

Auszug aus **Grundrisse bei Context XXI**

(http://contextxxi.org/politik-im-postfordismus.html)

erstellt am: 28. März 2024

Datum dieses Beitrags: September 2004

# Politik im Postfordismus?

Versuch einer verbindenden Interpretation dreier kleiner Texte von Agamben, Moreau und Negri

■ MARTIN BIRKNER

## Vorbemerkung

Im Folgenden sollen nicht die zur Diskussion stehenden drei kurzen, politisch-philosophischen Texte einfach referiert und/oder ihre Korrelationen beschrieben oder ausgewertet werden. Vielmehr soll versucht werden, gestützt auf ihre Überschneidungen aber auch Differenzen (und Leerstellen), etwas über die Notwendigkeit der Neuerfindung von revolutionärer Politik auszusagen. Die ausgewählten Texte erscheinen mir – auch und gerade wegen ihrer Kürze und Prägnanz – als gute Ausgangsbasen für die aktuell so dringliche Neuerfindung von Politik, dringlich vor allem aufgrund der fundamentalen Krise des bürgerlich-demokratischen politischen Systems mit seinen Parteien, Interessensvertretungen, mit seinen Formen nationalstaatlicher Souveränität. Davon ist auch die historische ArbeiterInnenbewegung nicht ausgenommen, die will sie nicht als unglaubliche Scheinalternative in den spektakulären Sphären postmodern-populistischer Medien „politik“ die „kleinen Leute“ vertreten wollen gut darin beraten sein wird, überkommene Konzepte über Bord zu werfen und sich neu zu positionieren. „Social Movement Unionism“ und mehr oder weniger neue Parteikonzepte wie jenes der *Rifondazione Comunista* in Italien werden nicht ausreichen, um aus den heterogenen Zugangs- und Aktionsformen zu neuen Formen systemüberwindender Politik zu kommen. Meist sind es spontan sich entwickelnde Massenbe-

wegungen wie jene in Argentinien oder Bolivien, oder beispielsweise die vielfältigen Aktivitäten der radikalen Linken in Italien, von denen erneuernde Impulse ausgehen. Theoretische Texte können selbstverständlich das kritische Studium dieser politischen Bewegungen nicht ersetzen. Sie können jedoch dazu beitragen, theoretische Konzepte und ihre Anwendbarkeiten kritisch zu reflektieren, oder auch neue Begriffe zu produzieren oder historische an die Realität des heutigen Kapitalismus und der Kämpfe dagegen anzupassen.

So sehr also theoretische Praxis als Laboratorium gesehen werden muss, welches der Herstellung von brauchbaren Begriffen zur kritischen (und durchaus parteiischen) Erkenntnis und Analyse der Gegenwart verpflichtet ist, so wenig können – bei Strafe des Dogmatismus und der herrschaftlichen Verengung politischer Konzepte – theoretische Entwürfe als unmittelbare Handlungsanleitungen für konkrete Politik verstanden werden. Spiegelverkehrt kann auch Politik nach dem Ende des Fordismus nur als experimentelles Vorantasten, als praktische Kritik auch der eigenen Traditionen verstanden werden. *Preguntando caminamos!* [1] Ich denke, dass es tatsächlich – sogar bei Strafe der Unmöglichkeit revolutionärer Politik als permanenten und permanent zu erneuernden Akt der Befreiung von Herrschaft – nicht darum gehen kann, die theoretische Praxis mit der politischen zu vereinen, zu synthetisieren. Die – notwendige – Reduktion theoretischer Erkenntnis in den Ereignissen

der politischen Aktivität [2] muss stets als unaufhebbare Differenz anerkannt werden, wollen wir uns aus den leninistischen Verstrickungen der „Einheit von Theorie und Praxis“, die ja auch die Verstrickungen des modernen Politischen überhaupt sind, lösen. Es gilt, die Dialektik von Reform und Revolution zu durchbrechen, hinter uns zu lassen. Es gilt aber auch, genau die Differenz zwischen theoretischer und politischer Praxis [3] selbst zu bestimmen.

## Warum gerade diese drei Texte?

Pierre-Francois **Moreau** lieferte in seinem erstmals 1975 auf Französisch erschienenen Werk *Spinoza* (die deutsche Erstausgabe im VSA-Verlag hieß noch *Spinoza und Marx*, letzterer fiel wohl einer verkaufstechnischen Operation – 1994 titelt der Fischer-Verlag: *Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens* – zum Opfer) eine prägnante Einführung in das Denken Spinozas aus einem stark durch den strukturalen Marxismus Louis Althusser geprägten Blickwinkel. Die bereits bei Althusser zentralen Aspekte „Prozess ohne Subjekt und Ursprung“ und Ablehnung der hegelianischen „Expressiven Kausalität“, der Dialektik, die die „*Einheit des Ganzen nur [behauptet], indem sie die Differenzen unterdrückt*“ (M 85) werden expliziert. Moreau versucht, die Anstößigkeit des Spinozismus herauszuarbeiten, Spinoza als das Andere von Descartes und Hegel: „Bei Spinoza“, so Moreau, „gibt es keinen Ursprung, weil es kein Ziel gibt.“ (M 80) Eine dementsprechende Definition wird

uns auch Giorgio Agamben vorschlagen, nämlich eine Definition der „kommandierenden Politik“ als „Mittel ohne Zweck“.

„Die Ethik kämpft „für die Zerstörung des freien Willens, aber dennoch definiert sie das Individuum (durch seine Kraft).“ (M 86) In diesem Satz manifestiert sich die Besonderheit des Spinozismus, eine Besonderheit, die nach Moreau in der Politik ihre größte Wirkungskraft entwickeln kann. (vgl. M 89)

Dieser oben beschriebene moreausche Spinozismus liefert die bzw. eine bestimmte philosophische Grundlage der Neuerfindung von Politik, wie sie bei Toni Negri im Text *Repubblica Costituente* auf Ebene der Frage nach der möglichen oder gar notwendigen Konstitution einer neuen, befreiten Gesellschaft wieder auftaucht. Ebenfalls an Spinoza orientiert — Negri lieferte vor mehr als 20 Jahren mit seinem im Gefängnis verfassten Buch *Die wilde Anomalie* (Negri 1982) einen zentralen Beitrag zur „linksradikalen“ Spinozarezeption — versucht sich Negri an der bereits von Machiavelli aufgeworfenen Frage nach den notwendigen Voraussetzungen zum Aufbau eines Staates, nämlich „Waffen und Geld“ (N 71), von Negri interpretiert als „Arbeit und Kapital“. Da „Geld‘ zu einem **fake** geworden [ist], zur gefälschten Realität eines despotischen, exzentrischen, hohlen, kapriziösen und grausamen Kommandos“ (N 73, Herv. i.O.), welche wohl die Potenzialität autoritär verfasster Regimes in sich trägt (Negri sinngemäß über Berlusconi: zwar kein Faschist, aber ein Boss), steht der Kommunismus für Negri dennoch aus dem Grund quasi vor der Tür, weil „eine Dialektik der Produktion nicht mehr existiert und die Verhältnisse innerhalb der Produktion nicht mehr Arbeiter und Kapitalisten verbinden“ (N 75).

„Waffen‘ und ‚Geld‘ haben aufgehört, das Ensemble abzugeben, um den Staat aufzubauen.“ (ebd.) Negri begründet dieses Ende der Ära der Dialektik von Waffen und Geld mit der Transformation der Gesellschaft vom Fordismus hin zu postfordistischen Verhältnissen. In den letzteren, und nur in und durch diese hindurch, bietet sich uns die Möglichkeit (für Negri drängt sie sich nachgerade auf), auf deren zentralen Aspekte – Kommunikation, Kooperation,

Produktion von Zeichen und Affekten – aufbauend, das hohl gewordene Kommando des Kapitals und seiner politischen Adepten abzuschütteln und den Kommunismus zu realisieren. Das Vermögen der Multitude, das Commune [4] zu produzieren, benötigt die vereinheitlichenden und organisierenden Funktionen des Kapital(verhältnisse)s immer weniger, welches sich dem entsprechend auch zunehmend auf seine parasitäre Rolle als Ordnungskriegsführende Polizeimacht und Mehrwertabsaugungsmaschine reduziert. Dabei geht es in Sachen Produktion des Kommunismus heute aus zweierlei Gründen nicht mehr darum, die Macht im Staat zu übernehmen, um die Welt grundlegend zu verändern: Einerseits sieht Negri, darin durchaus der Konzeption Moreaus folgend, dass die leninistischen Konzeptionen der „Aufhebung oder der Volksdemokratie“ „unlösbar mit dem Konzept Staat, mit der Vorstellung seiner Souveränität und seiner Herrschaft verbunden“ (N 77) sind, der notwendigerweise, wie Negri es mit Marx ausdrückt, „[d]ie gleiche alte Scheiße“ (N 77) wieder herstellt. Immanuel Wallerstein hat dies in einem Vortrag sehr schön ausgedrückt, wonach die drei „emanzipatorischen“ Konzepte des 20. Jahrhunderts, die eigentlich politische Konzepte des 19. Jahrhunderts waren, nämlich „Kommunismus“, Sozialdemokratie und nationale Befreiungsbewegungen, samt und sonders an ihrer Gemeinsamkeit gescheitert sind: Erst die Macht im Staat erlangen, um dann die Welt zu verändern. [5]

Der zweite Grund für Negri „uns zu fragen, ob nicht sowohl theoretisch als auch in der Praxis eine Position existiert, die es erspart, vom finsternen und terroristischen Wesen des Staates in Besitz genommen zu werden“ (N 77), ist die Kombination von ökonomischer Transformation, die – siehe oben – eben zunehmend die Dialektik von Arbeit und Kapital zerstört und jenem „existierenden Standpunkt“, welcher der gesamten negrischen Philosophie als ontologische Unterlage dient: „tägliche Insurrektion, [...] permanenter Widerstand, [...] konstituierende Macht.“ (N 77)

Auf das letzte Kapitel des Negrischen Textes, „Sowjets‘ der Massenintellektualität“, möchte ich später zurückkom-

men, bildet es doch meines Erachtens nach den Kern der neu zu erfindenden Politik, einer Politik ohne Politisches, der aber auch höchst kritisch zu betrachten ist, denn Negris Theorie ist nicht harmlos.

Der dritte Text entstammt der Feder von Giorgio Agamben, bekannt und berühmt durch den allseits beliebten Philosophie-Bestseller *Homo sacer* (Agamben 2002), in welchem er die biopolitische Verfasstheit der Moderne sehr eindrucksvoll nachzeichnet. Eine Verfasstheit, also eine Konstitution, der das „Lager“ als paradigmatischer Raum dient. In seinem Buch wird die Normalität und Permanenz des Ausnahmezustandes drastisch in den Blick gerückt, wird die Grenze zwischen Sichtung, Schichtung und Vernichtung als stets porös gezeichnet. In *Noten zur Politik* gibt Agamben auf knappsten Raum eine thesenartige Aufzählung des Ist-Zustandes und notwendigen „Antworten“ darauf. Angelehnt an Debord, Heidegger, Benjamin, Foucault sowie an Spinoza und Marx versucht Agamben, Eckpunkte eines Denkens darzustellen, „das fähig wäre, das Ende des Staates und das Ende der Geschichte zusammen zu denken und das eine gegen das andere zu mobilisieren“. (A 106, Herv. i.O.)

In Anlehnung an Karl Polanyi nennt es Agamben die „große Transformation“, die sowohl den „realen Sozialismus“ als auch die Regimes der fordistischen repräsentativen Demokratie, die „Republiken und Monarchien, Tyrannen und Demokratien, Föderationen und Nationalstaaten [...] der Reihe nach auf den Staat des integrierten Spektakulären (Debord) und des ‚Kapital-Parlamentarismus‘ zutreibt, der das Endstadium der Form ‚S-taat‘ bildet.“ (A 105) Wer heute noch ungebrochen von „Souveränität, Recht, Nation, Volk, Demokratie und volonté générale“ spricht, „weiß“, so Agamben, „buchstäblich nicht, wovon er redet“. (ebd., Herv. i.O.) Das bedeutet natürlich nicht, dass Staatlichkeit und die mit ihr verbundenen Zwangsregime abwesend wären, geht es doch um eine Transformation von Souveränität, keineswegs aber um ihre Auflösung. Ist nicht gerade der Zwang das, was übrig bleibt für jene, die die biopolitische Selbstkontrolle ungenügend internalisiert haben? Die stark an Heidegger (dessen Schüler Agamben war) angeleh-

nte und somit gewöhnungsbedürftige Sprache einmal beiseite gelassen, bieten die Noten zur Politik (wie überhaupt die meisten der im Band „Mittel ohne Zweck“ versammelten kurzen Essays) eine erfrischende, weil kompromisslose Abwechslung zum politikberaterischen Duktus so mancher zeitgenössischer PhilosophInnen. Dennoch stellt sich die Frage, ob hier nicht doch – gerade wegen des Radikalismus, der kein Anknüpfen an das Gewesene duldet – einem Attentismus das Wort geredet wird, der die in der Eingangsfrage gestellte Möglichkeit von vornherein verneint. Demgegenüber ist anzumerken, dass uns die „Noten zur Politik“ gerade in und durch ihre Grundsätzlichkeit die Schwierigkeit des Denkens, geschweige denn des praktischen Hervorbringens einer Gesellschaft jenseits von Kapital und Staat vor Augen führen.

## Teleologie, Sowjets & Recht

Negri folgend kann gesagt werden, dass es sich bei der zu leistenden Neuerfindung genau genommen nicht um Politik handelt. Durch die neuen Formen der Vergesellschaftung, welche im Empire die qualitative Vorherrschaft im Prozess der Akkumulation des Kapitals, also der Reproduktion der (kapitalistischen) Gesellschaft erreicht haben, kann die klassische marxistische Trennung zwischen (ökonomischer) Basis und (juristischem, politischem, ideologischem) Überbau nicht mehr vollzogen werden. Die Vergesellschaftung der Singularitäten wird in einem vorpolitischen Raum produziert, der sich – obgleich real unter das Kapitalverhältnis subsumiert – zumindest potenziell sowohl dem hohlen Kommando des Staates als auch den Fallstricken der politischen Repräsentation entziehen kann. Auf diesen Aspekt der Biopolitik im Empire kann jedoch an dieser Stelle aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden.

Auch die gramscische Variante einer zwischen Staat (als politischer Gesellschaft) und Ökonomie gleichsam „eingezogenen“ Sphäre der Zivilgesellschaft wird von Negri abgelehnt. In schroffem Gegensatz zu den ApologetInnen der Zivilgesellschaft, die aus dem Konzept Gramscis, wonach die „società

civile“ das gesellschaftliche Terrain hegemonialer Kämpfe abgibt, die hypotasierte Subjektivität einer handelnden Zivilgesellschaft ständig aufs neue an- und aufruft, meint Negri, dass selbst das Terrain der Zivilgesellschaft von der realen Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapitalverhältnis betroffen ist. In einer Verkehrung von Gramscis Definition des Faschismus als Übernahme der Zivilgesellschaft durch den Staat bzw. dessen repressive Apparate zeichnet Negri das Bild einer Übernahme der Zivilgesellschaft durch das, was im klassischen Marxismus Basis genannt wurde, nur dass eben dieser Begriff nicht mehr ausreicht, um die bestimmten Formen der Reproduktion des Kapitalverhältnisses zu bezeichnen. Empire ist ja gerade die Form der Souveränität, die im Begriff ist, diejenige abzulösen, welche sich durch die Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft auszeichnete oder eben durch „Waffen“ und „Geld“. Diese Entgegensetzung hat mit dem erweiterten Begriff der Produktivität – der durchaus zu problematisieren ist, dazu aber später – in der autonomen Theoriebildung in Italien im Allgemeinen und im Denken Toni Negris im Besonderen zu tun. Während die Marxorthodoxie stets bestrebt war, produktive von reproduktiven und unproduktiven Arbeiten zu unterscheiden, um eine vermeintlich strikt wissenschaftliche Erklärung von Mehrwert und Ausbeutung zu garantieren, versuchte die nichtdogmatische Theoriebildung in Italien nach 1968 – und das erfolgreich, wie ich meine – Produktion und Reproduktion, Wohnen und Arbeiten, Lieben und Kämpfen, kurzum menschliches Leben als produktiven Gesamtzusammenhang darzustellen, der letztlich sowohl die Reproduktion des Kapitalverhältnisses bestimmt als auch dessen Zerschneiden ermöglicht. Die These Negris vom Übergang des fordistischen Massenarbeiter zum „operaio sociale“, den aus den Marxschen Grundrissen ausgeborgten „gesellschaftlichen Gesamtarbeiter“, weist der weiteren Theorieentwicklung den Weg: Die Gesellschaft ist allseitig von einander abhängig, also in ihrer Gesamtheit produktiv geworden. In diesem vorpolitischen Raum ist auch die „kommende“ Politik angesiedelt, die nur durch eine kollektive Artikulation der Bedürfnisse der Multitude (zur Begriffsklärung siehe

Foltin 2002, 14 ff.), wirksam werden kann. Diese „schwache messianische Kraft“ (Walter Benjamin), diese produzierte Verbindung des Begehrens der Singularitäten birgt in sich das Vermögen, das Kapitalverhältnis zu sprengen. Hardt/Negri in *Empire*: „Hier finden sich bestimmt weder Determinismus noch Utopie: eher eine radikale Gegenmacht, die ontologisch nicht auf einem ‚vide pour le futur‘ gründet, sondern auf dem tatsächlichen Handeln der Menge, [6] ihrer Kreativität, ihrer Produktion und Macht – eine materialistische Teleologie.“ (Hardt/Negri 2003, 79, Hv. MB)

Die Rückkehr der gesellschaftlichen Intellektualität in das postmoderne Proletariat ermöglicht so einen Ansatz, den Negri als „Sowjets der Massenintellektualität“ bezeichnet. War die Rätebewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht zuletzt daran gescheitert, dass die Bourgeoisie es verstand, die intellektuellen Kapazitäten der fachlich gut ausgebildeten ArbeiterInnen (sie waren die TrägerInnen der Rätebewegung) einer neu geschaffenen und durch Zuckerbrot dienstbar gemachten Schicht von Ingenieuren (-Innen gab es de facto keine) zu überantworten, so ist in den heute hegemonialen postfordistischen Verhältnissen die Wiederaneignung der Massenintellektualität eine wichtige Voraussetzung für die „freie Assoziation freier Individuen“ (Marx). [7] Es war ja unter anderen der fordistische Massenarbeiter (auch er am Ideal des weißen Mannes und Gewerkschaftsmitgliedes ausgerichtet), der in dieser „Reinheit“ nie existierte bzw. erst durch das „kapitalnotwendige“ Abgehen von dieser „Reinheit“ beispielsweise durch Migration, die einengende Hülle der *Disziplinargesellschaft* sprengte. Diese *Disziplinargesellschaft* beinhaltete neben dem Raum der Fabrik, der Wohnstatt und der Freizeit auch jenen der Partei, organisiert nach zentralistischem und repräsentativem Muster und ebenso weitgehend – zumindest als hegemoniale Herrschaftsform – zu ihrem Ende gekommen. Praktisch gesehen werden kann dies z.B. durch den Abwehrkampf-Charakter der Kämpfe des ÖGB (und auch aller anderen Gewerkschaften), die ebenso wie die Scheingefechte der sich oft bis in die Details gleichenden Aussagen politischer Parteien, kaum mehr sind als lebensverlängernde Maßnahmen über-

lebter Formprinzipien. Dagegen als politisch progressiven Einsatz auf unveräußerliche Rechte zu pochen, bedeutet angesichts der gesellschaftlichen Realität von Ramallah bis Buenos Aires, von Rom bis Washington, — mit Agamben — tatsächlich nicht zu wissen, wovon mensch redet und ist in etwa so nah an der gesellschaftlichen Realität wie die Imagination der Herstellung sozialer Gerechtigkeit durch Einführung einer Tobin-Steuer. Was bleibt, ist produktive Selbstkontrolle für die einen (die Braven) und staatlicher Zwang (für die Anderen). Aber lassen wir Moreau sprechen, der die „dünne Decke“ des Rechts zu Recht dem Mythos, nämlich jenem des „Naturzustandes“ zuordnet: *„Der Mythos vom Naturzustand und vom Vertrag dient allein dazu, in das Individuum und seinen freien Willen etwas einzuführen, was auf jeden Fall dort wiedergefunden werden muß, weil es bereits vorhanden ist: den Staat und den Zwang, den er ausübt.“* (M 80)

Wie sehr jedoch das „Im-Blick-Behalten“ der Differenz zwischen theoretischer und politischer Praxis Voraussetzung einer Erneuerung von beiden ist, zeigen aktuelle linke Politikprojekte aus Deutschland, von der Kampagne um Rechten bzw. sogar „Recht auf Rechte“ durch die antirassistischen Organisation „kanak attack!“ (siehe [www.kanak-attak.de](http://www.kanak-attak.de)) bis hin zur Links-Netz-Debatte um Sozialpolitik als Infrastrukturalismus (siehe [www.links-netz.de](http://www.links-netz.de)). Meines Erachtens lässt sich gerade an diesen Projekten die Schwierigkeit aufzeigen, „Immanenz und Revolution“ [8] zusammenzudenken, verbindet sich doch beispielsweise in der Kampagne um MigrantInnenrechte ein gefordertes „Recht auf Rechte“ — und damit letztendlich doch die Anrufung staatlicher Apparate — mit dem tatsächlichen Leben (bzw. unter Umständen Kampf auf Leben und Tod) von MigrantInnen unter der Perspektive „Autonomie der Migration“. Die Grenze zwischen politischer Wirksamkeit und radikal-emanzipatorischem Anspruch bleibt eine stets neu zu ziehende.

Die Verkettung der Aneignungen, und um diese Bewegung sollen sich die folgenden Überlegungen in diesem Teil drehen, weist der Programmatik einen utopistischen Weg (Immanuel Wallerstein), muss sich in jedem Falle ausricht-

en gegen antiquierte und somit inadäquate Konzepte von Politik. Dies ist ein nicht zu unterschätzendes Problem, sind doch diese überkommenen Konzepte der modernen Politik, in jahrzehnte-, oft gar jahrhundertelanger Erprobung uns quasi zur zweiten Natur geworden. In „Noten zur Politik“ nennt Giorgio Agamben die Kategorien, mit denen es zu brechen gilt: neben dem Staat als politischem Formprinzip des Kapitalismus und seinem „demokratischen“ Modus, ja seiner Logik „Repräsentation“ wären dies *„Souveränität, Recht, Nation, Volk, Demokratie und volonté générale“*. (A 105, Anm. i.O.) Fehlt nur noch die Partei als Organisation der kollektiven Repräsentation, heute bestenfalls „ersetzbar“ vielleicht durch das, was Derrida die „neue Internationale“ nennt und doch besser „Transnationale“ genannt hätte. [9] Die Behandlung dieser Thematik würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Die Frage, ob und wie diese Konstellationen neu zu erfindender Politik politisch wirksam werden können, wurde bisher nicht ohne Grund ausgeblendet. Womit wir auch bei einem Hauptkritikpunkt am Denken Negris wären, nämlich dass er keinen Begriff von Hegemonie hätte, bzw. durch die Allmacht der postmodernen ProduzentInnen eine spezifisch politische Form unnötig würde. Dies ist tatsächlich eine zentrale Problematik, der auch nicht mit Verweisen auf das „ganz Andere“ Vorpolitische beigegeben werden kann, ohne tendenziell in Richtung einer postfordistischen „ModernisierungsgewinnerInnen-Elitentheorie“ abzudriften, in der die Multitude erst wieder durch WebdesignerInnen und Werbefachleute repräsentiert wird.

Im Gegensatz zu Gramsci, der das Prinzip der Hegemonie als ein ethisch-pädagogisches entwarf, verabschiedet sich Negri im Gefolge des poststrukturalistischen Denkens radikal von jeglicher Pädagogik. Der Klassenkampf existiert nur als Ausdruck der permanenten Veränderung der Bedürfnisse und Wünsche, des Begehrens der Multitude. Dies ist tendenziell *maßlos* und birgt daher das Vermögen kollektiver Aufsprennung kapitalistischer Verwertungszusammenhänge in sich: *„Kommunismus, das ist die Multitude, die gemein-*

*schaftlich wird.“* (N 31) Wie aber an der Beförderung der Kollektivität gearbeitet werden kann, verrät uns Negri nicht. Es ist immer schon alles da, das Commune entsteht spontan und notwendig, und es ist ethisch einwandfrei. [10] Für die „organischen Intellektuellen“ (Gramsci) der neuen sozialen Bewegungen bedeutet dies letztlich ein Zurückgeworfenwerden auf die Produktion von Adornos berühmter „Flaschenpost“. Für Agamben hingegen ist nicht bereits „alles da“. Die oben bereits angesprochene Mobilisierung des Endes des Staates gegen das Ende der Geschichte kann vielmehr nur realisiert werden durch eine Bewegung der Aneignung, *„dass also der Mensch sich jetzt sein geschichtliches Sein, seine Uneigentlichkeit selbst aneignet.“* (A 107) Der Begriff der Aneignung ermöglicht — als Zentralmoment der neu zu erfindenden Politik — ein Vom-Klassenkampf-aus-Denken auch unter postmodernen Verhältnissen, welches unter Beibehaltung politischer Parteilichkeit eine Binnenreflexion der sozialen Auseinandersetzungen und ihrer AkteurInnen ermöglicht. Erst diese Binnenreflexion über die Reproduktion von Macht- und Herrschaftsmechanismen „innerhalb der Multitude“ kann zu neuen Netzwerken kollektiven Kampfes führen, um die Bündnispolitiken alten Stils abzulösen. Aneignung darf somit nicht nur als Aneignung des zuvor Enteigneten gedacht werden, sondern auch als Aneignung des Communen im stets zu erneuernden Prozess der Herrschaftsbekämpfung.

Diese Bewegung der Aneignung ist der Kommunismus, der ja lt. Marx und Engels *„kein Zustand, der hergestellt werden soll“* ist, sondern *„die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“* (MEW 3, 35, Herv. i.O.), Agamben beschreibt in Bezug auf das Sprache- bzw. Kultur- / Naturverhältnis bezogen diese Bewegung als eine doppelte: einerseits als „Eigentlich-Werden (Natur) des Uneigentlichen (Sprache)“ (A 107) und andererseits immer auch als „Uneigentlich-Werden (Sprache) des Eigentlichen (Natur) (ebd.)“.

## Wirkliche Bewegungen

Meines Erachtens wäre diese Doppelbewegung nicht auf das Wechselspiel von Natur und Sprache einzuschränken; im Lichte der kommenden, neu zu erfindenden Politik wäre der Raum der Aneig-

nungsbewegung auch auf folgende Bereiche auszudehnen:

- Aneignung der gesellschaftlichen Teilhabe (Grundeinkommen)
- Aneignung der Bewegungsfreiheit und der Lebensräume (WeltbürgerInnenschaft)
- Aneignung der Produktion(smittel)

Diese drei miteinander verketteten Aspekte der kommenden Politik finden sich auch in Hardt /Negri's Buch *Empire* (Hardt/Negri 2003) und stecken die Eckpunkte des Raumes revolutionärer Bewegungen ab, die nicht explizit thematisierte, oben genannte, Aneignung der Sprache wiederum ist wohl das größte eingelöste Versprechen von Empire, dessen zweiter großer Verdienst es ist, die Bewegungen der Aneignung nicht als Wiederaneignung von Entfremdetem zu denken, jenseits von Ursprung und Authentizität, von jenen Kategorien, die politisch stets zur Wahl des kleineren Übels (als Zwischentappe in Richtung Befreiung selbstverständlich) gedrängt haben und die dennoch nie bei bloß kleinen Übeln halt gemacht haben. Dagegen wäre nichts weniger als ein Programm der Befreiung zu setzen, welches wohl kaum schöner ausgedrückt werden kann als mit Giorgio Agamben: „Wenn es heute eine soziale Macht (potenza) gibt, muss sie bis auf den Grund ihrer eigenen Ohnmacht (impotenza) gehen und, im Verzicht auf jeden Willen sowohl Recht zu setzen als auch es zu wahren, den Zusammenhang zwischen Gewalt (violenza) und Recht, zwischen Lebendem und Sprache an allen Orten sprengen.“ (A 108, vgl. auch Agamben 1998, S. 23 ff.) Erst dieses Herbeiführen des „wirklichen Ausnahmezustandes“ (Benjamin) kann den Raum öffnen für ein Neues, eine kommende Gemeinschaft, jenseits von Staat, Recht, Souveränität und Nation.

## Jenseits von Ent- und Aneignung: Die Potenzialität des freien Gebrauchs: Kommunismus

Die postfordistische Transformation bietet hier, bei allen Schattenseiten, die aktuell die Potenziale der Befreiung bei Weitem überragen, in der „*einzig mögliche[n] Erfahrung des Gattung-Seins*

[...] oder, mit Marx gesprochen, des *General Intellect*“ (A 110, Herv. i.O.) die Chance auf eine neue Politik, jenseits der heimtückischen Zweck-Mittel-Rationalität: „Politik ist die Darbietung einer Mittelbarkeit, das Sichtbarmachen eines Mittels als solchem.“ (A 111, Herv. i.O.). Dieses „In-der-Sprache-Sein selbst als reine Mittelbarkeit“ (ebd.) als nicht dekonstruierbare *Conditio humana* erlaubt die Begriffe von Aneignung und Enteignung zu durchbrechen in Hinblick auf einen „freien Gebrauch“ des Gemeinsamen. [11] Diese, letztlich notwendige Überwindung der „Dialektik“ von Ent- und Aneignung hat wohl auch Jacques Derrida im Sinne, wenn er von Exappropriation spricht, einer Kombination von Appropriation (Aneignung) und Expropriation (Enteignung) (Derrida 1996, 146, siehe auch 149). Diese Überwindung als Bedingung des freien Gebrauchs des Gemeinsamen erfordert gleichzeitig das Ende der Unterwerfung: „Die Unterwerfung bindet (sich) an die Aneignung“ (Derrida 1996, 146).

Obleich es Derrida hier an maximalistischem Pathos nicht mangelt (wohl aber an kritischer Reflexion der hier stets mitzudenkenden notwendigen Differenz zwischen theoretischer und politischer Praxis), ist die Überwindung des Eigenen doch notwendige Voraussetzung für die Überwindung des Anderen, und beide, um die mit Nachdruck gestellte Eingangsfrage Giorgio Agambens praktisch zu beantworten. In Hinblick auf ein kommunistisches Jenseits von Ent- und Aneignung, ein Jenseits des „vollen Genusses“ (Agamben) der Früchte des *Communien*, in diesem unmöglichen Hinblick auf das „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ Marxens können also die oben skizzierten Prozesse der Aneignung durchaus als Ansatzpunkte transformatorischer Politik gelten. Zu Experimentieren gilt es also, fragend voranzuschreiten, und die Maxime Walter Benjamins möge uns dabei begleiten: „Die Ordnung des Profanen hat sich auszurichten an der Idee des Glücks.“ (Benjamin 1965, 95, vgl. A 109)

## Elemente der Kritik

Eher cursorisch möchte ich zum Schluss noch einige problematische Aspekte der oben behandelten Texte in den Raum rücken:

- a. Kritik an der Theorie Toni Negris: Nicht ganz zu unrecht wird Negri Produktivitätsfetischismus vorgeworfen. Zwar war es genau die marxistische Tradition, in der er selbst steht, die die Vernachlässigung von Reproduktion und „Nicht-Arbeitszeit“ aufs Tapet gebracht hat (z.B. mit der These des Übergangs der Subjektivität vom Massenarbeiter zum gesellschaftlichen Arbeiter), dennoch existiert bei Negri eine nicht ungefährliche Simplifizierung, wenn er z.B. schreibt: „Welcher konstitutionelle Kompromiß wäre tatsächlich in einer Situation möglich, in der ein großes Maß proletarischer Kooperation und ein hochgradig externes und parasitäres Kommando des multinationalen Kapitals einander gegenüberstehen, ‚Geld‘ gegen ‚Produktion‘.“ (N 75) Es wäre hier zwar verkürzt und populistisch, den Vergleich mit dem durch die Nazis geprägten Gegensatz „raffendes“ und „schaffendes“ Kapital zu bedienen, dennoch ist in einer Gesellschaft, in der auf der einen Seite Millionen Menschen „arbeitslos“, für die herrschende Ordnung „unnützlich“ sind, der Verweis auf die Produktivität der ganzen Gesellschaft bei gleichzeitigem Identifizieren eines bloß „parasitären“ Kapitals mehr als verkürzend. Hier rächt sich meines Erachtens nach die Ablehnung Negris, sich mit der Arbeitswerttheorie Marxens auseinander zu setzen. Stattdessen versucht er, den gesellschaftlichen, d.h. kapitalistischen Reproduktionsprozess ausschließlich in politischen bzw. ideologietheoretischen Termini auf den Begriff zu bringen, was zwar eine überaus spannende Dechiffrierung des „unterirdischen Stromes“ der gesellschaftlichen Entwicklung anbietet, überprüfbar und einigermaßen trennscharfe Ergebnisse in Sachen ökonomischer Entwicklung aber schuldig bleibt.
- b. Ein zweiter Kritikpunkt, der allerdings wirklich nur sehr fragmentarisch angerissen werden kann, wäre „das ewige Problem der Repräsentation“ in arbeitsteiligen Gesellschaften. Weit davon entfernt, die Schlussfolgerung Ernesto Laclaus zu teilen (er sieht keine Möglichkeit, der Repräsentation zu entgehen, sondern im Gegenteil erst durch

Repräsentation die Möglichkeit von Demokratie; dementsprechend versteht er unter Demokratisierung eine möglichst weitgehende Verallgemeinerung des Repräsentationssprinzips) (Laclau o.J.), meine ich dennoch, dass die unhinterfragte prinzipielle Ablehnung DER Repräsentation einer gesellschaftskritischen Theoriebildung eher im Wege steht als nützt. Komplex strukturierte, arbeitsteilige Gesellschaften müssen Regeln erfinden, um Effizienz in Einklang mit gesellschaftlichen Bedürfnissen zu bringen. Auf die Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit VON Repräsentation zu verzichten, heißt bereits jetzt vor aktuellen und künftigen informellen Hierarchisierungen zu kapitulieren. Gerade Negris Theorie von den „Sowjets der Massenintellektualität“ täte gut daran, zumindest als einen Teil dieser Auseinandersetzung, sich auch mit demokratiepolitischen Aspekten der historischen Rätebewegungen auseinander zu setzen. „Die Multitude wird’s schon richten“ ist jedenfalls zu wenig.

- c. Die Unterbelichtung der enormen gesellschaftlichen Heterogenität, die neben den neuen „postmodernen“ Formen von Vergesellschaftung noch sämtliche modernen und vormodernen integriert bzw. integrieren muss, und die auch innerhalb der „neuen Arbeitsformen“ extreme Hierarchisierungen erlaubt bzw. hervorbringt. Die Multitude, ist selbst durch mannigfaltige soziale Hierarchien gekennzeichnet, welche die horizontale Kooperation und Assoziation erschweren oder gar hierarchisierend überformen und somit verunmöglichen. Dieser Aspekt bleibt bei vielen „postmodernen“ TheoretikerInnen unterbelichtet. (siehe dazu beispielsweise die feministische Kritik Susanne Schulz´ am „Verschwinden der Reproduktionsarbeit in *Empire*“ (Schulz o.J.))

Hier wäre eigentlich der Übergang zur Problematisierung praktisch politischer

Artikulationen angebracht... Aber das ist eine andere Geschichte.

[1] „Fragend gehen wir voran!“ lautet der Leitspruch der ZapatistInnen.

[2] Hier beziehe ich mich auf den Unterschied zwischen Politik und Polizei in Ranciere 2002, S 33 ff.

[3] Die Begriffsunterscheidung „theoretische Praxis“ und „politische Praxis“ wurde von Louis Althusser entwickelt. Siehe dazu und auch als kurze und gute Einführung in das Denken Althusser's Böke 2001.

[4] Das *Commune* (lat., zu Deutsch „das Gemeinsame“) bezeichnet neben dem philosophischen und dem Klassenaspekt einen dritten Bedeutungshorizont des Begriffs *Multitude*, den einer ontologischen Dimension im Hinblick auf die biopolitische Produktion: „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.“ (Heister / Schwarz 2004)

[5] Immanuel Wallerstein: „*Movimenti del mondo, movimenti nel mondo*“ (Bewegungen der Welt – Bewegungen in der Welt). Vortrag, gehalten am 19.2.2003 in Neapel.

[6] In der deutschen Übersetzung von *Empire* wird Multitude mit Menge übersetzt, was jedoch der Spezifität des Begriffs und seiner Verwendung bei Hardt und Negri nicht gerecht wird. Der „Nachfolgeband“ von *Empire*, „*Multitude*“ (Hardt/Negri 2004), zeigt dies bereits im „deutschen“ Titel (ebenfalls „*Multitude*“) an und zumindest dieser wird auch in der deutschen Ausgabe nicht mehr übersetzt.

[7] Vgl. zu Massenintellektualität Birkner 2003

[8] „*Immanence et revolution*“ war der Titel eines Seminars von Isolde Charim (am

philosophischen Institut der Universität Wien im Wintersemester 2003/4), das auch Ausgangspunkt dieses Textes war.

[9] Vgl. Derrida 1996, S. 138 f., zu Transnationalität bzw. Transversalität siehe Schandl 2003 bzw. Raunig 2002.

[10] Gerade in neueren Texten weist Negri (& Hardt) durchaus auf die reaktionäre Seite der „modernen“ Gemeinschaftlichkeit – z.B. von Volk oder Rasse – hin. Diese gehorchen im Gegensatz zur Multitude von Singularitäten immer einem vereinheitlichenden Prinzip und sind deshalb Formen von gestern, die es zu bekämpfen gilt.

[11] „[W]as die Dekonstruktion in Bewegung setzt – das Nicht-Dekonstruierbare, das in diesem Zusammenhang den Namen der Gerechtigkeit im Unterschied zum Recht erhält -, hat nicht die Form einer fundierenden Grenze, an der sich eine Art von radikalem Zweifel beruhigt oder stößt. Vielmehr handelt es sich um ein Gebot, gegenüber dem jede Konstruktion oder jede Grundlegung unangemessen ist.“ (Derrida, 2004, 128, Endnote 64)

Die behandelten Texte sind: Giorgio Agamben: *Noten zur Politik*, zitiert als „A“; Pierre-Francois Moreau: *Spinoza – Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Kapitel 6 (Die Politik) und 7 (Anschlüsse), zitiert als „M“; Antonio Negri: *Repubblica Costituente – Umrisse einer konstituierenden Macht*, zitiert als „N“. Genaue Quellenangaben finden sich im Literaturverzeichnis.

**Martin Birkner:** Martin Birkner studiert Philosophie und populäre Kulturen (letztere nicht nur) in Wien. Er ist u.a. Trotzkist und Schlagwerker der Popformation OH BUKAREST.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels