01 2011

Auf der Suche nach dem Common Wealth

Antonio Negri

Übersetzt von Klaus Neundlinger

1.

Nach der Veröffentlichung von *Empire* und *Multitude* blieben viele Fragen offen. Es ist zwecklos, sie an dieser Stelle noch einmal aufrollen zu wollen, so wie der Versuch aussichtslos war, sie zu einem Abschluss zu bringen. Vielmehr ging es darum, ausgehend von den einmal geschaffenen Begriffen von vorne anzufangen, um die Frage „Was ist das Politische heute?“ zu vertiefen. Was ist heute subversive Politik, welche Aufteilung des Sozialen sieht sie vor? Wie kann heute das Kapital bekämpft werden? Wir waren davon überzeugt, dass die ungelösten Probleme nur dann mit neuer Kraft angegangen werden konnten, wenn wir uns vorwärts bewegen würden. Eine Überzeugung war nämlich am Ende der zehn Jahre Arbeit an *Empire* und *Multitude* herangereift: der Eindruck, dass die Gegenwart eine Neubestimmung erfahren hatte, dass die Zeit vorbei war, in der das Jetzt *unter dem Zeichen des Post-* bestimmbar war. Wir hatten ohne Zweifel eine Zeit des Übergangs durchgemacht. Wie äußerten sich nun die Symptome des Endes der Übergangszeit?

Uns schien vor allem der Begriff der Demokratie fragwürdig geworden zu sein. In den amerikanischen Kriegen sowie über die von den Neokonservativen betriebene wahnwitzige Propaganda hatte sich der Begriff aufgebraucht, und andere Dinge (die der Begriff der Demokratie nicht mehr zu umfassen imstande war) sind aus der Sicht der Politikwissenschaft aufgetaucht. Um die Debatte abzukürzen, genügt ein Hinweis auf die Problemstellungen, die Rosanvallon in seinem letzten Buch *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance* zu fassen und einer Beurteilung zu unterziehen versucht. Etwas Tiefgehendes sei aus der Republik, aus den die Moderne kennzeichnenden Verhaltensweisen der Gesellschaften verschwunden, meint er, es sei nun unauffindbar. Es handle sich um etwas Dunkles, das wir nicht mehr zu deuten imstande sind. Deshalb versucht Rosanvallon, diese Gefühle des Misstrauens und der Ohnmacht zu bestimmen, diese Figuren der Entpolitisierung, die die Gestalt der Demokratie in der Gegenwart ausmachen. Und spürbar gegen seine eigenen Überzeugungen führt er aus, dass die „politische Demokratie" zu einem Schlagwort geworden ist, hinter dem sich ein „gemischtes Regime" festigt, in das auch die *Gegen-Demokratie* einbezogen werden muss, das heißt eine „Ausnahmedemokratie".

Der Versuch der Politikwissenschaft, eine so ungewisse Realität auf den Begriff zu bringen, ist auch in der Wirtschaftswissenschaft zu beobachten. Dort gehen die Bemühungen nicht mehr dahin, ein neues *Maß* für die ökonomische Entwicklung einzuführen. Ein solches Maß ist seit der Krise der klassischen Arbeitswertlehre lange schon unauffindbar. Es geht eher um die Suche nach einer neuen wirksamen *Konvention*, und zwar insofern, als mittlerweile allgemein anerkannt ist, dass die liberal-liberalistische und die fordistisch-keynesianisch-wohlfahrtsstaatliche Konvention in eine tiefe Krise geraten sind. (Immer öfter ist etwa von einer

„Energiekonvention“ die Rede. Was dies genau zu bedeuten hat, weiß niemand – außer dass eine solche (wenn sie auch die Kernenergie einschließt, wie oft behauptet wird) der „ökologischen Konvention“ und vielleicht auch der demokratischen zuwider läuft. Al Gore scheint diese Frage aufgeworfen zu haben.)

Schließlich gibt es den Versuch, die Entwicklungen der internationalen Politik zu reflektieren und die globale politikwissenschaftliche Forschung voranzutreiben. Dieser Versuch besteht heute darin, die globale Dimension der Machtausübung in Begriffen der Multilateralität neu zu interpretieren, nachdem der amerikanische Unilateralismus (also das, was vom alten Imperialismus übrig blieb) gescheitert und ebenfalls in eine tiefe Krise geraten ist. (Man beachte, dass die gegen uns vorgebrachte Kritik, wir hätten die Kontinuität des Imperialismus im globalen Handeln der US-amerikanischen Regierung verkannt, eine Entmystifizierung erfahren hat. In der Tat verbleiben wir auch nach der Krise des Unilateralismus *innerhalb* einer globalen Ordnung. Die Auswirkungen dieser Krise (Niedergang des Nationalstaats, Auflösung des internationalen Rechts, multilaterale *governance* eines einheitlichen globalen Markts usw.) werden in dem Maße anerkannt werden, wie die historischen AkteurInnen dazu gezwungen sind, innerhalb dieser neuen Realität zu handeln (die sie vorher scheinheilig leugneten). Die Anerkennung der neuen Ordnung ist also eher praktischer als theoretischer Natur, jedenfalls aber effektiv!)

Wir haben demnach eine lange Phase der Zweideutigkeit und der Paradoxe durchgemacht. Das Postmoderne war eine Kultur des Übergangs und hat in den Figuren des Zufälligen und der Ungewissheit Handlungsalternativen von unauflösbarer Komplexität gefunden, die diesem Epochenwandel innewohnten. Heute ist dieser Übergang vollzogen, und damit hat sich definitiv

eine Zäsur etabliert, allerdings mit paradoxen Konsequenzen. Durch das Beharren auf der historischen Zufälligkeit und auf der Komplexität der Systeme sind die linken und rechten politischen Ideologien keineswegs verschwunden, sondern haben sich überlagert, vermischt und sind miteinander verschmolzen. Die *Neutralisierung des Politischen* ging mit einer überstürzten Bewegung der verschiedensten Positionen in Richtung einer „extremen Mitte" einher; ein wahrer „Extremismus des Zentrums" tauchte hier auf. In jeder Erfahrung und an jedem Ort der Demokratie versucht man deshalb, einen festen *postideologischen* Punkt zu finden, ein neutrales Zentrum, um aus dem Chaos herauszukommen. Kann man insofern behaupten, dass heute versucht wird, etwas Neues, Nützliches und den neuen Erfordernissen Entsprechendes zu erfinden, so wie am Ende der Revolution der Renaissance der barocke Thermidor und die Gegenreformation (zwischen Machiavelli und Bodin) die Souveränität erfanden? Und wenn ja, was?

Um einen Einsatzpunkt zu haben, der es uns vielleicht ermöglicht, einen sicheren Weg zwischen diesen Ungewissheiten, diesen Zäsuren und Fragen zu finden, ist es also am besten, einfach von der *Gegenwart* auszugehen. Die Krise ist ein Faktum. Es ist unmöglich, dahinter zurückzukehren. Wir müssen beginnen, uns innerhalb der Bestimmungen der neuen Epoche zu bewegen, ohne je die Zeit des Übergangs zu vergessen.

2.

Worauf stützt sich die objektive Bestimmtheit der neuen historischen Situation durch die und nach der Krise der Ordnung der Moderne? Im Folgenden versuchen wir eine erste analytische Annäherung.

Aus der Perspektive der Staatskritik besteht der zentrale Punkt in der Tatsache, dass die *Synthese*, die die *souveräne* Macht zu leisten imstande war, in eine Krise geraten ist. Dass diese Krise endgültig ist, ist daran ersichtlich, dass der *deduktive* Mechanismus des Gesetzes, wie er durch die Rechtsprechung der Moderne, die Verfassungslehren des 19. Jahrhunderts und die Theorien des Rechtsstaats (Stichwort *Rule of Law*) definiert ist, prekär oder besser *defizitär* wird. Sowohl in ihren strengen Ausprägungen in den Ländern Kontinentaleuropas als auch in der anglo-amerikanischen Rechtsprechung sind diese Praktiken nicht mehr imstande, die *Regierung des Konkreten* zu gewährleisten. Legitimität und Wirksamkeit des Rechts entwickeln sich auseinander.

Das Webersche Modell, das die Souveränität/Legitimität vom rational-funktionalen Gesichtspunkt aus betrachtet, hat keine Bedeutung mehr. Der hypermoderne Versuch, auf instrumentelle Logiken für die Regierung des Konkreten zurückzugreifen, ist ebenfalls unfähig, zu sinnvollen Lösungen zu gelangen. Die Regierung des Konkreten ist nämlich nicht mehr das, was sie für die Verfassungslehre und das administrative Handeln der Moderne bedeutete. Das Konkrete ist nicht mehr der individuelle Ziel- und Endpunkt einer juristischen Entscheidung, sondern ein konsistentes und lebendiges – man könnte sagen, *biopolitisches* – Netz, und auf dieses Netz einzuwirken heißt, dessen Aktivität einzusammeln. Früher setzte sich der Rechtsakt gegenüber dem Realen *durch*. Heute setzt sich der Rechtsakt mit der biopolitischen Realität *auseinander*, kollidiert mit dieser und reformiert sich im Umgang damit.

Laut den aufmerksameren Verfassungs- und VerwaltungsrechtlerInnen (wie zum Beispiel Luhmann, Teubner usw. – aber auch den RechtstheoretikerInnen zufolge, die in offeneren Feldern arbeiten, wie etwa dem *nationalen* und

internationalen Arbeitsoder Handelsrecht) kann das juristische Handeln nicht mehr deduktiv erfolgen, sondern besteht eher in der immer aufs Neue versuchten Lösung eines singulären Konflikts, dessen Form durch die traditionelle Lehre nicht vorgesehen ist. Recht sprechen heißt deshalb, eine vorläufige Form der Vermittlung, ein vorübergehendes juristisches Dispositiv festzulegen.

Das Konkrete ist in sich gespalten, es gibt keine linear verlaufende Regierungsaktivität mehr. Es gibt nur noch *governance*. Achtung: Wenn man von *governance* spricht, bewegt man sich auf vermintem Gelände. *Governance* ist nicht an und für sich ein demokratisches Instrument, es ist eher ein Managementdispositiv. Was diese Maschine für die Demokratie öffnen könnte, wäre ihr adäquater Gebrauch im Sinne demokratischer Interessen, das heißt eine demokratische Ausübung von Macht, die sich einer anderen Art der Machtausübung entgegenstellt (die unter Umständen nicht demokratisch ausgerichtet ist).

Die Bedeutung dieses Instruments (und seine eventuelle demokratische Öffnung) leitet sich nicht von seiner Natur ab, sondern von der soziopolitischen Beschaffenheit der AkteurInnen. In diesem Zusammenhang gehen die VerfassungsrechtlerInnen manchmal so weit, von einem „Konstitutionalismus ohne Staat“ zu sprechen, das heißt von der Praxis einer permanenten und kontinuierlichen Neubestimmung des subjektiven Rechts, des Rechts der an einem Konflikt beteiligten Parteien und allgemein der Abkommen und Übereinkünfte. Auch wenn man weniger optimistisch eingestellt ist, so muss man auf jeden Fall anerkennen, dass die alte Konzeption des Rechts und die neue biopolitische Beschaffenheit des Realen miteinander unvereinbar sind. Jegliche Lösung führt zur *Biomacht* zurück – aber diese hat kein Maß und ist deshalb nur zur Ausnahme fähig. Darum erheben sich die

biopolitischen Instanzen gegen den Herrschaftsanspruch des Rechts und schlagen *faktische*, *effektive* Alternativen vor.

DAS EINE IST ZWEIGETEILT: So könnte ein erstes brauchbares Paradigma für die Gegenwart lauten. Wenn wir dies behaupten, heißt das nicht, dass wir „Nein zum Mannigfaltigen" sagen. Dieses Paradigma impliziert nur die Fähigkeit (oder vielleicht die Stärke), sich die Frage zu stellen, ob sich nicht mit jedem Gebiet der juristischen Pluralität und der Ausgestaltung des Verfassungsrechts ein *anderer Horizont* abzeichnet: einer, auf dem neue „konstituierende Mächte" bestehen – ein Gebiet also, für das die klassische Definition der konstituierenden Macht als *ursprüngliche*, *außerhalb des Rechts agierende Macht* nicht mehr gilt. Diese Definition sollte zugunsten einer rechtlichen Konzeption der konstituierenden Macht als Potenz aufgegeben werden, die *innerhalb* der juristischen Ordnung und auf unbestimmte Weise mit dieser zusammen existiert. Dieser Punkt spielt in *Common Wealth* beim Versuch der Definition der politischen Gegenwart eine zentrale Rolle.

Wir werden weiter unten sehen, inwiefern selbst der Begriff der Revolution sich dieser Erneuerung der konstituierenden Macht gegenüber beugen muss, sowie gegenüber ihrer Definition der „inneren Quelle des Rechts", das heißt der Möglichkeit, dass die konstituierende Macht innerhalb der Verfassungen, der konstituierten Macht unermüdlich weiterwirkt. Andererseits können wir behaupten, dass auf diese Weise die Zeitlichkeit zentral in die Definition des Rechts einfließt.

3.

Wollen wir die objektive Bestimmung der neuen gegenwärtigen Lage vertiefen, so empfiehlt es sich, eine zweite analytische Bewegung zu eröffnen. Bislang haben wir mitverfolgt, wie der Übergang sich vom politisch-institutionellen Standpunkt aus vollzogen hat, über die Krise der Souveränität, die Einführung der *governance* und die Neubestimmung der konstituierenden Macht. Nun müssen wir das Problem vom Standpunkt der Arbeit aus stellen bzw. ihrer Organisation und der Kräfteverhältnisse, die diese durchziehen.

Wer produziert? In der Gegenwart muss die Antwort auf diese Frage lauten: die Maschine der Multitude. Die Produktion ist sozial. Die hegemoniale Form der produktiven Arbeit ist die kognitive Arbeit. Wir sehen uns also definitiv einer neuen Abfolge gegenüber: lebendige Arbeit, kognitive Arbeit, Produktion durch Kooperation (das heißt soziale Kooperation), biopolitisches Geflecht der Produktion usw. Das Verhältnis von ‚technischer Zusammensetzung' und ‚politischer Zusammensetzung' der Arbeitskraft hat sich außerordentlich gewandelt und verkompliziert. Früher bildete die technische Zusammensetzung die oftmals virtuelle, manchmal reale Potenzialität einer adäquaten politischen Zusammensetzung.

Nun, in der Gegenwart, im Regime der kognitiven Arbeit, implizieren sich Virtualität und Potenzialität wechselseitig hinsichtlich des Verhältnisses von technischer und politischer Zusammensetzung, ja sie machen sogar das Wesen und die Dynamik dieses Verhältnisses aus. Anstatt sich gegenseitig zu entsprechen bzw. Strukturähnlichkeiten herauszubilden, vermischen und hybridisieren sich die technische und die politische Zusammensetzung. Früher etwa herrschte eine gewisse Dialektik in den Erzählungen der ArbeiterInnen über das historische Verhältnis von Klasse (technische Zusammensetzung) und Partei (politische

Zusammensetzung), das sich im Klassenkampf (mit seinen Hoch- und Tiefpunkten, aber vor allem über seine zyklischen Dimensionen) ausgestaltete. Diese Dialektik gibt es unter den gegenwärtigen Bedingungen der Biopolitik nicht mehr oder zumindest in viel geringerem Ausmaß. Das biopolitische Geflecht lässt die Grenzen zwischen technischer und politischer Zusammensetzung ineinander fließen, doch vergrößert es zugleich auch deren Tragweite, da es ihre Abhängigkeit von der industriellen Arbeitsorganisation aufhebt, über die lange Zeit noch mit großer Wirksamkeit das direkte kapitalistische Kommando ausgeübt wurde.

Wenn wir von diesen Beobachtungen ausgehen, so sind wir imstande, den Moment der Krise zu erfassen. In der im Gang befindlichen großen Transformation SETZT DAS KOMMANDO DIE NEUE FIGUR DER LEBENDIGEN ARBEIT FREI. Tatsächlich hat sich diese nicht unter dessen direkter Kontrolle, sondern unter den Voraussetzungen der Biopolitik vereinzelt und vergesellschaftet sich nun *unabhängig* von der kapitalistischen Organisation der Arbeit. Wir haben es also mit einem zweiten Paradigma der Gegenwart zu tun.

In dem Moment, in dem das Kapital sich die Gesellschaft insgesamt als Biomacht unterordnet, wird auch der Prozess der vollkommenen Eingliederung der Arbeitskraft in das Kapital enthüllt, wodurch sich die Trennung zwischen Arbeitskraft und Kapital radikalisiert. Der Arbeiter/die Arbeiterin bringt seine/ihre biopolitische und produktive Fähigkeit im gesamten Kreislauf der sozialen Produktion zum Ausdruck. Hier werden die Körper sozial aktiv, und die Seele materialisiert sich in der produktiven Arbeit. Infolgedessen verleiht das Ganze der einzelnen Arbeitsleistung Sinn, so wie andererseits die einzelne Sprechleistung dem Sprachganzen Bedeutung verleiht. Kapital und Arbeitskraft

begegnen einander gänzlich im *bios*, doch ist dies auch der Ort der Trennung von Kapital und Arbeit als Entgegensetzung des Systems der Biomächte und des *biopolitischen Geflechts* (der *biopolitischen Potenz*).

Folglich hat der Arbeiter/die Arbeiterin im Kapital kein Gegenüber mehr, es sei denn in der höchst indirekten und abstrakten Form der *Rendite*, also als Kapital, das die Enteignung auf allgemeinster, territorialer Ebene vervielfältigt, oder in Gestalt des Finanzkapitals, das heißt als Prozess der Enteignung der gesamten gesellschaftlichen Wertbildung durch Arbeit in monetärer Form. Von diesem Blickpunkt aus betrachtet – angesichts der relativen Abhängigkeit, in der sich die kognitive und in Form sozialer Kooperation erbrachte Arbeit nun befindet – ist es nicht mehr nur der Profit, sondern der in Rendite verwandelte Profit, mit dem der/die ArbeiterIn in Konflikt kommt. Das bedeutet, dass sein/ihr Gegenüber nicht mehr nur der/die einzelne KapitalistIn ist, welche/r die Ausbeutung organisiert, sondern der/die *kollektive KapitalistIn*, als Figur, die die gesellschaftliche Arbeit finanziell mystifiziert.

So wie Marx unter Bezugnahme auf das Entstehen der Aktiengesellschaften vom „Sozialismus des Kapitals“ gesprochen hatte, können wir heute metaphorisch eine Art „Kommunismus des Kapitals “ erkennen, produziert der Kapitalismus doch die absolute Mystifizierung einer Wertbildung, die (in Anbetracht dessen, was wir oben festgestellt haben) unmittelbar gemeinsam erfolgt und direkt die soziale Teilhabe an der Wertbildung nutzt (das heißt die *Sozialität* des Arbeiters/der Arbeiterin).

Man könnte noch eine weitere Frage stellen: Geschieht dies auf parasitäre Weise? Vielleicht. Sicher ist, dass auch wenn das Kapital den allgemeinen Reichtum ausbeutet und mystifiziert, es seinen

Produktionsprozess nicht mehr organisiert. Das Kapital tritt weiterhin als Macht auf, und da die Produktion ins Leben eingetaucht ist, tritt es als Biomacht in Erscheinung. Die Ausbeutung erfolgt heute also über die soziale Organisation der Biomächte. Ob letztere parasitär ist oder nicht, macht kaum einen Unterschied.

Diesen Überlegungen zur Autonomie des *Subjekts der Produktion* müssen wir – und das haben wir in *Common Wealth* getan – weitere hinzufügen, die das *Subjekt des Widerstands* betreffen. Wir wollen hier ein weiteres Thema einführen, das zwar bereits teilweise entwickelt, jedoch noch nicht genügend vertieft wurde – sein relatives Fehlen in unserer vergangenen Arbeit ist uns nicht nur völlig zu Recht negativ angekreidet, sondern auch als substanzielle Schranke unserer Forschung beklagt worden. Ich glaube jedoch nicht, dass es sich so verhält. Ich erlaube mir darauf hinzuweisen, dass, um unserer Arbeit (in *Empire* und *Multitude*) jenes „fehlende Kapitel" über die „koloniale Natur" der Macht hinzuzufügen (dahin gingen offensichtlich die kritischen Anspielungen), es zuerst nötig war, die Wahrheit einer *nicht-identitären* Beschaffenheit und Bewegung der antikolonialen Kämpfe und der in diesen Kämpfen aktiven Subjekte wiederzufinden und an den Tag zu befördern. Es war also nötig, nicht nur die postkolonialen Theorien einzubeziehen, sondern die Praktiken der Emanzipation und Befreiung der kolonisierten Völker und der politischen Befreiungsbewegungen in der nicht-regressiven Kontinuität ihrer Entwicklung. Das Anschließen an die Lehren Frantz Fanons war diesbezüglich von essenzieller Bedeutung für uns. Aber nicht nur das: Der Beitrag, den die zapatistische Bewegung zu diesem Übergang geleistet hat, war ebenso fundamental, weil diese Bewegung jedes Bestehen auf der Identität vermieden hat. Sie hat unmissverständlich von allen

nationalen oder auf ein Volk bezogenen Alternativen Abstand genommen, hat auf die zum Teil schlicht reaktionäre Zwiespältigkeit mancher Theorien über die Emanzipation der indigenen Bevölkerung hingewiesen, um im Gegenzug auf den konstituierenden Potenzialitäten zu beharren, die aus der Akkumulation des Widerstands hervorgegangen sind. Noch einmal: Jene Neukonzeption, die wir hätten durchführen müssen, wäre von einem historiographischen Standpunkt aus möglich, ja sogar einfach gewesen. Es wäre jedoch unmöglich gewesen, sie zu einer theoretischen Interpretation, zu einem politischen Programm zu verdichten, solange die Bewegungen des antikolonialen Widerstands und die demokratische Beschaffenheit der durch sie in Gang gesetzten Befreiungsprozesse sich nicht in den Zügen des Gegenwärtigen zu erkennen gaben. Die Theorie folgt dem Realen. Nicht die Identität, sondern der konstituierende Widerstand zeugt demnach vom Erfolg des Marsches der Freiheit. Um Legitimität zu erlangen, müssen die postkolonialen Theorien über die Hermeneutik der vergangenen Kämpfe hinausgehen und – jenseits der Archäologie – die Genealogie und den Verlauf der stattfindenden Revolution aufzeigen. Dies geschieht bereits, und jede revolutionäre Theorie der Transformation tut in der Gegenwart gut daran, diese Analysebewegung als Methode zu übernehmen. Dadurch werden nochmals die ontologische Autonomie der Multitude, die Kontinuität und die Akkumulation der Produktion von Subjektivitäten und der irreduzible Antagonismus der Biopotenz gegenüber der Biomacht dokumentiert (in diesem Fall der kolonialen Biomacht). Jenes Subjekt, das der kolonialen Natur der Macht durch eine singuläre Erfahrung des *Exodus* widerstanden hat (kontinuierliche Distanznahme vom Kolonisator, eventuelle Taktiken oder Phasen der Hybridisierung, wiederholte Aufstände usw.) – dieses Subjekt erweist sich immer mehr als konstituierende Kraft.

So vervollständigt sich jene objektive Topographie, die in *Common Wealth* die unüberwindlichen Hindernisse aufzeigt, die der Stabilisierung der kapitalistischen Macht in der Gegenwart entgegenstehen.

Anmerkung: Von einem philosophischen Standpunkt aus betrachtet machen wir in Punkt 2 und 3 nichts anderes, als die Unmöglichkeit für das Kapital auszuloten, den Prozess der Ausbeutung – in der Gegenwart, angesichts der lebendigen, kognitiven Arbeit und des postkolonialen Widerstands – abzuschließen, das heißt die kapitalistische Herrschaft durchzusetzen. Hier tritt das Ende der Dialektik nicht mehr als abstrakte Instanz in Erscheinung, sondern als phänomenologische Bestimmung. Daraus ergibt sich, dass mit der Unumkehrbarkeit dieses Übergangs der neue Horizont der Subjektivität in der Gegenwart festgelegt wird: Die Singularität ist Kontingenz, Differenz, Autonomie, Widerstand und somit konstituierende Potenz.

4.

Wenden wir uns nun den subjektiven Dispositionen der neuen politischen Verfasstheit der Gegenwart zu. Hier eine erste analytische Bewegung: Die Aktivität auf dem biopolitischen Gebiet erweist sich als *Produktion von Subjektivität*. Aber was bedeutet „Produktion von Subjektivität“? Ausgehend von den bislang definierten Voraussetzungen ist die Produktion von Subjektivität der Ausdruck von Lebensformen und über diese ist sie der Produktions- und Verwertungsprozess des Gemeinsamen. Wir haben gesehen, dass die Produktion von Lebensformen heute ausschließlich in der Dimension des Gemeinsamen geschieht. Nur das Gemeinsame ist Form und Inhalt des konstituierenden

Handelns. Nichts würde sich konstituieren, wenn nicht das Gemeinsame den Singularitäten Sinn verliehe und wenn nicht die Singularitäten dem Gemeinsamen Sinn verliehen. Wenn jedoch die Produktion von Subjektivitäten genau dies ist, nämlich die Verwertung des Gemeinsamen des Lebens, des Gesamten der Lebensformen (eine Verwertung, die über die Erziehung, die Gesundheit, den sozialen Frieden, die Sicherheit des Lohns und der Reproduktion, die Stadtplanung und so fort vollzogen wird), dann eröffnet die Produktion von Subjektivität ein Terrain des Kampfs gegen die Biomächte, also gegen den Versuch des Kapitals, sich die gemeinsamen Erzeugnisse des Lebens unterzuordnen und diese auszubeuten. Der Antagonismus zwischen Biomacht und den biopolitischen Potenzen setzt also hier ein, und tendenziell bestimmt sich die Produktion von Subjektivitäten als *Exodus aus dem Kapital*. Es ist biopolitisches Handeln, das aus den durch die Biomächte gestalteten Räumen auszieht.

Können wir demnach den EXODUS ALS PROZESS DER WIEDERANEIGNUNG DES GEMEINSAMEN bestimmen?

Setzen wir für einen Augenblick eine spinozistische Maschine in Bewegung. Es ist bekannt, dass bei Spinoza die Produktion von Subjektivität (also das Durchlaufen des Prozesses, der vom sinnlichen *conatus* zum rationalen *amor* führt) tendenziell als Produktion des Sozialen erscheint. Doch bei Spinoza gibt es noch mehr: Es kommt zur *Verwandlung des Sozialen ins Gemeinsame*. Das bedeutet, dass jene Produktion von Subjektivität, die die kooperative Produktion des Sozialen ergänzt und bereichert, zur Produktion des Gemeinsamen werden kann, wenn sie in seinem Inneren eine radikaldemokratische Verwaltung der Gesellschaft durchsetzt.

Angesichts dieser spinozistischen Produktion des Gemeinsamen (die für die Neuzeit eine innere und mächtige Alternative schafft) gilt es, daran zu erinnern, wie sich in der Neuzeit die hegemonialen Kategorien des Privaten und des Öffentlichen herausgebildet haben. Diese Kategorien wurden auf der Basis des Arbeitsbegriffs geschaffen. Bei Locke wird das Private als singuläre Aneignung der durch das Individuum geleisteten Arbeit definiert. Das Private ist das ‚Eigene', das sich über seine rechtliche Form festigt, es ist das Privateigentum.

Was den Begriff des Öffentlichen betrifft, so bewegt sich auch dieser in der Kultur der Neuzeit innerhalb derselben Parameter. Es ist paradox, aber deshalb nicht weniger wirkungsvoll: Das Öffentliche entfremdet das ‚Eigene', um dessen Konsistenz zu gewährleisten. An der Basis dieses Begriffs des Öffentlichen finden wir also ebenfalls den Begriff des ‚Eigenen'. Die neuzeitliche Mystifizierung ruht deshalb auf der beinahe permanenten Wiederauflage zweier Begriffe, die zwei Arten entsprechen, sich das Gemeinsame der Menschen anzueignen. Die erste ist das Zurückgreifen auf die Kategorie des ‚Privaten', die zweite besteht im Rückgriff auf die Kategorie des ‚Öffentlichen'.

Im ersten Fall – Rousseau bezichtigte den ersten Menschen, der „*Ceci est à moi*" sagte, als Erfinder der Gesellschaft – stellt das Eigentum eine Aneignung des Gemeinsamen seitens eines Individuums dar, das heißt eine Enteignung aller anderen. Heute besteht das Privateigentum in der Verweigerung des gemeinsamen Rechts der Menschen über das, was nur ihre Kooperation zu produzieren imstande ist. Was die zweite Kategorie betrifft, jene des Öffentlichen, so gerät der gute Rousseau, der gegenüber dem Privateigentum so unerbittlich ist, dass er es als Quelle aller Korrumpiertheit und allen menschlichen Leidens darstellt, offensichtlich in Verwirrung. Das Problem des

Gesellschaftsvertrags ist das Problem der modernen Demokratie: Wenn das Privateigentum Ungleichheit schafft, wie ist es möglich, ein politisches System zu erfinden, in dem alles, da es allen gehört, niemandem gehört? „Was niemandem gehört", das ist das Öffentliche. Was allen und niemandem gehört, das heißt was dem Staat gehört. Aber der Staat ist nicht das, was wir gemeinsam hervorbringen, was wir als Gemeinsames erfinden und organisieren. Der Staat verweist uns auf unsere Identität und unsere Natur und macht den Begriff des Gemeinsamen an diesen beiden Begriffen fest. Auf diese Weise gehört uns das Gemeinsame nicht mehr – *sein* ist eben etwas anderes als *haben*. Der Staat verfälscht das Gemeinsame unter dem Namen der öffentlichen Verwaltung, des Delegierens, der öffentlichen Vertretung, doch in Wirklichkeit handelt es sich dabei nur um die Rechtfertigung einer weiteren Form der Entfremdung.

Das Öffentliche gründet immer noch auf dem ‚Eigenen', das es verallgemeinert. Es gründet auf dem Einen als organischer Zusammensetzung von Individuen. Das Öffentliche ist die Identität des Privaten, und so durchdringt es selbst die liberale Ideologie in ihren am Weitesten verbreiteten und herkömmlichsten Figuren.

Gegen das Private (und dessen Unterordnung des Öffentlichen) wird nun der *Begriff des Gemeinsamen* in Stellung gebracht, und zwar als Dispositiv einer radikaldemokratischen Verwaltung von all dem, was das Geflecht der sozialen Aktivität konstituiert, das heißt die wechselseitige Bezogenheit der Individuen, die Kooperation der Singularitäten und die Freiheiten der ProduzentInnen. Das Gemeinsame ist die Verneinung des ‚Eigenen' über die Anerkennung des Umstands, dass nur die Kooperation der Singularitäten das Soziale konstituiert und dass nur die gemeinsame Verwaltung des Sozialen dessen ständige Erneuerung garantiert.

Es ist klar, dass hier der herkömmliche politische Reformismus (der eine Vorstellung von fortschreitender Wiederaneignung des Reichtums seitens der Individuen und/oder Gruppen und infolgedessen eine ständige Vermittlung im Kapitalverhältnis impliziert) keinen Ort und keine Chance auf Bestehen hat. Wir sind nun bei gänzlich neuen Voraussetzungen angelangt. Folglich etabliert sich auf diesem Gebiet eine neue Methode: Es ist die Methode des „Marsches der Freiheit". Dieser Marsch gründet auf – und gestaltet sich über – biopolitische Dispositive zur Erschaffung des Gemeinsamen. Es ist ein riskantes, aber ontologisch bestimmtes Projekt. Nichts garantiert uns, dass dieser Prozess sich tatsächlich entfaltet, außer das kontinuierliche, aktive und konstituierende Engagement, das die Subjektivitäten, die Multitude der Singularitäten ins Werk setzen. Die Definition des ‚Multitude-Seins' – und implizit des ‚Multitude-Schaffens' – bekommt es hier mit den Schwierigkeiten (aber natürlich auch mit der Potenz) der Schaffung des Allgemeinen, seiner Hervorbringung, zu tun. An dieser Stelle tut sich noch ein Problem auf: Es geht darum, zu verstehen, wie auf den verschiedenen Stufen die Unabhängigkeit der lebendigen Arbeit sich mit der Abhängigkeit verschränkt, in der sich diese in der Phase des Übergangs noch effektiv befindet. Aber hatten wir den Übergang nicht schon hinter uns gelassen? Gewiss, doch meinten wir damit nicht jenen revolutionären Übergang, der die konstituierende Macht der lebendigen Arbeit, ihren Exodus, in einer ontologischen Metamorphose gegenständlich werden lässt. Kontinuität und Diskontinuität müssen demnach immer aufs Neue bestimmt werden. Als wir von der Hybridisierung der ‚technischen' und der ‚politischen' Zusammensetzung des heutigen Proletariats schrieben, sowie von der Unmöglichkeit, eine lineare Verkettung oder Entsprechungen in der Gestalt dieser beiden Formen zu beschreiben, hatten wir im Grunde bereits diese

Metamorphoseprozesse im Blick. Hier jedoch müssen wir genauer sein und betonen, dass dieser Übergang vom Standpunkt des politischen Handelns aus entscheidend ist. Der *Exodus* ist nicht nur eine Bewegung der Distanzierung, sondern auch *Durchquerung*, und die Distanzierung bildet sich oft in der Durchquerung heraus – der Exodus ist immer im Übergang befindlich, er ist transitional, und er ist es umso mehr, in je höherem Maße er konstituierend tätig wird. All dies muss auf der Grundlage dessen betrachtet werden, was wir bislang gesagt haben, das heißt auf der Grundlage der ontologischen Unumkehrbarkeit der mannigfachen Verläufe der lebendigen Arbeit in der Gegenwart und im Prozess der Schaffung des Gemeinsamen, das diese Gegenwart vorsieht.