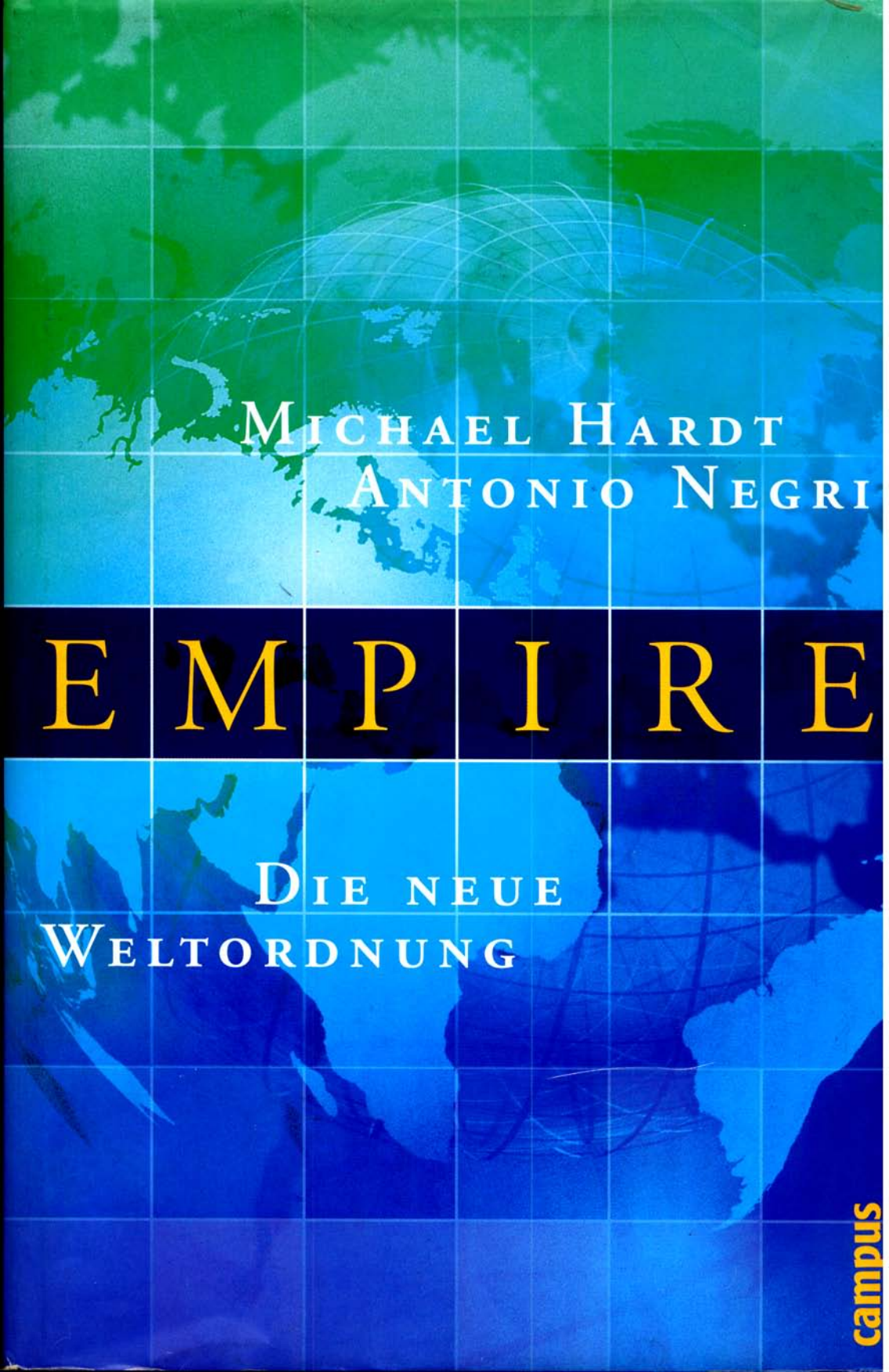




MICHAEL HARDT
ANTONIO NEGRI

EMPIRE

DIE NEUE
WELTORDNUNG

campus

Michael Hardt, Antonio Negri

EMPIRE

Die neue Weltordnung

Aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die Originalausgabe erschien 2000
unter dem Titel »Empire« bei Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Copyright © 2000 by the President and Fellows of Harvard College

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich
ISBN 3-593-36994-X

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2002. Alle deutschen Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Zefa Visual media, Düsseldorf

Satz: Andreas Wirthensohn

Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

Inhalt

Danksagung.....	8
Vorwort	9

Teil I: Die politische Konstitution der Gegenwart

1. Weltordnung 19	
Vereinte Nationen 19 ■ Die Konstitution des Empire 24 ■ Das Modell imperialer Autorität 29 ■ Universelle Werte 33	
2. Biopolitische Produktion	37
Biomacht in der Kontrollgesellschaft 37 ■ Die Produktion von Leben 42 ■ Unter- nehmen und Kommunikation 45 ■ Intervention 49 ■ Hoheitsrechte 53	
3. Alternativen innerhalb des Empire	56
Das ontologische Drama der <i>Res gestae</i> 60 ■ Refrains der »Internationale« 62 ■ Maulwurf und Schlange 66 ■ Der Doppeladler 73 ■ POLITISCHES MANIFEST 76	

Teil II: Passagen der Souveränität

1. Zwei Europa, zwei Modernen 83	
Die revolutionäre Entdeckung der Immanenz 84 ■ Moderne als Krise 88 ■ Der transzendente Apparat 92 ■ Moderne Souveränität 97 ■ Die Souveränitäts- maschine 101 ■ HUMANISMUS NACH DEM TOD DES MENSCHEN 104	
2. Die Souveränität des Nationalstaats	107
Die Geburt der Nation 107 ■ Die Nation und die Krise der Moderne 111 Die Nation und ihr Volk 115 Subalterner Nationalismus 119» Der Totalitarismus des Nationalstaats 122	

3. Die Dialektik kolonialer Souveränität	127
Menschheit ist Eins und Viele 128 ■ Die Krise der kolonialen Sklaverei 133 ■ Die Erzeugung von Alterität 137 • Die Dialektik des Kolonialismus 140 ■ Der Bumerang der Alterität 143 ■ Das vergiftete Geschenk der nationalen Befreiung 145 ■ ANSTECKUNG 147	
4. Symptome des Übergangs.....	150
Politik der Differenz 152 " Die Befreiung der Hybriditäten oder Jenseits kolonialer Binärcodes 156 ■ Fundamentalismus und/oder Postmoderne 159 ■ Die Ideologie des Weltmarkts 163 ■ Wahrheitskommissionen 167 ■ DIE ARMEN 169	
5. Netzwerk-Macht: Die Souveränität der USA und das neue Empire ..	172
Die amerikanische Revolution und das Modell der zwei Roms 173 ■ Umfassen des Empire 176 ■ Offene Grenzen 179 ■ Das Ende des imperialen Raums 184 ■ Der amerikanische Imperialismus 188 ■ Jenseits des Kalten Kriegs 191	
6. Imperiale Souveränität.....	195
Es gibt kein Außen mehr 198 ■ Imperialer Rassismus 202 ■ Entstehung und Korruption von Souveränität 207 ■ Der dreifache Imperativ des Empire 209 ■ Von der Krise zur Korruption 212 ■ VERWEIGERUNG 214	
Intermezzo: Gegen-Empire	217
Eine große Gewerkschaft! 218 ■ Der Nicht-Ort der Ausbeutung 220 ■ Dagegen-Sein: Nomadismus, Desertion, Exodus 222 ■ Die neuen Barbaren 227	

Teil III: Passagen der Produktion

1. Die Grenzen des Imperialismus	233
Die Notwendigkeit des Außen 234 • Die Internalisierung des Außen 237 ■ Ausgleich und Subsumtion 241 ■ Vom Imperialismus zum Empire 244 ■ Die fehlenden Bände des <i>Kapital</i> 246 ■ ZYKLEN 249	
2. Disziplin und Regierbarkeit.....	252
Ein New Deal für die Welt 253 ■ Dekolonisation, Dezentrierung und Disziplin 256 ■ In die Moderne eintreten, die Moderne verlassen 260 ■ Auf dem Weg zu einem neuen globalen Paradigma 263 ■ Reelle Subsumtion und Weltmarkt 266 ■ URSPRÜNGLICHE AKKUMULATION 267	
3. Widerstand, Krise, Transformation	271
Zwei, drei, viele Vietnam 272 ■ Die kapitalistische Antwort auf die Krise 275 ■ Die Ökologie des Kapitals 280 ■ Ein Anschlag auf das Disziplinarregime 283 ■ Die Agonie der sowjetischen Disziplin 287	

INHALT

4.	Postmodernisierung: Industrialisierung der Produktion	291
	Entwicklungssillusionen 293 • Informatisierung 295 ■ Die Soziologie der immate- riellen Arbeit 300 ■ Netzwerkproduktion 306 ■ Information Highways 309 ■ GEMEINSAMES 312	
5.	Gemischte Verfassung	315
	Wenn Giganten die Erde beherrschen 316" Die Pyramide der globalen Konstitu- tion 320 ■ Polybius und die imperiale Herrschaft 324 ■ Hybride Konstitution 327 ■ Umkämpfte Konstitution 330 ■ Das Spektakel der Konstitution 331	
6.	Kapitalistische Souveränität: Die Regierung der globalen Kontrollgesellschaft	334
	Eine glatte Welt 341 ■ Die neuen Spaltungen 345 ■ Imperiale Regierung 347 ■ Imperiales Kommando 351 ■ BIG GOVERNMENT IS OVER 356	

Teil IV: Untergang und Fall des Empire

1.	Virtualitäten	361
	Außerhalb des Maßes (Das Unermessliche) 362 ■ Jenseits des Maßes (Das Vir- tuelle) 364 ■ Parasit 367 ■ Nomadismus und Metissage 369 ■ »General Intellect« und Biomacht 372 ■ <i>Res GestaelMachinae</i> 375	
2.	Generation und Korruption.....	377
	Aufstieg und Fall (Machiavelli) 378 ■ Finis Europae (Wittgenstein) 381 ■ Ame- rika, Amerika 387 ■ Krise 391 ■ Generation 393 ■ Korruption 396	
3.	Die Menge gegen das Empire	400
	Die beiden Staaten 401 • Endlose Pfade (Das Recht auf eine Weltbürgerschaft) 403 ■ Zeit und Körper (Das Recht auf einen sozialen Lohn) 407 ■ Telos (Das Recht auf Wiederaneignung) 410 ■ <i>Posse</i> 413 ■ MILITANT 418	
	Anmerkungen.....	421
	Literaturverzeichnis	439
	Personenregister.....	459

Danksagung

Danken möchten wir den Freunden und Kollegen, die Teile des Manuskripts gelesen haben und deren Kommentare uns zustatten kamen: Robert Adelman. Etienne Balibar, Denis Berger. Tom Conley, Arif Dirlik. Luciano Ferrari-Bravo, David Harvey. Fred Jameson. Rebecca Karl. Wahneema Lubiano. Saree Makdisi, Christian Marazzi, Yann Moulier Boutang. Valentin Mudimbc, Judith Revel. Ken Surin, Christine Thorsteinsson. Jean-Marie Vincent. Paolo Virno. Lindsay Waters und Kathi Weeks.

Vorwort

Every tool is a weapon if you hold it right.

Am DiFranco (My IQ, 1993)

Die Menschen kämpfen und unterliegen, und die Sache, für die sie kämpfen, setzt sich trotz ihrer Niederlage durch; und wenn das Ziel erreicht ist, erweist sich, dass es nicht das ist, was sie eigentlich meinten, und dass andere Menschen zu kämpfen haben für das, was sie meinten, doch unter anderem Namen.

William Morris

Das Empire materialisiert sich unmittelbar vor unseren Augen. Über mehrere Jahrzehnte hinweg, in deren Verlauf Kolonialregimes gestürzt wurden, und schließlich unvermittelt, als die sowjetischen Grenzen des kapitalistischen Weltmarkts endgültig zusammenbrachen, waren wir Zeugen einer unaufhaltsamen und unumkehrbaren Globalisierung des ökonomischen und kulturellen Austauschs. Mit dem globalen Markt und mit globalen Produktionsabläufen entstand eine globale Ordnung, eine neue Logik und Struktur der Herrschaft - kurz, eine neue Form der Souveränität. Das Empire ist das politische Subjekt, das diesen globalen Austausch tatsächlich reguliert, die souveräne Macht, welche die Welt regiert.

Viele behaupten, die Globalisierung der kapitalistischen Produktion und Zirkulation würde bedeuten, dass sich die ökonomischen Verhältnisse gegenüber der politischen Kontrolle stärker verselbstständigten und politische Souveränität folglich im Niedergang begriffen sei. Manche feiern diese neue Ära als die Befreiung der kapitalistischen Ökonomie von den Beschränkungen und Verzerrungen, die ihr die Politik aufgezwungen habe; andere beklagen, dass dadurch die institutionellen Kanäle verstopft würden, die es Arbeitern und Bürgern erlaubten, auf die kalte Logik des kapitalistischen Profits Einfluss zu nehmen oder ihr gar die Stirn zu bieten. Es trifft natürlich zu, dass mit den Globalisierungsprozessen die Souveränität der

Nationalstaaten zwar weiter bestehen bleibt, doch Stück für Stück zerfällt. Die Grundfaktoren von Produktion und Zirkulation - Geld, Technologie, Menschen und Güter - überqueren zunehmend mühelos nationale Grenzen; es steht von daher immer weniger in der Macht eines Nationalstaats, diese Ströme zu lenken und seine Autorität gegenüber der Ökonomie durchzusetzen. Selbst die führenden Nationalstaaten sollte man sich nicht mehr als höchste und souveräne Autoritäten vorstellen, und zwar weder innerhalb und noch weniger außerhalb der eigenen Grenzen. *Der Niedergang der Souveränität von Nationalstaaten bedeutet jedoch nicht, dass Souveränität als solche im Niedergang begriffen wäre.*¹ Weiterhin beherrschen in den gegenwärtigen Veränderungen allenthalben politische Kontrolle, Staatsfunktionen und Lenkungsmechanismen den Bereich wirtschaftlicher wie gesellschaftlicher Produktion und Zirkulation. Unsere grundlegende Hypothese ist deshalb, dass Souveränität eine neue Form angenommen hat, sie eine Reihe nationaler und supranationaler Organismen verbindet, die eine einzige Herrschaftslogik eint. Diese neue globale Form der Souveränität ist es, was wir Empire nennen.

Der Niedergang der Souveränität von Nationalstaaten und ihre zunehmende Unfähigkeit, den ökonomischen und kulturellen Austausch zu lenken, kündigen tatsächlich als eines der ersten Symptome das entstehende Empire an. Die nationalstaatliche Souveränität war für die Formen des Imperialismus, wie sie die europäischen Mächte die ganze Moderne hindurch ausbildeten, der Eckpfeiler. Unter »Empire« verstehen wir jedoch etwas vollkommen anderes als »Imperialismus«. Für den europäischen Kolonialismus ebenso wie für die ökonomische Expansion waren die durch das moderne System von Nationalstaaten geschaffenen Grenzen grundlegend: Die Territorialgrenzen der Nation umschlossen ein Zentrum der Macht, das die Ströme der Produktion und Zirkulation systematisch kanalisierte oder blockierte, abwechselnd förderte oder unterband und so über fremde Territorien Herrschaft ausübte. Imperialismus dehnte eigentlich die Souveränität europäischer Nationalstaaten über deren eigene Grenzen hinaus aus. Schließlich konnte man so beinahe alle Landstriche der Welt aufteilen und die gesamte Weltkarte in die Farben Europas tauchen: rot für britische Gebiete, blau für französische, grün für portugiesische und so weiter. Ganz gleich, wo moderne Souveränität Wurzeln schlug, sie schuf einen Leviathan. Der umschlang die Sphäre der Gesellschaft und setzte eine Hierarchie territorialer Grenzziehungen durch, um über die Reinheit der eigenen Identität zu wachen und dabei alles andere auszuschließen.

Der Übergang zum Empire taucht aus der Dämmerang der modernen Souveränität auf. Im Gegensatz zum Imperialismus etabliert das Empire kein territoriales Zentrum der Macht, noch beruht es auf von vornherein festgelegten Grenzziehungen und Schranken. Es ist *dezentriert* und *deteritorialisierend*, ein Herrschaftsapparat, der Schritt für Schritt den globalen Raum in seiner Gesamtheit aufnimmt, ihn seinem offenen und sich weitenden Horizont einverleibt. Das Empire arrangiert und organisiert hybride Identitäten, flexible Hierarchien und eine Vielzahl von Austauschverhältnissen durch abgestimmte Netzwerke des Kommandos. Die unterschiedlichen Nationalfarben der imperialistischen Landkarte fließen zusammen und münden in den weltumspannenden Regenbogen des Empire.

Die Veränderungen in der imperialistischen Geografie des Planeten lassen ebenso wie die Verwirklichung des Weltmarkts innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise einen Übergang erkennen. Unverkennbar wurde die räumliche Aufteilung dreier Welten (einer Ersten, Zweiten und Dritten) kräftig durcheinandergeworfen. Wir finden fortwährend die Erste Welt in der Dritten wieder, die Dritte in der Ersten, die Zweite hingegen fast nirgendwo. Das Kapital scheint einer geglätteten Welt gegenüber zu stehen - oder vielmehr einer Welt, die neue und komplexe Ordnungen aus Differenzierung und Homogenisierung, aus Deterritorialisierung und Reterritorialisierung bestimmen. Die Entwicklung der Verläufe und Grenzen dieser neuen weltweiten Ströme sind von Veränderungen der vorherrschenden Produktionsprozesse begleitet. In deren Folge wurde die führende Rolle industrieller Fabrikarbeit erschüttert, kommunikative, kooperative und affektive Arbeit rückte statt dessen an erste Stelle. Durch die Postmodernisierung der globalen Ökonomie wird der Reichtum mehr und mehr durch das geschaffen, was wir biopolitische Produktion nennen, durch die Produktion des gesellschaftlichen Lebens selbst. Darin überschneiden sich die Sphären des Ökonomischen, des Politischen und des Kulturellen zunehmend und schließen einander ein.

Viele siedeln die letzte Entscheidungsgewalt, die über die Globalisierungsprozesse und die neue Weltordnung herrscht, in den USA an. Befürworter einer solchen Vorstellung loben die Vereinigten Staaten als Weltführung und alleinige Supermacht, ihre Gegner bezichtigen sie der imperialistischen Unterdrückung. Doch beruhen diese Sichtweisen auf der Annahme, die USA seien einfach in die Haut einer Weltmacht geschlüpft, wie sie von den Nationen Europas eben abgeworfen wurde. Wenn Britannien das 19. Jahrhundert prägte, dann Amerika das 20.; oder besser, war die Moderne

europäisch, so ist die Postmoderne amerikanisch. Die vernichtendste Anklage, die Kritiker deshalb erheben können, ist, dass die USA die Methoden des alten europäischen Imperialismus wiederholen. Die Anhänger feiern die Weltführung der Vereinigten Staaten hingegen als effizienter und wohlwollender; sie machten richtig, was die Europäer falsch gemacht hätten. Mit unserer grundlegenden Hypothese, wonach eine neue, imperiale Form der Souveränität entstanden ist, widersprechen wir gleichwohl beiden Sichtweisen. *Die Vereinigten Staaten bilden nicht das Zentrum eines imperialistischen Projekts, und tatsächlich ist dazu heute kein Nationalstaat in der Lage.* Der Imperialismus ist vorbei. Keine Nation kann in dem Sinne die Weltführung beanspruchen, wie die modernen europäischen Nationen das taten.

Die USA nehmen allerdings im Empire eine privilegierte Position ein, doch leitet sich dieses Privileg nicht aus ihren Ähnlichkeiten zu den alten europäischen imperialistischen Mächten ab, sondern aus den Unterschieden. Diese Unterschiede sind am klarsten erkennbar, wenn man sich auf die im eigentlichen Sinn imperialen (und nicht imperialistischen) Grundlagen der US-Verfassung konzentriert. »Verfassung« meint sowohl die *formale Konstitution*, also den geschriebenen Verfassungstext zusammen mit den verschiedenen Zusatzartikeln und Rechtsbestimmungen, als auch die *materielle Konstitution*, die fortwährende Entstehung und Neuzusammensetzung sozialer Kräfte. Thomas Jefferson, die Autoren des *Federalist* und andere geistige Gründerväter der Vereinigten Staaten waren vom imperialen Vorbild der Antike inspiriert; sie glaubten daran, auf der anderen Seite des Atlantik ein neues Imperium mit offenen und sich ausdehnenden Grenzen schaffen zu können, in dem Macht vollständig in einem Geflecht von Strukturen verteilt sein würde. Diese imperiale Vorstellung überlebte und reifte in der Verfassungsgeschichte der Vereinigten Staaten. Heute zeigt sie sich im globalen Maßstab, in vollständig verwirklichter Form.

Wir sollten unterstreichen, dass wir »Empire« hier nicht als eine *Metapher* ansehen, an der zu zeigen wäre, welche Übereinstimmungen es zwischen der heutigen Weltordnung und den Imperien oder Reichen Roms, Chinas, der beiden Amerika und so weiter gibt; Empire ist vielmehr ein *Begriff*, der nach einem theoretischen Zugang verlangt.² Den Begriff Empire charakterisiert maßgeblich das Fehlen von Grenzziehungen: Die Herrschaft des Empire kennt keine Schranken. Zuallererst setzt der Begriff des Empire ein Regime voraus, das den Raum in seiner Totalität vollständig umfasst, oder anders, das wirklich über die gesamte »zivilisierte« Welt

herrscht. Keine territorialen Grenzziehungen beschränken seine Herrschaft. Zum zweiten stellt sich im Begriff Empire kein historisches Regime dar, das aus Eroberungen hervorgegangen ist, sondern vielmehr eine Ordnung, die Geschichte vollständig suspendiert und dadurch die bestehende Lage der Dinge für die Ewigkeit festschreibt. Aus der Perspektive des Empire ist alles so, wie es immer sein wird und wie es immer schon sein sollte. Das Empire stellt, mit anderen Worten, seine Herrschaft nicht als vergängliches Moment im Verlauf der Geschichte dar, sondern als Regime ohne zeitliche Begrenzung und in diesem Sinn außerhalb oder am Ende der Geschichte. Zum dritten bearbeitet die Herrschaft des Empire alle Register der sozialen Ordnung, es dringt ein in die Tiefen der gesellschaftlichen Welt. Das Empire organisiert nicht nur Territorium und Bevölkerung, sondern schafft genau die Welt, in der es lebt. Es lenkt nicht nur menschliche Interaktion, sondern versucht außerdem direkt über die menschliche Natur zu herrschen. Das gesellschaftliche Leben in seiner Gesamtheit wird zum Gegenstand der Herrschaft. Das Empire stellt so die paradigmatische Form von Biomacht dar. Und schließlich bleibt, obwohl das Empire in der Praxis ein fortwährendes Blutbad ist, der Begriff Empire immer mit Frieden verknüpft - einem ewigen und allumfassenden Frieden außerhalb der Geschichte.

Das Empire, dem wir uns gegenübersehen, verfügt über ungeheure Unterdrückungs- und Zerstörungspotenziale; doch sollte diese Tatsache keineswegs Nostalgie für ältere Formen der Herrschaft wecken. Der Übergang zum Empire und die damit verbundenen Globalisierungsprozesse bieten neue Möglichkeiten der Befreiung. Globalisierung ist selbstverständlich nicht ein Ding für sich, und die vielgestaltigen Prozesse, die wir als Globalisierung identifizieren, sind weder einheitlich noch eindeutig. Die politische Herausforderung, so unsere Behauptung, besteht nicht einfach darin, gegen diese Prozesse Widerstand zu leisten, sondern sie umzugestalten und in Richtung auf andere Ziele zu lenken. Im schöpferischen Vermögen der *Multitude*, der Menge, die das Empire trägt, liegt gleichermaßen die Fähigkeit, ein Gegen-Empire aufzubauen, den weltweiten Strömen und Austauschverhältnissen eine andere politische Gestalt zu geben. Die Kämpfe gegen das Empire, Angriff und Subversion ebenso wie der Aufbau einer wirklichen Alternative werden sich auf dem imperialen Terrain selbst abspielen - tatsächlich haben diese neuen Kämpfe bereits begonnen. In diesen und zahlreichen weiteren Kämpfen wird die Menge neue Formen der Demokratie und eine neue konstituierende Macht entwickeln, die uns eines Tages durch und über das Empire hinaus bringen wird.

In unserer Untersuchung des Übergangs vom Imperialismus zum Empire folgen wir einer Genealogie, zunächst europäisch und dann euro-amerikanisch. Dies geschieht nicht, weil wir der Meinung sind, neue Vorstellungen oder geschichtliche Innovationen hätten ausschließlich oder hauptsächlich von diesen Gegenden der Erde ihren Ausgang genommen, sondern einfach, weil die begrifflichen und praktischen Instrumente, die das heutige Empire mit Leben erfüllen, sich vor allem entlang dieses geografischen Pfads entwickelten - parallel, wie wir zeigen werden, zur Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise.³ Die Genealogie des Empire ist in diesem Sinne eurozentrisch, ihre gegenwärtigen Machtzentren sind hingegen an keine geografische Region gebunden. Herrschaftslogiken, die in gewissem Sinne aus Europa oder den Vereinigten Staaten stammen, begründen und stützen heutzutage Herrschaftspraktiken auf der ganzen Welt. Auch die Kräfte, die das Empire in Frage stellen und weltweit eine gesellschaftliche Alternative entwerfen, sind, und das ist noch wichtiger, nicht auf irgendeine Art geografisch beschränkt. Die Geografie dieser Gegenmächte, die neue Kartografie, wartet noch auf ihre Darstellung - oder vielmehr, sie stellt sich heute dar in den Widerständen, Kämpfen und im Begehren der Menge.

Beim Schreiben dieses Buchs haben wir einen möglichst breit angelegten interdisziplinären Ansatz verfolgt. Unsere Darstellung soll gleichermaßen philosophische und historische, kulturelle und ökonomische, politische und anthropologische Themen verbinden. Zum einen verlangt der Untersuchungsgegenstand diese breit angelegte Interdisziplinarität, da im Empire Grenzziehungen, die vielleicht früher einmal strenge disziplinäre Methoden gerechtfertigt haben mögen, zunehmend obsolet werden. In der imperialen Welt brauchen, um ein Beispiel zu geben, Wirtschaftswissenschaftler grundlegende Kenntnisse der Kulturproduktion, um die Ökonomie zu verstehen, und ebenso brauchen Kulturwissenschaftler grundlegende Kenntnisse ökonomischer Prozesse, um die Kultur zu verstehen. Dies gehört zu den Voraussetzungen unseres Vorhabens. Darüber hinaus hoffen wir, mit diesem Buch einen allgemeinen theoretischen Rahmen und eine begriffliche Werkzeugkiste bereitgestellt zu haben, um im Empire und gegen es zu denken und zu handeln.⁵

Wie die meisten dicken Bücher kann man dieses hier auf verschiedene Art und Weise lesen: von vorn nach hinten oder von hinten nach vorn, in Abschnitten, kreuz und quer oder indem man Hinweisen folgt. Teil I führt allgemein in die Problematik des Empire ein. Der Hauptteil des Buchs erzählt, in den Teilen II und III, die Geschichte des Übergangs von der Mo-

derne zur Postmoderne beziehungsweise vom Imperialismus zum Empire. Teil II schildert dabei den Übergang von der frühen Moderne bis zur Gegenwart in erster Linie aus der Perspektive der Ideen- und Kulturgeschichte. Der rote Faden, der diesen Teil durchzieht, ist die Genealogie des Souveränitätsbegriffs. Teil III schildert denselben Übergang vom Standpunkt der Produktion aus, letztere verstanden im weitesten Sinne, von der ökonomischen Produktion bis zur Produktion von Subjektivität. Diese Schilderung umfasst eine kürzere Zeitspanne und konzentriert sich im wesentlichen auf die Veränderungen der kapitalistischen Produktionsweise seit dem späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Die Untergliederungen von Teil II und III entsprechen einander: die jeweiligen ersten Abschnitte behandeln die Moderne, die imperialistische Epoche; die mittleren Abschnitte beschäftigen sich mit den Mechanismen des Übergangs; die Schlussabschnitte analysieren unsere postmoderne, imperiale Welt.

Wir haben das Buch so aufgebaut, um zu betonen, wie wichtig es ist, aus dem Reich der Ideen in das der Produktion überzuwechseln. Das Intermezzo zwischen Teil II und III dient als Scharnier, das beide Perspektiven miteinander verbindet. Wir verfolgen mit diesem Wechsel der Perspektive ein ähnliches Ziel wie Marx im *Kapital*, wenn er uns einlädt, die geräuschvolle Sphäre der Zirkulation zu verlassen und in die verborgene Stätte der Produktion hinabzusteigen. Im Reich der Produktion treten die sozialen Ungleichheiten offen zutage; von dort hebt im übrigen der Widerstand gegen die Macht des Empire am wirkungsvollsten an und dort werden Alternativen dazu sichtbar. Im Teil IV versuchen wir dann diese Alternativen, die heute über das Empire hinausweisen, zu bestimmen.

Dieses Buch haben wir nach dem Krieg am Persischen Golf begonnen und vor dem Kosovokrieg fertig gestellt. Die Leserinnen und Leser mögen unsere Darstellung daher zwischen diesen beiden, in der Entwicklung des Empire bezeichnenden Ereignissen situieren.

TEIL I

DIE POLITISCHE KONSTITUTION DER GEGENWART

1. Weltordnung

Der Kapitalismus triumphierte nur dann, wenn er mit dem Staat identifiziert wurde, wenn er der Staat war.

Fernand Braudel

Sie veranstalten ein Gemetzel und nennen es Frieden.

Tacitus

Empire ist als Untersuchungsfeld in erster Linie durch die simple Tatsache bestimmt, dass es eine Weltordnung gibt. Diese Ordnung drückt sich als juridische Formation aus, in einer Rechtsordnung. Zunächst geht es also darum, die Konstitution der Ordnung zu begreifen, die heute Form annimmt. Zwei landläufige Ansichten über diese Ordnung, die im Meinungsspektrum die beiden entgegengesetzten Enden markieren, sollten wir aber gleich zu Beginn ausschließen: Es ist dies zum einen die Vorstellung, dass die gegenwärtige Ordnung irgendwie spontan aus dem Zusammenspiel grundlegend heterogener globaler Kräfte entstehe, so als ob diese Ordnung ein philharmonisches Orchester sei, dirigiert von der naturwüchsigen und neutralen unsichtbaren Hand des Weltmarkts. Und zweitens wäre das die Auffassung, die Ordnung sei das Diktat einer einzelnen Macht und folge jenseits globaler Kräfteverhältnisse einer einzigen zentralen Rationalität, die verschiedene Phasen der historischen Entwicklung gemäß bewussten und allwissenden Plänen steuert - also eine Art Verschwörungstheorie der Globalisierung.¹

Vereinte Nationen

Bevor wir die Verfasstheit des Empire als Rechtsordnung untersuchen können, müssen wir die Konstitutionsprozesse ein wenig näher analysieren,

denen zentrale Rechtskategorien ihre Bedeutung verdanken. Insbesondere der lange Übergangsprozess, der vom souveränen Recht der Nationalstaaten (und dem aus ihm abgeleiteten internationalen Recht) zu den ersten post-modernen Figuren imperialen Rechts verläuft, verdient Aufmerksamkeit. In einer ersten Annäherung wäre er als eine Genealogie von Rechtsformen zu betrachten, auf denen die supranationale Rolle der Vereinten Nationen und ihrer verschiedenen angegliederten Institutionen gründet und die nun über sie hinausführen.

Weithin wird anerkannt, dass sich die internationale Ordnung, wie sie die europäische Moderne fortwährend, zumindest seit dem Westfälischen Frieden, gestaltete und umgestaltete, in der Krise befindet (Gross 1948). Tatsächlich war sie immer in der Krise, und diese Krise trieb als Motor die Entwicklung in Richtung auf das Empire. Möglicherweise datiert dieser Zusammenhang von internationaler Ordnung und ihrer Krise aus der Epoche der Napoleonischen Kriege, wie von einigen Historikern geltend gemacht wird. Oder aber ihre Ursprünge sind eher auf dem Wiener Kongress und bei der Gründung der Heiligen Allianz zu suchen. In jedem Fall steht außer Zweifel, dass mit dem Ersten Weltkrieg und der Gründung des Völkerbunds eine Vorstellung internationaler Ordnung und gleichzeitig ihrer Krise definitiv etabliert war. Die Geburtsstunde der Vereinten Nationen am Ende des Zweiten Weltkriegs nahm diese Entwicklung einer internationalen Rechtsordnung, zunächst europäisch, doch zunehmend weltweit, erneut auf, konsolidierte und erweiterte sie. Der ganze Konstitutionsprozess kulminiert in gewisser Weise in den Vereinten Nationen. Die Kulmination offenbart gleichzeitig die Beschränktheit der Vorstellung einer *internationalen* Ordnung und weist über sie hinaus, nämlich auf die neue Vorstellung einer *globalen* Ordnung, einer Weltordnung. Die Rechtsstruktur der UNO ließe sich sicherlich rein negativ beschreiben, wenn man die Betonung auf den Machtverlust der Nationalstaaten im internationalen Kontext legt; doch verweist die Auffassung von Recht, wie sie die Charta der Vereinten Nationen umreißt, zugleich auf einen neuen positiven Ausgangspunkt, um im Weltmaßstab Recht zu schaffen - ein neues Zentrum normativer Setzung, das als solches eine souveräne juridische Rolle spielen kann. Die Vereinten Nationen fungieren als ein Scharnier in der Genealogie von internationalen zu globalen Rechtsstrukturen. Auf der einen Seite basiert die gesamte Konzeption und Struktur der UNO auf der Anerkennung und Legitimation der Souveränität einzelner Staaten; sie unterliegt deshalb dem Rahmen des internationalen Rechts, das durch Verträge und Abkommen definiert ist. An-

dererseits jedoch ist dieser Legitimationsprozess nur dadurch wirksam, dass er Souveränitätsrechte auf ein in Wirklichkeit *supranationales* Zentrum verschiebt. Nun geht es uns nicht darum, die ernsten (und bisweilen tragischen) Unzulänglichkeiten in diesem Prozess zu beklagen. Uns interessieren die Vereinten Nationen und das Projekt einer internationalen Ordnung nicht als Ziel an sich, sondern vielmehr als der reale historische Zusammenhang, der den Übergang zu einem Weltsystem im eigentlichen Sinn beschleunigt. Gerade die Unzulänglichkeiten dieses Prozesses machen ihn so effektiv.

Um diesen Übergang in den Kategorien des Rechts genauer zu bestimmen, sind die Arbeiten von Hans Kelsen aufschlussreich, einem der wichtigsten Intellektuellen in der Gründungsphase der Vereinten Nationen. Bereits früh, in den zehner und zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, vertrat Kelsen die These, wonach das internationale Rechtssystem als oberste Grundlage allen nationalen Rechts und jeder nationalen Verfassung anzusehen sei. Zu dieser These kam Kelsen aufgrund seiner Analysen der formalen Dynamiken jeweils besonderer Staatsordnungen. Die Beschränkungen von Nationalstaaten, so seine Überzeugung, stellten für die Verwirklichung der Rechtsidee ein unüberwindbares Hindernis dar. Nach Kelsen muss die besondere Ordnung, die das innere Recht von Nationalstaaten kennzeichnet, notwendig auf die Allgemeinheit und Objektivität der internationalen Ordnung zurückzuführen sein. Letztere ist nicht nur logisch, sondern ethisch begründet, denn sie kann den Konflikten zwischen Staaten mit unterschiedlicher Macht ein Ende setzen und statt dessen die Gleichheit als Prinzip einer wirklichen internationalen Gemeinschaft hervorheben. Hinter der von Kelsen beschriebenen formalen Sequenz steckt wesentlich der Antrieb einer Modernisierung im Zeichen der Aufklärung. Kelsen ging es, in der Tradition Kants, um eine Vollendung des Rechtsbegriffs: Das Recht würde zur »Organisation der Menschheit und damit eins mit der höchsten sittlichen Idee« (Kelsen 1920, 205; vgl. 1952, 586). Er wollte in den internationalen Beziehungen die Logik der Macht hinter sich lassen, da für das Recht die Einzelstaaten Einheiten gleichen Ranges seien und so ein »Universal- oder Weltstaat« gebildet werden könnte, als »ein über den Einzelstaaten stehendes, diese umfassendes universales Gemeinwesen« (Kelsen 1920, 249).

Dazu passt, dass Kelsen später das Privileg genoss, den Verhandlungen in San Francisco beizuwohnen, die zur Gründung der UNO führten, und so seine theoretischen Annahmen wahr werden sah. Für ihn organisierten die Vereinten Nationen eine vernünftige Idee (Kelsen 1950); mit ihrer Grün-

dung lernte ein intellektueller Entwurf laufen. Die UNO schuf eine echte Grundlage, um einem transzendentalen Schema der Rechtsgeltung jenseits des Nationalstaats Wirkung zu verschaffen. Die Geltung und Durchsetzung des Rechts hatte nun einheitlich einen obersten juristischen Grund gefunden, und unter diesen Bedingungen wäre Kelsens Vorstellung einer »Grundnorm« endlich zu realisieren.

Kelsen stellte sich die formale Konstruktion und die Geltung des Systems als von der materiellen Struktur, die es organisiert, unabhängig vor. Doch muss die Struktur materiell irgendwie existieren und organisiert werden. Welchen Aufbau also hat das System tatsächlich? An diesem Punkt sind Kelsens Überlegungen nicht länger von Nutzen, von ihnen bleibt nur eine phantastische Utopie. Der Übergang, den wir untersuchen möchten, entspricht genau diesem Auseinanderklaffen von formaler Konzeption, die die Geltung des Rechts aus einem supranationalen Ursprung ableitet, und der materiellen Verwirklichung dieser Vorstellung. Der Weg der Vereinten Nationen, von ihrer Gründung bis zum Ende des Kalten Krieges, ist eine lange Geschichte von Entwürfen, Kompromissen und beschränkten Erfahrungen, die mehr oder minder an der Errichtung einer solchen supranationalen Ordnung orientiert waren. Die Aporien dieses Prozesses sind zu offensichtlich, als dass man sie detailliert beschreiben müsste. Denn mit Sicherheit war es die von 1945 bis 1989 währende Dominanz der UNO über den allgemeinen Rahmen eines supranationalen Projekts, der einige der seltsamsten Konsequenzen auf theoretischer wie praktischer Ebene zeitigte. Doch all dies konnte letztlich den Konstitutionsprozess supranationaler Macht nicht blockieren (Ross 1966; Falk u.a. 1991; Conforti 1996). In den zwiespältigen Erfahrungen der Vereinten Nationen nahm auf der Ebene des Rechts das Empire Gestalt an.

Die Ansätze zur theoretischen Beschreibung blieben dem Konstitutionsprozess einer supranationalen Weltmacht allerdings völlig unangemessen. Statt das wirklich Neue der supranationalen Entwicklungen anzuerkennen, versuchten Rechtstheoretiker in ihrer großen Mehrheit, angesichts neuer Problematiken auf anachronistische Vorstellungen zurückzugreifen. Meist nahmen sie einfach Modelle, die aus der Zeit der Nationalstaatsgründung stammten, entstaubten sie ein wenig und boten sie als Erklärung an, um das Entstehen einer supranationalen Macht zu verstehen. Bevorzugtes Paradigma, um Formen internationaler und supranationaler Ordnung zu analysieren, wurde die so genannte *Domestic Analogy* ³ Zwei Argumentationslinien, jene Veränderung zu denken, taten sich besonders hervor, Erklärungsversu-

ehe, die, um sie etwas verkürzt zu charakterisieren, jene auf Hobbes beziehungsweise auf Locke zurückgehenden Ideologien wiederbelebten, die in einer anderen Epoche die europäischen Vorstellungen über den souveränen Staat beherrschten.

Die Hobbessche Variante betont vor allem die Übertragung des Souveränitätstitels und begreift die Konstitution einer supranationalen Souveränität als vertragliche Übereinkunft, die sich auf der Übereinstimmung präexistierender Staatssubjekte gründet (vgl. Bobbio 1984). Einzig eine neue transzendente Macht, »tertium inter pares«, die sich in erster Linie in den Händen des Militärs konzentriert (der Herrschaft über Leben und Tod, Hobbes' »Gott auf Erden«), ist dieser Schule zufolge in der Lage, ein sicheres internationales System zu konstituieren und damit die Anarchie zu überwinden, die souveräne Staaten notwendigerweise hervorrufen.⁴ Im Gegensatz dazu denkt man in der Lockeschen Variante den gleichen Prozess in stärker dezentral und pluralistisch orientierten Begriffen. Entsprechend geht man hier davon aus, dass gerade, wenn die Übertragung auf ein supranationales Zentrum erreicht ist, Netzwerke lokaler und den Konstitutionsprozess beeinflussender Gegenmächte die neue Gestalt der Macht in Frage stellen oder aber unterstützen. Statt von globaler Sicherheit spricht man lieber von globalem Konstitutionalismus, und das ganze Projekt läuft darauf hinaus, den Imperativen des Staats die Entstehung einer *globalen Zivilgesellschaft* entgegenzusetzen. Diese Schlagworte sollen, da sie an globale Werte appellieren, die neue internationale Ordnung oder vielmehr die neue transnationale Demokratie prägen.⁵ Während der Hobbesschen Tradition zufolge die Betonung auf dem Vertrag liegt, der dem Aufstieg einer neuen einheitlichen und transzendenten supranationalen Macht zu Grunde liegt, konzentriert man sich in der Lockeschen Tradition auf die Gegenmächte, die den Konstitutionsprozess beseelen und die supranationale Macht stützen. In beiden Fällen tritt die neue globale Macht allerdings lediglich in Analogie zu klassischen Vorstellungen der nationalen souveränen Macht von Staaten auf. Statt den neuartigen Charakter imperialer Macht anzuerkennen, halten beide Erklärungsversuche an den überkommenen Formen staatlicher Konstitution fest: monarchisch in der Tradition Hobbes', liberal in der Lockes.

Gleichwohl muss man die große Weitsicht dieser Entwürfe anerkennen, angesichts der Bedingungen, unter denen sie formuliert wurden: während des Kalten Kriegs, als die Vereinten Nationen bestenfalls schleppend vorankamen. Zu einer Erklärung der wirklich neuartigen historischen Prozesse, deren Zeugen wir heute sind, sind sie jedoch nicht in der Lage.⁶ Abzulehnen

sind diese Ansätze insofern, als sie den beschleunigten Rhythmus, die Gewalt und die Notwendigkeiten, die dem imperialen Paradigma eigen sind, nicht erkennen lassen. *Sie verstehen nicht, dass die imperiale Souveränität einen Paradigmenwechsel markiert.* Paradoxerweise (aber eigentlich ist es nicht einmal paradox) stellt einzig Kelsens Konzept sich dem wirklichen Problem, wenn auch auf einen streng formalistischen Standpunkt beschränkt. Welche politische Macht existiert oder kann geschaffen werden, so fragt Kelsen, die der Globalisierung ökonomischer und sozialer Verhältnisse adäquat wäre? Welche Rechtsgrundlage, welche »Grundnorm« und welche Art von Herrschaft können eine neue Ordnung tragen und den drohenden Sturz in globale Unordnung verhindern?

Die Konstitution des Empire

Viele zeitgenössische Theoretiker sträuben sich, die Globalisierung der kapitalistischen Produktion und den Weltmarkt als grundlegend neue Situation und bedeutsamen historischen Einschnitt anzuerkennen. Theoretische Vertreter des so genannten Weltsystem-Ansatzes etwa halten dagegen, dass der Kapitalismus von Anbeginn an als Weltökonomie funktioniert habe und dass deshalb jene, die über die Neuartigkeit der Globalisierung heute in Geschrei ausbrechen, lediglich die Geschichte des Kapitalismus nicht verstanden hätten.⁷ Es ist sicherlich wichtig, die fortwährende und grundlegende Beziehung zu betonen, die zwischen Kapitalismus und Weltmarkt (wenigstens der Tendenz nach) besteht, und ebenso die Expansionszyklen kapitalistischer Entwicklung zu unterstreichen; doch der *ab origine* universalen und universalisierenden Dimension in der Entwicklung des Kapitalismus genügend Aufmerksamkeit zu schenken, darf nicht blind machen für die Verschiebungen, die die kapitalistische Produktion und die weltweiten Machtverhältnisse gegenwärtig erfahren. Wir sind davon überzeugt, dass diese Veränderungen heute das kapitalistische Projekt, nämlich ökonomische und politische Macht zusammenzufügen, klar werden lassen und möglich machen, anders gesagt, eine kapitalistische Ordnung im eigentlichen Sinn ermöglichen. Im Hinblick auf die Konstitution heißt das: Die Globalisierungsprozesse sind nicht länger eine bloße Tatsache, sondern auch Grundlage des Rechts. Sie zielen der Tendenz nach auf die Schaffung einer einzigen supranationalen Gestalt politischer Macht.

Andere Theoretiker sträuben sich, die Verschiebungen innerhalb der weltweiten Machtverhältnisse in ihrer Bedeutung anzuerkennen, da ihrer Wahrnehmung nach die Kontinuität der imperialistischen Herrschaft dominanter kapitalistischer Nationalstaaten über andere Länder und Regionen der Erde ungebrochen ist. Aus dieser Perspektive betrachtet, stellen die gegenwärtigen Tendenzen zum Empire kein grundlegend neues Phänomen dar, sondern perfektionieren lediglich den Imperialismus (vgl. Amin 1992). Ohne diese tatsächlich vorhandenen und bedeutsamen Kontinuitätslinien zu unterschätzen, denken wir jedoch, dass es wichtig wäre festzustellen, wie das, was vormals Konflikte und Konkurrenz unterschiedlicher imperialistischer Mächte waren, in wesentlicher Hinsicht ersetzt wurde: durch eine Art einzige Macht, die alle überdeterminiert, ihnen eine gemeinsame Richtung und ein gemeinsames Recht gibt, das entschieden postkolonial und postimperialistisch ist. Das ist der Ausgangspunkt unserer Untersuchung: ein neues Rechtsverständnis oder vielmehr eine neue Art, wie Autorität auftritt, eine neue Weise, wie Normen und andere Zwangsmittel des Rechts geschaffen werden, um Vertragstreue zu garantieren und Konflikte zu lösen.

Die besondere Aufmerksamkeit, die wir hier zu Beginn unserer Untersuchung den Fragen des Rechts widmen, das die Konstitution des Empire begleitet, ist keinerlei besonderem Interesse an der Rechtswissenschaft geschuldet - als ob das Recht oder die Gesetze an sich, insofern sie regulierend wirken, in der Lage wären, die Gesellschaft in ihrer Totalität zu repräsentieren -, sondern vielmehr dem Umstand, dass das Recht einen guten Index für die Konstitutionsprozesse des Empire bietet. Neue Figuren des Rechts gestatten einen ersten Blick auf die zentralisierenden und vereinheitlichenden Tendenzen in der Regulierung des Weltmarkts und der globalen Machtverhältnisse und ebenso auf alle Schwierigkeiten, denen ein solches Projekt begegnet. Verschiebungen im Recht verweisen tatsächlich auf Veränderungen in der materiellen Konstitution der Weltordnung. Der Übergang, den wir heute erleben, vom traditionellen internationalen Recht, das durch Verträge und Abkommen gekennzeichnet war, zu einer neuen Souveränität, einer supranationalen Weltmacht (und einer entsprechenden imperialen Rechtsordnung), gibt bei aller Unabgeschlossenheit den Hintergrund ab, um die sozialen Totalisierungstendenzen im Empire zu erklären. Tatsächlich funktioniert die Transformation des Rechts als Symptom der veränderten Verfasstheit, der materiellen biopolitischen Konstitution unserer Gesellschaften. Dieser Wandel betrifft nicht allein das internationale Recht und die internationalen Beziehungen, sondern gleichermaßen die

inneren Machtverhältnisse jedes Landes. Bei der Untersuchung und Kritik der neuen Formen internationalen und supranationalen Rechts werden wir daher gleichzeitig zum Kern einer politischen Theorie des Empire vorstoßen. Die Fragen supranationaler Souveränität, des Ursprungs ihrer Legitimität wie ihrer Ausübung rücken politische, soziale und schließlich ontologische Probleme in den Mittelpunkt.

Unsere Annäherung an die Rechtsvorstellung des Empire sollte zunächst einen Blick auf die Genealogie des Konzepts werfen, um uns einige vorläufige Begriffe an die Hand zu geben. Die Vorstellung ist überliefert durch eine lange, im wesentlichen europäische Tradition, die zumindest bis zum antiken Rom zurückreicht, wobei die juridisch-politische Gestalt des Empire eng mit den christlichen Traditionen europäischer Gesellschaften verknüpft ist. Im imperialen Verständnis sind Rechtskategorien und universelle moralische Werte derart vereint, dass sie als organisches Ganzes zusammenwirken. Diese Einheit gehört ungebrochen zur Funktionsweise des Empire, ungeachtet der Launen der Geschichte. Jedes Rechtssystem ist in der einen oder anderen Weise die Kristallisierung einer ganzen Reihe von Werten, insofern Moral und Ethos Teil der Materialität des Rechts und seiner Begründung sind; das Empire jedoch - und insbesondere die römische Tradition imperialen Rechts - zeichnet sich dadurch aus, dass es die Verbindung und die Verallgemeinerung von Moral und Recht ins Extrem treibt: Empire heißt Frieden, Empire heißt garantierte Gerechtigkeit für alle. Die Idee des Empire ist die Vorstellung eines globalen Konzerts unter der Leitung eines einzigen Dirigenten; die eine Macht, die den sozialen Frieden bewahrt und moralische Gewissheit bietet. Und um diese Ziele zu erreichen und zu bewahren, ist die eine Macht mit den notwendigen Gewaltmitteln ausgestattet, um nötigenfalls »gerechte Kriege« zu führen, gegen die Barbaren an den Grenzen wie gegen die Rebellen im Innern.⁸

Von Anfang an setzt das Empire eine ethisch-politische Dynamik in Gang, die das Recht im Kern berührt. Das Rechtsverständnis verknüpft zwei grundlegende Tendenzen: zunächst die Vorstellung eines Rechts, das im Aufbau einer neuen Ordnung Bestätigung findet, einer Ordnung, die den gesamten Raum umschließt, den sie Zivilisation nennt, einen grenzenlosen, universellen Raum; und zweitens die Vorstellung eines Rechts, das in seiner ethischen Begründung die Zeit insgesamt umfasst. Im Empire erschöpft sich die historische Zeit, ist die Geschichte suspendiert, sind Vergangenheit und Zukunft innerhalb der eigenen ethischen Ordnung aufgerufen. Anders

gesagt: Das Empire präsentiert seine Ordnung als beständig, ewig und notwendig.

In der Überlieferung des Heiligen Römischen Reichs, die das Mittelalter durchzog, gingen beide Dimensionen des Rechts Hand in Hand (vgl. Härting 1909; Dannenbauer 1940; de Lagarde 1951; Mazzarino 1961). Mit dem Beginn der Renaissance und dem Triumph der Säkularisierung allerdings begann ihre Trennung, und beide entwickelten sich unabhängig voneinander. Zum einen entstand im politischen Denken der europäischen Neuzeit die Idee des internationalen Rechts, zum anderen entwickelten sich utopische Entwürfe vom »Ewigen Frieden«. Im ersten Fall strebte man die Ordnung, die das imperiale Rom versprochen hatte, lange nach seinem Untergang durch einen Vertragsmechanismus an, der eine internationale Ordnung unter souveränen Nationalstaaten ermöglichen sollte, entsprechend der Verträge und Vereinbarungen, die innerhalb des Nationalstaats und seiner Zivilgesellschaft die Ordnung garantierten. Dieser Prozess fand seinen theoretischen Niederschlag bei Denkern von Grotius bis Pufendorf. Im zweiten Fall tauchte die Idee des »Ewigen Friedens« in der europäischen Neuzeit fortwährend auf, von Bemadin de Saint Pierre bis Immanuel Kant. Diese Idee galt als ein Ideal der Vernunft, ein »Licht«, in dessen Schein Recht und Moralphilosophie zu kritisieren und zu verbinden wären, das vorausgesetzte Transzendente des Rechtssystems und ideale Verhältnis von Vernunft und Moral. Der grundlegende Gegensatz dieser beiden Vorstellungen durchzog die europäische Neuzeit bis zu den zwei großen Ideologien ihrer Reife: der liberalen Ideologie, die auf ein friedliches Zusammenspiel juridischer Kräfte setzt, an deren Stelle der Markt treten soll; und der sozialistischen Ideologie, deren Organisation von Kämpfen auf die internationale Einheit und die Überwindung des Rechts abzielt.

Trifft nun die Behauptung zu, dass diese beiden Entwicklungswege des Rechts, die über die Jahrhunderte der Neuzeit hinweg nebeneinander bestanden, heute dazu tendieren, zusammenzulaufen und sich in kategorialer Einheit darzustellen? Unserer Ansicht nach ist das der Fall, und in der Postmoderne ist das Recht erneut in Begriffen zu denken, die im Konzept des Empire gründen. Doch da ein großer Teil unserer Untersuchung dieser Frage gewidmet ist und wir zudem auf Bedenken und Widerspruch stoßen werden, empfiehlt es sich nicht, so schnell einen definitiven Schluss zu ziehen, selbst wenn er auf die Analyse des Rechtsverständnisses beschränkt bleibt. Was wir allerdings bereits erkennen können, sind bedeutende Hinweise darauf, dass das Empire eine konzeptionelle Renaissance erlebt. Die

Hinweise funktionieren wie logische Provokationen auf dem Feld der Geschichte und die Theorie darf sie nicht ignorieren.

Ein Hinweis ist etwa das neu erwachte Interesse und die Wirksamkeit der Vorstellung vom *bellum iustum*, dem »gerechten Krieg«. Diese Vorstellung, die den antiken imperialen Ordnungen organisch angehörte und deren Genealogie auf die biblische Tradition verweist, tauchte vor nicht allzu langer Zeit als zentrales Thema in politischen Diskussionen wieder auf, namentlich im Gefolge des Zweiten Golfkriegs (Walzer 1992; Elshtain 1992a). Traditionell besagt die Vorstellung, dass einem Staat angesichts einer drohenden Aggression, die seine territoriale Integrität oder politische Unabhängigkeit gefährdet, ein *ius ad bellum* zukommt, ein Recht, Krieg zu führen.⁹ Diese neuerliche Hinwendung zum Topos vom *bellum iustum* ist zweifellos beunruhigend, hatte doch die Moderne, oder genauer der neuzeitliche Säkularismus, lange daran zu tun, diese mittelalterliche Tradition zu tilgen. In der traditionellen Vorstellung vom »gerechten Krieg« ist die Banalisierung des Krieges und seine Überhöhung als ethisches Mittel mit eingeschlossen. Beides waren Dimensionen, die sowohl das neuzeitliche politische Denken als auch die Nationalstaaten als internationale Gemeinschaft entschlossen ablehnten. Doch beide traditionellen Charakteristika tauchen in unserer postmodernen Welt erneut auf: Zum einen wird der Krieg auf den Status einer Polizeiaktion reduziert, zum anderen sakralisiert man die neue Macht, deren Vorgehen mit Mitteln des Kriegs moralisch legitimiert ist.

Hier werden allerdings nicht einfach antike oder mittelalterliche Konzepte wiederholt; die heutige Vorstellung zeigt einige grundlegende Neuerungen. Der gerechte Krieg ist nicht mehr länger in irgendeinem Sinn eine Verteidigungs- oder Widerstandshandlung, die er etwa im katholischen Universalismus von Augustinus bis zur Gegenreformation war, als eine dem »irdischen Reich« gegebene Notwendigkeit, das eigene Überleben zu garantieren. Er ist zu einer Unternehmung geworden, die ihre Rechtfertigung in sich trägt. Zwei unterschiedliche Elemente sind in diesem Konzept des gerechten Krieges vereint: erstens die Legitimität des militärischen Apparats als ethisch begründete, zweitens die Effektivität der militärischen Aktion, um die gewünschte Ordnung und den Frieden zu schaffen. Die Synthese dieser beiden Elemente wird zweifellos ein entscheidender Faktor sein, von dem die Grundlagen und die neue Tradition des Empire abhängen. Heute wird der Feind, wie auch der Krieg selbst, zugleich banalisiert und verabsolutiert, er wird reduziert auf ein Objekt der polizeilichen Routine

und dargestellt als der große Feind, die absolute Bedrohung der moralischen Ordnung. Der Golfkrieg zeigte vielleicht die neue Epistemologie des »gerechten Krieges« zum ersten Mal vollständig ausgebildet (vgl. Bobbio 1991; Ramsey Clark 1993; Habermas 1993; Elshtain 1992b). Das Wiederaufleben des Topos vom »gerechten Krieg« mag nur ein Symptom für das Entstehen des Empire sein, doch ist der Hinweis überzeugend und mächtig.

Das Modell imperialer Autorität

Der Übergang zum Empire lässt sich keinesfalls in rein negativen Beschreibungen fassen, in einer Schilderung, was Empire nicht ist, wie etwa: Das neue Paradigma ist definiert durch den endgültigen Niedergang der souveränen Nationalstaaten, durch die Deregulierung der internationalen Märkte, durch das Ende antagonistischer Konflikte zwischen staatlichen Akteuren und so weiter. Würde das neue Paradigma sich darauf beschränken, wären die Konsequenzen in der Tat anarchisch. Macht allerdings - und das haben wir nicht nur von Michel Foucault gelernt - fürchtet und meidet ein Vakuum. Deshalb ist die Funktionsweise des neuen Paradigmas - wie wäre es auch anders möglich - bereits in völlig positiven Bestimmungen zu beschreiben.

Das imperiale Paradigma stellt sich zugleich als ein System und als eine Hierarchie dar, als ein zentralisiertes Normengerüst und als umfassendes Erzeugen von Legitimität, die sich über den globalen Raum legen. *Ab initio* ist es als dynamisches und flexibles System horizontal verknüpft. Diese Struktur begreifen wir als hybride und wollen sie ausgehend von der Systemtheorie Niklas Luhmanns und der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls theoretisch kurz skizzieren.¹⁰ Die Situation nennen einige »Governance without Government« (Rosenau/Czempiel 1992), Führung ohne Regierung, um auf eine strukturelle Logik anzuspielen, die zwar bisweilen kaum wahrnehmbar scheint, sich aber als zunehmend wirksam erweist, indem sie alle Akteure in die Logik des Ganzen zieht. Die systemische Totalität hat in der imperialen Weltordnung eine entscheidende Position inne, sie bricht entschieden mit vormaligen Dialektiken und entwickelt Formen der Integration von Akteuren, die linear und spontan wirken. Gleichzeitig tritt ein Konsens unter Führung einer obersten Ordnungsmacht immer deutlicher hervor. Alle Konflikte, Krisen und Differenzen treiben letztlich den Integrationsprozess voran und rufen im gleichen Maß nach mehr zentraler

Autorität. Frieden, Gleichgewicht und die Beendigung von Konflikten sind die Werte, auf die alles ausgerichtet ist. Die Entwicklung des globalen Systems (und hier an erster Stelle des imperialen Rechts) erscheint wie die Entwicklung einer Maschine, die durch Prozeduren permanenter Vertraglichung ein systemisches Gleichgewicht schafft; eine Maschine, die andauernd den Ruf nach Autorität hervorbringt. Die Maschine determiniert von vornherein Autorität und Handlungsmöglichkeiten im gesamten sozialen Raum. Jede Bewegung wirkt unveränderlich und kann sich den ihr zugewiesenen Ort nur innerhalb des Systems suchen, innerhalb des entsprechenden hierarchischen Verhältnisses. Durch eine solche präkonstituierte Bewegung ist die Wirklichkeit bestimmt, die Entwicklung der imperialen Konstitution der Weltordnung – das neue Paradigma.

Das imperiale Paradigma unterscheidet sich qualitativ von den verschiedenen Versuchen, in der Übergangsperiode ein Projekt internationaler Ordnung zu definieren (vgl. Rittenberger 1994). Während die vorausgegangenen Entwürfe die Aufmerksamkeit auf den Übergang und auf die Dynamiken der Legitimationsprozesse richteten, die zu einer neuen Ordnung führen könnten, verfügt das neue Paradigma darüber, als ob die neue Ordnung bereits konstituiert wäre. Titel und Ausübung der Macht sind untrennbar; das gehört vom ersten Moment an zum Konzept, als Apriori des Systems. Die nicht vollständige Koinzidenz, das heißt das immer schon vorhandene zeitliche und räumliche Auseinanderklaffen von neuer zentraler Macht und Bereichen, in denen ihre Regeln gelten, führt nicht zur Krise oder Paralyse, sondern zwingt das System vielmehr dazu, diese Risse zu minimieren und zu überwinden. Der Paradigmenwechsel ist also zunächst dadurch gekennzeichnet anzuerkennen, dass nur eine etablierte Macht, die im Verhältnis zu den Nationalstaaten überdeterminiert und relativ autonom agiert, in der Lage ist, als Mittelpunkt der neuen Weltordnung zu fungieren, sie wirksam zu regulieren und, wenn nötig, Zwang anzuwenden.

Daraus ergibt sich eine Art des Rechtspositivismus, der wie ein paradoxes Ergebnis von Kelsens Utopie wirkt und den Formationsprozess der neuen Rechtsordnung dominiert (vgl. Kelsen 1944). Die Fähigkeit, System zu werden, setzt tatsächlich den realen Formationsprozess voraus. Mehr noch: Der Formationsprozess, inklusive der in ihm handelnden Subjekte, wird von vornherein in den positiv bestimmten Strudel des Zentrums gezogen, und der Sog ist schließlich unwiderstehlich. Der Sog geht nicht allein auf die Mittel des Zentrums zurück, Gewalt auszuüben, sondern auch auf die formale Macht, die ihm innewohnt, die Macht, totalisierend und systemati-

sierend zu wirken. Wir finden hier also diese hybride Form, beschrieben von Luhmann und Rawls, doch schon zuvor bei Kelsen, diesem utopischen und deshalb unfreiwilligen und widersprüchlichen Entdecker der Seele des imperialen Rechts.

Einmal mehr hilft das antike Verständnis des Empire, den Charakter dieser sich formierenden Weltordnung genauer zu erfassen. Wie Thukydides, Livius und Tacitus lehren (und natürlich Machiavelli, wenn er ihre Schriften kommentiert), formt sich ein Imperium nicht auf der Grundlage von Gewalt, sondern aufgrund der Fähigkeit, den Einsatz von Gewalt als im Dienst des Rechts und des Friedens stehend darzustellen. Alle Interventionen der imperialen Streitkräfte werden von einer oder mehreren Parteien in einem bereits bestehenden Konflikt erbeten. Das Empire entsteht nicht aus freien Stücken, es wird vielmehr ins Leben *gerufen*, konstituiert aufgrund seiner Fähigkeiten zur Konfliktlösung. Das Empire formiert sich nur dann, sein militärischer Einsatz gilt nur dann als legitim und rechtens, wenn es bereits Teil der Kette von internationalen konsensuellen Übereinkünften ist, die auf die Lösung existierender Konflikte zielen. Um auf Machiavelli zurückzukommen: Für ihn liegen die Wurzeln der imperialen Expansion in den internen Fluchtlinien der Konflikte, zu deren Lösung das Imperium antritt (Negri 1992). Die erste Aufgabe des Empire besteht daher darin, den Bereich des Konsenses und der Zustimmung zur eigenen Macht auszudehnen.

Das antike Modell bietet eine erste Annäherung, doch müssen wir darüber hinausgehen, wollen wir das globale Herrschaftsmodell heute in Begriffe fassen. Rechtspositivismus und Naturrechtstheorie, Vertragstheorie und Institutionalismus, Formalismus und Systemtheorie sind alle in der Lage, gewisse Aspekte zu beschreiben. Der Rechtspositivismus etwa unterstreicht die Notwendigkeit, dass im Zentrum der Normengebung eine starke Macht existiert; von der Naturrechtstheorie wird die Betonung auf Werte wie Frieden und Gleichgewicht gelegt, die die imperiale Entwicklung bietet; die Vertragstheorie stellt die Konsensbildung in den Vordergrund; der Institutionalismus beleuchtet die Formationsprozesse der Institutionen im Verhältnis zu den neuen Dimensionen von Konsens und Zwang; und vom Formalismus kommt die logische Erweiterung dessen, was die Systemtheorie funktionalistisch begründet und einordnet, nämlich den Totalitätscharakter des gesamten Prozesses. Doch welches Modell des Rechts wäre in der Lage, alle Aspekte der neuen supranationalen Ordnung zu erfassen?

Für einen ersten Definitionsversuch ist es sinnvoll, darauf hinzuweisen, dass die Dynamiken und Artikulationen der neuen supranationalen Rechts-

Ordnung sehr stark mit den charakteristischen Merkmalen übereinstimmen, die die innere Ordnung im Übergang von der Moderne zur Postmoderne ausgezeichnet haben (vgl. Hardt/Negri 1997, 70-181). Diese Korrespondenz sollten wir (wenn wir uns an Kelsen oder an die Methoden der realistischen Schule erinnern) nicht so sehr als *Domestic Analogy* begreifen, sondern vielmehr als eine Art supranationale Analogie zur nationalen Rechtsordnung. Hauptmerkmale beider Ordnungen sind der hegemoniale Konsens über juristische Praktiken, wie Verfahrensweise, Prävention und Bestimmung. Normenanspruch, Sanktion und Repression sind daraus abgeleitet und werden im Verfahren entwickelt. Der Grund für diese relative (doch tatsächlich wirksame) Übereinstimmung im Funktionieren des inneren und des supranationalen Rechts liegt darin, dass sie auf demselben Terrain operieren, nämlich auf dem Terrain der Krise. Wie man allerdings bei Carl Schmitt lernen kann, sollte die Krise im Bereich der Gesetzesanwendung die Aufmerksamkeit auf die »Ausnahme« lenken, die im Augenblick der Gesetzgebung geherrscht hat." Inneres und supranationales Recht sind durch den Ausnahmezustand definiert.

Die Funktion der Ausnahme ist hier zentral. Um die Kontrolle über eine solche Situation zu erlangen, die vollkommen im Fluss ist, und um sie zu beherrschen, ist es notwendig, der eingreifenden Autorität zweierlei zu garantieren: erstens die jederzeitige und durch den Ausnahmezustand gebotene Definitionsmacht darüber, ob eine Intervention erforderlich ist, und zweitens die Fähigkeit, Kräfte und Mittel in Bewegung zu setzen, um auf verschiedenste Weise auf die unterschiedlichen und vielfältigen Krisensituationen zu reagieren. An dieser Stelle wird, im Namen der Ausnahme und des Eingreifens, eine Form des Rechts ins Leben gerufen, die tatsächlich *Polizeirecht* ist. Die Entwicklung eines neuen Rechts ist eingeschrieben in die präventiven und repressiven Einsätze sowie in die rhetorische Gewalt, die darauf zielen, gesellschaftliche Stabilität zu rekonstruieren: dies alles ist Teil polizeilichen Handelns im eigentlichen Sinn. Die wesentliche Grundlage imperialen Rechts liegt also in der Polizeiaktion und der polizeilichen Macht, Ordnung zu schaffen und aufrechtzuerhalten. Die Legitimität der imperialen Ordnung fordert die Ausübung von Polizeimacht, während gleichzeitig der Einsatz globaler Polizeikräfte die reale Wirksamkeit der imperialen Ordnung demonstriert. Die Gesetzesmacht, um über den Ausnahmezustand zu herrschen, und die Macht, Polizeikräfte einzusetzen, sind somit zwei grundlegende Koordinaten, die Autorität im Empire definieren.

Universelle Werte

Soll man, so wäre jetzt zu fragen, den juridischen Begriff »Recht« in diesem Kontext überhaupt weiterhin verwenden? Wie kann man eine Reihe von Techniken Recht nennen (und besonders imperiales Recht), die auf einem permanenten Ausnahmezustand und auf der Polizeimacht gründen, Techniken, die Recht und Gesetz auf Fragen reiner Effektivität reduzieren? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir uns den Prozess imperialer Konstitution, dessen Zeugen wir heute werden, genauer betrachten. Gleich zu Beginn muss betont werden, dass die Wirklichkeit des Konstitutionsprozesses nicht nur die von ihm ausgehenden Veränderungen im internationalen Recht bestätigt, sondern ebenso die Veränderungen im Zivil- und Verwaltungsrecht einzelner Gesellschaften und Nationalstaaten, oder besser im Recht der kosmopolitischen Gesellschaft.¹² Der Konstitutionsprozess des Empire tendiert gegenwärtig dazu, durch die Veränderungen des supranationalen Rechts die innere Gesetzgebung von Nationalstaaten direkt oder indirekt zu durchdringen und neu zu gestalten. Supranationales Recht überdeterminiert in diesem Sinn die nationale Gesetzgebung.

Das bezeichnendste Symptom dieser Veränderung ist vermutlich die Entwicklung des so genannten *Interventionsrechts* (vgl. Kanter/Brooks 1994; Lyons/Mastanduno 1995; Bettati 1995; Bernard 1995). Gemeinhin versteht man darunter das Recht oder die Pflicht herrschender Subjekte der Weltordnung, auf dem Territorium anderer Subjekte zu intervenieren, um humanitäre Probleme zu verhindern oder zu lösen, die Einhaltung von Abkommen zu garantieren oder Frieden zu schaffen. Das Interventionsrecht ist ein prominenter Posten unter den Instrumenten, die die Vereinten Nationen aufgrund ihrer Charta besitzen, um die internationale Ordnung aufrechtzuerhalten; die gegenwärtige Neuordnung des Interventionsrechts aber stellt einen qualitativen Sprung dar. Einzelne Nationalstaaten oder die supranationale Macht (der Vereinten Nationen) intervenieren nicht mehr nur, wie zu Zeiten der alten internationalen Ordnung, um die Einhaltung freiwillig geschlossener internationaler Verträge zu sichern oder durchzusetzen. Supranationale Subjekte, die nicht durch Rechtsbestimmungen, sondern durch Konsens legitimiert sind, intervenieren heute im Namen irgendeines Notstands und aufgrund höherer ethischer Prinzipien. Hinter der Intervention steht nicht einfach ein permanenter Notstand und Ausnahmezustand, sondern ein permanenter Notstand und Ausnahmezustand, der unter *Berufung*

auf *essenzielle Gerechtigkeitswerte* gerechtfertigt wird. Anders gesagt legitimieren universelle Werte das Polizeirecht.¹³

Sollten wir daraus schließen, dass die Legitimität des neuen Interventionsrechts auf universellen Werten beruht, gerade weil es in erster Line auf die Lösung dringlicher Menschheitsprobleme abzielt? Sollten wir diese Entwicklung als einen Prozess interpretieren, der sich auf der Basis von Verschiebungen in historischer Dimension abspielt und der ein Konstitutionswerk in Gang setzt, das universelle Kräfte wie Gerechtigkeit und Frieden antreiben? Sind wir also in einer Situation, die der traditionellen Definition sehr ähnelt, welche die antike römisch-christliche Vorstellung dem Imperium zuschreibt?

Es ginge zu weit, wollte man diese Fragen an diesem Punkt der Untersuchung bejahen. Die Definition der sich entwickelnden imperialen Macht - eine Polizeiwissenschaft in Verbindung mit der Praxis des gerechten Krieges, um dem fortwährend auftretenden Notstand zu begegnen - ist vermutlich zutreffend, doch noch vollkommen unzureichend. Wie wir sahen, treten die Phänomene, die die neue Weltordnung determinieren, in einer Situation auf, die grundsätzlich im Fluss und ebenso gut in der Perspektive von Krise und Krieg beschreibbar ist. Wie ist die Legitimation der Ordnung durch Präventions- und Polizeimaßnahmen damit vereinbar, dass Krise und Krieg selbst die Entwicklung und Legitimität dieses Gerechtigkeitsbegriffs in Frage stellen? Wir haben bereits bemerkt, dass diese und ähnliche Vorgänge auf den Prozess verweisen, in dem sich eine neue weltweite Ordnung materiell konstituiert, auf die Konsolidierung eines Verwaltungsapparats und auf die Schaffung neuer Herrschaftshierarchien, die den globalen Raum umschließen. Wer wird darüber entscheiden, was Gerechtigkeit und Ordnung heißt, während diese Totalität sich im Konstitutionsprozess ausdehnt? Wer wird in der Lage sein, den Begriff Frieden zu definieren? Wer wird in der Lage sein, die Geschichte im Verlauf dieser Entwicklung auszusetzen und diese Aussetzung gerecht zu nennen? Was diese Fragen angeht, ist die Problematik des Empire vollkommen offen, nicht geschlossen.

Die Frage eines neuen Rechtsapparats stellt sich nun mit äußerster Unmittelbarkeit: eine globale Ordnung, eine Gerechtigkeit und ein Recht, die alle noch virtuell sind und uns doch aktuell betreffen. Zunehmend werden wir gezwungen, uns als Teil dieser Entwicklung zu sehen, und wir werden zur Rechenschaft gezogen dafür, wie sie innerhalb des gegebenen Rahmens verläuft. Unsere Bürgerrechte wie auch unsere moralische Verantwortung finden in dieser Situation ihre neuen Dimensionen - unsere Macht und

Ohnmacht haben hier ihr Maß. Wir könnten, darin Kant folgend, sagen, dass die moralische Gesinnung, sobald sie auf die gesellschaftliche Ordnung stößt und durch sie in Frage gestellt wird, sich als durch ethische, politische und juristische Kategorien mit dem Empire verbunden erweist. Oder aber davon ausgehen, dass die äußerliche Moralität jedes Menschen und Bürgers von nun an nur noch im Maßstab des Empire vergleichbar ist. Dieser neue Rahmen zwingt uns dazu, uns einer Reihe kritischer Aporien zu stellen, denn in diesem neuen und sich bildenden Zusammenhang von Recht und Institutionen werden mit Gerechtigkeit verbundene Vorstellungen, Handlungen und Hoffnungen in Frage gestellt. Die Bestimmungen des privaten und individuellen Werteverständnisses lösen sich auf: Mit dem Entstehen des Empire sind wir nicht mehr länger mit lokalen Vermittlungen eines Universellen konfrontiert, sondern mit einem konkreten Universellen. Die Vertrautheit von Werten, das Schützende, das ihre moralische Substanz umgab, die Begrenzung, die vor dem Eindringen des Außen bewahrte - all das verschwindet. Grundsätzliche Fragen und radikale Gegenentwürfe zwingen dazu, sich ihnen zu stellen. Empire bedeutet: Ethik, Moral und Gerechtigkeit sind in neue Dimensionen eingelassen.

Im Verlauf unserer Untersuchung stießen wir auf ein klassisches Problem der politischen Philosophie: den Verfall und Untergang des Empire.¹⁴ Es mag paradox erscheinen, dieses Thema zu Beginn anzureißen, im selben Moment wie die Frage des Aufstiegs; doch das Werden des Empire realisiert sich tatsächlich auf der Grundlage der gleichen Bedingungen, die auch seinen Zerfall und Niedergang charakterisieren. Das Empire entsteht heute als Zentrum, das die Globalisierung von Netzwerken der Produktion trägt und ein Netz der Inklusion einsetzt, um möglichst alle Machtbeziehungen innerhalb der neuen Weltordnung einzufassen. Zur gleichen Zeit setzt es Polizeimacht gegen die neuen Barbaren und die rebellischen Sklaven ein, die diese Ordnung bedrohen. Die Macht des Empire scheint den Fluktuationen lokaler Machtdynamiken und veränderlichen, fragmentarischen Rechtsordnungen untergeordnet, die versuchen, obwohl es ihnen nie gelingt, angesichts des »Ausnahmecharakters« der administrativen Prozesse einen Normalitätszustand wiederherzustellen. Genau diese Eigenschaften definierten das antike Rom in der Phase des Niedergangs und bereiteten so vielen seiner Bewunderer im Zeitalter der Aufklärung Kopfzerbrechen. Es steht nicht zu erwarten, dass sich die Komplexität der Entwicklungen, aus denen sich die neuen imperialen Rechtsverhältnisse zusammensetzen, auflöst; die Entwicklungen sind im Gegenteil widersprüchlich und werden es bleiben. Die

Frage, was Gerechtigkeit und Frieden ausmacht, wird keine wirkliche Lösung finden können; die Gewalt der neuen imperialen Konstitution wird sich nicht in einem Konsens verkörpern, den die Menge artikuliert. Die Begriffe des imperialen Rechts sind völlig unbestimmt, auch wenn sie nichtsdestoweniger konkret sind. Das Empire entsteht und zeigt sich als Krise. Müssen wir daher vom Empire der Dekadenz sprechen, in dem Sinn, wie Montesquieu und Gibbon Dekadenz beschrieben? Oder ist es besser verstanden, wenn man den antiken Begriff verwendet: das Empire der Korruption?

Korruption ist hier kein bloß moralischer Ausdruck; Korruption ist vor allem in seiner juristischen und politischen Dimension zu verstehen. Montesquieu und Gibbon zufolge setzt sich der Kreislauf der Korruption unausweichlich in dem Moment in Gang, da die verschiedenen Regierungsformen nicht fest in der Republik verankert sind; das Gemeinwesen wird zerstört.¹⁵ Korruption hat darüber hinaus eine metaphysische Bedeutung: Wo Entität und Essenz, Effekt und Wert keine gemeinsame Erfüllung finden, entwickelt sich statt einer Generation die Korruption.¹⁶ Wir werden auf diese Grundzüge des Empire später noch ausführlich zurückkommen.

Eine abschließende Analogie sei gestattet: Sie bezieht sich auf die Entstehung der Christentums in Europa und auf seine Ausbreitung während des Niedergangs des Römischen Imperiums. In diesem Prozess formte und festigte sich ein enormes Potenzial an Subjektivität inmitten von Prophezeiungen einer kommenden Welt, einem chiliastischen Projekt. Diese neue Subjektivität bot den absoluten Gegenentwurf zum Geist des imperialen Rechts — eine neue ontologische Grundlage. Aus dieser Perspektive akzeptierte man die imperiale Gegenwart als »Reife der Zeiten« und Einheit der gesamten bekannten Zivilisation, stellte sie aber in ihrer Totalität durch eine vollkommen andere ethische und ontologische Perspektive in Frage. In gleicher Weise können heute, die Grenzen und unlösbaren Probleme der neuen imperialen Ordnung vor Augen, Theorie und Praxis darüber hinausgehen, um so einmal mehr die ontologische Grundlage des Antagonismus zu finden - innerhalb des Empire, doch gleichermaßen dagegen und darüber hinaus, auf der Höhe derselben Totalität.

2. Biopolitische Produktion

Die »Polizei« erscheint als Administration, die den Staat lenkt, gemeinsam mit der Gerichtsbarkeit, der Armee und der Staatskasse. Wohl wahr. Tatsächlich jedoch umfasst sie alles andere. Wie Turquet ausführt, breitet sie sich mit ihrem Tun in jeder Situation aus, in allem, was Menschen machen oder unternehmen. Ihr Bereich umgreift Justiz. Finanzen und Armee. Die *Polizei* schließt alles ein.

Michel Foucault

Aus der Perspektive des Rechts war es möglich, einen flüchtigen Blick auf Momente einer idealen Entstehungsgeschichte des Empire zu werfen; doch aus dieser Perspektive wäre es schwierig, wenn nicht unmöglich zu verstehen, wie das imperiale Werk tatsächlich in Gang gesetzt wird. Rechtsbegriffe und Rechtssysteme beziehen sich immer auf etwas anderes. Die Entwicklung der Rechtsprechung und die Anwendung der Gesetze verweisen auf die materiellen Bedingungen, die ihren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmen. Unsere Untersuchung muss sich nun auf die Ebene dieser Materialität begeben, um dort die materielle Veränderung des Herrschaftsparadigmas zu erforschen. Es gilt, die Produktionsmittel und Produktivkräfte der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu entdecken und mit ihnen die Subjektivitäten, die das soziale Leben ausmachen.

Biomacht in der Kontrollgesellschaft

Die Arbeiten von Michel Foucault haben in vielerlei Hinsicht eine solche Untersuchung über das materielle Funktionieren imperialer Herrschaft vorbereitet. Vor allem erlaubt uns Foucaults Werk den historischen, epochalen Übergang zu verstehen, den die gesellschaftlichen Formen von der *Disziplinargesellschaft* zur *Kontrollgesellschaft* vollziehen.¹⁷ Von Disziplinarge-

Seilschaft zu sprechen bedeutet, dass Herrschaft in der Gesellschaft auf einem weitläufigen Netzwerk von *Dispositiven* und Apparaten beruht, das Verhaltensweisen, Gewohnheiten wie auch produktive Tätigkeiten hervorbringt und reguliert. Damit diese Gesellschaft funktioniert und ihre Regeln und Mechanismen des Ein- und Ausschlusses befolgt werden, bedarf es Institutionen der Disziplinierung, wie etwa Gefängnis, Fabrik, Heim, Klinik, Universität, Schule und so weiter. Sie gliedern das gesellschaftliche Terrain und implementieren Logiken, die der disziplinären »Vernunft« entsprechen. Disziplinarmacht herrscht tatsächlich, indem die Möglichkeiten und Grenzen des Denkens und des Handelns geregelt sind und normales und/oder abweichendes Verhalten sanktioniert und vorgeschrieben ist. Foucault bezieht sich gemeinhin auf das *Ancien Regime* und die klassische Epoche der französischen Gesellschaft, um die Entstehung der Disziplin zu illustrieren, doch allgemeiner könnte man die gesamte erste Phase der kapitalistischen Akkumulation (in Europa wie anderswo) als durch dieses Machtparadigma gekennzeichnet beschreiben. Die Kontrollgesellschaft hingegen wäre als eine am äußersten Rand der Moderne entstandene und der Postmoderne zugewandte Gesellschaft zu verstehen, in der die Herrschaftsmechanismen »demokratisiert« sind, das heißt, sie sind dem gesellschaftlichen Feld immer stärker immanent und auf die Köpfe und Körper der Bürger verteilt. Die Art und Weise herrschaftskonformer gesellschaftlicher Integration und Exklusion ist entsprechend zunehmend von den Subjekten internalisiert. Machtausübung findet durch maschinische Systeme statt, die direkt auf die Köpfe wirken (Kommunikationssysteme, Informationsnetzwerke etc.), die Körper organisieren (Sozialsysteme, kontrollierte Aktivitäten etc.) und einen Zustand autonomer Entfremdung (vom Sinn des Lebens, vom Wunsch nach Kreativität) herbeiführen. Die Kontrollgesellschaft könnte man also durch die Intensivierung und Verallgemeinerung der normalisierenden Disziplinarmechanismen charakterisiert sehen, die, nunmehr verinnerlicht, unsere gewöhnlichen und alltäglichen Praktiken regeln, doch im Gegensatz zur Disziplin dehnt sich die Kontrolle über die strukturellen Orte sozialer Institutionen hinaus durch flexible und modulierende Netzwerke aus.

Des Weiteren erlaubt Foucaults Werk, den *biopolitischen* Charakter des neuen Machtparadigmas zu erkennen.¹⁸ Biomacht ist eine Form, die das soziale Leben von innen heraus Regeln unterwirft, es verfolgt, interpretiert, absorbiert und schließlich neu artikuliert. Die Macht über das Leben der Bevölkerung kann sich in dem Maß etablieren, wie sie ein integraler und

vitaler Bestandteil eines jeden individuellen Lebens wird, den die Individuen bereitwillig aufgreifen und mit ihrem Einverständnis versehen weitergeben. »Das Leben selbst ist jetzt ein Objekt der Macht«, schreibt Foucault (1981, 194). Die oberste Funktion dieser Macht ist es, Leben einzusetzen und zu durchdringen, und ihre vordringlichste Aufgabe ist es, Leben zu verwalten. Biomacht bezeichnet so eine Situation, in der das, was für die Macht wirklich auf dem Spiel steht, die Produktion und Reproduktion des Lebens selbst ist.

Die beiden beschriebenen Linien in Foucaults Arbeiten berühren einander: Einzig die Kontrollgesellschaft ist in der Lage, sich die Biopolitik als *exklusives* Bezugsfeld zu eigen zu machen. Im Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft realisiert sich ein neues Machtparadigma, das dadurch definiert ist, dass Techniken der Biomacht die gesamte Gesellschaft durchziehen. In der Disziplinargesellschaft war die Bedeutung biopolitischer Techniken noch beschränkt in dem Sinne, dass die Disziplinierung einer relativ abgesteckten, geometrischen und quantitativen Logik folgte. Disziplin sperrte Individuen in Institutionen ein, vermochte aber nicht, sie vollständig im Rhythmus produktiver Tätigkeit und produktiver Vergesellschaftung zu konsumieren. Disziplinierung erreichte nicht den Punkt, an dem sie das Bewusstsein und den Körper der Individuen vollkommen durchdrungen hätte, den Punkt, ihnen in all ihrem Tun zu begegnen und sie zu organisieren. In der Disziplinargesellschaft blieb das Verhältnis von Macht und Individuum daher statisch: Die disziplinäre Invasion der Macht stieß entsprechend auf den Widerstand der Individuen. Im Unterschied dazu wird, wenn Macht vollkommen biopolitisch ist, die Gesellschaft selbst zur Machtmaschine, entwickelt sich in ihrer Virtualität. Das Verhältnis ist offen, qualitativ und affektiv. Die Gesellschaft ist wie ein einziger sozialer Körper einer Macht subsumiert, die hinunterreicht bis in die Ganglien der Sozialstruktur und deren Entwicklungsdynamiken. Macht drückt sich als Kontrolle aus, die Bewusstsein und Körper der Bevölkerung und zur gleichen Zeit die Gesamtheit sozialer Beziehungen durchdringt.¹⁹

In diesem Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft könnte man nun davon sprechen, dass die zunehmend enge Beziehung und die Wechselwirkungen aller gesellschaftlichen Kräfte, die der Kapitalismus im Verlauf seiner Entwicklung immer erreichen wollte, sich realisieren. Marx entdeckte etwas Ähnliches in dem, was er den Übergang von der »formellen« zur »reellen Subsumtion« der Arbeit unter das Kapital nannte (Marx 1863/64, 45-64; vgl. Negri 1979). Später analysierten die Theoretiker der

Frankfurter Schule die Dialektik der Aufklärung, eine ganz ähnliche Subsumtion, nämlich den Übergang zur Subsumtion der Kultur (und der gesellschaftlichen Verhältnisse) unter die totalitäre Gestalt des Staats (Horkheimer/Adorno 1944; Marcuse 1964). Der Übergang, auf den wir uns beziehen, unterscheidet sich jedoch grundlegend von den Prozessen, die Marx beschrieb oder die die Frankfurter Schule reformulierte und erweiterte und deren wichtigstes Merkmal die Eindimensionalität ist. Foucaults Analyse des Übergangs beschäftigt sich vor allem mit dem Paradox der Pluralität und Vielzahl, und Deleuze und Guattari entwickeln diese Perspektive weiter (Deleuze/Guattari 1992). Die Analyse der reellen Subsumtion, wenn man versteht, dass sie nicht nur die ökonomische oder die kulturelle Seite der Gesellschaft berührt, sondern den sozialen *Bios*, das gesellschaftliche Leben selbst, und dabei die Modalitäten der Disziplinierung und/oder der Kontrolle berücksichtigt, zeigt die Brüche in der linearen und totalitären Gestalt der kapitalistischen Entwicklung. Die Zivilgesellschaft wird vom Staat absorbiert, doch die Konsequenz daraus ist eine Explosion der Momente, die sich zuvor innerhalb der Zivilgesellschaft koordiniert und mediatisiert fanden. Widerstände sind nicht länger marginal, sondern werden aktiv inmitten einer Gesellschaft, die sich in Netzwerken öffnet; aus individuellen Orten werden Singularitäten auf Tausend Plateaus. Was Foucault implizit beschreibt (und Deleuze und Guattari explizieren), ist demnach das Paradox einer Macht, die jedes Moment gesellschaftlichen Lebens vereinheitlicht, in sich selbst einschließt und so die Fähigkeit verliert, zwischen auseinanderstrebenden gesellschaftlichen Kräften tatsächlich zu vermitteln, während sich im gleichen Augenblick ein neuer Kontext öffnet, ein neues Milieu mit einem Maximum an Pluralität und der Unbezwingbarkeit der Singularitäten — ein Milieu des Ereignisses.

Mit den Konzeptionen der Kontrollgesellschaft und der Biomacht lassen sich zwei zentrale Aspekte des Empire beschreiben. Der Begriff des Empire bietet das konzeptionelle Gerüst zum Verständnis der neuen *Omniversalität* von Subjekten, und er ist das Ergebnis, zu dem das neue Machtparadigma führt. Eine regelrechte Kluft tut sich auf zwischen den verschiedenen Ansätzen der alten Theorie internationalen Rechts (sowohl in ihrer Orientierung an bilateralen Verträgen wie an der UNO) und der neuen Realität imperialen Rechts. Alle vermittelnden Momente sind weggefallen. Die Legitimierung der internationalen Ordnung stellt sich nicht mehr durch Mediation her, sondern muss unmittelbar durchgesetzt werden, inmitten der Vielfalt. Aus der Sicht des Rechts haben wir diesen Aspekt bereits behan-

Die Produktion von Leben

Die Frage der Produktion enthüllt, bezogen auf Biomacht und Kontrollgesellschaft, einen tatsächlichen Schwachpunkt in den Ansätzen, denen wir diese Begriffe entlehnt haben. Zu klären sind deshalb die »vitalen« oder vielmehr biopolitischen Dimensionen in Foucaults Arbeiten in ihrem Verhältnis zur Dynamik der Produktion. Foucault argumentierte in mehreren Arbeiten Mitte der 1970er Jahre, dass man den Übergang von der »Souveränität« zur »Disziplin«, vom *Ancien Regime* zum modernen Staat, nicht verstehen kann, wenn unberücksichtigt bleibt, wie der biopolitische Zusammenhang zunehmend in den Dienst der kapitalistischen Akkumulation tritt: »Die Kontrolle der Gesellschaft über die Individuen vollzieht sich nicht nur durch das Bewusstsein oder die Ideologie, sondern auch im Körper und mit dem Körper. Für die kapitalistische Gesellschaft ist es die Biopolitik, die vor allem zählt, das Biologische, Somatische, Körperliche.« (Foucault 1977,210)

Eines der zentralen Ziele von Foucaults Forschungsstrategie jener Zeit war es, Auffassungen des historischen Materialismus einschließlich verschiedener marxistischer Strömungen hinter sich zu lassen, die das Problem der Macht und der gesellschaftlichen Reproduktion auf der Ebene des Überbaus behandelten, als von der realen Basis, von der Produktion getrennt. Foucault versuchte daher, die Frage der gesellschaftlichen Reproduktion und aller Elemente des so genannten Überbaus innerhalb der materiellen Grundstruktur zu situieren und dieses Terrain nicht allein ökonomisch, sondern ebenso kulturell, körperlich und subjektiv zu bestimmen. Wir können so verstehen, wie Foucault seine Vorstellung des gesellschaftlichen Ganzen ausarbeitete und abschloss, als er in einer späteren Phase seines Werks die sich abzeichnenden Umrisse der Kontrollgesellschaft als eine Gestalt der Macht entdeckte, die im gesamten biopolitischen Zusammenhang der Gesellschaft wirkt. Allerdings scheint es Foucault - auch wenn er am biopolitischen Horizont der Gesellschaft festhielt und ihn als ein Feld der Immanenz beschrieb — nicht gelungen zu sein, sein Denken von der strukturalistischen Epistemologie zu lösen, die seine Untersuchungen seit den Anfängen geleitet hatte. Strukturalistische Epistemologie heißt hier Rückgriff auf funktionalistische Wege im Bereich der Geisteswissenschaften, Methoden, die letztlich die Dynamik des Systems, die schöpferische Zeitlichkeit seiner Bewegungen und die ontologische Substanz der kulturellen und sozialen Reproduktion vernachlässigen (Lefebvre 1971; Deleuze 1992b; Jameson

1972). An diesem Punkt wäre der Versuch, bei Foucault eine Antwort auf die Frage nach der Dynamik des Systems oder vielmehr nach dem *Bios* zu finden, zum Scheitern verurteilt. Die wirklichen Antriebskräfte der Produktion in der biopolitischen Gesellschaft bekommt er nicht in den Griff.²⁴

Deleuze und Guattari präsentieren im Gegenzug ein poststrukturalistisches Verständnis von Biomacht. Es erneuert materialistische Positionen und ist mit der Frage nach der Produktion des gesellschaftlichen Seins fest verbunden. Ihre Arbeiten entmystifizieren den Strukturalismus und ebenso philosophische, soziologische und politische Konzepte, die gnadenlos an der Unverrückbarkeit ihres epistemologischen Gerüsts festhalten. Hier wird unsere Aufmerksamkeit auf die ontologische Substanz der gesellschaftlichen Produktion gelenkt. Maschinen produzieren. Das permanente Funktionieren sozialer Maschinen, ihre verschiedenen Apparate und Funktionszusammenhänge produzieren, gemeinsam mit den Subjekten und Objekten, die sie konstituieren, die Welt. Doch auch für Deleuze und Guattari scheint es nur möglich, Tendenzen kontinuierlicher Bewegung und allgegenwärtigen Fließens positiv zu fassen; die schöpferischen Momente und die radikale Ontologie der Produktion des Sozialen bleiben auch in ihrem Denken ohne Substanz und Kraft. Deleuze und Guattari entdecken die Produktivität der gesellschaftlichen Reproduktion (die schöpferische Produktion, die Produktion von Werten, von sozialen Beziehungen, Affekten, Haltungen), doch sie artikulieren sie nur oberflächlich und ephemere, als chaotischen, unbestimmten Horizont, den das unfassbare Ereignis beschreibt.²⁵

Es geht um das Verhältnis von gesellschaftlicher Produktion und Biomacht. Besser in den Griff bekommen wir es mit Arbeiten einer Reihe zeitgenössischer marxistischer Autoren aus Italien, die die biopolitische Dimension als neues Moment der produktiven lebendigen Arbeit und ihrer Entwicklung in der Gesellschaft behandeln. Sie verwenden Begriffe wie »Massenintellektualität«, »immaterielle Arbeit« und das Marxsche Konzept des »General Intellect«.²⁶ Diese Arbeiten nehmen ihren Ausgang von zwei miteinander verbundenen Untersuchungsprojekten. Das erste beschäftigt sich mit den jüngsten Veränderungen der produktiven Arbeit sowie deren Tendenz, zunehmend immateriell zu werden. Die zentrale Rolle bei der Produktion des Mehrwerts, die früher der Arbeitskraft der Fabrikarbeiter, dem »Massenarbeiter«, zukam, spielt heute überwiegend die intellektuelle, immaterielle und kommunikative Arbeit. Es ist daher notwendig, eine neue politische Werttheorie zu entwickeln, der es gelingt, das Problem dieser neuen kapitalistischen Akkumulation des Werts als Kern des Ausbeu-

se des »General Intellect«, markieren also sicherlich einen Fortschritt; doch ihr begriffliches Raster bleibt zu glatt. Letztlich kratzen diese neuen Ansätze ebenfalls nur an der Oberfläche; um die produktive Dynamik der Biomacht zu begreifen, bedarf es jedoch eines neuen theoretischen Gerüsts.²⁷

Unsere Aufgabe ist es nun, auf diesen zum Teil fruchtbaren Ansätzen aufzubauen, um das Potenzial der biopolitischen Produktion zu erkennen. Indem wir die verschiedenen bisher beschriebenen Merkmale, die den biopolitischen Kontext definieren, zusammenfügen, wird es uns möglich sein, das neue Aussehen des kollektiven biopolitischen Körpers zu identifizieren, was indessen gleichermaßen widersprüchlich wie paradox bleiben wird. Dieser Körper bekommt Gestalt, nicht indem er die originäre Produktivkraft, die ihn beseelt, negiert, sondern indem er sie anerkennt; er findet eine Sprache (wissenschaftlich wie sozial), weil er eine Vielzahl von einzelnen und eindeutigen Körpern ist, die nach einem Verhältnis suchen. Er ist Produktion und Reproduktion, Basis und Überbau, weil er Leben im wahrsten, Politik im eigentlichen Sinn ist. Unsere Untersuchung muss in den Dschungel gehen, wo die Gesetze der Produktion und des Konflikts herrschen, die der kollektive biopolitische Körper uns bietet.²⁸ Der Analysekontext ist daher die Entfaltung des Lebens selbst, der Konstitutionsprozess der Welt, der Geschichte. Die Erklärung soll nicht ideale Formen angeben, sondern sich innerhalb der dichten Vielschichtigkeit der Erfahrung orientieren.

Unternehmen und Kommunikation

Wenn wir fragen, wie sich die politischen und souveränen Momente der imperialen Maschine konstituieren, so gibt es keine Notwendigkeit, die Analyse auf die etablierten supranationalen Institutionen zu konzentrieren oder zu beschränken. Die Organisationen der Vereinten Nationen ebenso wie die großen multinationalen Finanz- und Handelsorganisationen (IWF, Weltbank, GATT etc.) werden im Hinblick auf die supranationale Rechtsverfassung nur relevant, wenn man sie innerhalb der Dynamik der Weltordnung betrachtet, die von der biopolitischen Produktion ausgeht. Ihre Funktion in der alten internationalen Ordnung, das muss hervorgehoben werden, gibt diesen Organisationen heute keine Legitimität mehr; was sie hingegen in der Gegenwart legitimiert, ist ihr neuerworbenes mögliches Funktionieren im Symbolischen der imperialen Ordnung. Außerhalb des neuen Bezugsrahmens sind diese Institutionen nutzlos. Am ehesten ist es die Ausbil-

dung des administrativen Personals der imperialen Maschine, wozu das Geflecht der alten Institutionen beiträgt, die »Zurichtung« einer neuen imperialen Elite.

Die großen transnationalen Konzerne schaffen in gewisser, entscheidender Weise das grundlegende Geflecht von Verbindungen in der biopolitischen Welt. Zwar war das Kapital schon immer global ausgerichtet, doch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begannen multi- und transnationale Industrie- und Finanzkonzerne weltweit Territorien biopolitisch zu strukturieren. Es wird eingewandt, dass diese Firmen lediglich den Platz einnehmen, den die verschiedenen nationalen kolonialen und imperialistischen Systeme in früheren Phasen der kapitalistischen Entwicklung besetzt hielten, vom europäischen Imperialismus des 19. Jahrhunderts bis zum Fordismus im 20. Jahrhundert.²⁹ Das trifft zwar zum Teil zu, doch verändert die neue kapitalistische Realität ihren Platz grundlegend. Firmen- und Konzernaktivitäten sind nicht länger dadurch gekennzeichnet, dass sie ein abstraktes Kommando errichten oder schlichten Raub und ungleichen Tausch organisieren. Sie strukturieren und artikulieren stattdessen unmittelbar Territorien und Bevölkerungen. Sie arbeiten daran, aus Nationalstaaten bloße Instrumente zu machen, die die Waren-, Geld- und Bevölkerungsströme überwachen, die sie selbst in Bewegung gesetzt haben. Transnationale Konzerne verteilen unmittelbar die Arbeitskraft auf verschiedenen Märkten, stellen zielgerichtet Ressourcen bereit und organisieren die Hierarchie diverser Sektoren der weltweiten Produktion. Der komplexe Apparat, der über Investitionen entscheidet und finanzielle bzw. monetäre Manöver lenkt, bestimmt die neue Geographie des Weltmarkts oder vielmehr die neue biopolitische Struktur der Welt (Harvey 1989; Kennedy 1993).

Am vollständigsten zeigt sich das Aussehen dieser Welt aus einer monetären Perspektive. Dann sieht man einen Horizont der Werte und ein System der Verteilung, einen Mechanismus der Akkumulation und Mittel und Wege der Zirkulation, eine Macht und eine Sprache. Es gibt nichts, kein »nacktes Leben«, keinen externen Standpunkt, der sich außerhalb des monetär gestalteten Raums verorten ließe; dem Geld entgeht nichts. Produktion wie Reproduktion sind monetär eingekleidet, und so sieht man auf der globalen Bühne jede biopolitische Figur ein Geldkostüm tragen. »Akkumuliert, Akkumuliert! Das ist Moses und die Propheten!« (Marx 1867-94, I, 621)

Die großen Industrie- und Finanzmächte produzieren entsprechend nicht nur Waren, sondern auch Subjektivitäten. Sie produzieren Agenzien innerhalb des biopolitischen Zusammenhangs: Bedürfnisse, soziale Verhältnisse,

Körper und Intellekte - sie produzieren mithin Produzenten.³⁰ In der biopolitischen Sphäre dient das Leben der Produktion und die Produktion dem Leben, ein großer Bienenstock, in dem die Königin beständig über Produktion und Reproduktion wacht. Je weiter die Analyse geht, desto stärker stößt sie auf höherem Intensitätsniveau auf Dispositive der Verknüpfung interaktiver Verhältnisse.³¹

Die biopolitische Fabrikation der Ordnung können wir zunächst in den immateriellen Verbindungsstellen der Produktion von Sprache, Kommunikation und des Symbolischen finden, wie sie die Kommunikationsindustrien ausbilden (vgl. Comor 1994). Die Entwicklung von Kommunikationsnetzen steht in organischer Verbindung zur Entstehung der neuen Weltordnung - sie ist, mit anderen Worten, Ursache und Wirkung, Produkt und Produzent. Kommunikation ist nicht nur ein Ausdruck der Globalisierung, sondern organisiert deren Lauf. Sie organisiert den Lauf, indem sie Verbindungen durch Netzwerke multipliziert und ihnen eine Struktur gibt. Kommunikation drückt die Bewegung der Globalisierung aus, sie kontrolliert die Bedeutung und die Richtung des Imaginären, das durch die Kommunikationsknoten läuft. Anders gesagt, das Imaginäre wird im Innern der Kommunikationsmaschine geleitet und kanalisiert. Was die Theorien der Moderne für transzendent halten mussten, also den Verhältnissen der Produktion und der Gesellschaft äußerlich, wird hier immanent geformt, innerhalb der gesellschaftlichen und Produktionsverhältnisse. Die produktive Maschine absorbiert die Vermittlung. Die politische Synthese des gesellschaftlichen Raums wird im Bereich der Kommunikation fixiert. Aus diesem Grund fällt den Kommunikationsindustrien eine derart zentrale Rolle zu. Sie organisieren nicht nur die Produktion auf neuer Stufenleiter und geben ihr eine dem globalen Raum adäquate Struktur, sondern schaffen zudem ihre immanente Rechtfertigung. Macht organisiert, indem sie produziert; indem sie produziert, spricht sie und teilt sich als Autorität mit. Sprache, indem sie kommuniziert, produziert Waren und vor allem Subjektivitäten, setzt sie in Beziehung, gibt ihnen Ordnung. Die Kommunikationsindustrien integrieren das Imaginäre und das Symbolische innerhalb des biopolitischen Geflechts. Sie stellen beides nicht einfach in den Dienst der Macht, sondern integrieren es tatsächlich in ihren Funktionszusammenhang (vgl. Bradley 1993; Serfaty 1990).

An dieser Stelle können wir nach der *Legitimität* der neuen Weltordnung fragen. Ihre Legitimation entspringt weder vormals existierenden internationalen Vertragswerken noch ersten, embryonal entwickelten supranatio-

nen Organisationen, die selbst auf Abkommen basierten, denen internationales Recht zugrunde lag. Die Legitimität der imperialen Maschine entspringt zumindest teilweise der Kommunikationsindustrie, also der Transformation der neuen Produktionsweise in eine Maschine: ein Subjekt, das sein eigenes Bild der Autorität produziert. Diese Form der Legitimität beruht auf nichts außerhalb ihrer selbst; sie reformuliert sich unentwegt, indem sie ihre eigene Sprache der Selbstrechtfertigung entwickelt.

Eine weitere Konsequenz muss an dieser Stelle angesprochen werden. Wenn die Kommunikation zu einem der hegemonialen Sektoren der Produktion wird, dessen Reichweite das gesamte biopolitische Feld abdeckt, so hat die Untersuchung vom Nebeneinander von Kommunikation und biopolitischem Zusammenhang auszugehen. Damit verlassen wir das traditionell abgesteckte Terrain, wie es etwa Jürgen Habermas beschrieb. Tatsächlich konnte Habermas, als er das Konzept des kommunikativen Handelns entwickelte, dessen Produktivität und ontologische Konsequenzen er so eindrucksvoll aufzeigte, auf einen Standpunkt außerhalb der Wirkungen der Globalisierung setzen, auf einen Standpunkt des Lebens und der Wahrheit, den er der informationellen Kolonisierung des Seins entgegensetzen konnte (vgl. Habermas 1981). Die imperiale Maschine führt nun vor Augen, dass dieser externe Standpunkt nicht mehr existiert. Kommunikative Produktion und imperiale Legitimation gehen im Gegenteil Hand in Hand, sie können nicht voneinander getrennt werden. Die Maschine ist selbstrechtfertigend, autopoietisch - sie ist System. Sie stellt ein soziales Zusammenwirken her, das Widerspruch ausräumt oder wirkungslos werden lässt; sie schafft Situationen, in denen Unterschiede, noch bevor sie gewaltsam neutralisiert werden, in einem bedeutungslosen Spiel sich selbst generierender und selbst regulierender Gleichgewichtszustände absorbiert zu werden scheinen. An anderer Stelle haben wir bereits ausgeführt (Hardt/Negri 1997, 70ff), dass jede Rechtstheorie, die sich auf die Bedingungen der Postmoderne einlässt, nach der besonderen kommunikativen Umgrenzung der gesellschaftlichen Produktion fragen muss. Die imperiale Maschine lebt davon, Gleichgewichtszustände herzustellen und/oder Komplexität zu reduzieren oder auch vorgeblich die Bürgerrechte zu universalisieren. Zu diesem Zweck intensiviert und effektiviert sie ihren Zugriff auf jedes Moment in den kommunikativen Verhältnissen, während Identität und Geschichte auf vollkommen postmoderne Art aufgelöst werden.³² Im Gegensatz zu dem allerdings, was manche postmodernen Ansätze gerne hätten, ist die imperiale Maschine weit davon entfernt, »große Erzählungen« auszulöschen, sie produziert und

reproduziert sie vielmehr (und insbesondere ideologische »große Erzählungen«)- um ihre eigene Macht zu legitimieren und zu zelebrieren. In diesem Zusammenfallen von Produktion und Sprache, in der sprachlichen Produktion der Realität und in der Sprache der Selbstrechtfertigung sehen wir ein zentrales Moment, um die Wirkungsweise, die Mechanismen der Anerkennung und Legitimation von imperialem Recht zu verstehen.

Intervention

Die neue Legitimität schließt neue Formen und neue Artikulationen der *Ausübung legitimer Gewalt* ein. Während sie sich formiert, muss die Macht zur gleichen Zeit, da die Grundlagen ihrer Legitimität geschaffen werden, ihre Effektivität unter Beweis stellen. Tatsächlich gründet die Legitimität der neuen Macht in mancher Hinsicht direkt darauf, wie effektiv sie in der Anwendung von Gewalt auftritt.

Die Art, wie die neue Macht ihre Effektivität unter Beweis stellt, hat nichts mit den Verhältnissen in der langsam absterbenden alten internationalen Ordnung gemein; und auch für die Instrumente, die die alte Ordnung hinterlässt, findet sich wenig Verwendung. Die Einsätze der imperialen Maschine sind von einer ganzen Reihe neuer Merkmale bestimmt: etwa der Grenzenlosigkeit des Einsatzgebiets, der Singularisierung und symbolischen Lokalisierung von Maßnahmen oder dem Anschließen von Repression an alle Aspekte der biopolitischen Struktur der Gesellschaft. In Ermangelung eines anderen Ausdrucks werden wir weiter von »Intervention« sprechen. Es gibt hier eher ein terminologisches als ein konzeptuelles Problem; tatsächlich intervenieren diese »Interventionen« nicht in unabhängig verfassten Territorien, sondern es sind Maßnahmen einer herrschenden Ordnung der Produktion und Kommunikation innerhalb einer vereinheitlichten Welt. Die Intervention ist gleichermaßen internalisiert wie universalisiert. Im vorausgegangenen Abschnitt sind wir auf die strukturellen Möglichkeiten der Intervention eingegangen, was den Einsatz monetärer Mechanismen und finanzieller Manöver im transnationalen Raum unabhängiger Produktionsregime angeht, und ebenso auf Interventionen im Bereich der Kommunikation und deren Auswirkungen auf die Legitimation des Systems. Nun wollen wir die neuen Interventionsformen untersuchen, den Einsatz territorialer physischer Gewalt, wie sie von Seiten der imperialen Maschine im globalen Maßstab angewandt wird. Die Feinde, denen das Empire

heute gegenübersteht, sind vielleicht eher eine ideologische Bedrohung als eine militärische Herausforderung, doch nichtsdestoweniger ist die Macht des Empire, die sich als Gewaltanwendung manifestiert und sich in Einsätzen zeigt, die ihre Wirksamkeit garantieren, technologisch weit fortgeschritten und politisch unbestreitbar gefestigt.³⁴

Es gibt tatsächlich bereits ein großes Arsenal legitimer Gewaltanwendung für imperiale Interventionen. Es umfasst nicht nur militärische, sondern gleichermaßen ideologische und juridische Formen der Intervention. Am besten zu verstehen sind die Interventionsmöglichkeiten des Empire, wenn man nicht vom tödlichen Waffeneinsatz ausgeht, sondern vom Einsatz moralischer Mittel. Moralische Intervention können heutzutage Maßnahmen einer Vielzahl von Organisationen genannt werden, von den Medien bis zu Religionsgemeinschaften, doch die wichtigste Rolle spielen die sogenannten Nichtregierungsorganisationen (NGO). Gerade, weil NGOs nicht direkt einer Regierung unterstehen, wird unterstellt, dass sie auf der Grundlage ethischer oder moralischer Prinzipien handeln. Der Ausdruck bezeichnet eine Vielzahl unterschiedlicher Gruppen, doch meinen wir hier in erster Linie die globalen, regionalen und lokalen Organisationen, die als Hilfswerke oder zum Schutz der Menschenrechte auftreten, etwa Amnesty International, Oxfam oder Medecins sans Frontieres. Solche humanitären NGOs gehören letztlich (auch wenn das den Intentionen ihrer Aktivisten zuwiderläuft) zu den machtvollsten friedlichen Mitteln der neuen Weltordnung - die Wohltätigkeitsveranstaltungen und Bettelorden des Empire. Diese NGOs führen »gerechte Kriege« ohne Waffen, ohne Gewalt, ohne Grenzen. Wie die Dominikanermönche im späten Mittelalter und die Jesuiten zu Beginn der Neuzeit bemühen sich diese Gruppen, universelle Bedürfnisse zu finden und Menschenrechte zu verteidigen. In ihrer Sprache und in ihren Taten identifizieren sie zuerst die Entbehrung als Feind (und hoffen damit ernstlich Schaden abzuwenden) und erkennen dann den Feind als Sünde.

Das erinnert stark an die christliche Moralthologie: In ihr wird das Böse zuerst als Entbehrung des Guten dargestellt, Sünde ist folglich definiert als die schuldhafte Verneinung des Guten. Innerhalb dieser Logik ist es keineswegs merkwürdig, sondern nur allzu folgerichtig, dass die NGOs bei ihrem Kampf gegen die Entbehrung dazu kommen, die Sünder öffentlich bloßzustellen (oder vielmehr den Erzfeind in der Sprache der Inquisition). Ebenso wenig verwunderlich ist es, dass sie dem »weltlichen Flügel« die Aufgabe überlassen, die Probleme tatsächlich anzugehen. Auf diese Art steht die moralische Intervention für die imperiale Intervention an vorder-

ster Front. Tatsächlich zeichnet diese Form der Intervention den Ausnahmezustand vor, einen Ausnahmezustand »von unten«, ohne Grenzen. Die Intervention ist mit einigen der effektivsten Kommunikationsmittel bewaffnet und auf die symbolische Produktion des Erzfeinds vorbereitet. Diese NGOs gehen völlig im biopolitischen Zusammenhang der Konstitution des Empire auf; sie antizipieren die Macht seiner befriedenden, produktiven und gerechten Intervention. Es sollte daher nicht überraschen, dass Theoretiker aus der alten Schule internationalen Rechts (wie Richard Falk) der Faszination dieser NGOs erliegen (vgl. Falk 1991; Cassese 1984 u. 1988). Die von den NGOs vermittelte Vorstellung der neuen Ordnung als friedlicher biopolitischer Zusammenhang scheint diese Theoretiker blind gemacht zu haben für die gewalttätigen Auswirkungen der moralischen Interventionen, in denen sich die Weltordnung ankündigt (vgl. Preston Baratta 1987).

Moralische Intervention dient häufig als erster Akt, um die Bühne für militärische Interventionen vorzubereiten. In solchen Fällen wird der Militäreinsatz als international gebilligte Polizeiaktion dargestellt. Militärinterventionen sind heute immer seltener auf Entscheidungen innerhalb der alten internationalen Ordnung oder sogar von UN-Strukturen zurückzuführen. Häufiger werden sie einseitig von den USA diktiert, die sich den ersten Einsatz vorbehalten und in der Folge dann ihre Verbündeten um Mitwirkung in einem Prozess bitten, der den aktuellen Feind des Empire bewaffnet in die Schranken weisen und/oder ihm repressiv entgegentreten soll. Die Feinde werden meist Terroristen genannt, eine terminologische und konzeptionelle Verkürzung, die einer Polizeimentalität entspringt.

Das Verhältnis von Prävention und Repression ist besonders deutlich im Falle von Interventionen in so genannten ethnischen Konflikten. Konflikte zwischen so genannten ethnischen Gruppen und die konsequente Unterstützung neuer oder wiederentdeckter ethnischer Identitäten beenden tatsächlich den alten Aggregatzustand, der nationale politische Konturen aufwies. Diese Konflikte bringen das Geflecht globaler Beziehungen stärker in Fluss und stellen, indem sie neue Identitäten und neue Orte schaffen, der Kontrolle ein besser formbares Material zur Verfügung. In solchen Fällen kann Repression sich durch präventive Maßnahmen artikulieren, die neue Beziehungen herstellen (die sich möglicherweise friedlich stabilisieren, doch zunächst des Kriegs bedürfen), ebenso neue territoriale und politische Formationen, die der Konstitution des Empire entsprechen (also funktional angepasst werden können).³⁵ Ein zweites Beispiel für Repression, die durch Präventionsmaßnahmen vorbereitet wird, sind die Kampagnen gegen be-

stimmte, als »Mafia« titulierte Geschäftszweige insbesondere im Drogenhandel. Im Umgang mit solchen Gruppen ist die direkte Repression tatsächlich weniger bedeutend; es geht darum, ihre Geschäfte zu kriminalisieren und angesichts ihrer bloßen Existenz die Gesellschaft in Alarmzustand zu versetzen, um Kontrolle zu erleichtern. »Ethnische Terroristen« und »Drogenmafia« stehen im Zentrum eines weiten Spektrums polizeilicher Kontrollmaßnahmen seitens der imperialen Macht; diese Aktivität ist normal, das heißt systemisch. Der »gerechte Krieg« ist tatsächlich begleitet von »Polizeimoral«; die Geltung des imperialen Rechts und die Legitimität seines Einsatzes hängen ab von der notwendigen und unentwegten Anwendung der Polizeimacht.

Es ist klar, dass internationale oder supranationale Gerichte genötigt sind, diesen Vorgaben zu folgen. Armee und Polizei nehmen Gerichtsentscheidungen vorweg; sie konstituieren Gerechtigkeitsgrundsätze im voraus, die von Gerichten dann anzuwenden sind. Auch wenn die Errichtung der neuen Weltordnung auf die Stärke ihrer moralischen Grundsätze baut, so ändert dies nichts an der Tatsache, dass das eine herkömmliche konstitutionelle Logik schlicht umgekehrt. Anhänger und Unterstützer der imperialen Verfassung vertrauen darauf, dass in dem Moment, da die Entwicklung zum Empire weit genug fortgeschritten ist, Gerichte in der Definition von Gerechtigkeit ihre führende Rolle anerkennen werden. Doch gegenwärtig, obwohl internationale Gerichte nicht über viel Macht verfügen, bleibt es unerlässlich, die Maßnahmen öffentlich zur Schau zu stellen. Gegebenenfalls wird eine neue Gerichtsbarkeit zu bilden sein, die der Konstitution des Empire entspricht. Gerichte werden dabei schrittweise verändert: von Organen, die nur Urteile gegen Delinquenten sprechen, zu Körperschaften der Gerichtsbarkeit, die das Verhältnis zwischen moralischer Ordnung, Ausübung von Polizeimaßnahmen und Legitimation imperialer Souveränität diktieren und sanktionieren.

Diese Art der andauernden Intervention, sowohl auf moralischer wie militärischer Ebene, entspricht einer Logik der Anwendung legitimer Gewalt unter den Bedingungen einer Legitimität, die auf dem Ausnahmezustand und der Polizeimaßnahme in Permanenz beruht. Intervention bedeutet immer Ausnahme, auch wenn es andauernd dazu kommt; sie nimmt die Form der Polizeimaßnahme an, weil sie auf die Erhaltung einer inneren Ordnung zielt. In diesem Sinn erweist sich die Intervention mittels Polizeieinsätzen als wirkungsvolles Instrument, das direkt zur Herausbildung der moralischen, normativen und institutionellen Ordnung des Empire beiträgt.

Hoheitsrechte

Was man traditionell die Prärogative der Souveränität nannte, scheint sich in der Entwicklung des Empire zu wiederholen und sogar erheblich zu erweitern. Blieben wir im Rahmen der klassischen Theorie des Staats und des internationalen Rechts, wären wir versucht, von der Bildung eines supranationalen Quasi-Staats zu sprechen. Doch scheint uns das die Situation nicht angemessen zu charakterisieren. Wenn die herrschaftlichen Prärogative der modernen Souveränität im Empire wieder auftauchen, so nehmen sie eine vollständig andere Form an. Beispielsweise stand der Einsatz militärischer Gewalt den neuzeitlichen Nationalstaaten ebenso zu wie jetzt dem Empire; doch haben wir bereits gesehen, dass heute ein permanenter Ausnahmezustand die Rechtfertigung für solche Einsätze liefert und die Einsätze selbst die Gestalt von Polizeimaßnahmen annehmen. Auch andere Hoheitsrechte wie die Prärogative, Recht zu sprechen oder Steuern zu erheben, führen die gleiche Art »Randexistenz«. Die Autorität der Gerichtsbarkeit im Konstitutionsprozess des Empire hat, darauf haben wir bereits hingewiesen, eine Randstellung; und auch die Steuererhebung ist in diesem Sinn »marginal«, da sie zunehmend an besondere Erfordernisse oder lokale Notwendigkeiten geknüpft wird. Tatsächlich könnte man davon sprechen, dass die Souveränität des Empire selbst marginal wird, sich an den Rändern realisiert, an denen Grenzen flexibel, Identitäten hybrid und im Fluss sind. Es ist schwierig zu bestimmen, was für das Empire wichtiger ist, das Zentrum oder die Ränder. Tatsache ist, dass Zentrum und Rand kontinuierlich ihre Lage verschieben, feststehende Orte meiden. Man könnte sogar davon sprechen, dass der Prozess selbst virtuell ist und seine Macht gerade auf der Macht des Virtuellen beruht.

Nun könnte man einwenden, dass der Prozess, in dem sich die imperiale Souveränität herausbildet, obwohl er virtuell ist und an den Rändern wirkt, in vielerlei Hinsicht sehr real ist. Wir wollen diese Tatsache keineswegs leugnen. Wir behaupten vielmehr, dass wir es hier mit einer besonderen Art der Souveränität zu tun haben: einer diskontinuierlichen Form der Souveränität, die als randständig oder marginal aufgefasst werden sollte, insofern sie »in letzter Instanz« wirkt, eine Souveränität, deren einziger Bezugspunkt die definitive Machtvollkommenheit ist, die sie ausüben kann. Das Empire erscheint so in Gestalt einer High-Tech-Maschine: Sie ist virtuell, geeignet, kaum wahrnehmbare Ereignisse zu kontrollieren, so organisiert, dass sie Systemabstürze beherrscht, und nötigenfalls bereit zu intervenieren (in einer

Reihe mit den avanciertesten Technologien der roboterisierten Produktion). Virtualität und Diskontinuität der imperialen Souveränität verringern jedoch keineswegs die Herrschaft in ihrer Wirkung; im Gegenteil, diese Eigenschaften dienen dazu, den Apparat zu festigen sowie im aktuellen historischen Kontext seine Stärke und seine Legitimität zu demonstrieren, Gewalt auszuüben, um die Probleme der Welt in letzter Instanz zu lösen.

Wir können uns nun der Frage zuwenden, ob auf der Grundlage der beschriebenen neuen biopolitischen Prämissen die Gestalt und das Leben des Empire heute in Form eines juristischen Modells erfasst werden können. Wir haben bereits gesehen, dass ein solches juristisches Modell nicht aus den existierenden Strukturen des internationalen Rechts abgeleitet werden kann, selbst wenn man die fortgeschrittenste Entwicklung betrachtet, die heute die Vereinten Nationen und andere große internationale Organisationen genommen haben. Die dort ausgebildete internationale Ordnung mag im äußersten Fall als Moment im Übergangsprozess zur neuen imperialen Macht angesehen werden. Die Konstitution des Empire nimmt weder auf der Grundlage von Verträgen oder Abkommen noch durch irgendwelche föderativen Mechanismen Gestalt an. Der Ursprung der imperialen Normativität ist ein neuer Apparat, ein ökonomisch-industriell-kommunikativer Apparat — kurz: ein globaler biopolitischer Apparat. Es scheint somit klar, dass wir nach etwas anderem suchen müssen als nach dem, was bisher Grundlage der internationalen Ordnung war, etwas, das nicht auf der Form von Recht beruht, das in verschiedensten Traditionen auf dem modernen System souveräner Nationalstaaten gründete. Die Unmöglichkeit jedoch, das Entstehen des Empire und seiner virtuellen Gestalt mit einem der alten Instrumente der Rechtstheorie, die sich im Rahmen realistischer, institutionalistischer, positivistischer oder Naturrechtstheorien entwickelten, zu begreifen, sollte uns nicht dazu verleiten, uns mit zynischen Erklärungen zu zufrieden zu geben, die ausschließlich Gewalt oder machiavellistische Positionen kennen. In der Entstehung des Empire ist tatsächlich eine Rationalität am Werk, die nicht so sehr in den Begriffen der Rechtstradition zu fassen ist, sondern erst durch die oftmals verborgene Geschichte des industriellen Managements und des politischen Einsatzes der Technologie deutlicher wird. (Ebenso dürfen das Hin und Her des Klassenkampfes und seine institutionellen Auswirkungen nicht vergessen werden, ein Thema, das wir im folgenden Abschnitt behandeln werden.) Diese Rationalität führt uns geradezu zur Biopolitik und zu biopolitischen Technologien.

Wenn wir uns an die Formel erinnern, mit der Max Weber drei Typen legitimer Macht beschrieb, so besteht der qualitative Sprung, den das Empire gegenüber jener Definition darstellt, in einer unvorhersehbaren Mischung: erstens Elemente, die typisch für traditionale Macht sind, zweitens die Ausdehnung bürokratischer Macht, die sich physiologisch dem biopolitischen Zusammenhang anpasst, und drittens eine Rationalität, die durch »Ereignis« und »Charisma« bestimmt ist und die in der Singularisierung des Ganzen und in der Wirksamkeit imperialer Interventionen als Macht in Erscheinung tritt (Weber 1920). Die dieser neuweberianischen Perspektive innewohnende Logik wäre eher funktional als mathematisch, eher rhizomatisch und undulatorisch als induktiv oder deduktiv. Sie hätte die Organisation sprachlicher Sequenzen als Gefüge maschinischer Sequenzen der Denotation zu behandeln, die zugleich kreativ, dialogisch und irreduzibel innovativ sind.

Die Machtverhältnisse des Empire deuten auf etwas Grundlegendes, auf die Produktivkraft des Systems, des neuen biopolitischen ökonomischen und institutionellen Systems. Die imperiale Ordnung bildet sich nicht allein aufgrund ihrer Macht zur Akkumulation und zur globalen Expansion, sondern gleichermaßen auf der Basis ihrer Fähigkeit, sich wesentlich selbst zu entwickeln, zum eigenen Ursprung zu werden, sich im biopolitischen Gitternetz der Weltgesellschaft auszubreiten. Die Absolutheit der imperialen Macht ist ihrer vollständigen Immanenz komplementär, immanent der ontologischen Maschinerie von Produktion und Reproduktion, also dem biopolitischen Zusammenhang. Das kann vielleicht letztlich nicht in eine Rechtsordnung münden, ist aber dennoch eine Ordnung, die durch ihre Virtualität, ihre Dynamik und ihre funktionale Unabgeschlossenheit definiert ist. Die Grundnorm der Legitimation findet sich so in den Tiefen der Maschine, im Kern der gesellschaftlichen Produktion. Gesellschaftliche Produktion und Legitimation dürfen deshalb nicht als primär und sekundär, noch als Momente von Basis und Überbau angesehen werden. Sie stehen vielmehr in einem Verhältnis absoluter Parallelität und Vermischung, sie entsprechen einander in einer biopolitischen Gesellschaft. Im Empire, im Regime der Biomacht, fallen ökonomische Produktion und politische Konstitution tendenziell zusammen.

3. Alternativen innerhalb des Empire

In der Macht der Räte, die jede andere Macht international ersetzen muss, ist die proletarische Bewegung ihr eigenes Produkt und dieses Produkt ist der Produzent selbst. Sie ist sich selbst ihr eigener Zweck. Nur hier wird die spektakuläre Verneinung des Lebens ihrerseits verneint.

Guy Debord

Nun ist die Zeit der Weißglut, nur Licht soll zu sehen sein.

Jose Marti

Wollte man mit Hegel kokettieren, könnte man sagen, dass das Empire *an sich*, aber nicht *für sich* gut ist.³⁷ Die imperialistischen Strukturen der Moderne entwickelten ihre größte Macht dadurch, dass sie in die Massen in aller Welt einen Keil trieben, sie in gegnerische Lager oder vielmehr in Myriaden von Konfliktparteien spalteten. Teile des Proletariats in den dominanten Ländern führte dies sogar zu dem Glauben, dass die eigenen Interessen unauflösbar an die nationale Identität und an das imperialistische Schicksal geknüpft seien. Die bedeutendsten Revolten und Revolutionen gegen diese Machtstrukturen in der Moderne waren daher solche, die den Kampf gegen die Ausbeutung in den Zusammenhang eines Kampfes gegen Nationalismus, Kolonialismus und Imperialismus stellten. In diesen Ereignissen schien die Menschheit für einen magischen Moment durch den gemeinsamen Wunsch nach Befreiung vereint, wir schienen einen flüchtigen Blick auf eine Zukunft werfen zu dürfen, in der die modernen Mechanismen der Herrschaft ein für alle mal zerstört sein würden. In der Revolte zielten die Massen, in ihrem Wunsch nach Befreiung, in ihren Experimenten mit Gegenentwürfen, in ihren Instanzen konstituierender Macht, also in ihren besten Augenblicken darauf, die Verhältnisse zu internationalisieren und zu globalisieren, die Spaltungen nationaler, kolonialer und imperialistischer Herrschaft hinter sich zu lassen. In unserer Gegenwart beruft sich die Er-

richtung des Empire (merkwürdig und pervertiert, aber deshalb nicht weniger real) auf das in den Bewegungen der Menge anhaltende Begehren. Man könnte sogar davon sprechen, dass die Entwicklung des Empire und seiner globalen Netzwerke eine *Antwort* auf die verschiedenen Kämpfe gegen die modernen Machtmaschinen ist, insbesondere auf den Klassenkampf, angetrieben durch den Wunsch der Menge nach Befreiung. Die Menge rief das Empire ins Leben.

Zu sagen, das Empire sei *an sich* gut, bedeutet nun keineswegs, dass es *für sich* gut ist. Obwohl dem Empire eine Rolle bei der Überwindung des Kolonialismus und Imperialismus zukam, errichtet es eigene Machtverhältnisse, die auf Ausbeutung beruhen und die in vieler Hinsicht sogar gewalttätiger sind als diejenigen, die gerade zerstört wurden. Am Ende der Dialektik der Moderne steht nicht das Ende der Dialektik der Ausbeutung. Heute ist es fast die gesamte Menschheit, die entweder in die Netzwerke kapitalistischer Ausbeutung integriert oder ihnen unterworfen ist. Man sieht eine sich ins Extrem steigernde Trennung zwischen einer kleinen Minderheit, die enormen Reichtum kontrolliert, und den Massen, die in Armut an der Grenze der Machtlosigkeit leben. Die Reichweite geografischer und rassistischer Ausbeutung und Unterdrückung, die sich in der Epoche des Kolonialismus und Imperialismus etablierten, hat in vieler Hinsicht statt abzunehmen exponentiell zugenommen.

Gleichwohl muss man doch sagen, dass die Errichtung des Empire einen Schritt nach vorn markiert. Man muss jede Nostalgie gegenüber den Machtstrukturen, die ihm vorausgingen, zurückweisen und sich jeder politischen Strategie verweigern, die darauf hinausläuft, zum alten Arrangement zurückzukehren, etwa zu versuchen, zum Schutz gegen das globalisierte Kapital den Nationalstaat erneut zu stärken. Das Empire ist also in dem Sinn besser, in dem Marx darauf bestand, dass der Kapitalismus besser sei als die Gesellschaftsformationen und Produktionsweisen, die ihm vorausgingen. Marx' Ansicht gründet in einer gesunden und klaren Abneigung gegenüber dem Pfäffischen und den starren Hierarchien, die der kapitalistischen Gesellschaft vorausgingen, sowie in der Erkenntnis, dass die Möglichkeiten der Befreiung in der neuen Situation gewachsen sind. Entsprechend können wir heute sehen, wie das Empire die grausamen Regime moderner Macht wegwischt und sich dabei das Potenzial der Befreiung verstärkt.

Uns ist wohl bewusst, dass wir mit dieser These gegen den Strom unserer Freunde und Genossen in der Linken schwimmen. In den langen Jahr-

zehnten der Krise, die die kommunistische, sozialistische und liberale Linke seit den 1960ern erlebt, zielte das kritische Denken, und zwar sowohl in den kapitalistisch entwickelten herrschenden als auch in den beherrschten Ländern, darauf, Orte des Widerstands neu zusammenzusetzen, sich auf die Identität sozialer Subjekte zu berufen, auf nationale oder regionale Gruppenzugehörigkeiten; man baut so in der politischen Analyse oft auf eine *Lokalisierung der Kämpfe*. Derlei Erklärungen richten sich bisweilen auf »ortsverbundene« oder »basisorientierte« Bewegungen oder Politik, und die Grenzen des Orts (einer Identität oder eines Territoriums) werden gegen den undifferenzierten und homogenen Raum globaler Vernetzung gestellt.³⁸ Früher bezogen sich solche politischen Argumente auf die lange Tradition eines linken Nationalismus, der (im besten Fall) die Nation als wesentliches Instrument der Verteidigung gegen die Beherrschung durch ausländisches und/oder globales Kapital begriff (vgl. Abschnitt II, 2). Heute scheint der Syllogismus, der im Kern verschiedener Formen »lokalistischer« linker Strategien wirkt, nur noch reaktiv, nach dem Muster: Wenn sich kapitalistische Herrschaft zunehmend globalisiert, dann muss der Widerstand dagegen das Lokale verteidigen und Barrieren gegen die beschleunigten Ströme des Kapitals errichten. Aus dieser Perspektive müssen die wirkliche Globalisierung des Kapitals und die Konstitution des Empire als Zeichen der Kapitulation und der Niederlage wahrgenommen werden.

Eine solche lokalistische Position nun, und darum geht es uns, ist in der Gegenwart falsch und schädlich, ungeachtet der Bewunderung und des Respekts, die wir der Haltung einiger ihrer Vertreter entgegenbringen. Falsch ist diese Position, weil sie das Problem von der falschen Seite her angeht. In vielen Beschreibungen beruht das Problem auf der falschen Dichotomie zwischen global und lokal, wobei man annimmt, dass das Globale Homogenisierung und die Entdifferenzierung von Identität mit sich bringt, während das Lokale Heterogenität und Differenz bewahrt. Impliziert wird damit häufig, dass die Differenzierung des Lokalen in irgendeinem Sinn natürlich sei, zumindest aber bleibt ihr Ursprung unhinterfragt; lokale Unterschiede seien dem heutigen Zustand vorausgegangen und müssten gegen das Eindringen der Globalisierung verteidigt oder geschützt werden. Es sollte nicht überraschen, dass angesichts solcher Voraussetzungen viele Verteidiger des Lokalen die Terminologie der traditionellen Naturschützer übernehmen oder sogar ihr »lokales« politisches Projekt mit der Verteidigung der Natur und der Artenvielfalt identifizieren. Diese Perspektive kann leicht in eine Art Vorstellung von natürlicher Ordnung kippen, die gesellschaftliche Ver-

hältnisse und Identitäten fixiert und romantisiert. Um was es tatsächlich geht, wäre gerade die *Produktion von Lokalität*, das heißt nach den sozialen Maschinen zu fragen, in denen als lokal begriffene Identitäten und Unterschiede geschaffen und erhalten werden.³⁹ Lokale Differenzen sind weder vorgegeben noch natürlich, sondern Auswirkungen eines Produktionsregimes. Entsprechend sollte man Globalität nicht als kulturelle, politische oder ökonomische *Homogenisierung* verstehen. Globalität sollte, wie Lokalität, als *Regime* begriffen werden, das Identität und Differenz, Homogenisierung und Heterogenisierung produziert. Ein theoretischer Ansatz, um begrifflich zwischen global und lokal zu unterscheiden, wird verschiedene Netze von Strömen und Hindernissen einbeziehen; als das lokale Moment tauchen vor allem die reterritorisierenden Barrieren und Grenzen auf, als das globale Moment die Ortsungebundenheit deterritorialisierender Ströme. Falsch aber wäre es auf jeden Fall, sich auf (neu) begründete lokale Identitäten zu stützen, die in irgendeinem Sinn außerhalb des globalisierten Kapitalflusses und des Empire stehen würden oder dagegen geschützt wären.

Die linke Strategie, gegen die Globalisierung Widerstand zu leisten und das Lokale zu verteidigen, ist gleichzeitig schädlich. Denn in vielen Fällen ist das, was als lokale Identität auftreten mag, weder selbstgewählt noch selbstbestimmt, sondern fördert und stützt die imperiale kapitalistische Maschine. Die Globalisierung und Deterritorialisierung, wie sie das Empire bewirkt, sind tatsächlich der Lokalisierung und Reterritorialisierung nicht entgegengesetzt, sondern setzen mobile und modulierende Zyklen von Differenzierung und Identifizierung ein. Die Strategie lokalen Widerstands erkennt und verbirgt den Feind. Wir stehen keineswegs in Gegnerschaft zur Globalisierung der Verhältnisse als solcher — es waren, wie wir bereits sagten, die stärksten Kräfte des linken Internationalismus, die diesen Prozess letztlich angeleitet haben. Der Gegner ist ein besonderes Regime globaler Verhältnisse, das wir Empire nennen. Eine Strategie der Verteidigung des Lokalen ist darüber hinaus schädlich, weil sie die wirklichen Alternativen verdunkelt oder sogar leugnet, die Potenziale der Befreiung, die innerhalb des Empire existieren. Wir sollten ein für allemal mit der Suche nach einem Außen aufhören, nach einem Standpunkt, der das Bild der Reinheit für unsere Politik heraufbeschwört. Theoretisch wie praktisch ist es hingegen besser, wenn wir uns auf das Terrain des Empire und dort in die Auseinandersetzung mit den homogenisierenden und heterogenisierenden Strömen in ihrer ganzen Komplexität begeben; wir gründen so unsere Untersuchung auf die Macht der globalen Menge.

Das ontologische Drama der *Res gestae*

Das Erbe der Moderne ist ein Erbe von mörderischen Kriegen, verheerender »Entwicklung«, barbarischer »Zivilisation« und zuvor unvorstellbarer Gewalt. Erich Auerbach schrieb einmal, die Tragödie sei die einzige Kunstform, die in der abendländischen Literatur als realistisch gelten könne, und vielleicht stimmt das angesichts der Tragödie, die der Welt die abendländische Moderne gebracht hat. Konzentrationslager, Nuklearwaffen, Genozide, Kriege, Sklaverei, Apartheid: Die verschiedenen Akte der Tragödie aufzuzählen, ist nicht schwer. Wenn wir den tragischen Charakter der Moderne hervorheben, so geschieht das allerdings nicht in der Nachfolge der europäischen »tragischen« Philosophie von Schopenhauer bis Heidegger, bei denen die reale Zerstörung in eine metaphysische Erzählung über die Negativität des Seins gewendet wird, so dass die tatsächlichen Tragödien als bloße Illusionen oder als schicksalhaft erscheinen. Die moderne Negativität liegt nicht in irgendeiner transzendenten Sphäre, sondern in der harten Wirklichkeit vor unseren Augen: auf den Gefechtsfeldern des Patriotismus im Ersten und Zweiten Weltkrieg, auf den Schlachtfeldern bei Verdun, in den Vernichtungslagern der Nazis, in der Auslöschung Tausender innerhalb von Sekunden in Hiroshima und Nagasaki, im Teppichbombardement auf Vietnam und Kambodscha, in den Massakern von Setif und Soweto, Sabra und Shatila; die Liste geht immer weiter. Kein Hiob kann dieses Leid ertragen. (Und indem man beginnt, eine derartige Liste zusammenzustellen, wird man gewahr, wie unangemessen sie angesichts der Quantität und Qualität der Tragödien ist.) Wenn nun diese Moderne am Ende ist, wenn der moderne Nationalstaat als notwendige Bedingung imperialistischer Herrschaft und unzählbarer Kriege von der Bühne der Welt abtritt, dann umso besser, wenn wir sie los sind. Von der deplacierten Nostalgie für die *belle époque* jener Moderne sollten wir uns frei machen.

Die politische Verurteilung moderner Macht, die sich auf die *historia rerum gestarum* beruft, die Geschichtsschreibung, deren Erben wir sind, darf uns allerdings nicht genügen. Zu berücksichtigen sind gleichermaßen die *res gestae*, also die Macht der Menge, Geschichte zu machen, und die setzt sich heute innerhalb des Empire fort und nimmt neue Gestalt an. Es geht darum, eine der Menge diktierter Notwendigkeit — eine Notwendigkeit, die zu einem gewissen Grad auf die Fluchtlinien zurückgeht, denen die Menge im Verlauf der Moderne angesichts lokalen Elends und lokaler Aus-

beutung folgte - in eine Möglichkeitsbedingung der Befreiung zu verwandeln, eine neue Möglichkeit auf diesem für die Menschheit neuen Terrain.

Hier beginnt das ontologische Drama, der Vorhang hebt sich auf der Bühne, die Entwicklung des Empire wird zu seiner eigenen Kritik, und in seiner Errichtung zeichnet sich der Prozess seiner Überwindung ab. Ontologisch ist dieses Drama in dem Sinn, dass in diesen Prozessen das Sein produziert und reproduziert wird. Über dieses Drama wird im Verlauf unserer Untersuchung noch klärend und im Zusammenhang zu sprechen sein, doch gleich zu Beginn soll darauf hingewiesen werden, dass es hier nicht einfach um eine weitere Variante der Dialektik der Aufklärung geht. Wir tragen nicht zum soundsovielten Mal vor, dass der Gang durchs Fegefeuer (diesmal in Gestalt der neuen imperialen Maschine) unvermeidbar sei, um einen Schimmer der Hoffnung auf eine strahlende Zukunft zu bieten. Wir folgen nicht dem Schema der idealistischen Teleologie, die jede Wendung im Namen des versprochenen Ziels rechtfertigt. Unsere Argumentation gründet im Gegenteil auf zwei methodischen Zugängen, die nicht dialektisch und absolut immanent ausgerichtet sind. Der erste ist *kritisch* und *dekonstruktiv*, er zielt auf die Subversion hegemonialer Sprache und gesellschaftlicher Strukturen und entdeckt dabei die ontologische Grundlage, die sich in der schöpferischen und produktiven Praxis der Menge bietet; der zweite ist *konstruktiv* und *ethisch-politisch*, er sucht nach Orientierung für die Produktionsprozesse der Subjektivität, hin zur Konstituierung einer tatsächlichen gesellschaftlichen und politischen Alternative, zu einer neuen konstituierenden Macht.⁴⁰

Der kritische Ansatz formuliert die Notwendigkeit einer tatsächlichen ideologischen und materiellen Dekonstruktion der imperialen Ordnung. In der postmodernen Welt baut das herrschende Spektakel des Empire auf einer Reihe von Diskursen und Strukturen der Selbstlegitimation auf. Es ist lange her, dass so unterschiedliche Autoren wie Lenin, Horkheimer, Adorno und Debord im Spektakel die Bestimmung des triumphierenden Kapitalismus erkannten. Ungeachtet aller entscheidenden Differenzen antizipieren diese Autoren damit den Gang der kapitalistischen Entwicklung.⁴¹ Unsere Dekonstruktion des Spektakels wird sich nun nicht auf Texte beschränken können, sondern die Eigenart der Ereignisse selbst und die Bedingungen der im Gange befindlichen imperialen Prozesse kontinuierlich einbeziehen. Kritischer Ansatz heißt daher, Licht in die Widersprüche, Zyklen und Krisen dieses Prozesses zu bringen, denn in jedem dieser Momente kann die imaginierte Notwendigkeit der historischen Entwicklung sich zugunsten

anderer Möglichkeiten öffnen. Anders ausgedrückt, enthüllt die Dekonstruktion der *historia rerum gestarum*, des Geisterreichs des globalisierten Kapitalismus, die Möglichkeiten einer anderen Organisationsform der Gesellschaft. Die kritische und materialistische Dekonstruktion wird hier vermutlich methodisch an ihre Grenzen stoßen - doch liefert sie damit schon einen beachtlichen Beitrag.⁴²

Der erste methodische Ansatz übergibt an dieser Stelle an den zweiten, den konstruktiven und ethisch-politischen. Wir erforschen hier die ontologische Grundlage konkreter Alternativen, wie sie die *res gestae* hervorbringen, die Subjekte und Kräfte, die im historischen Kontext handeln. Was dadurch zum Vorschein kommt, ist nicht eine neue Rationalität, sondern ein neues Szenario unterschiedlicher rationaler Akte — ein Prospekt von Praxisarten, Widerständen, Wollen und Wünschen, die sich der hegemonialen Ordnung verweigern, Fluchtlinien entwerfen und alternative konstituierende Wege erfinden. Dies ist das reale Substrat, das für Kritik offen ist und das der ethisch-politische Zugang entwickelt; es stellt den ontologischen Bezug der Philosophie dar, es ist das Feld einer Befreiungsphilosophie im wahren Sinn. Der Ansatz bricht methodisch mit jeglicher Geschichtsphilosophie, insofern er deterministische Vorstellungen von historischer Entwicklung ebenso verwirft wie die »rationale« Rechtfertigung von Resultaten. Er zeigt vielmehr, wie das geschichtliche Ereignis in der Potenzialität ruht. »Nicht zwei vereinigen sich zu einem, sondern eins teilt sich in zwei«, wie die schöne anti-konfuzianische (und anti-platonische) Formel der chinesischen Revolutionäre lautet (Dirlik 1996; 1997a). Philosophie ist nicht die Eule der Minerva, die aufsteigt, nachdem die Geschichte sich verwirklicht hat, um den glücklichen Ausgang zu zelebrieren. Philosophie ist vielmehr der subjektive Zugang, das Begehren und die Praxis, die auf das Ereignis treffen.

Refrains der »Internationale«

Vor nicht allzu langer Zeit war der Internationalismus ein wesentliches Moment proletarischer Kämpfe und allgemeiner noch linker Politik. »Das Proletariat hat kein Vaterland«, hieß es, oder besser: »Das Vaterland des Proletariats ist die gesamte Welt.« Die »Internationale« war die Hymne der Revolutionäre, das Lied utopischer zukünftiger Zeiten. Allerdings müsste man anmerken, dass die in diesen Slogans ausgedrückte Utopie nicht eigentlich internationalistisch ist, wenn wir unter internationalistisch eine Art

Konsens verschiedener nationaler Identitäten verstehen, der deren Unterschiede bewahrt und zugleich eine begrenzte Übereinkunft herstellt. Proletarischer Internationalismus dagegen war antinationalistisch, supranational und global. »Proletarier der Welt, vereinigt Euch!« Nicht auf der Basis nationaler Identitäten, sondern direkt aufgrund gemeinsamer Bedürfnisse und Wünsche, ohne Rücksicht auf Grenzen und Schranken.

Internationalismus entsprach dem Willen eines aktiven Massensubjekts und der Erkenntnis, dass den Nationalstaaten eine Schlüsselrolle in der kapitalistischen Ausbeutung zukam, dass Nationalstaaten die Menge ins Militär steckten, um sinnlose Kriege zu führen - kurz gesagt, dass der Nationalstaat eine politische Form darstellt, deren Widersprüche nicht subsumierbar und nicht aufhebbar sind, sondern die zerstört werden muss. Die internationale Solidarität sollte den Nationalstaat zerstören und eine neue weltweite Gemeinschaft aufbauen. Dieses proletarische Programm stand hinter den oft unklaren und widersprüchlichen taktischen Definitionen, die sozialistische und kommunistische Parteien im Verlauf des Jahrhunderts ihrer Hegemonie über das Proletariat hervorbrachten.⁴³ War der Nationalstaat das wichtigste Glied in der Herrschaftskette und musste deshalb zerstört werden, so hatte das *nationale* Proletariat die vordringliche Aufgabe, sich selbst, als durch die Nation definiertes, zu zerstören und damit die internationale Solidarität aus dem Gefängnis zu holen, in dem sie eingeschlossen saß. Internationale Solidarität hatte nicht als Akt der Barmherzigkeit oder als Altruismus zum Wohle anderer zu gelten, als ein großzügiges Opfer zugunsten einer anderen nationalen Arbeiterklasse, sondern sie gehörte vielmehr untrennbar zum Streben und zum Kampf um Befreiung jedes nationalen Proletariats. Proletarischer Internationalismus ließ eine paradoxe und mächtige politische Maschine entstehen, die ihn beständig über die Schranken und Hierarchien des Nationalstaats hinaustrieb; die Frage der utopischen Zukunft stellte sich ausschließlich im globalen Maßstab.

Heute muss man klar sehen, dass die Zeiten eines solchen proletarischen Internationalismus vorbei sind. Das leugnet nun nicht die Tatsache, dass internationalistische Vorstellungen unter den Massen lebendig waren und eine Art geologische Ablagerung hinterließen, die Erinnerung an Leiden und Streben, an Siege und Niederlagen, Überbleibsel ideologischen Wartens und Wollens. Doch das Proletariat ist heute nicht mehr bloß international, sondern (zumindest der Tendenz nach) global. Man möchte fast sagen, dass der proletarische Internationalismus »gewonnen« hat, im Licht des Machtverlusts der Nationalstaaten betrachtet, der den Übergang zur Globalisie-

rung und zum Empire kennzeichnet. Doch das wäre eine befremdliche und ironisierende Vorstellung von Sieg. Genauer ist es, mit William Morris' Worten, die diesem Buch als Motto vorangestellt sind, davon zu sprechen, dass die Sache, für die sie kämpften, sich trotz ihrer Niederlage durchsetzte.

Die Praxis des proletarischen Internationalismus fand ihren deutlichsten Ausdruck in internationalen Kampfzyklen. Das ist der Rahmen, in dem man den (nationalen) Generalstreik und die Erhebung gegen den (National-) Staat nur wirklich verstehen kann, nämlich indem man sie als Momente der Kommunikation zwischen Kämpfen und Befreiungsprozessen und ihrer Ausbreitung auf internationalistischem Terrain begreift. Von Berlin nach Moskau, von Paris nach Neu-Delhi, von Algier nach Hanoi, von Shanghai nach Jakarta und von Havanna nach New York fanden die Kämpfe während des ganzen 19. und 20. Jahrhunderts ihren Widerhall. Ein Zyklus entstand, sobald die Berichte über eine Revolte weitergetragen wurden und im jeweils neuen Kontext Anwendung fanden; es war wie in einer vergangenen Epoche, als die Handelsschiffe in der Karibik die Nachricht eines Sklavenaufstands von Insel zu Insel trugen und damit unweigerlich ein Feuer nach dem anderen entfachten, die alle nicht zu löschen waren. Damit ein Zyklus entstand, war es nötig, dass die Empfänger der Nachricht in der Lage waren, die Ereignisse in ihre eigene Sprache zu »übersetzen« und die Kämpfe als ihre Angelegenheit zu begreifen. Nur so konnte der Kette ein Glied hinzugefügt werden. In einigen Fällen war die »Übersetzung« recht kompliziert: etwa als chinesische Intellektuelle zu Beginn des 20. Jahrhunderts von den antikolonialen Kämpfen auf den Philippinen und auf Cuba erfuhren und sie in die Sprache ihres eigenen revolutionären Projekts übersetzten. In anderen Fällen ging es viel direkter: Die Bewegung der Fabrikräte in Turin war unmittelbar durch die Nachricht vom Sieg der Bolschewiki in Russland inspiriert. Man sollte sich deshalb die Kämpfe vielleicht nicht so vorstellen, dass sie einer Kette Glieder hinzufügen, sondern dass sie sich eher wie ein Virus verbreiten, das seine Form verändert, um unter anderen Bedingungen einen geeigneten Wirt zu finden.

Es kostet keine große Mühe, die historischen Perioden intensiver Kampfzyklen anzugeben. Eine erste Welle ist in ihren Anfängen nach 1848 erkennbar, mit dem Einsetzen der politischen Agitation der Ersten Internationale, und sie ging weiter in den 1880er und 1890er Jahren, als sich sozialistische politische und gewerkschaftliche Organisationen bildeten, bis sie in der russischen Revolution von 1905 und international im ersten antiimperialistischen Kampfzyklus einen Höhepunkt erreichte (vgl. Karl

2002). Eine zweite Welle nahm ihren Ausgang nach der Revolution der Sowjets von 1917. In ihrem Gefolge gab es international eine Ausweitung der Kämpfe, auf der einen Seite zurückgedrängt nur durch die Faschismen, auf der anderen Seite assimiliert durch den New Deal und die antifaschistischen Fronten. Und schließlich gab es den Kampfzyklus, der mit der chinesischen Revolution begann und sich in den afrikanischen und lateinamerikanischen Befreiungskämpfen fortsetzte; er währte bis zu den Explosionen der 1960er Jahre überall auf der Welt.

Diese internationalen Kampfzyklen waren der wirkliche Motor, der gegenüber den Institutionen des Kapitals die Entwicklung antrieb und in deren Verlauf zu Reform und Restrukturierung zwang (vgl. Negri 1988b). Proletarischer, antikolonialer und antiimperialistischer Internationalismus, der Kampf für den Kommunismus, der in all den mächtigen revolutionären Ereignissen des 19. und 20. Jahrhunderts lebendig war, kündigte die Globalisierungsprozesse an, nahm sie vorweg und mit ihnen die Entwicklung des Empire. Derart ist die Entstehung des Empire eine *Antwort* auf den proletarischen Internationalismus. In dieser Ankündigung und Vorwegnahme kapitalistischer Entwicklung durch die Massenkämpfe gibt es keine Dialektik oder Teleologie. Im Gegenteil, die Kämpfe selbst demonstrieren, wie schöpferisch das Begehren ist; sie sind Utopien gelebter Erfahrung, das Wirken der Geschichtlichkeit als Potenzialität - kurz, die Kämpfe sind die nackte Realität der *res gestae*. So etwas wie Teleologie folgt dem Handeln als Konstruktion *postfestum*.

Die Kämpfe, die der Globalisierung vorausgingen und sie vorzeichneten, waren Ausdruck der Kraft der lebendigen Arbeit in ihrem Streben, sich von den starren territorialisierenden Regimes zu befreien, denen sie unterworfen war. Im Kampf gegen die ihr gegenüber akkumulierte tote Arbeit trachtet die lebendige Arbeit immer danach, die verfestigten territorialisierenden Strukturen, die nationale Organisation wie auch die fesselnden politischen Formen, aufzubrechen. Die Kraft der lebendigen Arbeit, ihr ruheloses Aktivsein, ihr deterritorialisierendes Verlangen öffnet im Prozess des Bruchs die Fenster der Geschichte. Aus einer Perspektive betrachtet, die sich auf die Tätigkeit der Menge, die Produktion von Subjektivität und Begehren konzentriert, lässt sich erkennen, wie die Globalisierung, da sie eine Deterritorialisierung früherer Ausbeutungs- und Herrschaftsstrukturen bewirkt, für die Menge zur tatsächlichen Bedingung der Befreiung wird. Doch wie kann die Möglichkeit der Befreiung heute Wirklichkeit werden? Lebt das gleiche unstillbare Verlangen nach Freiheit, das den Nationalstaat überwand

und zu Grabe trug und das den Übergang zum Empire bestimmte, in der Asche der Gegenwart fort, der Asche des vom Feuer verzehrten internationalistischen proletarischen Subjekts, in dessen Mittelpunkt die industrielle Arbeiterklasse stand? Was steht heute an der Stelle dieses Subjekts? In welchem Sinne können wir davon sprechen, dass mit dem ontologischen Einsatz sich eine neue *Menge* als positiver oder alternativer Akteur in der Globalisierung präsentiert?

Maulwurf und Schlange

Man sollte ernst nehmen, dass das Subjekt der Arbeit wie der Revolte sich grundlegend verändert hat. Die Klassenzusammensetzung des Proletariats hat sich gewandelt, und das müssen wir nachvollziehen. Wir verwenden einen weiten Begriff von Proletariat und fassen in dieser Kategorie all jene, deren Arbeitskraft direkt oder indirekt ausgebeutet wird und die in Produktion und Reproduktion kapitalistischen Normen unterworfen sind.⁴⁴ In einer vergangenen Epoche konzentrierte sich die Kategorie des Proletariats auf die *industrielle Arbeiterklasse*; bisweilen wurde beides tatsächlich gleichgesetzt und erschien in der paradigmatischen Gestalt des männlichen Fabrikarbeiters der Massenproduktion. Der industriellen Arbeit sprach man häufig, sowohl in ökonomischen Analysen als auch in politischen Bewegungen, eine Führungsrolle gegenüber anderen Formen von Arbeit zu, etwa Arbeit in der Landwirtschaft oder in der Reproduktionssphäre. Heute ist diese Arbeiterklasse aus dem Blick verschwunden. Sie hörte nicht auf zu existieren, doch wurde sie aus der privilegierten Position in der kapitalistischen Ökonomie vertrieben und verlor ihre hegemoniale Stellung in der Klassenzusammensetzung des Proletariats. Das Proletariat ist nicht mehr, was es einmal war, doch bedeutet das nicht, dass es verschwunden wäre. Es bedeutet vielmehr, dass wir einmal mehr vor der analytischen Aufgabe stehen, die neue Zusammensetzung des Proletariats als Klasse zu verstehen.

Die Tatsache, dass wir mit der Kategorie Proletariat alle meinen, die der kapitalistischen Ausbeutung und Herrschaft unterworfen sind, soll nicht so verstanden werden, als ob das Proletariat eine homogene und undifferenzierte Einheit bilde. Es ist von Unterschieden und Schichtungen durchzogen, die in vielerlei Richtungen weisen. Manche Arbeit ist entlohnt, manche nicht; manche Arbeit begrenzen Fabrikmauern, manche verteilt sich über schrankenloses gesellschaftliches Terrain; manche Arbeit hat ihre Grenze in

acht Stunden täglich und 40 Stunden wöchentlich, andere dehnt sich aus und füllt die gesamte Lebenszeit; und mancher Arbeit wird nur geringer Wert zugesprochen, manche wird an die Spitze der kapitalistischen Ökonomie befördert. Unter den verschiedenen Gestalten heutiger Produktion nimmt, wie wir (in Abschnitt III.4) zeigen werden, die immaterielle Arbeit (in der Kommunikation, in der Kooperation, in der Produktion und Reproduktion der Affekte) im kapitalistischen Produktionsprozess und in der Klassenzusammensetzung des Proletariats gleichermaßen eine zunehmend zentrale Stellung ein. Hier wollen wir darauf verweisen, dass all die verschiedenen Formen von Arbeit in der einen oder anderen Art kapitalistischer Disziplin und kapitalistischen Produktionsverhältnissen unterworfen sind. Dieser Sachverhalt, nämlich innerhalb des Kapitalverhältnisses zu sein und es aufrecht zu erhalten, definiert das Proletariat als Klasse.

Wir müssen die Form der Kämpfe, in denen das neue Proletariat seine Wünsche und Bedürfnisse zum Ausdruck bringt, konkreter betrachten. Während des vergangenen halben Jahrhunderts und insbesondere in den zwei Jahrzehnten zwischen 1968 und dem Fall der Berliner Mauer war die Restrukturierung und globale Expansion der kapitalistischen Produktion von einem Wandel proletarischer Kämpfe begleitet. Ein internationaler Kampfzyklus, der auf der Ausbreitung und Übersetzung gemeinsamer Ziele in der Revolte der lebendigen Arbeit beruhte, scheint, wie wir ausführten, nicht mehr zu existieren. Wenn der Zyklus als spezifische Form, Kämpfe zu verknüpfen, verschwunden ist, so öffnet sich damit nicht einfach ein Abgrund. Im Gegenteil, im globalen Maßstab lassen sich mächtige Ereignisse ausmachen, die zeigen, dass die Menge sich der Ausbeutung verweigert, und die eine neue Art proletarischer Solidarität und Militanz ankündigen.

Betrachten wir die Kämpfe, die in den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts die größte Radikalität und Stärke zeigten: die Ereignisse auf dem Tiananmen-Platz im Jahr 1989; die Intifada gegen die israelische Staatsgewalt; die Revolte vom Mai 1992 in Los Angeles; den Aufstand in Chiapas, der 1994 begann; die Reihe von Streiks, die Frankreich im Dezember 1995 paralyisierte; die Streiks, die Südkorea 1996 lahm legten. Jeder dieser Kämpfe hatte Besonderheiten und basierte auf unmittelbaren regionalen Gegebenheiten, so dass aus ihnen auf keinen Fall ein globaler Zusammenhang, eine Kette von Kämpfen werden konnte. Keines dieser Ereignisse löste einen Kampfzyklus aus, weil die darin zum Ausdruck kommenden Wünsche und Bedürfnisse sich nicht in unterschiedliche Kontexte übersetzen ließen. Mit anderen Worten: Die (potenziellen) Revolutionäre in anderen Teilen der

Welt hörten die Ereignisse in Peking, Nablus, Los Angeles, Chiapas, Paris oder Seoul nicht, konnten sie nicht unmittelbar als ihre eigenen Kämpfe erkennen. Diese Kämpfe scheitern darüber hinaus nicht nur daran, mit anderen Zusammenhängen zu kommunizieren, sondern ihnen fehlt sogar lokale Kommunikation. Sie sind oft nur von kurzer Dauer, da, wo sie entstehen, und vergehen mit einem Schlag. Das ist eine der wesentlichen und dringlichsten politischen Paradoxien der Gegenwart: In unserem gefeierten Kommunikationszeitalter *finden Kämpfe beinahe keine Kommunikation*.

Das Paradox der Nicht-Kommunikation macht es äußerst schwierig, die neue Stärke, die in den Kämpfen zutage tritt, zu begreifen und zu beschreiben. Wir sollten in der Lage sein zu erkennen, dass die Kämpfe, was sie an Reichweite, Dauer und der Fähigkeit zur Kommunikation verloren, an Intensität gewonnen haben. Wir sollten in der Lage sein zu erkennen, dass all diese Kämpfe, obwohl sie sich auf ihre lokalen und unmittelbaren Umstände konzentrierten, Fragen aufwarfen, die mit der neuen Gestalt der kapitalistischen Steuerung des Empire zusammenhängen. In Los Angeles etwa entzündete sich die Revolte an lokalen rassistischen Auseinandersetzungen und sozialen wie ökonomischen Ausschlussmustern, die in vielerlei Hinsicht spezifisch für dieses (post-)urbane Territorium sind, doch wurden die Ereignisse zugleich unmittelbar verallgemeinert, insofern sich darin eine Verweigerung des postfordistischen Regimes sozialer Kontrolle ausdrückte. In bestimmter Hinsicht der Intifada ähnlich, zeigten die Riots von Los Angeles, wie durch den Niedergang fordistischer Aushandlungsregimes und von Mechanismen sozialer Vermittlung die Verwaltung von rassistisch und sozial gespaltenen metropolitenen Territorien und ihren Bewohnern prekär wird. Plünderung von Geschäften und Niederbrennen von Eigentum sind nicht bloß Metaphern, sondern sind die realen globalen Bedingungen für die Mobilität und Instabilität postfordistischer sozialer Vermittlungsinstanzen (vgl. Hardt 1991). Auch in Chiapas standen im Zentrum des Aufstands in erster Linie lokale Belange: Probleme des Ausschlusses und die fehlende Repräsentation, die spezifisch für die mexikanische Gesellschaft und den mexikanischen Staat sind und die auch den rassistischen Hierarchien in weiten Teilen Lateinamerikas gewissermaßen gemeinsam sind. Die Rebellion der Zapatistas war jedoch zugleich und unmittelbar ein Kampf gegen das mit der NAFTA verbundene gesellschaftliche Regime und allgemeiner noch gegen das System von Ausschluss und Unterordnung in der regionalen Ordnung des Weltmarkts (vgl. Gomez 1996). Die massiven Streiks in Paris und ganz Frankreich Ende 1995 schließlich zielten, ähnlich denen in Seoul,

auf spezifische lokale und nationale Fragen im Arbeitsverhältnis (wie Renten, Löhne und Arbeitslosigkeit), doch die Kämpfe waren sofort als Auseinandersetzungen um den neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufbau Europas zu erkennen. Die Streiks in Frankreich forderten vor allem ein neues Verständnis von Öffentlichkeit, die Entwicklung eines neuen öffentlichen Raums gegen die neoliberalen Mechanismen der Privatisierung, die das Projekt kapitalistischer Globalisierung mehr oder weniger überall begleiten (vgl. *Futur antérieur*, H. 33/34, 1996; Krishnan 1996). Vielleicht liegt es gerade daran, dass all diese Kämpfe keine Kommunikation finden können und deshalb eine horizontale Weitergabe in Form eines Zyklus blockiert ist, dass sie gezwungen sind, in einer vertikalen Bewegung sofort die globale Ebene zu berühren.

Wir sollten in der Lage sein zu erkennen, dass hier nicht ein neuer Zyklus internationalistischer Kämpfe entsteht, sondern eine neue Qualität sozialer Bewegung auftaucht. Wir sollten, mit anderen Worten, in der Lage sein, die grundlegend neuen Charakteristika zu erkennen, die alle diese Kämpfe ungeachtet ihrer radikalen Verschiedenheit aufweisen. Zum ersten springen alle Kämpfe, obwohl sie in lokalen Verhältnissen fest verankert sind, sofort auf die globale Ebene und greifen die Konstitution des Empire ganz allgemein an. Zum zweiten zerstören all diese Kämpfe die traditionelle Unterscheidung zwischen ökonomischem und politischem Kampf. Sie sind gleichzeitig ökonomisch, politisch und kulturell - es sind biopolitische Kämpfe, ihr Einsatz ist die Lebensform. Es sind konstituierende Kämpfe, die neue öffentliche Räume und neue Formen von Gemeinschaft schaffen.

Wir sollten in der Lage sein, all das zu erkennen, doch ist das nicht so einfach. Tatsächlich müssen wir zugeben, dass man selbst, wenn man das wirklich Neue dieser Situationen herauszustellen versucht, den Verdacht nicht los wird, dass die Kämpfe immer schon alt, überholt und anachronistisch wirken. Die Auseinandersetzungen auf dem Tiananmen-Platz bedienten sich der Rede von Demokratie, die seit langem außer Mode schien; die Gitarren, Stirnbänder, Zelte und Slogans sahen aus wie das schwache Echo von Berkeley in den 1960er Jahren. Auch die Unruhen von Los Angeles wirkten wie das Nachbeben der Rassenkonflikte, die die USA in den Sechzigern erschütterten. Die Streiks in Paris und Seoul schienen uns in die Epoche der Fabriken und Massenarbeiter zurückzubringen, als wären sie der letzte Seufzer einer sterbenden Arbeiterklasse. All diese Kämpfe, die tatsächlich neue Elemente in sich tragen, wirken von Anfang an bereits alt und überholt - eben weil sie keine Kommunikation finden können, weil

ihre Sprache nicht zu übersetzen ist. Die Kämpfe kommunizieren nicht, obwohl sie medial übermäßig präsent sind, im Fernsehen, im Internet und in jedem anderen nur vorstellbaren Medium. Einmal mehr stehen wir vor dem Paradox der Nicht-Kommunikation.

Wir sind natürlich in der Lage, tatsächliche Hindernisse zu erkennen, die die Kommunikation von Kämpfen blockieren. Ein solches Hindernis ist das Fehlen eines erkennbaren gemeinsamen Gegners, gegen den sich die Kämpfe richten. Peking, Los Angeles, Nablus, Chiapas, Paris, Seoul: die Situationen scheinen alle vollkommen anders geartet. Doch in Wirklichkeit greifen alle die globale Ordnung des Empire direkt an und zielen auf ein Gegenprojekt. Den Charakter des gemeinsamen Gegners zu klären ist damit ein wesentliches politisches Ziel. Ein zweites Hindernis, das aus dem ersten folgt, ist das Fehlen einer gemeinsamen Sprache von Kämpfen, durch die sich die Besonderheiten der einzelnen in eine kosmopolitische Sprache übersetzen ließen. Kämpfe in anderen Teilen der Welt, selbst unsere eigenen Kämpfe scheinen eine unverständliche fremde Sprache zu sprechen. Auch hier deutet sich eine wichtige politische Aufgabe an: eine neue gemeinsame Sprache zu finden, die uns die Kommunikation erleichtert, so wie es für die Kämpfe einer früheren Epoche die Sprache des Antiimperialismus und des proletarischen Internationalismus taten. Vielleicht ist das eine Kommunikation neuen Typs, die nicht auf der Grundlage von Ähnlichkeitsbeziehungen funktioniert, sondern auf der von Differenzen: eine Kommunikation von Singularitäten.

Einen gemeinsamen Gegner zu erkennen und eine gemeinsame Sprache der Kämpfe zu finden sind sicherlich wichtige politische Aufgaben, und wir wollen dazu in diesem Buch so weit wir können beitragen, doch sagt uns die Intuition, dass es der Untersuchung mit dieser Vorgabe letztlich nicht gelingen wird, das reale Potenzial zu begreifen, das die neuen Kämpfe darstellen. Die Intuition sagt mit anderen Worten, dass das Modell horizontaler Verknüpfung von Kämpfen zu einem Zyklus der Art und Weise, wie heutige Kämpfe zu globaler Bedeutung gelangen, nicht mehr adäquat ist. Ein solches Modell macht uns gegenüber ihrem wirklichen Potenzial blind.

Marx versuchte, den fortdauernden proletarischen Kampfzyklus, der Europa im 19. Jahrhundert durchzog, im Bild des Maulwurfs, der seine unterirdischen Gänge gräbt, zu fassen. Marx' Maulwurf käme in Zeiten offener Klassenkonflikte an die Oberfläche, um sich dann wieder in den Untergrund zurückzuziehen - nicht um dort passiv zu überwintern, sondern um seine Tunnel zu graben, um sich mit der Zeit voranzubewegen, mit dem Lauf der

Geschichte zu ziehen, um dann, wenn die Zeit reif ist (1830, 1848, 1870), an die Oberfläche zurückzukehren. »Brav gewühlt, alter Maulwurf!« (Marx 1852, 196) Nun, wir fürchten, dass Marx' alter Maulwurf gestorben ist. Uns scheint, als ob im gegenwärtigen Übergang zum Empire die unendlichen Windungen der Schlange das Gängesystem des Maulwurfs ersetzt haben (vgl. Deleuze 1993). Die Tiefen der modernen Welt und ihre unterirdischen Passagen und Gänge sind in der Postmoderne alle an die Oberfläche gekommen. Die Kämpfe von heute winden sich lautlos über die glatten imperialen Landschaften. Vielleicht ist die Nichtkommunizierbarkeit der Kämpfe, das Fehlen wohlgeordneter kommunizierender Gänge, in Wirklichkeit eher eine Stärke als eine Schwäche - eine Stärke, weil sofort alle Bewegungen als solche subversiv sind und nicht auf irgendeine Art Hilfe oder Verstärkung von außen warten, von denen ihre Wirksamkeit abhängt. Je weiter das Kapital seine globalen Produktions- und Kontrollnetzwerke ausdehnt, desto mächtiger kann jeder einzelne Punkt der Revolte werden. Einfach indem sie sich auf ihre eigene Stärke konzentrieren, ihre Energien in einer Anspannung, einer Windung bündeln, treffen diese wellenförmigen Kämpfe die imperiale Ordnung in ihren komplexesten Verknüpfungen. Das Empire ist eine oberflächliche Welt, ihr virtuelles Zentrum ist von jedem Punkt auf dieser Oberfläche sofort zu erreichen. Wenn diese Punkte eine Art neuen Kampfzyklus konstituieren würden, wäre dieser Zyklus nicht durch Kommunikation und Ausdehnung der Kämpfe, sondern vielmehr durch ihr singuläres Auftreten definiert, durch Intensität, die einen nach dem anderen kennzeichnet. Kurz gesagt verknüpfen sich diese Kämpfe nicht horizontal, sondern jeder einzelne reicht vertikal direkt ins virtuelle Zentrum des Empire.

Die taktischen Erfolge revolutionärer Aktionen im 19. und 20. Jahrhundert, so könnte aus dem Blickwinkel der Revolutionstheorie eingewandt werden, waren dadurch charakterisiert, dass es gelang, das *schwächste Glied* der imperialistischen Kette aufzusprengen, dass dies das ABC revolutionärer Dialektik sei und daher die Situation heute nicht sehr viel versprechend aussehe. Sicher ist es wahr, dass die wellenförmigen Kämpfe, deren Zeugen wir heute werden, keiner klaren revolutionären Taktik folgen, möglicherweise sind sie unter taktischen Gesichtspunkten auch vollkommen unverständlich. Angesichts einer Reihe subversiver sozialer Bewegungen von hoher Intensität, die der imperialen Ordnung auf höchstem Niveau begegnen, mag es nicht länger von Nutzen sein, an der alten Unterscheidung von Strategie und Taktik festzuhalten. In der Konstitution des Empire

gibt es kein »Außen« der Macht und daher auch keine schwachen Glieder mehr - wenn wir unter schwachem Glied den externen Punkt verstehen, an dem die Artikulationen globaler Macht verwundbar sind.⁴⁵ Um Bedeutung zu erlangen, muss jede Auseinandersetzung das Herz des Empire treffen, seine Stärke angreifen. Das bringt allerdings keiner geografischen Region eine privilegierte Stellung, so als ob einzig soziale Bewegungen in Washington, Genf oder Tokio den Angriff auf das Herz des Empire führen könnten. Die Konstruktion des Empire und die Globalisierung ökonomischer und kultureller Verhältnisse bringen es im Gegenteil mit sich, dass das virtuelle Zentrum des Empire von jedem beliebigen Punkt aus angegriffen werden kann. Die taktischen Überlegungen der alten Revolutionstheorie sind damit unwiderruflich überholt; und die einzige den Kämpfen offen stehende Strategie ist die einer konstituierenden Gegenmacht, die aus dem Innern des Empire kommt.

Die Neuartigkeit und das revolutionäre Potenzial dieser Situation mögen aus der Perspektive der sozialen Kämpfe selbst schwierig zu erkennen sein; einfacher gelingt dies aus der Perspektive der imperialen Macht, die gezwungen ist, auf die Angriffe zu reagieren. Selbst wenn die Kämpfe kommunikationslos bleiben, bilden sie das manische Zentrum für die kritische Aufmerksamkeit des Empire.⁴⁶ Sie sind lehrreiche Lektionen für die Verwaltung und die Regierung - Lektionen, die nach repressiven Mitteln verlangen. Die wichtigste Lektion ist, dass solche Ereignisse sich nicht wiederholen dürfen, wenn die kapitalistischen Globalisierungsprozesse fortschreiten sollen. Die Kämpfe haben jedoch ihr eigenes Gewicht, ihre spezifische Intensität, und sie sind darüber hinaus den Verfahrensweisen und der Entwicklungsrichtung imperialer Macht immanent. Sie selbst setzen die Globalisierungsprozesse in Gang und erhalten sie aufrecht. Die imperiale Macht flüstert die Namen der Kämpfe, um sie in Passivität zu bannen und um ein mystifizierendes Bild von ihnen zu zeichnen, doch vor allem, um zu entdecken, welche weiteren Schritte der Globalisierung möglich sind und welche nicht. Auf diese widersprüchliche und paradoxe Art nehmen die imperialen Globalisierungsprozesse die Ereignisse auf und erkennen in ihnen eine Grenze und die Chance, die eigenen Instrumente neu auszurichten. Globalisierungsprozesse existierten nicht oder kämen zum Stillstand, würden sie nicht fortwährend durch diese Explosionen der Menge behindert und vorangetrieben, Konfrontationen, die unmittelbar die höchsten Ebenen imperialer Macht berühren.

Der Doppeladler

Das Wappentier des österreichisch-ungarischen Reichs, ein Adler mit zwei Köpfen, wäre für die gegenwärtige Form des Empire auf den ersten Blick eine angemessene Darstellung. Doch während im älteren Wappen beide Köpfe nach außen schauten, als Symbol der relativen Selbständigkeit und des friedlichen Miteinanders der verschiedenen Territorien, müssten in diesem Fall die beiden Köpfe sich nach innen wenden, einer den anderen angreifen.

Der erste Kopf des imperialen Adlers steht für die Rechtsstruktur und die konstituierte Macht, die aus der Maschinerie biopolitischer Herrschaft hervorgehen. Der Rechtsprozess ist wie die imperiale Maschine immer widersprüchlich und krisenhaft. Ordnung und Frieden - die absoluten Werte, auf die das Empire sich beruft - können niemals erreicht werden, dennoch werden sie ständig neu beschworen. Im Rechtsprozess der imperialen Konstitution findet sich die konstante Krise, in ihr wird (zumindest von ernsthaften Theoretikern) der Preis der Entwicklung gesehen. Es gibt allerdings einen Überschuss. Die kontinuierliche Ausdehnung des Empire und der konstante Druck, an der Komplexität und Tiefe der biopolitischen Dimension festzuhalten, zwingen die imperiale Maschine genau in dem Moment, da sie einen Konflikt zu lösen scheint, andere Konfliktfelder zu eröffnen. Das Empire versucht, sie dem eigenen Projekt anzupassen, doch zeigen sich die Konflikte einmal mehr als unvereinbar damit, zeigen alle Momente eines neuen Terrains, sind mobil im Raum und flexibel in der Zeit.

Der andere Kopf des imperialen Adlers steht für die *Multitude*, die vielgestaltige Menge produktiver, kreativer Subjektivitäten in der Globalisierung, die gelernt hat, diesen gewaltigen Ozean zu befahren. Ununterbrochen in Bewegung, bilden sie Konstellationen von Singularitäten und Ereignissen, die das System kontinuierlich und global zwingen, sich neu zu konfigurieren. Die ununterbrochene Bewegung kann geografisch sein, kann aber auch Modulationen in der Form oder Prozesse der Vermengung und Hybridisierung bezeichnen. Das Verhältnis zwischen »System« und »nichtsystemischen Bewegungen« lässt sich nicht auf eine Logik von Korrespondenzen in dieser sich ununterbrochen verändernden Ortlosigkeit einebnen.⁴⁷ Auch nichtsystemische Bewegungen, die die Menge hervorbringt, sind in Wirklichkeit globale Kräfte, die kein angepasstes Verhältnis, und sei es in invertierter Form, zum System haben können. Jeder Aufruhr innerhalb der Ordnung des imperialen Systems bedeutet für das System als Ganzes eine

Erschütterung. Das institutionelle Gerüst, in dem wir leben, kennzeichnet seine radikale Kontingenz und Prekarität; oder vielmehr ist es charakterisiert durch die Unvorhersehbarkeit der Abfolge von Ereignissen - Ereignisse, die immer kürzer oder zeitlich kompakter eintreten und daher auch immer weniger kontrollierbar sind.⁴⁸ Für das Empire wird es schwieriger, in die unvorhersehbare zeitliche Abfolge der Ereignisse und in ihre beschleunigte Zeitlichkeit einzugreifen. Der wichtigste Aspekt, den die Kämpfe gezeigt haben, ist ihre plötzliche Beschleunigung, die häufig kumulativ und virtuell simultan wirken kann; es sind Explosionen, die eine ontologische Macht im eigentlichen Sinn zeigen und das zentrale Gleichgewicht des Empire auf unvorhersehbare Art angreifen.

Wie das Empire im Spektakel seiner Stärke fortwährend die systemische Neuzusammensetzung fördert, so finden sich neue Gestalten des Widerstands in der Abfolge der Kämpfe. Das ist eine weitere grundlegende Eigenschaft in der Existenz der Menge heute, *innerhalb* des Empire und *gegen* das Empire. Neue Gestalten von Kämpfen und neue Subjektivitäten entstehen in der Konjunktur der Ereignisse, im universellen Nomadismus, in der allgemeinen Vermengung und Vermischung der Individuen und Bevölkerungen, in den technologischen Metamorphosen der imperialen biopolitischen Maschine. Diese neuen Gestalten und Subjektivitäten werden produziert, weil die Kämpfe, obwohl sie als Kämpfe antisystemisch sind, nicht *bloß gegen* das imperiale System sind - sie sind nicht bloß negative Kräfte. Sie bringen ihre eigenen konstituierenden Projekte positiv zum Ausdruck, fördern und entwickeln sie; sie ringen um die Befreiung der lebendigen Arbeit, sie schaffen Situationen mächtiger Singularitäten. Dieser konstituierende Aspekt der Bewegung der Menge in den Myriaden Gesichtern, die er annimmt, ist tatsächlich das positive Terrain der historischen Entwicklung des Empire. Das ist nicht die Positivität des Historismus, sondern im Gegenteil die Positivität der *res gestae* der Menge, eine Positivität des Antagonismus und der Kreativität. Die deterritorialisierende Macht der Menge ist die Produktivkraft, die das Empire erhält, und zugleich die Kraft, die nach seiner Zerstörung ruft und diese möglich macht.

An diesem Punkt bricht unsere Metapher zusammen; wir müssen zugeben, dass der Doppeladler das Verhältnis zwischen dem Empire und der Menge nicht angemessen repräsentiert. Das Bild stellt beide auf dieselbe Ebene und lässt daher die tatsächlichen Hierarchien und Diskontinuitäten in ihrem Verhältnis nicht erkennen. Aus einer Perspektive steht das Empire eindeutig über der Menge und unterwirft sie der Herrschaft der alles über-

lieh, so Althusser, bringen beide Texte den theoretischen Entwurf auf die Ebene der Praxis, beide begreifen die Gegenwart als für die Zukunft leer, »vide pour le futur« (ebd., 62), und in diesem offenen Raum etablieren sie das immanente Handeln des Subjekts, das eine neue Stellung des Seins konstituiert

Ist diese Wahl der Immanenzebene jedoch ausreichend, um die Form des Manifests und die Art des politischen Diskurses festzulegen, die dem revolutionären Subjekt der Postmoderne angemessen waren?⁷ Aus der Perspektive der Biopolitik ist die postmoderne Situation überaus paradox — das heißt ein ununterbrochener Kreislauf aus Leben, Produktion und Politik, von der kapitalistischen Produktionsweise im globalen Maßstab beherrscht. Auf der einen Seite werden in dieser Situation alle Kräfte der Gesellschaft tendenziell als Produktivkräfte mobilisiert, doch auf der anderen Seite sind dieselben Kräfte einer globalen Herrschaft unterworfen, die abstrakt wirkt und von daher den Diapositiven der Reproduktion des Lebens und ihrer Bedeutung gegenüber blind ist. Die Postmoderne verlangt das »Ende der Geschichte« doch dergestalt, dass paradoxerweise gleichzeitig alle Kräfte der Menschheit dazu aufgerufen werden, zur globalen Reproduktion der Arbeit, der Gesellschaft und des Lebens beizutragen. Dieser Hintergrund macht Politik (wenn man sie als Regierung und Leitung fasst) intransparent, in institutionellen Normalisierungsprozessen verbirgt die Macht die charakteristischen Verhältnisse der Kontrolle über die Gesellschaft und das Leben statt sie offen und erklärt durchzusetzen.

Wie lässt sich in dieser Situation ein revolutionärer politischer Diskurs von Neuem in Gang bringen? Wie kann er konsistent werden und einem eventuellen Manifest eine materialistische Teleologie geben? Wie können wir ein Instrumentarium formen, das innerhalb der Postmoderne Subjekt (die Menge) und Objekt (die kosmopolitische Befreiung) zusammenbrachte? Man wird das eindeutig nicht dadurch erreichen, dass man einfach den Fingerzeigen folgt, die das Manifest von Marx und Engels anbietet, selbst wenn man sich völlig auf die Immanenzebene begibt. In der kalten Ruhe der Postmoderne ist die Koprasenz, das Zusammentreffen von produktivem Subjekt und Befreiungsprozess, das Marx und Engels sahen, schlichtweg unvorstellbar. Die Prinzipien aus dem Manifest Machiavellis hingegen scheinen aus postmoderner Sicht erneut zeitgemäß. Die Analogie zu Machiavelli ein wenig strapazierend, konnte man das Problem so formulieren: Wie kann produktive Arbeit, zerstreut in mannigfaltigen Netzwerken, einen Mittelpunkt finden? Wie kann die materielle und immaterielle Produktion

der Hirne und Körper der Menge vernünftig werden und eine Richtung nehmen, genauer, wie kann das Bemühen, die Distanz zwischen der sich zum Subjekt organisierenden Menge und der Konstitution eines demokratischen politischen Dispositivs zu überbrücken, seinen Fürsten finden?

Die Analogie ist letztlich unzureichend. Bei Machiavellis Fürst bleibt eine utopische Bedingung, die das Projekt vom Subjekt entfernt und die, ungeachtet der radikalen Immanenz der Methode, die politische Funktion einer höheren Ebene anvertraut. Die postmoderne Befreiung muss hingegen in dieser Welt stattfinden, auf der Immanenzebene, ohne die Möglichkeit irgend eines utopischen Außen. Die Form, in der das Politische heute seinen Ausdruck finden kann, ist jedoch überhaupt nicht klar. Eine Lösung dieses Problems müsste Subjekt und Objekt des Projekts enger miteinander verflechten, sie in immanente Beziehung setzen, und zwar noch gründlicher als Machiavelli oder Marx und Engels, sie also in einen Prozess der Produktion aus sich selbst heraus bringen.

Vielleicht müssen wir die Vorstellung der materialistischen Teleologie neu erfinden, die Spinoza im Morgengrauen der Moderne prägte, wenn er davon sprach, dass der Prophet sein eigenes Volk hervorbringt (vgl. Spinoza 1670). Vielleicht sollten wir mit Spinoza als prophetisches Begehren begreifen, was unwiderstehlich und um so mächtiger wird, je mehr es sich mit der Menge identifiziert. Überhaupt nicht klar ist, ob dieses Prophetische unsere politischen Bedürfnisse tatsächlich ansprechen und ein mögliches Manifest der postmodernen Revolution gegen das Empire tragen kann, doch gewisse Analogien und paradoxe Zufälle scheinen schlagend. Während etwa Machiavelli ausführt, dass das Vorhaben einer neuen Gesellschaft von unten auf »Waffen« und »Geld« angewiesen sei, und darauf beharrt, beides außerhalb zu suchen, fragt Spinoza: Besitzen wir nicht beides bereits? Finden sich die benötigten Waffen nicht genau im schöpferischen und prophetischen Vermögen der Menge? Und vielleicht können auch wir, wenn wir uns in der revolutionären Strömung der Postmoderne situieren, wiederum die Frage stellen: Besitzen wir nicht bereits »Waffen« und »Geld«? Die Art von Geld, die Machiavelli als notwendig ansieht, findet sich in der Tat in der Produktivität der Menge als unmittelbarer Akteurin biopolitischer Produktion und Reproduktion. Die Waffen, von denen die Rede ist, birgt die Fähigkeit der Menge, mit ihrer eigenen produktiven Kraft die parasitäre Ordnung des postmodernen Kommandos zu sabotieren und zu zerstören.

Ein Manifest, ein politischer Diskurs heute muss sich bemühen, im Sinne Spinozas prophetisch zu wirken, also in Verbindung mit dem immanenten Begehren zu wirken, das die Menge organisiert. 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, ihrer Kreativität, ihrer Produktion und Macht - eine materialistische Teleologie.

TEIL II

PASSAGEN DER SOUVERÄNITÄT

1. Zwei Europa, zwei Modernen

Ob man von der Unfehlbarkeit ausgeht und aus ihr die Souveränität ableitet oder die Souveränität an die erste Stelle setzt und dann die Unfehlbarkeit ableitet - immer ist man dazu gezwungen, eine absolute Macht anzuerkennen und zu sanktionieren. Und zu dem gleichen Ergebnis kommt man, egal ob durch die Unterdrückung von Regierungen oder die Vernunft der Philosophen, ob man das Volk oder den König zum Souverän macht.

Francois Guizot

Im Wien des frühen 20. Jahrhunderts, Schauplatz von Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, ist der aufgeklärte Adlige Graf Leinsdorf darum bemüht, die komplexen Zusammenhänge der Moderne zu begreifen; ein zentrales Paradoxon jedoch bleibt ihm ein Rätsel: »Aber was ich nicht verstehe, bleibt das Folgende: Dass die Menschen einander lieben sollen und dass die Regierung dazu eine starke Hand braucht, das hat man ja immer gewusst; also warum soll das auf einmal ein >Entweder-Oder< sein?« (Musil 1932,1, 1019) Für die Philanthropen in Musils Welt steht ein Konflikt im Zentrum der Moderne, nämlich derjenige zwischen den immanenten Kräften des Begehrens und der Vereinigung, der Liebe zur Gemeinschaft auf der einen Seite und der starken Hand einer umfassenden Autorität, die dem Bereich des Sozialen eine Ordnung auferlegt und aufzwingt, auf der anderen Seite. Dieses Spannungsverhältnis sollte durch die Souveränität des Staates gelöst, zumindest aber abgemildert werden, und doch taucht es fortwährend als Entweder-oder-Frage wieder auf: Freiheit oder Knechtschaft, die Befreiung des Begehrens oder dessen Unterdrückung. Graf Leinsdorf erkennt scharfsichtig einen Widerspruch, der die gesamte europäische Moderne durchzieht und den Kernpunkt des modernen Souveränitätsbegriffs betrifft.

Wenn wir im Folgenden die Entstehung dieses Souveränitätsbegriffs und seine verschiedenen Entwicklungsstufen in der modernen europäischen Philosophie nachzeichnen, so sollten wir erkennen können, dass Europa und die Moderne weder einheitliche noch friedfertige Konstruktionen sind, sondern von Beginn an durch Kampf, Konflikt und Krise gekennzeichnet waren. In der Entstehung der europäischen Moderne lassen sich drei Momente ausmachen, in denen sich die ursprüngliche Gestalt des modernen Souveränitätsbegriffs zeigt: erstens die revolutionäre Entdeckung der Immanenz; zweitens die Reaktion gegen diese immanenten Kräfte und gegen die Krise in Gestalt der Autorität; und drittens die teilweise und temporäre Lösung dieser Krise durch die Ausbildung des modernen Staates als Ort der Souveränität, der diese immanenten Kräfte transzendiert und im Zaum hält. Durch diese Entwicklung verbindet sich die europäische Moderne selbst allmählich untrennbar mit dem Prinzip der Souveränität. Und doch bricht sich, wie Graf Leinsdorf beklagt, die ursprüngliche Spannung selbst auf dem Höhepunkt der Moderne immer wieder mit aller Gewalt Bahn.

Die moderne Souveränität ist insofern eine europäische Vorstellung, als sie sich in erster Linie in Europa entwickelte, und zwar in engem Zusammenhang mit der Entstehung der Moderne selbst. Diese Vorstellung fungierte als tragende Säule bei der Herausbildung des Eurozentrismus. Doch wenngleich die moderne Souveränität in Europa ihren Anfang nahm, so entstand und entwickelte sie sich doch größtenteils durch Europas Beziehung nach außen, und zwar vor allem durch den europäischen Kolonialismus und den Widerstand der Kolonisierten. Die moderne Souveränität entstand somit als Vorstellung von europäischer Reaktion und europäischer Vorherrschaft sowohl innerhalb wie außerhalb seiner Grenzen. Wir haben es dabei mit zwei sich gegenseitig verstärkenden und komplementären Aspekten einer einzigen Entwicklung zu tun: Herrschaft innerhalb Europas und europäische Herrschaft über die Welt.

Die revolutionäre Entdeckung der Immanenz

Alles begann mit einer Revolution. Zwischen 1200 und 1600 geschah in Europa über Entfernungen hinweg, die einzig Kaufleute und Armeen überwinden konnten und über die erst die Erfindung der Druckerpresse später hinweghelfen sollte, etwas Außerordentliches. Menschen erklärten sich zu Herren über ihr eigenes Leben, zu Schöpfern von Städten und Geschichte

und zu Erfindern aller Jenseitsvorstellungen. Sie selbst hatten ein dualistisches Bewusstsein geerbt, nämlich eine hierarchische Sicht der Gesellschaft und eine metaphysische Vorstellung von Wissenschaft; den nächsten Generationen aber gaben sie eine experimentelle Wissenschaftssicht und eine konstituierende Vorstellung von Geschichte und städtischem Leben mit auf den Weg, und sie waren überzeugt, dass das Sein ein immanentes Terrain der Erkenntnis und des Handelns sei. Das Denken dieser Anfangszeit, das in Politik, Wissenschaft, Kunst und Philosophie zugleich auf den Plan trat, zeigt, welch radikale Kräfte in der Moderne am Werk sind.

Die Ursprünge der europäischen Moderne, so ist oft zu hören, lägen in einem Säkularisierungsprozess, der die göttliche und transzendente Autorität über die Angelegenheiten der Welt gelehnt habe. Dieser Prozess war sicherlich wichtig, doch unserer Ansicht nach handelt es sich dabei lediglich um ein Symptom des eigentlichen Ereignisses der Moderne: der Betonung der Mächte *dieser* Welt, der Entdeckung der Immanenz. »Omne ens habet aliquod esse proprium« - jedes Seiende verfügt über etwas ihm allein eigenes (Duns Scotus um 1300, 807). Diese Behauptung von Duns Scotus verkehrt die mittelalterliche Vorstellung, wonach jedes Lebewesen Objekt einer analogen und damit dualistischen Vorsehung sei - also mit einem Bein in dieser Welt und mit dem anderen im Bereich der Transzendenz stehe -, ins Gegenteil. Wir befinden uns am Beginn des 14. Jahrhunderts, mitten in den Verwerfungen und Umwälzungen des Spätmittelalters. Duns Scotus erklärt seinen Zeitgenossen, die Wirren und die Dekadenz der Zeit könnten einzig dadurch überwunden werden, dass man das Denken wieder an der Singularität allen Seins ausrichte. Diese Singularität sei weder ephemer noch zufällig, sondern ontologisch begründet. Die Wucht dieser Behauptung und ihre Wirkung auf das Denken der damaligen Zeit werden in Dante Alighieris Antwort darauf deutlich, Tausende von Kilometern entfernt vom Norden Britanniens, wo Duns Scotus lebte. Dieses einzigartige Lebewesen, so Dante, beziehe seine Macht daraus, dass es die treibende Kraft sei, um »totam potentiam intellectus possibilis« - die gesamte Macht des möglichen Verstandes - zu verwirklichen (Dante Alighieri 1310/15, 14). Die europäische Moderne nahm ihren Anfang, als die Menschheit ihre Macht in der Welt entdeckte und diese neue Würde des Menschen zu einem neuen Bewusstsein von Vernunft und Möglichkeit führte.

Im 15. Jahrhundert demonstrierten zahlreiche Autoren die Kohärenz und die revolutionäre Originalität dieser neuen immanenten ontologischen Erkenntnis. Drei repräsentative Stimmen seien im Folgenden zitiert. Zunächst

Nikolaus von Kues: »Die Betrachtung ist die Bewegung des Geistes vom >Dass-Ist< [*quia est*] zum >Was-Ist< [*quid est*]. Da jedoch das >Was-Ist< vom >Dass-Ist< unendlich absteht, hört diese Bewegung niemals auf. Und es ist die beglückendste Bewegung, weil sie auf das Leben des Geistes hingerrichtet ist. Darum hat sie die Ruhe in sich selbst. In der Bewegung tritt nämlich keine Ermüdung ein. Sie wird vielmehr stärker entflammt. Und je schneller sich der Geist bewegt, in umso größerem Glück gelangt er durch das Licht des Lebens zu seinem eigenen Leben.« (Nikolaus Cusanus 1514, 655) Zum zweiten Pico della Mirandola: »Wenn du Gott als lebendiges und erkennendes Wesen begreifst, so stelle zuallererst sicher, dass diese Erkenntnis und dieses Leben als frei von aller Unvollkommenheit zu verstehen sind. Denke dir diese Erkenntnis als eine, die alles und jedes in vollkommener Weise erkennt; und füge hinzu, dass dieser Erkennende alles von sich aus erkennt und deshalb nicht außerhalb nach dieser Erkenntnis suchen muss; denn das würde sie unvollkommen machen.« (Pico della Mirandola 1491) Damit entwirft Pico della Mirandola weniger einen fernen, transzendenten Gott, sondern er erklärt den menschlichen Geist zu einer göttlichen Erkenntnismaschine. Und schließlich Bovillus: »Der Einzelne, der von Natur aus nur Mensch [*homo*] war, wird dank des Reichtums der Kunst doppelt menschlich, d.h. *homohomo*.« (Bovillus 1510, 73) Durch ihre eigenen machtvollen Fertigkeiten und Praktiken bereichert und verdoppelt die Menschheit sich selbst, genauer: sie erhebt sich selbst zu höherer Macht: *homohomo*, Menschheit im Quadrat.

In den Anfängen der Moderne verschob sich somit die Erkenntnis von der Transzendenz zur Immanenz, und in der Folge wurde diese menschliche Erkenntnis zur Tat, zum Mittel, um die Natur zu verändern, Sir Francis Bacon dachte an eine Welt, in der »das, was in den Künsten und den Wissenschaften entdeckt wurde, nunmehr mittels Gebrauch, Vermittlung, Beobachtung und gedanklicher Durchdringung neu organisiert werden kann (...). Denn es ist gut, sich mit den entferntesten Realitäten und den verborgenen Geheimnissen der Natur zu befassen, indem man von Geist und Verstand besseren Gebrauch macht und sie vervollkommnet.« (Bacon 1857, I, 129f.) In diesem Prozess, so behauptet Galileo Galilei (und mit ihm beschließen wir unseren Rundgang *de dignitate hominis*), hätten wir die Möglichkeit, göttlicher Erkenntnis gleichzukommen: »Nimmt man aber das Verstehen intensive, insofern dieser Ausdruck die Intensität d.h. die Vollkommenheit in der Erkenntnis irgendeiner einzelnen Wahrheit bedeutet, so behaupte ich, dass der menschliche Intellekt einige Wahrheiten so vollkommen begreift

und ihrer so unbedingt gewiss ist, wie es nur die Natur selbst sein kann. Dahin gehören die rein mathematischen Erkenntnisse, nämlich die Geometrie und die Arithmetik. Freilich erkennt der göttliche Geist unendlich viel mehr mathematische Wahrheiten, denn er erkennt sie alle. Die Erkenntnis der wenigen aber, welche der menschliche Geist begriffen, kommt meiner Meinung an objektiver Gewissheit der göttlichen Erkenntnis gleich; denn sie gelangt bis zur Einsicht ihrer Notwendigkeit, und eine höhere Stufe der Gewissheit kann es wohl nicht geben.« (Galilei 1632, 108)

Das Revolutionäre an dieser ganzen Reihe philosophischer Entwicklungen, die vom 13. bis ins 16. Jahrhundert reicht, besteht darin, dass die Schöpfungsmächte, die früher ausschließlich den himmlischen Mächten vorbehalten gewesen waren, nun gleichsam auf die Erde herunter geholt werden. Damit war die Immanenz voll und ganz entdeckt.

Wie in der Philosophie und in der Wissenschaft eignete sich die Menschheit in dieser Frühphase der Moderne auch in der Politik das, was ihr die mittelalterliche Transzendenzvorstellung vorenthalten hatte, wieder an. Über einen Zeitraum von drei oder vier Jahrhunderten hinweg wurde dieser Prozess der Neubegründung von Autorität auf der Grundlage eines menschlichen Universalismus und durch das Handeln einer Menge von Singularitäten mit großem Nachdruck vorangetrieben - und das inmitten schrecklicher Tragödien und heldenhafter Eroberungen. William von Ockham (1340) beispielsweise behauptete, die Kirche sei die Menge der Gläubigen (*»Ecclesia est multitudo fidelium«*), womit er zum Ausdruck bringen wollte, dass die Kirche nicht über der Gemeinschaft von Christen stehe und sich auch nicht von ihr unterscheide, sondern dieser Gemeinschaft immanent sei. Auf gleiche Weise definierte Marsilius von Padua (1324) die Republik: Die Macht der Republik und ihrer Gesetze erwachse nicht aus übergeordneten Prinzipien, sondern aus der Versammlung ihrer Bürger. Eine neues Verständnis von Macht und ein neuer Freiheitsbegriff setzten sich allmählich durch: von Dante und seiner spätmittelalterlichen Apologie des »möglichen Verstandes« bis zu Thomas Morus und seiner Betonung der »unendlichen und unbeschreiblichen Macht« natürlichen Lebens und Arbeitens als Grundlage des politischen Arrangements; von der Demokratie protestantischer Sekten bis zu Spinoza und dessen Vorstellung von der Absolutheit der Demokratie. In der Zeit Spinozas fallen denn auch der Horizont der Immanenz und der Horizont einer demokratischen politischen Ordnung vollkommen ineins. Im Bereich der Immanenz werden die Mächte der Singularität verwirklicht, und hier wird die Wahrheit der neuen

Menschheit historisch, technisch und politisch bestimmt. Und genau aus dem Grund, weil es keine Vermittlung von außen mehr geben kann, präsentiert sich das Singuläre als die Menge.

Die Anfänge der Moderne waren revolutionär, und die alte Ordnung wurde damit zu Fall gebracht. Die Entstehung der Moderne war nicht Ergebnis weltfremder Theorie, sondern die theoretischen Überlegungen waren unauflöslich an die Veränderungen in der Praxis und der Wirklichkeit gebunden. Körper und Geist erfuhren eine grundlegende Neubestimmung. Dieser historische Prozess der Subjektivierung war in dem Sinne revolutionär, als er für die Lebensweise der Menge einen paradigmatischen und unumkehrbaren Wandel bedeutete.

Moderne als Krise

Moderne ist kein einheitlicher Begriff, sondern sie erscheint in mindestens zwei Spielarten. Zum ersten ist sie, wie wir bereits gezeigt haben, ein radikaler revolutionärer Prozess. Diese Moderne kappt ihre Verbindungen zur Vergangenheit und erklärt die Immanenz zum neuen Paradigma für Welt und Leben. Sie entwickelt Erkenntnis und Handeln in Form des wissenschaftlichen Experiments und schlägt die Richtung hin zu einer demokratischen Politik ein, indem sie den Menschen und sein Begehren in den Mittelpunkt der Geschichte rückt. Vom Handwerker bis zum Astronomen, vom Kaufmann bis zum Politiker, in der Kunst wie in der Religion - überall wird die materielle Seite der Existenz durch ein neuartiges Leben reformiert.

Diese neuartige Entwicklung führte jedoch zugleich zu einem Krieg. Denn eine solch radikale Umwälzung musste zwangsläufig starke Gegenkräfte auf den Plan rufen. Eine solche Revolution musste geradezu eine Gegenrevolution heraufbeschwören. Und es kam in der Tat zu einer solchen Gegenrevolution im wahrsten Sinne des Wortes: zu einer kulturellen, philosophischen, gesellschaftlichen und politischen Initiative, die (da sie weder einfach zur Vergangenheit zurückkehren noch die neuen Kräfte zerstören konnte) die entstehenden Bewegungen und deren Dynamik zu beherrschen und für ihre Zwecke auszunutzen suchte. Damit sind wir bei der zweiten Spielart der Moderne: Sie entstand, um gegen die neuen Kräfte Krieg zu führen und zu deren Beherrschung eine übergreifende Macht zu installieren. Sie entstand im Zuge der Renaissance-Revolution und veränderte deren

Richtung, verpflanzte das neue Menschenbild in die Sphäre der Transzendenz, relativierte die Möglichkeiten der Wissenschaft, die Welt zu verändern, und widersetzte sich vor allem der Wiederaneignung der Macht durch die Menge. Diese zweite Spielart der Moderne setzte eine transzendente konstituierte Macht gegen eine immanente konstituierende Macht, Ordnung gegen Begehren. Die Renaissance mündete somit in Krieg — in einen Glaubens-, Gesellschafts- und Bürgerkrieg.

Die europäische Renaissance — und hier vor allem die italienische Renaissance mit den für sie charakteristischen glänzenden und eigenartigen Werken - war Schauplatz des Bürgerkriegs um die Verwirklichung der Moderne. Als sich die Reformation über Europa ausbreitete, war das wie ein zweiter Wirbelsturm nach dem ersten, der die alternativen Vorstellungen der humanistischen Kultur nunmehr auch im religiösen Bewusstsein der Massen verankerte. Der Bürgerkrieg betraf somit das Leben aller Menschen und reichte bis in die intimsten Winkel menschlicher Geschichte. Der Klassenkampf hielt Einzug und ließ mit der Entstehung des Kapitalismus die Kreativität der neuen Arbeitsweise und die neue Ordnung der Ausbeutung innerhalb einer Logik gegeneinander aufmarschieren, die in sich sowohl Züge des Fortschritts wie der Reaktion trug. Es war ein Zusammenprall der Titanen, ähnlich demjenigen, den Michelangelo auf der Decke der Sixtinischen Kapelle dargestellt hat: der tragische Konflikt bei der Genesis der Moderne.

Die Revolution der europäischen Moderne lief auf ihren Thermidor zu. Im Kampf um die Hegemonie über das Paradigma der Moderne ging der Sieg an die zweite Spielart und damit an die Kräfte der Ordnung, welche die Macht der Revolution zu neutralisieren suchten. Obwohl es nicht möglich war, einfach wieder zum *Status quo ante* zurückzukehren, gelang es dennoch, Ideologien von Befehlsgewalt und Autorität wieder zu etablieren und eine neue transzendente Macht zu installieren, indem man mit den Ängsten und Sorgen der Massen, mit ihrem Bestreben, die Ungewissheit des Lebens zu verringern und wieder mehr Sicherheit zu erlangen, spielte. Die Revolution musste gestoppt werden. Wann immer im gesamten 16. Jahrhundert die Früchte der Revolution in all ihrem Glanz erstrahlten, musste die Szenerie in düsteren Farben gemalt werden. Die Forderung nach Frieden stand nunmehr an erster Stelle - doch welcher Frieden? Während der Dreißigjährige Krieg im Herzen Europas in schrecklichster Form die Konturen der irreversiblen Krise exemplifizierte, ergaben sich selbst die stärksten und klügsten Gemüter in die Notwendigkeit des Thennidor und in die Bedingungen eines

erbärmlichen und erniedrigenden Friedens. Frieden war ein Wert, der innerhalb kurzer Zeit seine humanistischen, von Erasmus von Rotterdam geprägten Konnotationen verloren hatte, die ihn früher zu einem Weg der Veränderung gemacht hatten. Frieden war zur erbärmlichen Bedingung des blanken Überlebens geworden, zur äußersten Notwendigkeit, dem Tod zu entkommen. Frieden war schlicht und einfach dadurch gekennzeichnet, dass die Kampfparteien müde und die lodernden Leidenschaften erloschen waren. Der Thermidor hatte gesiegt, die Revolution war vorüber.

Doch der Thermidor der Revolution hatte die Krise nicht beendet, sondern sie dauerte an. Der Bürgerkrieg war nicht beendet, sondern nur im Begriff der Moderne absorbiert worden. Denn die Moderne definiert sich gerade über die Krise, eine Krise, die sich aus dem unaufhörlichen Konflikt zwischen den immanenten, konstruktiven und schöpferischen Kräften auf der einen und der transzendenten Macht, welche die Ordnung wiederherstellen will, auf der anderen Seite definiert.² Dieser Konflikt ist der Schlüssel zum Begriff der Moderne, doch er wurde wirkungsvoll beherrscht und in Schach gehalten. Die kulturellen und religiösen Revolutionen wurden in rigide und mitunter grausame, einschränkende Strukturen gezwängt. Im 17. Jahrhundert wurde Europa wieder feudalistisch. Erstes und wirkungsvollstes Beispiel dieser Reaktion war die gegenreformatorische katholische Kirche, die einst selbst von einem Erdbeben der Reform und des revolutionären Bestrebens erschüttert worden war. Die protestantischen Kirchen und die politischen Ordnungen standen jedoch kaum dahinter zurück, als es darum ging, die Ordnung der Gegenrevolution zu installieren. Überall in Europa begannen die Feuer des Aberglaubens zu brennen. Und dennoch setzten die Erneuerungsbewegungen ihre Befreiungsarbeit an der Basis fort. Wo auch immer ihnen Räume verschlossen wurden, setzten die Bewegungen auf Nomadismus und Exodus, denn sie trugen das Begehren und die Hoffnung einer nicht zu unterdrückenden Erfahrung in sich.³

Der innere Konflikt der europäischen Moderne spiegelte sich gleichzeitig im globalen Rahmen als äußerer Konflikt. Die Ausbildung des Renaissance-Denkens fiel sowohl mit der europäischen Entdeckung des amerikanischen Kontinents wie mit den Anfängen der europäischen Vorherrschaft über den Rest der Welt zusammen. Europa hatte sein Draußen entdeckt. »Wenn das Zeitalter der Renaissance einen qualitativen Bruch in der Geschichte der Menschheit markiert«, so schreibt Samir Amin, »dann genau deshalb, weil sich die Europäer seit dieser Zeit der Vorstellung bewusst wurden, dass die Eroberung der Welt durch ihre Zivilisation fortan ein

mögliches Ziel darstellte. (...) Erst von diesem Augenblick an kristallisierte sich der Eurozentrismus heraus.« (Amin 1988, 53). Auf der einen Seite stieß der Renaissance-Humanismus eine revolutionäre Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen, von Einzigartigkeit und Gemeinschaft, von Kooperation und Menge an, die ihren Widerhall in den Kräften und Bestrebungen fand, die sich horizontal über den Globus verbreiteten, und sich durch die Entdeckung anderer Völker und Länder verstärkte. Auf der anderen Seite aber begann die gleiche gegenrevolutionäre Macht, welche die konstituierenden und subversiven Kräfte innerhalb Europas unter ihre Kontrolle zu bringen versuchte, damit, die Möglichkeit und die Notwendigkeit, andere Völker europäischer Herrschaft zu unterwerfen, in die Tat umzusetzen. Der Eurozentrismus entstand als Reaktion auf die Möglichkeit einer neu begründeten Gleichheit aller Menschen; er war die Gegenrevolution im globalen Maßstab. Auch hier behielt die zweite Spielart der Moderne die Oberhand, doch auch in diesem Falle nicht endgültig. Die europäische Moderne ist von ihren Anfängen an ein Krieg an zwei Fronten. Die europäische Herrschaft über andere ist permanent in der Krise - und zwar in der gleichen Krise, welche die europäische Moderne bestimmt.

Im 17. Jahrhundert setzte sich die Vorstellung von der Moderne als Krise endgültig durch. Das Jahrhundert begann mit der Verbrennung Giordano Brunos auf dem Scheiterhaufen, es setzte sich fort mit furchterlichen Bürgerkriegen in Frankreich und England und es erlebte das schreckliche Schauspiel des dreißigjährigen Bürgerkriegs in Deutschland. Gleichzeitig ging die europäische Eroberung des amerikanischen Kontinents mit ihren Gemetzeln und der Versklavung der dort lebenden Bevölkerung mit gesteigerter Intensität weiter. In der zweiten Jahrhunderthälfte schien der monarchische Absolutismus auf dem europäischen Festland den Weg in Richtung Freiheit endgültig zu blockieren. Der Absolutismus versuchte den Begriff der Moderne zu besetzen und ihn von der Krise, durch die er bestimmt ist, zu lösen, indem er ein neues Arsenal an transzendentalen Kategorien in Stellung brachte. Zur selben Zeit trat außerhalb Europas der Kolonialismus allmählich an die Stelle der Eroberung, und die willkürliche Suche nach Gold, Reichtümern und Raubgut wurde nach und nach durch Handelsniederlassungen, feste Produktionsformen und den afrikanischen Sklavenhandel ersetzt. Doch das 17. Jahrhundert - und das macht seine Ambivalenz aus - war zugleich ein fragiles, barockes Jahrhundert. Aus den Abgründen der gesellschaftlichen Welt stieg beständig die Erinnerung an das empor, was es begraben wollte.

Für diese Tatsache findet sich ein einziges, aber gleichwohl höchst bedeutungsvolles Zeugnis: Spinozas Philosophie der Immanenz, die das europäische Denken in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bestimmte. Diese Philosophie erweckte den revolutionären Humanismus zu neuem Glanz: Sie setzte den Menschen und die Natur an die Stelle Gottes, verwandelte die Welt in einen Ort praktischen Handelns und bestätigte die Demokratie der Menge als höchste Form der Politik. Spinoza hielt die Vorstellung vom Tod - den die Staaten und Mächte wie eine Waffe gegen das Streben nach und die Hoffnung auf Befreiung richteten - für eine bloße Geisel, um auf die Freiheit des Denkens Druck auszuüben, und verbannte sie deshalb aus seiner Philosophie: »Der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht eine Betrachtung des Todes, sondern des Lebens.« (Spinoza 1677, 479) Die Liebe, welche die Humanisten als höchste Ausdrucksform des Verstandes ansahen, wurde von Spinoza in den Rang der einzig möglichen Begründung für die Befreiung des Einzelnen erhoben und bildete das ethische Fundament kollektiven Lebens. »Es gibt nichts in der Natur, was dieser verstandesmäßigen Liebe entgegen ist oder sie aufheben kann.« (Ebd., 549) Mit diesem Crescendo des Denkens bewies Spinoza, dass die Verbindung zum revolutionären Programm des Humanismus auch im Verlauf des 17. Jahrhunderts nicht abgerissen war.

Der transzendente Apparat

Das gegenrevolutionäre Projekt zur Lösung der Krise der Moderne entfaltete sich in den Jahrhunderten der Aufklärung (vgl. zum Folgenden Cassirer 1932, Horkheimer/Adorno 1944, Foucault 1984). Primäre Aufgabe dieser Aufklärung war es, über die Immanenzvorstellung zu bestimmen, ohne den absoluten Dualismus des Mittelalters zu reproduzieren; dazu benötigte man einen transzendentalen Apparat, der imstande war, eine Menge formal freier Subjekte zu disziplinieren. Der ontologische Dualismus des Ancien Régime musste durch einen funktionalen Dualismus ersetzt und die Krise der Moderne mittels geeigneter Vermittlungsmechanismen gelöst werden. Oberstes Ziel war es, ein Verständnis der Menge à la Spinoza zu vermeiden, nämlich in direkter, unmittelbarer Beziehung zu Göttlichkeit und Natur, als ethischen Schöpfer von Leben und Welt. Im Gegensatz dazu sollte der Komplexität menschlicher Beziehungen auf jeden Fall eine Vermittlungsinstanz aufgezwungen werden. Die Philosophen stritten darüber, wo diese Ver-

mittlungsinstanz anzusiedeln war und welche metaphysische Ebene sie einnehmen sollte; Übereinstimmung aber bestand darin, dass sie in irgendeiner Weise als unhintergehbare Bedingung allen menschlichen Tuns, aller menschlichen Kunst und Vereinigung zu bestimmen war. Deshalb wurde der Trias *vis-cupiditas-amor*, welche das produktive Raster des revolutionären humanistischen Denkens bildete, eine Trias spezifischer Vermittlungsinstanzen gegenüber gestellt. Natur und Erfahrung sind demnach einzig durch den Filter der Phänomene zu erkennen, menschliche Erkenntnis lässt sich allein über die Reflexion des Verstandes erlangen; und die moralische Welt lässt sich nur durch den Schematismus der Vernunft mitteilen. Was hier zum Zuge kommt, ist eine Form der Vermittlung oder genauer: ein reflexives *folding back* und eine Art abgeschwächter Transzendenz, welche die Erfahrung relativiert und jede Instanz des Unmittelbaren und Absoluten in Leben und Geschichte der Menschen aufhebt. Warum aber ist diese Relativierung nötig? Warum dürfen Wissen und Willen sich nicht als absolut betrachten? Weil jede Selbstkonstituierung der Menge sich einer vorgegebenen Ordnung zu unterwerfen hat und weil die Behauptung, die Menschen könnten ihre Freiheit des Seins unmittelbar erlangen, ein subversiver Wahnsinn wäre. Hier liegt der Kern des ideologischen Übergangs, in dessen Verlauf der hegemoniale Begriff der europäischen Moderne entstand.

Das erste strategische Meisterstück bei dieser Neubestimmung vollbrachte Rene Descartes. Wenngleich Descartes vorgab, ein neues humanistisches Projekt der Erkenntnis zu verfolgen, so etablierte er in Wahrheit aufs Neue die transzendente Ordnung. Indem er die Vernunft zum ausschließlichen Ort der Vermittlung zwischen Gott und Welt machte, bestätigte er in Wirklichkeit den Dualismus als das bestimmende Element von Erfahrung und Denken. Wir sollten hier allerdings vorsichtig sein. Denn Vermittlung wird bei Descartes nirgends wirklich definiert bzw. wir erkennen, wenn wir uns eng an den Text halten, dass Vermittlung nebulös einzig im Willen Gottes zu finden ist. Descartes geschickter Trick besteht vor allem in Folgendem: Wenn er dem Denken bei der transzendentalen Vermittlungsfunktion eine zentrale Rolle einräumt, so bleibt damit eine Art göttlicher Rest-Transzendenz bestehen. Descartes behauptet, dass die Logik der Vermittlung im Denken liege und dass Gott dabei ganz weit entfernt sei, doch ein Mann wie Blaise Pascal wendet völlig zu Recht ein, dass dies nur ein Beispiel für Descartes' trickreiche Strategie sei (vgl. Chevalier 1922, 265). In Wahrheit nämlich ist Descartes' Gott ganz nah: Gott ist die Garan-

tie dafür, dass die transzendente Herrschaft sich als notwendig, universell und damit vorbestimmt in Bewusstsein und Denken einschreibt: »Fürchten Sie bitte nicht, überall zu versichern und zu veröffentlichen, dass Gott diese Gesetze in der Natur eingerichtet hat, so wie ein König Gesetze in seinem Königreich stiftet. Nun gibt es aber keines im Besonderen, das wir nicht begreifen könnten, wenn unser Geist sich entschließt, es reiflich zu bedenken, und sie sind alle *mentibus noslris ingenitae* [unserem Geist eingebohren], ebenso wie ein König seine Gesetze den Herzen aller seiner Untertanen einprägen würde, wenn er wohl die Macht dazu hätte. Dagegen können wir die Größe Gottes nicht begreifen, wenn wir sie auch kennen. Dass wir ihn aber für unfassbar halten, lässt uns ihn mehr achten; ebenso wie ein König mehr Majestät besitzt, wenn er von seinen Untertanen in weniger vertrauter Weise gekannt wird, vorausgesetzt jedoch, dass sie deswegen nicht glauben, ohne König zu sein, und dass sie ihn genügend kennen, um nicht an ihm zu zweifeln.« (Descartes 1630, 49) Der Bereich der Möglichkeit, der mit dem humanistischen Prinzip der Subjektivität eröffnet worden war, wird *a priori* durch die Einsetzung einer transzendenten Herrschaftsordnung eingeschränkt. Immer wieder besetzt Descartes das Terrain, das der Humanismus bereinigt hatte, mit Theologie, und deren Apparat ist nun einmal gnadenlos transzendental.

Mit Descartes stehen wir am Beginn der Geschichte der Aufklärung bzw. der bürgerlichen Ideologie (vgl. Negri 1970). Der transzendente Apparat, den er vorlegt, ist das spezifische Markenzeichen des europäischen Aufklärungsdenkens. Sowohl für die empiristische wie für die idealistische Strömung war der Transzendentalismus ausschließlicher ideologischer Horizont, und in den folgenden Jahrhunderten sollten so gut wie alle großen philosophischen Richtungen in dieses Projekt mit einbezogen werden. Die Symbiose zwischen intellektueller Anstrengung und institutioneller, politischer und wissenschaftlicher Rhetorik wurde auf diesem Gebiet zu einer absoluten, und jegliche Begriffsbildung trägt deren Spuren: die Formalisierung der Politik, die Instrumentalisierung von Wissenschaft und Technik zugunsten des Gewinnstrebens, die Pazifizierung gesellschaftlicher Gegensätze. Zwar lassen sich in jedem dieser Bereiche historisch spezifische Entwicklungen ausmachen, doch alles hing immer eng an der großen Erzählung, welche die europäische Moderne von sich selbst gab, einer Erzählung in transzendentelem Dialekt (vgl. dazu Cacciari 1995).

Im Mittelpunkt dieser Entwicklung steht in vielerlei Hinsicht das Werk von Immanuel Kant. Kants Denken ist unglaublich vielfältig und weist in

verschiedene Richtungen, doch uns interessiert hier in erster Linie die Richtung, welche das transzendente Prinzip zum Gipfelpunkt europäischer Moderne macht. Kant gelingt es, das Subjekt in den Mittelpunkt des metaphysischen Horizonts zu stellen und es gleichzeitig mit den drei oben genannten Mitteln unter Kontrolle zu halten: die Abwertung von Erfahrung zu bloßen Phänomenen, die Reduktion von Erkenntnis auf verstandesmäßige Vermittlung und die Neutralisierung moralischen Handelns durch den Schematismus der Vernunft. Die Vermittlungsinstanz, auf die sich Descartes in seiner Wiederbelebung des Dualismus berief, wird von Kant hypostasiert, zwar nicht im Göttlichen, aber gleichwohl in einer pseudo-ontologischen Kritik - in einer Ordnungsfunktion des Bewusstseins und einem verschwommenen Willensstreben. Die Menschheit steht zwar im Mittelpunkt des Universums, aber es handelt sich dabei nicht um die Menschheit, die sich durch Kunst und Handeln selbst zum *homohomo* gemacht hat. Gemeint ist vielmehr eine Menschheit, die sich in der Erfahrung nicht mehr zurechtfindet, die sich auf der Suche nach dem ethischen Ideal Illusionen hingegeben hat. Kant wirft uns ganz bewusst zurück in die Krise der Moderne, wenn er die Entdeckung des Subjekts selbst als Krise betrachtet, doch diese Krise dient allein der Apologie des Transzendentalen als einzigem und ausschließlichem Horizont des Wissens und Handelns. Die Welt wird zu einer Architektur idealer Formen — eine andere Realität wird uns nicht zugestanden.

Romantisches Denken fand nirgends so starken Ausdruck wie bei Kant. Denn das Leitmotiv von Kants Philosophie lautet: Notwendigkeit des Transzendentalen, Unmöglichkeit jeder Form von Unmittelbarkeit, Austreibung alles Lebendigen aus dem Erkennen und Handeln des Seienden. Aus dieser Sicht kann man vielleicht Arthur Schopenhauer als hellstichtigsten Leser des Kantianismus und seiner romantischen Geste bezeichnen. Die Tatsache, dass es schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, die Erscheinung einer Sache und die Sache selbst miteinander in Übereinstimmung zu bringen, ist nämlich gerade der Fluch, der auf dieser Welt aus Leid und Mangel lastet. Und diese Welt ist aus diesem Grund nicht so konstruiert, dass edle und hohe Mächte, Mächte, die der Wahrheit und dem Licht entgegenstreben, gedeihen können (vgl. dazu Schopenhauer 1819-59). Mit anderen Worten: Schopenhauer erkennt, dass der Kantianismus der humanistischen Revolution endgültig den Garaus macht.

Aus dem gleichen Grund reagierte Schopenhauer noch gereizter auf Hegel, den er einen »geistigen Kaliban« nennt, um auf die Barbarei von dessen

Denken hinzuweisen (ebd., I, 18). Ihm war es unerträglich, dass Hegel der schwachen konstitutiven Funktion von Kants transzendentaler Kritik mit aller Gewalt eine solide ontologische Form geben wollte. Darin lag denn auch die Bestimmung des Transzendentalen in der europäischen Ideologie der Moderne. Hegel enthüllte nur, was in der gegenrevolutionären Bewegung von Beginn an implizit vorhanden war: dass die Befreiung des modernen Menschen lediglich eine Funktion seiner Beherrschung sein konnte, dass das immanente Ziel der Menge in die notwendige und transzendente Macht des Staates verwandelt werden musste. Es stimmt, dass Hegel den Horizont der Immanenz wieder herstellt und die Unsicherheit des Wissens, die Unentschlossenheit im Handeln und die fideistischen Bestandteile des Kantianismus beseitigt. Doch diese Immanenz bei Hegel ist in Wahrheit eine blinde Immanenz, in der die Möglichkeiten der Menge geleugnet und unter die Allegorie der göttlichen Ordnung subsumiert werden. Die Krise des Humanismus wird in eine dialektische Dramaturgie verwandelt, bei der in jeder Szene der Zweck alles ist und die Mittel bloßes Beiwerk sind.

Es gibt nichts mehr, das strebt, begehrt oder liebt; der Inhalt der Potenzialität wird durch die Finalität blockiert, kontrolliert und beherrscht. Paradoxerweise feiert die Seinsähnlichkeit der christlichen Tradition des Mittelalters als dialektisches Sein Wiederauferstehung. Ironischerweise nennt Schopenhauer ausgerechnet Hegel einen Kaliban, also die Gestalt, die später als Symbol des Widerstandes gegen europäische Vorherrschaft und der Position eines nicht-europäischen Begehrens verehrt wurde. Hegels Drama vom Anderen und der Konflikt zwischen Herr und Knecht konnten jedoch nur vor dem historischen Hintergrund der europäischen Expansion und der Versklavung der afrikanischen, amerikanischen und asiatischen Völker stattfinden. Mit anderen Worten: Es ist unmöglich, Hegels philosophische Wiedereinsetzung des Anderen im Rahmen eines absoluten Geistes sowie seine Universalgeschichte, die unilinear von minderwertigeren Völkern bis zu ihrem Höhepunkt in Europa führt, nicht mit der ganz realen Gewalt der europäischen Eroberung und Kolonisierung in Beziehung zu setzen. Kurz: Hegels Geschichtsphilosophie ist nicht nur ein vehementer Angriff auf die revolutionäre Sphäre der Immanenz, sondern auch eine Negation des nicht-europäischen Begehrens.

Und schließlich pflanzte dieser »intellektuelle Kaliban« in einem weiteren Gewaltakt der Entwicklung der Moderne die Erfahrung einer neuen Zeitvorstellung ein und stellte diese Temporalität als eine dialektische Teleologie dar, die vollendet und an ihr Ende gekommen sei. Die gesamte

Entstehung des Begriffs findet ihre adäquate Entsprechung im Abschluss des Prozesses. Die Moderne war vollendet, und es gab keine Möglichkeit, über sie hinauszugelangen. Es ist deshalb kein Zufall, dass ein weiterer und diesmal definitiver Gewaltakt die Szenerie bestimmt: Die Dialektik der Krise wurde durch die Vorherrschaft des Staates befriedet. Wieder einmal regieren Frieden und Gerechtigkeit: »Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze (...), es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist.« (Hegel 1821, 403)

Moderne Souveränität

Die politische Lösung, die Hegel für das metaphysische Drama der Moderne zu bieten hat, zeigt die grundlegende und enge Beziehung zwischen Politik und Metaphysik im modernen Europa. Die Politik findet sich im Zentrum der Metaphysik, weil die moderne europäische Metaphysik als Antwort auf die Herausforderung durch die befreiten Einzelnen und auf die revolutionäre Konstituierung der Menge entstanden ist. Sie diente der zweiten Spielart der Moderne als wichtige Waffe, insofern sie einen transzendenten Apparat zur Verfügung stellte, der der Menge eine Ordnung auferlegen und sie daran hindern konnte, sich spontan zu organisieren und ihre Kreativität eigenständig auszudrücken. Die zweite Spielart der Moderne musste vor allem die Kontrolle über die neuen Formen gesellschaftlicher Produktion sichern, um herrschen und von den neuen, die Natur transformierenden Kräften profitieren zu können. In der Politik wie in der Metaphysik ging es deshalb vor allem darum, die mittelalterliche Form der Transzendenz, die Produktion und Konsum nur behindert hätte, zu eliminieren und gleichzeitig an den Folgen der Transzendenz für die Herrschaft festzuhalten, und zwar in einer Form, die den Vereinigungs- und Produktionsformen den neuen Menschheit angemessen war. Der Kern der Moderneproblematik wurde damit in der politischen Philosophie offenbar, und hier fand die neue Form der Vermittlung denn auch ihre angemessenste Antwort auf die revolutionären Formen der Immanenz: einen transzendenten politischen Apparat.

Bei dieser modernen Konstruktion eines transzendenten politischen Apparats spielt Thomas Hobbes' Vorstellung von einem letzten und absolut souveränen Herrscher, einem »Gott auf Erden« eine grundlegende Rolle. Das erste Moment in Hobbes' Argumentation ist die Annahme eines Bür-

gerkriegs als Urzustand menschlicher Gesellschaft, ein generalisierter Konflikt zwischen einzelnen Akteuren. Um das Überleben angesichts der tödlichen Bedrohungen durch den Krieg zu sichern, müssen die Menschen dann in einem zweiten Schritt einem Vertrag zustimmen, der einem Führer das absolute Handlungsrecht zugesteht, oder genauer gesagt: die uneingeschränkte Macht, alles zu tun, mit einer Ausnahme: den Menschen die Möglichkeit des Überlebens und der Reproduktion zu nehmen. »(...) da es die richtige Vernunft an sich nicht gibt, so ist unerlässlich, dass die Vernunft irgendeines Mannes oder irgendeiner Anzahl Männer die Stelle derselben einnehmen muss, und jener Mann bzw. jene Männer sind die, welche die herrschende Gewalt haben (...).« (Hobbes 1640, 209) Der fundamentale Wandel wird durch einen Vertrag besiegelt - einen vollkommen impliziten Vertrag, der jedem sozialen Handeln oder jeder Wahlentscheidung vorausgeht —, der alle autonome Macht der Menge auf eine souveräne Macht, die über der Menge steht und sie regiert, überträgt.

Dieser transzendente politische Apparat entspricht den notwendigen und unausweichlichen transzendenten Bedingungen, welche die moderne Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung aufstellte, nämlich in Gestalt des Kantschen Schematismus und der Hegeischen Dialektik. Nach Hobbes konvergieren die einzelnen Willensäußerungen verschiedener Individuen im Willen des transzendenten Souveräns und sind in ihm repräsentiert. Souveränität ist damit durch *Transzendenz* und *Repräsentation* bestimmt, zwei Begriffe, welche die humanistische Tradition als Widersprüche einander gegenübergestellt hatte. Auf der einen Seite gründet die Transzendenz des Souveräns nicht nur in einer äußeren theologischen Unterstützung, sondern auch in der immanenten Logik menschlicher Beziehungen. Auf der anderen Seite entfremdet die Repräsentation, die diese souveräne Macht legitimieren soll, diese Macht vollständig von der Menge der Subjekte. Hobbes erkannte wie schon Jean Bodin vor ihm, »dass das Wesen der souveränen Macht und absoluter Gewalt vor allem darin besteht, den Untertanen in ihrer Gesamtheit ohne ihre Zustimmung das Gesetz vorzuschreiben« (Bodin 1576, I, 222); doch Hobbes gelingt es nunmehr, diese Feststellung mit einem Vertragsschema der Repräsentation zu verbinden, das die souveräne Macht *a priori* legitimiert. Damit ist der Begriff der modernen Souveränität im Zustand transzendentaler Reinheit geboren. Der Gesellschaftsvertrag ist insgeheim ein Unterwerfungsvertrag und mit diesem untrennbar verbunden. Diese Souveränitätstheorie war die erste politische Lösung der Krise der Moderne.

Konkret diene Hobbes' Souveränitätstheorie zu ihrer Zeit der Entwicklung des monarchischen Absolutismus, doch in Wahrheit ließ sich ihr transzendentes Schema in gleicher Weise auf verschiedene Regierungsformen anwenden: Monarchie, Oligarchie und Demokratie. Als das Bürgertum entstand, gab es scheinbar überhaupt keine Alternative zu diesem Machtschema. Es ist somit kein Zufall, dass Rousseaus demokratischer Republikanismus in Wirklichkeit dem Hobbesschen Modell recht ähnlich ist. Rousseaus Gesellschaftsvertrag stellt sicher, dass die Vereinbarung zwischen einzelnen Willensäußerungen in der Konstruktion eines allgemeinen Willens (*volonte generale*) aufgehoben wird und dass der allgemeine Wille von der Entfremdung der Einzelwillen zur Souveränität des Staates fortschreitet. Als Souveränitätsmodell unterscheidet sich Rousseaus »republikanischer Absolut« in keinsten Weise von Hobbes' »Gott auf Erden«, dem monarchischen Absolut. »Wenn man nun vom gesellschaftlichen Pakt alles Nicht-Wesentliche beseitigt, verdichtet er sich wie folgt: Jeder von uns stellt gemeinsam seine Person und ganze Kraft unter die oberste Richtlinie des allgemeinen Willens; und wir nehmen in die Gemeinschaft jedes Mitglied als untrennbares Teil des Ganzen auf.« (Rousseau 1762, 25) Die anderen Bedingungen, die Rousseau für die Definition souveräner Macht im Sinne von Herrschaft des Volkes und Demokratie festlegt, sind angesichts des Absolutismus der transzendentalen Begründung völlig irrelevant. Vor allem Rousseaus Begriff der direkten Repräsentation wird durch die Repräsentation der Totalität, die notwendig damit verbunden ist, entstellt und letztlich völlig entwertet - mit Hobbes' Begriff der Repräsentation geschieht Vergleichbares. Denn in Wahrheit wiederholen Hobbes wie Rousseau nur das Paradoxon, das Jean Bodin bereits in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts begrifflich bestimmt hatte. Souveränität kann es eigentlich nur in einer Monarchie geben, denn souverän kann immer nur einer sein. Wenn zwei oder drei oder viele regieren würden, gäbe es keine Souveränität, weil der Souverän nicht der Herrschaft anderer unterworfen sein kann (Bodin 1576). Demokratische, pluralistische oder das ganze Volk umfassende politische Formen mögen beschworen werden, doch letztlich besitzt moderne Souveränität nur eine politische Gestalt: eine einzige transzendente Macht.

Auf dem Grund der modernen Souveränitätstheorie findet sich jedoch ein weiteres, sehr wichtiges Element - ein Inhalt, der die Form souveräner Autorität füllt und stützt. Diesen Inhalt bilden die kapitalistische Entwicklung und die Einsetzung des Marktes als Begründung für die Werte gesellschaftlicher Reproduktion (Macpherson 1973). Ohne diesen Inhalt, der stets

implizit vorhanden und innerhalb des transzendentalen Apparats am Werk ist, hätte die Form der Souveränität in der Moderne nicht überleben können, und die europäische Moderne wäre nicht dazu in der Lage gewesen, eine hegemoniale Stellung in der Welt zu erlangen. Wie Arif Dirlik bemerkt hat, unterschied sich der Eurozentrismus von anderen Ethnozentrismen (etwa dem Sinozentrismus) darin, dass er von den Mächten des Kapitals unterstützt wurde, und stieg in erster Linie deshalb zu globaler Vorherrschaft auf (vgl. Dirlik 1997b).

Die europäische Moderne ist untrennbar mit dem Kapitalismus verbunden. Diese zentrale Beziehung zwischen der Form und dem Inhalt moderner Souveränität findet ihren vollen Ausdruck im Werk von Adam Smith. Smith beginnt mit einer Theorie der Industrie, die einen Widerspruch zwischen der privaten Bereicherung und dem Gemeinwohl ausmacht. Eine erste Synthese dieser beiden Ebenen wird der »unsichtbaren Hand« des Marktes anvertraut: Der Kapitalist »strebt (...) lediglich nach eigenem Gewinn«, doch »er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat« (Smith 1776, 371). Diese erste Synthese ist jedoch unsicher und flüchtig. Die politische Ökonomie als ein Zweig der Wissenschaft vom Regieren und Gesetzgeben muss bei der Suche nach der Synthese viel weiter gehen. Sie muss die »unsichtbare Hand« des Marktes selbst als Produkt der politischen Ökonomie begreifen, die somit in Richtung einer Festsetzung der Autonomiebedingungen des Marktes gelenkt wird: »Gibt man daher alle Systeme der Begünstigung und Beschränkung auf, so stellt sich ganz von selbst das einsichtige und einfache System der natürlichen Freiheit her.« (Ebd., 582) Doch auch in diesem Fall ist die Synthese keineswegs garantiert. Deshalb ist ein dritter Schritt nötig. Der Staat, der ein Minimalstaat, aber sehr effektiv ist, muss dafür sorgen, dass das Wohlergehen der privaten Einzelnen und das Gemeinwohl zusammenfallen, womit er alle gesellschaftlichen Funktionen und Arbeitsaktivitäten auf einen einzigen Wertmaßstab reduziert. Ob dieser Staat interveniert oder nicht, ist sekundär; wichtig ist allein, dass er die Interessenvermittlung mit Inhalt füllt und bei dieser Vermittlung die Achse der Rationalität repräsentiert. Die politische Transzendenz des modernen Staates wird damit als ökonomische Transzendenz bestimmt. Smiths Werttheorie war Seele und Substanz des Begriffs vom modernen souveränen Staat.

Bei Hegel findet die Synthese zwischen der Theorie moderner Souveränität und der Theorie des Wertes, der von einer kapitalistischen politischen

aber zugleich war er letzter Ausdruck einer vollständigen Säkularisierung, Krönung und endgültige Besiegelung. Der Begriff der Nation war niemals so reaktionär wie damals, als er sich revolutionär gab (Zappen 1970). Paradoxerweise kann es sich dabei nur um eine vollendete Revolution handeln, um ein Ende der Geschichte. Der Übergang vom revolutionären Handeln zur geistigen Konstruktion von Nation und Volk ist unausweichlich, weil man den Begriffen selbst angelegt.⁹

Nationale Souveränität und Volkssouveränität waren somit Produkt einer geistigen Konstruktion, das heißt einer Konstruktion von Identität. Als Edmund Burke Sieyes vehement widersprach, war seine Position keineswegs so grundlegend anders, wie das heißblütig-polemische Klima der damaligen Zeit uns vielleicht glauben lässt. Selbst für Burke nämlich ist nationale Souveränität Ergebnis einer geistigen Konstruktion von Identität. Noch deutlicher lässt sich diese Tatsache im Werk derjenigen erkennen, die das Banner des gegenrevolutionären Projekts auf dem europäischen Festland trugen. Die dortigen Vorstellungen dieser geistigen Konstruktion ließen sowohl die historischen wie die voluntaristischen Traditionen des Nationenbegriffs wieder aufleben und fügten der Vorstellung von einer historischen Entwicklung eine transzendente Synthese nationaler Souveränität hinzu. Diese Synthese trägt immer schon die Identität von Nation und Volk in sich. So behauptet etwa Johann Gottlieb Fichte in mehr oder weniger mythologischer Begrifflichkeit, dass Vaterland und Volk Repräsentanten und Maßstab irdischer Ewigkeit seien, sie seien das, was hier auf Erden unsterblich sei (Fichte 1808). Die romantische Gegenrevolution war in Wahrheit viel realistischer als die Revolution der Aufklärung. Sie fügte das, was bereits vollendet war, zusammen und verlieh ihm eine feste Form, indem sie es im ewigen Licht der Hegemonie feierte. Der Dritte Stand ist Macht, die Nation repräsentiert ihn in totaler Form, und nationale Souveränität ist der Gipfelpunkt der Geschichte. Jegliche historische Alternative zur bürgerlichen Hegemonie war damit durch die eigene revolutionäre Geschichte des Bürgertums endgültig hinfällig geworden.¹⁰

Diese bürgerliche Formulierung des Begriffs nationaler Souveränität übertraf all die früheren Formulierungen moderner Souveränität bei weitem. Sie befestigte ein partikulares und hegemoniales Bild moderner Souveränität, das Bild des siegreichen Bürgertums, das dann sowohl historisiert wie universalisiert wurde. Nationale Partikularität ist potenziell universell. Alle Fäden einer langen Entwicklung wurden hier miteinander verwoben. In die Identität (d. h. das geistige Wesen) eines Volkes und einer Nation ist ein

schaft) eine Dialektik ergeben würde, die dann das Proletariat und seine fortschreitende Hegemonie in der Gesellschaft begünstigen würde. Dieses Programm ignorierte jedoch die Tatsache, dass der Begriff des Nationalstaates nicht aufteilbar, sondern vielmehr organisch ist, dass er nicht transzendental, sondern transzendent ist und sogar in seiner Transzendenz dazu dient, jede Tendenz auf Seiten des Proletariats, sich gesellschaftliche Räume und gesellschaftlichen Wohlstand anzueignen, zu unterdrücken. Was aber konnte dann Modernisierung bedeuten, wenn sie unabdingbar an eine Reform des kapitalistischen Systems gebunden war und sich jeder Öffnung des revolutionären Prozesses widersetzte? Diese Autoren feierten die Nation, ohne den Preis für diese Verherrlichung zahlen zu wollen. Oder besser gesagt: Sie feierten sie, während sie zugleich die destruktive Macht des Begriffs mystifizierten. Angesichts dessen war die Unterstützung für imperialistische Projekte und den Krieg zwischen den Imperialmächten für den sozialdemokratischen Reformismus nur logisch und unausweichlich.

Auch der Bolschewismus begab sich auf das Terrain nationalistischer Mythologie, vor allem durch Stalins vorrevolutionäres Pamphlet über »Marxismus und nationale Frage« (Stalin 1913). Nach Stalin sind Nationen unmittelbar revolutionär, und Revolution bedeutet Modernisierung: Nationalismus ist eine unvermeidliche Entwicklungsstufe. In Stalins Übersetzung aber wird der Nationalismus sozialistisch, der Sozialismus wird russisch, und Iwan der Schreckliche wird neben Lenin zur letzten Ruhe gebettet. Die Kommunistische Internationale wird zur »fünften Kolonne« nationaler russischer Interessen. Die Vorstellung von einer kommunistischen Revolution - dieses deterritorialisierende Gespenst, das in Europa und der Welt umging und dem es gelungen war, von der Pariser Kommune bis zu den Revolutionären in St. Petersburg 1917 und Maos Langem Marsch Deserteure, internationalistische Partisanen, streikende Arbeiter und kosmopolitische Intellektuelle zu vereinen - wurde am Ende in ein reterritorialisierendes Regime nationaler Souveränität verwandelt. Es ist als tragische Ironie zu bezeichnen, dass der nationalistische Sozialismus in Europa dem Nationalsozialismus ziemlich ähnlich war - nicht deshalb, weil sich »die Extreme berühren«, wie einige liberale Denker gerne glauben, sondern weil das Herzstück in beiden Fällen die abstrakte Maschine nationaler Souveränität ist.

Als inmitten des Kalten Kriegs der Begriff des Totalitarismus in der Politikwissenschaft aufkam, berührte er nur äußerliche Elemente dieser Frage. In seiner kohärentesten Form wurde der Totalitarismusbegriff dazu verwendet, um die Zerstörung der demokratischen Öffentlichkeit, das Fortwirken

jakobinischer Ideologien, die Extremformen eines rassistischen Nationalismus und die Negation der Kräfte des Marktes zu verurteilen. Der Begriff des Totalitarismus sollte jedoch die realen Phänomene gründlicher durchdringen und sie zugleich genauer erklären. In Wirklichkeit nämlich besteht Totalitarismus nicht einfach darin, dass er sich auf das gesamte gesellschaftliche Leben erstreckt und es einer globalen disziplinarischen Norm zu unterwerfen sucht, sondern auch in der Negation des gesellschaftlichen Lebens selbst, in der Erosion seiner Grundlagen und dem theoretischen wie praktischen Bestreben, die bloße Existenz der Menge unmöglich zu machen. Totalitär sind die organische Begründung und der einheitliche Ursprung von Gesellschaft und Staat. Die Gemeinschaft ist danach keine dynamische kollektive Schöpfung, sondern ein Ur-Gründungsmythos. Eine solche ursprüngliche Vorstellung von Volk behauptet eine Identität, die das Bild der Bevölkerung homogenisiert und reinigt, während sie gleichzeitig die konstruktiven Interaktionen zwischen den Differenzen innerhalb der Menge blockiert.

Sieyes erkannte den Keim des Totalitarismus bereits in den im 18. Jahrhundert verbreiteten Vorstellungen von nationaler Souveränität und Volkssouveränität, Vorstellungen, welche die absolute Macht des Monarchen wirksam sicherten und sie auf die nationale Souveränität übertrugen. Er erkannte die künftigen Entwicklungen dessen, was man totalitäre Demokratie nennen könnte (Talmon 1961). In der Diskussion über die Verfassung für das Jahr III der Französischen Revolution wandte sich Sieyes gegen die »verhängnisvollen Pläne zu einer Retotalisierung [*re-total*] statt zu einer Republik [*re-publique*], die fatal wären für die Freiheit und sowohl den öffentlichen wie den privaten Bereich zerstören würden« (zit. n. Zapperi 1970, 77). Der Begriff der Nation und die Praktiken des Nationalismus befinden sich von Anfang an auf einem Weg, der nicht zur Republik führt, sondern zum »re-total«, zum Totalen und das heißt: zur totalitären Überco-dierung des gesellschaftlichen Lebens.

3. Die Dialektik kolonialer Souveränität

To Toussaint l'Ouverture

Toussaint, the most unhappy of men! Whether the
whistling Rustic tend his plough Within thy hearing,
or thy head be now Pillowed in some deep
dungeon's earless den; -O miserable Chieftain!
wherc and when Wilt thou find patience! Yet die
not; do thou Wear rather in thy bonds a cheerful
brow: Though fallen thyself never to rise again,
Live, and take comfort. Thou hast left behind
Powers that will work for thee: air, earth, and skies;
There's not a breathing of the common wind That
will forget thee; thou hast great allies; Thy friends
are exultations. agonies, And love, and man's
unconquerable mind.

William IVordsworth

Wir müssen nun einen Schritt zurücktreten und die Genealogie des Souveränitätsbegriffs aus der Perspektive des Kolonialismus betrachten. Die Krise der Moderne stand von Beginn an in enger Beziehung zu rassistischer Unterwerfung und Kolonisation. Während der Nationalstaat und die ihn begleitende Ideologie in ihrem Bereich unermüdlich darum bemüht sind, für die Reinheit des Volkes zu sorgen und diese zu erhalten, ist der Nationalstaat nach außen hin eine Maschine, die Andere produziert, Rassenunterschiede schafft und Schranken errichtet, die das moderne Souveränitäts-subjekt ein- bzw. abgrenzen und stützen. Diese Grenzen und Schranken sind jedoch nicht undurchlässig, sondern dienen vielmehr dazu, die wechselseitigen Ströme zwischen Europa und dessen Außen zu regulieren. Die orientalische, die afrikanische, die amerikanisch-indianische Komponente sind wichtig für die negative Begründung europäischer Identität und moderner Souveränität als solcher. Das dunkle Andere der europäischen Auf-

klärung dient als deren Fundament, so wie die Produktivbeziehungen zu den »dunklen Erdteilen« die ökonomische Grundlage der europäischen Nationalstaaten bilden.¹⁴ Der der europäischen Moderne inhärente Rassenkonflikt ist ein weiteres Symptom der permanenten Krise, welche die moderne Souveränität bestimmt. Die Kolonie steht in dialektischem Gegensatz zur europäischen Moderne, sie ist deren notwendiger Doppelgänger und deren nicht zu unterdrückender Gegenspieler. Koloniale Souveränität ist ein weiterer unzureichender Versuch, die Krise der Moderne zu bewältigen.

Menschheit ist Eins und Viele

Das Zeitalter der europäischen Entdeckungen und die daraus resultierende intensivere Kommunikation zwischen Räumen und Völkern auf dieser Erde enthielten stets ein reales utopisches Element. Doch es wurde so viel Blut vergossen, es wurden so viele Menschenleben und Kulturen zerstört, dass es weit eher geboten scheint, die Barbarei und den Schrecken der westeuropäischen (und später dann der US-amerikanischen, sowjetischen und japanischen) Expansion und Kontrolle über den Globus zu verurteilen. Dennoch sollten wir die utopischen Tendenzen, die den Weg in Richtung Globalisierung stets begleitet haben, nicht vergessen, selbst wenn diese Tendenzen fortwährend von den Mächten moderner Souveränität besiegt wurden. Die Wertschätzung von Differenzen und der Glaube an die universelle Gleichheit und Freiheit aller Menschen, die dem revolutionären Denken des Renaissancehumanismus eigen sind, tauchen hier im globalen Maßstab wieder auf. Dieses utopische Element der Globalisierung nämlich ist es, das uns vor dem Rückfall in Partikularismus und Isolationismus als Reaktion auf die totalisierenden Kräfte des Imperialismus und rassistischer Herrschaft bewahrt und statt dessen dazu ermutigt, ein Projekt der Gegen-Globalisierung, des Gegen-Empire zu entwerfen. Dieses utopische Moment war jedoch niemals eindeutig, sondern stand in ständigem Konflikt mit der souveränen Herrschaftsordnung. Wir wollen deshalb im Folgenden drei exemplarische Formen dieses Utopismus in all ihrer Ambivalenz näher betrachten, nämlich im Denken von Bartolome de Las Casas, von Toussaint L'Ouverture und von Karl Marx.

Im ersten halben Jahrhundert nach der europäischen Landung in Amerika auf der Insel Hispaniola wurde Bartolome de Las Casas Zeuge des entsetzlich barbarischen Verhaltens der Conquistadoren und Kolonisten sowie der

Versklavung und des Genozids an den dortigen Ureinwohnern. Die meisten der spanischen Soldaten, Verwaltungsbeamten und Kolonisten, die hungrig nach Gold und Macht waren, betrachteten die Bewohner dieser Neuen Welt als unwiderruflich Andere, die keine Menschen oder zumindest den Europäern von Natur aus unterlegen waren - und Las Casas berichtet uns, wie die Neuankömmlinge aus Europa diese schlimmer als ihre Tiere behandelten. In diesem Zusammenhang erscheint es fast wie ein Wunder, dass Las Casas, der ja an der spanischen Mission teilnahm, sich weit genug von der vorherrschenden Meinung lösen konnte, um auf der Menschenwürde der indianischen Bevölkerung zu beharren und die Brutalität der spanischen Herrscher zu verachten. Sein Protest beruhte auf einem einzigen Prinzip: *Alle Menschen sind eins und gleich.*

Gleichzeitig sollte man jedoch bedenken, dass dieses humanitäre Projekt des guten Bischofs von Chiapas mit einer missionarischen Berufung verbunden ist. Denn Las Casas kann Gleichheit nur im Sinne von Identität denken. Die Indianer sind den Europäern in ihrem Wesen nur insofern gleich, als sie potenzielle Europäer sind, oder besser: potenzielle Christen: »Die Menschen sind von Natur aus gleich und werden alle in gleicher Weise von Jesus Christus gerufen.« Las Casas gelingt es nicht, über die eurozentrische Sicht Amerikas hinauszublicken, nach der die höchste Großzügigkeit und Wohltätigkeit darin bestehe, die Indianer unter die Kontrolle und den Schutz der wahren Religion und deren Kultur zu bringen. Die Eingeborenen sind danach unentwickelte potenzielle Europäer. In dieser Hinsicht gehört Las Casas einem Diskurs an, der von der potenziellen »Vervollkommnung« der Wilden ausgeht und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein reicht. Für die Indianer wie für die Juden im Spanien des 16. Jahrhunderts führte der Weg von der Verfolgung zur Freiheit über die Konversion zum Christentum. Las Casas ist somit gar nicht so weit von der Inquisition entfernt. Er erkennt, dass die Menschheit eins ist, aber er kann nicht erkennen, dass sie zugleich viele ist.

Mehr als 200 Jahre nach Las Casas, im 18. Jahrhundert, als sich die Form der europäischen Herrschaft in Amerika verändert hatte und nicht mehr von Eroberung, Massakern und Plünderung geprägt war, sondern von der stabileren Kolonialstruktur einer großangelegten Sklavenwirtschaft und von Handelsniederlassungen, führte ein schwarzer Sklave namens Toussaint L'Ouverture in der französischen Kolonie Santo Domingo (heute Haiti) den ersten erfolgreichen Unabhängigkeitskampf gegen die moderne Sklaverei. Toussaint L'Ouverture war erfüllt von der Rhetorik der Französi-

sehen Revolution, die sich in ihrer reinen Form von Paris aus verbreitete. Wenn die französischen Revolutionäre gegen das Ancien Regime die universellen Menschenrechte auf »liberte, egalite et fraternite« verkündeten, so ging Toussaint davon aus, dass auch die Schwarzen, Mulatten und Weißen der Kolonie unter diesem großen Schirm der Bürgerrechte ihren Platz hatten. Er glaubte, dass der Sieg über den Feudaladel und die Betonung universeller Werte in Europa auch den Sieg über die »Rassenaristokratie« und die Abschaffung der Sklaverei bedeuteten. Alle würden nunmehr freie Bürger sein, gleiche Brüder in einer neuen französischen Republik. Die Briefe, die Toussaint an hohe französische Militärs und Regierungsmitglieder schickte, denken die Revolutionsrhetorik in strenger Logik konsequent zu Ende und enthüllen gerade dadurch deren Scheinheiligkeit. Ob aus Naivität oder taktischen politischen Erwägungen macht Toussaint deutlich, wie die Revolutionsführer die Prinzipien, die ihnen angeblich so heilig sind, verraten. In einem Bericht an das Direktorium vom 14. Brumaire des Jahres VI (5. November 1797) warnt Toussaint die französischen Führer davor, dass eine Rückkehr zur Sklaverei und jeder Kompromiss bei den Prinzipien unmöglich seien. Eine Verkündung der Freiheit sei irreversibel: »Glauben Sie, dass Menschen, welche sich der Segnungen der Freiheit erfreuen durften, ruhig zusehen werden, wie sie ihnen entrissen wird? (...) Doch nein, das Land, das unsere Ketten gesprengt hat, wird uns nicht aufs Neue versklaven. Frankreich wird seinen Prinzipien nicht untreu werden, es wird uns nicht die größten Segnungen entziehen.« (Zit. n. James 1984, 223)

Die Proklamation universaler Rechte, die in Paris so selbstbewusst ihren Ausgang genommen hatte, kommt aus Santo Domingo zurück und sorgt im Herzen der Franzosen einzig für Entsetzen. Auf ihrem Weg über den Atlantik wurde die Universalität der Ideale realer und in die Praxis umgesetzt. Aime Cesaire glaubt, Toussaint L'Ouverture habe das Projekt über den Bereich hinaus vorangetrieben, »der das *bloße Denken* von der konkreten Wirklichkeit trennt; das Recht von seiner Verwirklichung; die Vernunft von der ihr angemessenen Wahrheit« (Cesaire 1961, 309). Toussaint nimmt die Erklärung der Menschenrechte wörtlich und beharrt auf deren vollständiger Umsetzung in die Praxis. Die Revolution unter Toussaint strebt nicht nach Befreiung von europäischer Herrschaft, nur um anschließend wieder in eine verlorene afrikanische Welt zurückkehren zu können oder isoliert traditionelle Herrschaftsformen wieder einzuführen; Toussaint blickt vielmehr voraus auf die Formen von Freiheit und Gleichheit, die in der zunehmend miteinander verbundenen Welt neu zu erlangen sind (vgl. Genovese 1979, 88).

Mitunter aber schreibt Toussaint so, als ob die bloße Vorstellung von Freiheit von den Franzosen geschaffen worden sei und als ob er und seine aufständischen Kameraden nur dank gnädiger Erlaubnis aus Paris frei seien. Dabei mag es sich vielleicht um eine bloße rhetorische Strategie handeln, um ein Beispiel für seine ironische Unterwürfigkeit gegenüber den französischen Machthabern; mit Sicherheit aber sollte man nicht glauben, dass Freiheit eine europäische Idee sei. Die Sklaven auf Santo Domingo hatten seit ihrer Gefangennahme und ihrer erzwungenen Emigration aus Afrika gegen ihre Herren rebelliert. Freiheit wurde ihnen nicht gewährt, sondern in blutiger und unermüdlicher Schlacht erkämpft. Weder das Streben nach Freiheit noch deren Erkämpfung haben ihren Ursprung in Frankreich, und die Schwarzen aus Santo Domingo benötigten die Pariser nicht, um dafür kämpfen zu lernen. Was Toussaint aus Paris bekommt und zu nutzen weiss, ist die spezifische Rhetorik der französischen Revolutionäre, die seinem Streben nach Befreiung eine legitime Form verleiht.

Im 19. Jahrhundert erkannte Karl Marx wie vor ihm Las Casas und Toussaint L'Ouverture das utopische Potenzial der immer weiter zunehmenden globalen Interaktions- und Kommunikationsprozesse. Wie Las Casas war auch Marx über die Brutalität der europäischen Eroberung und Ausbeutung entsetzt. Der Kapitalismus war in Europa durch das Blut und den Schweiß der eroberten und kolonisierten nicht-europäischen Völker entstanden: »Überhaupt bedurfte die verhüllte Sklaverei der Lohnarbeiter in Europa zum Piedestal die Sklaverei sans phrase in der neuen Welt.« (Marx 1867-94. I, 787) Wie Toussaint L'Ouverture betrachtete auch Marx menschliche Freiheit als universelles Projekt, das es durch praktisches Handeln zu verwirklichen galt und von dem keine Bevölkerung ausgeschlossen bleiben sollte.

Dieser globale utopische Ton bei Marx ist gleichwohl ambivalent, vielleicht sogar in noch höherem Maße als in den beiden anderen Fällen, was sich deutlich an der Artikelserie über die britische Herrschaft in Indien ablesen lässt, die Marx 1853 für die *New York Daily Tribune* verfasste. In diesen Artikeln ging es Marx vor allem darum, den Lesern die damals im britischen Parlament geführte Debatte über den Status der East India Company zu erklären und sie in die Geschichte britischer Kolonialherrschaft einzuordnen. Marx weist natürlich sogleich daraufhin, mit welcher Brutalität die britische »Zivilisation« in Indien eingeführt wurde und welche Zerstörung und welches Leid die Raffgier des britischen Kapitals und der britischen Regierung über das Land gebracht hat. Er warnt jedoch zugleich mit

Worten, die uns direkt zum revolutionären Angesicht der Renaissance zurückführen, davor, auf die Barbarei der Briten einfach damit zu reagieren, dass man den Status quo der indischen Gesellschaft blind unterstützt. Das Dorfsystem, das nach Marx vor der britischen Kolonialisierung existierte, war nicht unbedingt verteidigungswert: »Sosehr es nun auch dem menschlichen Empfinden widerstreben mag, Zeuge zu sein« der von den Briten verursachten Zerstörung und Leid, »so dürfen wir doch darüber nicht vergessen, dass diese idyllischen Dorfgemeinschaften, so harmlos sie auch aussehen mögen, seit jeher die Grundlage des orientalischen Despotismus gebildet haben, dass sie den menschlichen Geist auf den denkbar engsten Gesichtskreis beschränkten, ihn zum gefügigen Werkzeug des Aberglaubens, zum unterwürfigen Sklaven traditioneller Regeln machten und ihn jeglicher Größe und geschichtlicher Energien beraubten.« (Marx 1853a, 132) Auch die Herrschaftsstruktur der indischen Prinzen verdient selbst als Reaktion auf die britische Kolonialisierung keine Unterstützung: »Und ist es nicht seltsam, dass dieselben Männer, die >den barbarischen Prunk der Krone und der Aristokratie Englands< verurteilen, heute Tränen vergießen über den Sturz indischer Nabobs, Radschas und Dschagirdare, die in der überwiegenden Mehrzahl sich nicht einmal ihres alten Geschlechts rühmen können, da sie im Allgemeinen Usurpatoren jüngsten Datums sind, die durch englisches Intrigenspiel auf den Thron gebracht wurden!« (Marx 1853b, 201)

Die koloniale Situation mündet zu leicht in eine Wahl zwischen zwei schlechten Alternativen: entweder Unterwerfung unter britisches Kapital und britische Herrschaft oder Rückkehr zu traditionellen indischen Gesellschaftsstrukturen und Unterwerfung unter die indischen Fürsten; entweder Fremdherrschaft oder lokale Herrschaft. Nach Marx muss es jedoch noch einen anderen Weg jenseits dieser beiden Alternativen geben, einen Weg der Insubordination und der Freiheit. In dieser Hinsicht, d.h. um die Bedingungen der Möglichkeit einer neuen Gesellschaft zu schaffen, »war England, welche Verbrechen es auch begangen haben mag, doch das unbewusste Werkzeug der Geschichte, indem es diese Revolution zuwege brachte« (Marx 1853a, 133). Das Kapital kann unter bestimmten Umständen eine aufklärerische Kraft sein. So sah denn auch Marx wie vor ihm Toussaint keinen Sinn darin, Fremdherrschaft einfach abzuschütteln, um anschließend isolierte und traditionelle Unterdrückungsformen wiederherzustellen. Statt dessen muss die Alternative den Blick voraus auf eine neue Form der Freiheit richten, die sich mit den expansiven Netzwerken des globalen Austauschs verbindet.

Der einzige »alternative« Weg, den Marx sich vorstellen kann, ist jedoch genau derjenige, den die europäische Gesellschaft bereits hinter sich hat. Marx fehlt jegliche Vorstellung davon, dass die indische Gesellschaft eine andere ist, dass sie andere Möglichkeiten enthält. Er kann die indische Vergangenheit deshalb einzig als leer und statisch betrachten: »Die indische Gesellschaft hat überhaupt keine Geschichte, zum mindesten keine bekannte Geschichte. Was wir als ihre Geschichte bezeichnen, ist nichts anderes als die Geschichte der aufeinanderfolgenden Eindringlinge, die ihre Reiche auf der passiven Grundlage dieser widerstandslosen, sich nicht verändernden Gesellschaft errichteten.« (Marx 1853c, 220) Die Behauptung, die indische Gesellschaft habe keine Geschichte, meint nicht, dass in Indien nichts passiert sei, sondern dass der Lauf der Dinge einzig von äußeren Mächten bestimmt worden sei, während die indische Gesellschaft selbst passiv geblieben sei, »widerstandslos« und »sich nicht verändernd«. Sicherlich war Marx' beschränkte Sicht durch seine dürftigen Kenntnisse über Indiens Gegenwart und Vergangenheit bedingt.¹⁵ Doch auf seinen Mangel an Information kommt es gar nicht an. Das zentrale Problem liegt vielmehr darin, dass Marx sich die außereuropäische Geschichte nur so vorstellen kann, dass sie genau denselben Weg wie die europäische Geschichte nimmt. »England hat in Indien eine doppelte Mission zu erfüllen«, schrieb er: »eine zerstörende und eine erneuernde - die Zerstörung der alten asiatischen Gesellschaftsordnung und die Schaffung der materiellen Grundlage einer westlichen Gesellschaftsordnung in Asien.« (Ebd., 221) Indien kann nur voranschreiten, wenn es in eine westliche Gesellschaft verwandelt wird. Die ganze Welt kann sich nur dann nach vorne bewegen, wenn sie in die Fußstapfen Europas tritt. Letztlich unterscheidet sich der Eurozentrismus bei Marx nicht wesentlich von demjenigen bei Las Casas.

Die Krise der kolonialen Sklaverei

Obwohl der utopische Tonfall im historischen Prozess des weltweiten Zusammenwachsens und der Vernetzung in der Moderne immer deutlicher zu vernehmen ist, wird er von den Kräften der europäischen Vorherrschaft beständig militärisch und ideologisch unterdrückt. Die Folge davon sind vor allem Massaker in einem bis dahin unvorstellbaren Ausmaß und die Etablierung der rassistischen, politischen und ökonomischen Strukturen europäischer Herrschaft in der nicht-europäischen Welt. Der Aufstieg zur europäi-

sehen Vorherrschaft wurde großteils durch die Entwicklung und Ausbreitung des Kapitalismus vorangetrieben, der Europas scheinbar unstillbaren Hunger nach Wohlstand noch verstärkte. Die globale Ausbreitung des Kapitalismus war jedoch weder ein einheitlicher noch ein eindeutiger Vorgang. Der Kapitalismus entwickelte sich je nach Region und Bevölkerung unterschiedlich: Aufgrund der Vielfalt der unterschiedlichen Wege konnte die Entwicklung einen Sprung nach vorn tun, ins Stocken geraten oder Rückschritte machen. Ein solcher Umweg lässt sich in der Geschichte der großangelegten kolonialen Sklavenwirtschaft auf dem amerikanischen Kontinent zwischen dem Ende des 17. und der Mitte des 19. Jahrhunderts ausmachen, eine Geschichte, die nicht vorkapitalistisch ist, sondern vielmehr im Rahmen der komplexen und widersprüchlichen Entwicklungen des Kapitals verläuft.

Englische und französische Kolonisten begannen Mitte des 17. Jahrhunderts in der Karibik mit großangelegter Plantagenwirtschaft mittels Sklavenarbeit; diese Sklaven hatten sie aus Afrika importiert, um die Lücke zu füllen, die dadurch entstanden war, dass die einheimische Bevölkerung durch die Waffen der Europäer und Seuchen hinweggerafft worden war. Am Ende des 18. Jahrhunderts machten die Produkte aus Sklavenarbeit auf dem amerikanischen Kontinent ein Drittel des europäischen Handelsvolumens aus (Blackburn 1988, 3 und 11). Das Verhältnis des europäischen Kapitalismus zu dieser Sklavenproduktion in Amerika war zwiespältig. Man könnte, wie viele es getan haben, den logischen Schluss ziehen, dass der Kapitalismus, der ideologisch und materiell auf freier Arbeit gründet oder genauer: auf der Verfügungsgewalt des Arbeiters über seine oder ihre Arbeitskraft, in Widerspruch zur Sklavenarbeit stehen muss. Aus dieser Sicht wäre die koloniale Sklaverei ähnlich wie der Feudalismus eine vorkapitalistische Produktionsform, die das Kapital allmählich überwindet. Die kapitalistische Ideologie der Freiheit wäre in diesem Fall also eine eindeutig aufklärerische Kraft.

In Wirklichkeit jedoch ist das Verhältnis des Kapitals zur kolonialen Sklaverei weitaus enger und vielschichtiger. Wenngleich die kapitalistische Ideologie in der Tat im Widerspruch zur Sklaverei steht, so hat das Kapital zunächst einmal in der Praxis die auf Sklavenarbeit beruhenden Produktionssysteme nicht nur zugelassen und verstärkt, sondern in einem bislang nicht gekannten Ausmaß *neue Systeme der Sklaverei* (vor allem in Amerika) *geschaffen* (vgl. Fox Genovese/Genovese 1983, VII). Man könnte diese Systeme als die Lehrjahre des Kapitalismus betrachten, in denen die Sklave-

rei als Übergangsstufe zwischen den natürlichen (d.h. autarken und isolierten) Ökonomien, die vor der europäischen Eroberung existierten, und dem eigentlichen Kapitalismus fungiert. Und in der Tat waren Ausmaß und Organisation der karibischen Plantagen des 18. Jahrhunderts in gewisser Hinsicht Vorläufer der industriellen Landwirtschaft im Europa des 19. Jahrhunderts (Blackburn 1988, 8). Doch die Sklavenarbeit in Amerika und der afrikanische Sklavenhandel waren nicht nur und nicht einmal vorrangig ein Übergangsstadium zum Kapitalismus. Sie waren vielmehr eine recht stabile Stütze, eine Säule der Überausbeutung, auf welcher der europäische Kapitalismus ruhte. Ein Widerspruch besteht hier nicht: Die Sklavenarbeit in den Kolonien ermöglichte den Kapitalismus in Europa, und das europäische Kapital hatte kein Interesse daran, diese aufzugeben.

Zur selben Zeit, als die europäischen Mächte die Grundlage für die Sklavenwirtschaft jenseits des Atlantiks schufen, kam es auch in Europa, und hier vor allem in Ost-, aber auch in Südeuropa, zu einer Refeudalisierung der Landwirtschaft und damit zu einer starken Tendenz, die Mobilität von Arbeit zu blockieren und die Arbeitsmarktbedingungen auf dem Status quo einzufrieren. Europa wurde damit in eine zweite Epoche der Leibeigenschaft zurückgeworfen. Es geht aber an dieser Stelle nicht einfach darum, die Irrationalität des Bürgertums anzuprangern, sondern zu verstehen, inwiefern *Sklaverei und Leibeigenschaft sich vollkommen mit der kapitalistischen Produktionsweise vereinbaren lassen*: Beides sind Mechanismen, welche die Mobilität von Arbeitskraft einschränken und ihre Wanderungsbewegungen blockieren. Sklaverei, Leibeigenschaft und all die anderen Masken, hinter denen sich die Zwangsorganisation von Arbeit verbirgt - von den Tagelöhnern (Kulis) im pazifischen Raum und dem Peonage-System in Lateinamerika bis hin zur Apartheid in Südafrika - sind Kernelemente im kapitalistischen Entwicklungsprozess. In dieser Zeit bildeten Sklaverei und Lohnarbeit ein Paar, das die Entwicklung des Kapitalismus gemeinsam beförderte (vgl. dazu Moulier Boutang 1998).

Ohne Zweifel gab es in Europa und Amerika Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts viele edle und aufgeklärte Vertreter des Abolitionismus, die aus moralischen Gründen gegen die Sklaverei waren. Die Argumente der Gegner hatten jedoch nur dann einiges Gewicht, wenn sie den Interessen des Kapitals dienten, beispielsweise, um die Gewinne eines konkurrierenden Sklavenproduzenten zu schmälern. Selbst dann aber war ihre Macht ziemlich beschränkt. In Wahrheit konnten weder moralische Argumente zu Hause noch Rentabilitätsberechnungen in der Ferne das europäische Kapital

dazu bewegen, die Sklavenhaltung aufzugeben. Einzig Revolte und Revolution der Sklaven selbst konnten ein angemessenes Druckmittel bilden. So wie sich das Kapital nur als Antwort auf die Bedrohung durch den organisierten Widerstand der Arbeiter dazu bewegen lässt, die Produktion neu zu gestalten und neue Technologien einzuführen, so hätte das europäische Kapital auch die Sklavenproduktion nicht aufgegeben, wenn nicht organisierte Sklaven seine Macht bedroht und dieses Produktionssystem unhaltbar gemacht hätten. Mit anderen Worten: Von der Sklaverei ließ man nicht aus ökonomischen Gründen, sie wurde vielmehr durch politische Kräfte überwunden (Blackburn 1988, bes. 520). Natürlich haben politische Unruhen die wirtschaftliche Rentabilität des Systems verringert, doch weitaus wichtiger war, dass die revoltierenden Sklaven eine wirkliche Gegenmacht bildeten. Die Revolution auf Haiti war dabei sicherlich die Wasserscheide in der modernen Geschichte der Sklavenaufstände - und ihr Gespenst ging zu Beginn des 19. Jahrhunderts in ganz Amerika um, so wie über hundert Jahre später das Gespenst der russischen Oktoberrevolution den europäischen Kapitalismus verfolgte. Dabei sollte man jedoch nicht vergessen, dass Revolte und Widerstand stets ein Teil der Sklaverei in ganz Amerika waren, von New York bis Bahia. Die Sklavenwirtschaft war, nicht anders als die Wirtschaft der Moderne, eine Wirtschaft der Krise.

Die Behauptung, dass Sklaverei und Leibeigenschaft der kapitalistischen Produktion und Entwicklung inhärent sind, verweist auf die enge Beziehung zwischen dem Wunsch der unterdrückten Arbeiter, dem System von Befehl und Gehorsam zu entkommen, und den Versuchen des Kapitals, die Bevölkerung innerhalb fester territorialer Grenzen zu halten. Yann Moulier Boutang betont die besondere Stellung dieser Fluchtlinien in der Geschichte des Kapitalismus: »Es war eine anonyme, kollektive, beharrliche und nicht mehr einzudämmende Macht der Verweigerung, welche den Arbeitsmarkt zur Freiheit getrieben hat. Eben diese Macht hat den Liberalismus dazu gezwungen, sich für die Apologie freier Arbeit, für das Recht auf Eigentum und für offene Grenzen einzusetzen. Und sie hat die bürgerlichen Ökonomen zu Modellen genötigt, die Arbeit unbeweglich machen, sie disziplinieren und die Elemente ununterbrochener Flucht ignorieren. All das diente dazu, tausende Formen der Sklaverei immer und immer wieder neu zu erfinden. Dieser unausweichliche Aspekt der Akkumulation geht der Frage der Proletarisierung im liberalen Zeitalter voraus. Er bildet die Grundlage des modernen Staates.« (Moulier Boutang 1998, 5) Die Sehnsucht der Menge nach Deterritorialisierung ist der Motor, der den gesamten kapitali-

stischen Entwicklungsprozess antreibt, und das Kapital muss ständig darum bemüht sein, dieses Verlangen im Zaum zu halten.

Die Erzeugung von Alterität

Der Kolonialismus und die rassistische Unterwerfung fungieren als temporäre Lösung für die Krise der europäischen Moderne, und zwar nicht nur in ökonomischer und politischer Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf Identität und Kultur. Der Kolonialismus konstruiert Gestalten der Alterität und sorgt dafür, dass sie in eine komplexe dialektische Struktur einfließen. Letztlich ist es diese negative Konstruktion nicht-europäischer Anderer, welche die europäische Identität begründet und aufrecht erhält.

Koloniale Identität funktioniert in erster Linie mittels einer manichäischen Logik des Ausschlusses. Mit Frantz Fanon gesprochen: »Die koloniale Welt ist eine zweigeteilte Welt.« (Fanon 1961, 29) Die Kolonisierten sind nicht nur physisch und territorial vom europäischen Raum ausgeschlossen und nicht nur im Hinblick auf Rechte und Privilegien, sondern auch hinsichtlich des Denkens und der Werte. Das kolonisierte Subjekt wird in der metropolitanen Vorstellung als Anderer konstruiert und somit, so weit möglich, außerhalb der bestimmenden Grundlagen der europäischen Zivilisationswerte angesiedelt (mit den Kolonisierten können wir nicht vernünftig reden; sie haben sich nicht unter Kontrolle; sie respektieren den Wert menschlichen Lebens nicht; sie verstehen einzig die Sprache der Gewalt). Der Rassenunterschied ist eine Art schwarzes Loch, in das man alles hineinpacken kann, das Böse, die Barbarei, ungezügelte Sexualität usw. Das dunkle kolonisierte Subjekt erscheint somit in seiner Andersheit zunächst als geheimnisvoll und mysteriös. Diese koloniale Konstruktion von Identitäten beruht vor allem auf einer festen Grenze zwischen Metropole und Kolonie. Die Reinheit der Identitäten (und zwar sowohl im biologischen wie auch im kulturellen Sinne) ist von höchster Wichtigkeit, und die Aufrechterhaltung der Grenze sorgt für beträchtliche Angst. »In der Tat, die Werte werden unwiderruflich vergiftet und infiziert, sobald man sie mit der kolonisierten Welt in Kontakt bringt.« (Ebd., 32) Die Grenzen, die diesen reinen europäischen Raum schützen, sind ständigem Druck und ständiger Bedrohung ausgesetzt. Das Kolonialrecht handelt in erster Linie von diesen Grenzen: Es befestigt sie in ihrer ausschließenden Funktion und behandelt die Subjekte auf beiden Seiten der Trennlinie unterschiedlich. Die Apart-

heid ist nur eine Form (wenngleich vielleicht die emblematischste) dieser Aufteilung der kolonialen Welt.

Die Barrieren, welche die koloniale Welt teilen, folgen nicht einfach natürlichen Grenzen, wenngleich es sich fast immer um physische Markierungen handelt, die diese Teilung als natürliche erscheinen lassen. *Alterität ist jedoch nicht von Natur aus gegeben, sondern sie wird bewusst erzeugt.* Diese Prämisse bildet den Ausgangspunkt für eine ganze Reihe von Untersuchungen, die in den vergangenen Jahrzehnten erschienen sind, unter ihnen auch Edward Saids wegweisendes Buch über den *Orientalismus*: »Ich begann mit der Annahme, dass der Orient keine unveränderliche Tatsache der Natur ist, (...) dass der Orient [vielmehr] geschaffen - oder, wie ich es nenne, >orientalisiert< - wurde.« (Said 1981b, 12f.) Der Orientalismus ist nicht einfach eine Forschungsrichtung, die genauere Kenntnis über ein reales Objekt, nämlich den Orient, gewinnen will, sondern vielmehr ein Diskurs, der sich im Zuge des Diskurses sein eigenes Objekt schafft. Die beiden Hauptmerkmale des Orientalismus sind seine Homogenisierung des Orients vom Maghreb bis nach Indien (wonach die Orientalen überall beinahe gleich sind) und dessen Essentialisierung (der Orient und der orientalische Charakter stellen zeitlose und unveränderliche Identitäten dar). Das Ergebnis dabei ist, wie Said zeigt, nicht der Orient, wie er ist, also ein empirischer Gegenstand, sondern der Orient, wie er orientalisiert wurde, also ein Gegenstand des europäischen Diskurses (ebd., 113f.). Der Orient ist somit -zumindest soweit wir ihn über den Orientalismus vermittelt kennen - das Produkt eines Diskurses, der in Europa entstanden ist und in den Orient reexportiert wurde. Das Bild des Orients ist also zugleich eine Form der künstlichen Erzeugung und eine Form des Ausschlusses.

Von den akademischen Disziplinen, die an dieser kulturellen Erzeugung von Alterität beteiligt waren, war die Anthropologie möglicherweise die wichtigste Rubrik, unter der der eingeborene Andere nach Europa importiert und dann wieder exportiert wurde.¹⁶ Aus den tatsächlichen Unterschieden der nicht-europäischen Völker konstruierten die Anthropologen des 19. Jahrhunderts ein anderes Lebewesen von ganz anderem Wesen; unterschiedliche kulturelle und physische Merkmale wurden zum Wesen des Afrikaners, des Arabers, des Aborigene usw. erklärt. Auf dem Höhepunkt der kolonialen Expansion, als die europäischen Mächte Afrika unter sich aufteilten, waren die Anthropologie und das Studium nicht-europäischer Völker nicht mehr nur eine Sache der Gelehrten, sondern auch ein weites Feld öffentlicher Belehrung. Der Andere wurde nach Europa importiert - in

naturhistorischen Museen, in öffentlichen Zurschaustellungen primitiver Völker usw. — und somit der Vorstellungskraft der Öffentlichkeit immer zugänglicher. Sowohl in ihren wissenschaftlichen wie in ihren populären Formen stellte die Anthropologie des 19. Jahrhunderts die nicht-europäischen Subjekte und Kulturen als unentwickelte Formen der Europäer und deren Kultur dar: Sie symbolisierten Primitivität und standen für Entwicklungsstufen auf dem Weg zur europäischen Zivilisation. Man glaubte somit, dass die diachronen Stadien der menschlichen Evolution in Richtung Zivilisation in den verschiedenen primitiven Völkern und Kulturen rund um den Erdball synchron nebeneinander existierten (vgl. Mudimbe 1988, 64, 81 u. 108). Die anthropologische Präsentation der nicht-europäischen Anderen im Rahmen dieser Evolutionstheorie der Zivilisationen diente dazu, die herausragende Stellung der Europäer zu unterstreichen und zu bestätigen und damit das kolonialistische Projekt als ganzes zu legitimieren.

Bedeutende Teile der Geschichtswissenschaft waren ebenfalls kräftig an der wissenschaftlichen und populären Erzeugung von Alterität und damit an der Legitimation der Kolonialherrschaft beteiligt. So mussten beispielsweise britische Kolonialbeamte, als sie nach Indien kamen und dort keine für sie verwendbare Geschichtsschreibung vorfanden, ihre eigene »Geschichte Indiens« verfassen, um die Interessen der Kolonialmacht zu untermauern und zu befördern. Die Briten mussten die indische Vergangenheit historisieren, um Zugang zu ihr zu haben und sie für sich arbeiten zu lassen. Diese britische Erfindung einer indischen Geschichte konnte jedoch ebenso wie die Schaffung des Kolonialstaates nur gelingen, indem man der indischen Realität die Logik und die Modelle des europäischen Kolonialismus überstülpte (Guha 1988, 12). Die Vergangenheit Indiens wurde somit annektiert, sodass sie nur mehr ein Teil der britischen Geschichte war - oder besser: britische Gelehrte und Kolonialbeamte schufen eine indische Geschichte und exportierten sie nach Indien. Diese Geschichtsschreibung stützte den Raj und versperrte im Gegenzug den Indern den Zugang zu ihrer Vergangenheit als Geschichte. Die Wirklichkeit Indiens und der indischen Bevölkerung wurde somit durch ein machtvolleres Kunstgebilde verdrängt, das sie als Andere Europa gegenüber stellte, als primitive Stufe innerhalb der Teleologie der Zivilisation.

Die Dialektik des Kolonialismus

In der Logik kolonialistischer Darstellungen erweisen sich die Konstruktion eines kolonialen Anderen und die Unterscheidung zwischen Identität und Alterität paradoxerweise als zugleich absolut und äußerst eng miteinander verbunden. Denn der Prozess besteht aus zwei Momenten, die in dialektischer Beziehung zueinander stehen. In einem ersten Schritt muss die Differenz ins Extrem gesteigert werden. In der kolonialen Vorstellung ist der Kolonisierte nicht einfach *ein* Anderer, der aus dem Bereich der Zivilisation verbannt ist; er wird vielmehr als *der* Andere aufgefasst und geschaffen, als absolute Negation, als entferntester Punkt am Horizont. Die kolonialen Sklavenhalter des 18. Jahrhunderts beispielsweise erkannten die Abso-lutheit dieser Differenz ganz deutlich: »Der Neger ist ein Lebewesen, dessen Wesen und Anlagen sich nicht nur von denen des Europäers unterscheiden, sondern die geradezu *deren Kehrseite* sind. Freundlichkeit und Mitgefühl erregen in seiner Brust zügellosen und tödlichen Hass; Hiebe, Beschimpfungen und schlechte Behandlung jedoch erzeugen Dankbarkeit, Zuneigung und unerschütterliche Anhänglichkeit!« (*An Inquiry* 1792, 5) So weit die Mentalität der Sklavenhalter laut einem Pamphlet der Abolitionisten. Das nicht-europäische Subjekt handelt, spricht und denkt auf eine Weise, die der europäischen *genau entgegengesetzt* ist.

Und gerade weil die Differenz des Anderen absolut ist, kann sie in einem zweiten Schritt zur Begründung des Selbst genutzt werden. Mit anderen Worten: Das Böse, die Barbarei und die Zügellosigkeit des kolonisierten Anderen machen das Gute, die Zivilisiertheit und die guten Sitten des europäischen Ichs überhaupt erst möglich. Was zunächst als seltsam, fremd und fern erscheint, stellt sich somit als sehr nah und in enger Beziehung stehend heraus. Den Kolonisierten zu kennen, zu sehen und sogar zu berühren ist wichtig, selbst wenn dieses Kennenlernen und der Kontakt lediglich auf der Ebene der Repräsentation stattfinden und wenig mit den wirklichen Subjekten in den Kolonien und Metropolen zu tun haben. Der innige Kampf mit dem Sklaven, bei dem man den Schweiß auf dessen Haut spürt und seinen Geruch aufnimmt, bestimmt die Vitalität des Herrn. Diese enge Beziehung hebt jedoch die Trennung zwischen den beiden miteinander kämpfenden Identitäten keineswegs auf, sondern zeigt nur umso deutlicher, wie wichtig es ist, dass die Grenzen und die Reinhaltung der Identitäten streng überwacht werden. *In dieser dialektischen Bewegung wird die Identität des europäischen Ichs erzeugt.* Sobald das koloniale Subjekt als absolut Ande-

rer konstruiert ist, kann es innerhalb einer größeren Einheit aufgehoben (im doppelten Wortsinn: negiert und auf eine höhere Stufe gehoben) werden. Der absolut Andere spiegelt sich im Eigensten wider. Nur in Opposition zum Kolonisierten kann das metropolitane Subjekt wirklich es selbst werden. Was zunächst als simple Logik des Ausschlusses erschien, erweist sich damit als negative Dialektik der Anerkennung. Der Kolonisator produziert den Kolonisierten als Negation, doch mittels einer dialektischen Wendung wird diese negative kolonisierte Identität ihrerseits negiert, um das positive Ich des Kolonisators zu begründen. Das moderne europäische Denken und das moderne Ich sind beide notwendig an das gebunden, was Paul Gilroy das »Verhältnis von Rassenterror und Unterwerfung« nennt (Gilroy 1993, 1-40). Die goldenen Monumente nicht nur der europäischen Städte, sondern auch des modernen europäischen Denkens gründen auf dem intimen dialektischen Kampf mit Europas Anderen.

Nun ist es aber so, dass die koloniale Welt dieser schlichten zweigeteilten dialektischen Struktur niemals wirklich entsprochen hat. Jede Untersuchung der haitianischen Gesellschaft im 18. Jahrhundert vor der Revolution darf nicht nur Weiße und Schwarze betrachten, sondern muss auch die Stellung der Mulatten berücksichtigen, die sich zuweilen aufgrund ihres Eigentums und ihrer Freiheit mit den Weißen verbündeten, aufgrund ihrer nicht-weißen Hautfarbe mitunter aber auch mit den Schwarzen. Selbst wenn man nur die Rassen betrachtet, erfordert diese soziale Realität also mindestens drei Untersuchungsachsen - aber auch damit verfehlt man die wirklichen gesellschaftlichen Trennlinien. Man muss überdies nämlich die Konflikte zwischen Weißen unterschiedlicher Klassenzugehörigkeit berücksichtigen sowie die Tatsache, dass sich die Interessen der schwarzen Sklaven von denjenigen der freien Schwarzen und der sogenannten Buschneger unterscheiden. Kurz: Die tatsächliche gesellschaftliche Situation in den Kolonien lässt sich niemals nahtlos in eine absolute binäre Struktur zweier strikt entgegengesetzter Kräfte zwingen. Die Realität stellt sich stets als eine wuchernde Vielfalt dar. Wir behaupten hier jedoch gar nicht, dass die Realität diese einfache binäre Struktur aufweist, sondern dass der Kolonialismus als abstrakte Maschine, die Identitäten und Alteritäten erzeugt, der kolonialen Welt binäre Aufteilungen aufzwingt. Der Kolonialismus homogenisiert die in Wirklichkeit bestehenden sozialen Unterschiede, indem er einen übergreifenden Gegensatz schafft, der die Differenzen absolut setzt und anschließend den Gegensatz in der Identität europäischer Zivilisation aufhebt. *Nicht die Wirklichkeit ist dialektisch, sondern der Kolonialismus.*

Die Arbeiten zahlreicher Autoren wie etwa Jean-Paul Sartre oder Frantz Fanon, die erkannt haben, dass koloniale Vorstellungen und koloniale Souveränität eine dialektische Form aufweisen, haben sich in mehrerlei Hinsicht als nützlich erwiesen. Denn zum ersten macht die dialektische Konstruktion deutlich, dass hier keineswegs wirkliche Identitäten miteinander ringen. Der Weiße und der Schwarze, der Europäer und der Orientale, der Kolonisator und der Kolonisierte - sie alle sind Rollentypen, die nur im Verhältnis zueinander funktionieren und (obwohl sie mitunter tatsächlich auftauchen) keine wirklich notwendige Grundlage in der Natur, Biologie oder Rationalität haben. Der Kolonialismus ist eine abstrakte Maschine, die Identität und Alterität erzeugt. Und doch funktionieren diese Unterschiede und Identitäten in der kolonialen Situation so, als ob sie absolut, wesenhaft und natürlich wären. Das erste Ergebnis der dialektischen Lesart ist somit die Entnaturalisierung der rassischen und kulturellen Unterschiede. Das heißt nicht, dass sich die kolonialen Identitäten, hat man sie einmal als künstliche Gebilde erkannt, in Nichts auflösen; sie sind wirkliche Illusionen und funktionieren weiter, als wären sie essentiell. Diese Erkenntnis ist jedoch noch keine Politik, sondern nur ein Zeichen dafür, dass eine antikoloniale Politik möglich ist. Zum zweiten macht die dialektische Interpretation deutlich, dass Kolonialismus und kolonialistische Vorstellungen in einem gewaltsamen Kampf gründen, den es ständig zu erneuern gilt. Das europäische Ich braucht Gewalt und die Konfrontation mit seinem Anderen, um seine Macht zu spüren und zu erhalten, um sich selbst ständig neu zu schaffen. Der allgemeine Kriegszustand, der koloniale Vorstellungen ständig durchzieht, ist nichts Zufälliges oder gar Ungewolltes — Gewalt ist vielmehr die notwendige Begründung des Kolonialismus an sich. Zum dritten macht die Feststellung, dass es sich beim Kolonialismus um eine negative Dialektik der Anerkennung handelt, das subversive Potenzial deutlich, das in dieser Situation steckt. Wenn ein Denker wie Fanon sich auf Hegel bezieht, so führt ihn das zu der Vermutung, dass der Herr nur eine Hohlform der Anerkennung erlangen kann; dagegen besitzt der Sklave durch seinen Kampf auf Leben und Tod die Möglichkeit, zu einem vollen Bewusstsein seiner selbst zu gelangen (Fanon 1952, 137-141). Dialektik impliziert üblicherweise Bewegung, doch diese Dialektik der europäischen souveränen Identität ist in einen statischen Zustand verfallen. Die gescheiterte Dialektik lässt vermuten, dass es eine wahre Dialektik gibt, welche die Geschichte über die Negativität voran bringen wird.

Der Bumerang der Alterität

Vor allem während der langen Phase heftiger Dekolonisierungskämpfe vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis weit in die 1960er Jahre hinein behaupteten viele Autoren, dass es diese positive Dialektik des Kolonialismus, welche die europäische souveräne Identität begründet und stützt, durch eine negative und damit revolutionäre Dialektik in Frage zu stellen gelte. Wir können die kolonialistische Produktion von Alterität nicht stoppen, so diese Autoren, indem wir einfach nur die Künstlichkeit der dabei erzeugten Identitäten und Differenzen deutlich machen - und dabei hoffen, unmittelbar zu einer Bestätigung der authentischen Universalität der Menschheit zu gelangen. Die einzig mögliche Strategie sei vielmehr eine Aufhebung oder Umkehrung der kolonialistischen Logik als solcher. »Der schließlichen Einheit, die alle Unterdrückten in ein und demselben Kampf zusammenführen wird, muss in den Kolonien vorausgehen«, so Jean-Paul Sartre, »was ich den Moment der Separation oder der Negativität nennen möchte: dieser antiras-sistische Rassismus ist der einzige Weg, der zur Beseitigung der Rassenunterschiede führen kann.« (Sartre 1948, 45) Sartre glaubt, dass diese negative Dialektik am Ende die Geschichte in Bewegung setzen werde.

Die negative Dialektik ist häufig in kultureller Hinsicht verstanden worden, d.h. als das Projekt der *negritude* - der Suche nach dem Wesen der Schwarzen oder der schwarzen Seele. Dieser Logik zufolge muss die Antwort auf die kolonialistischen Vorstellungen reziproke und symmetrische Vorstellungen beinhalten. Selbst wenn die »Schwarzheit« der Kolonisierten als künstliche Schöpfung und Mystifikation entlarvt wird, die der kolonialen Vorstellung entspringt, so wird sie deswegen nicht geleugnet oder als unsinnig abgetan, sondern vielmehr bekräftigt - als Wesen der Kolonisierten! Nach Sartre übernehmen die revolutionären Dichter der *negritude* wie etwa Aime Césaire oder Leopold Senghor den negativen Pol aus der europäischen Dialektik und verwandeln ihn in etwas Positives, indem sie ihn noch verstärken und ihn zu einem Moment des Selbstbewusstseins erklären. Der domestizierte Andere ist nun keine stabilisierende und ausgleichende Kraft mehr, sondern zu einem wilden, wahrhaft Anderen geworden - das heißt fähig zu Reziprozität und eigener Initiative. Das nennt Sartre ebenso wunderbar wie geheimnisvoll den »Moment des Bumerang« (Sartre 1963, 17) Dieser negative Moment ist dazu imstande, nun im Gegenzug das europäische Ich zu zerstören - und zwar genau deshalb, weil die europäische Gesellschaft und ihre Werte auf der Domestizierung und negativen Be-

Stimmung der Kolonisierten beruhen. Der Moment der Negativität wird als notwendiger erster Schritt auf dem Weg zum wirklichen Ziel einer rassenlosen Gesellschaft betrachtet, in der die Gleichheit, Freiheit und Menschenwürde aller anerkannt werden.

Trotz der stringenten dialektischen Logik dieser Sartreschen Kulturpolitik jedoch scheint uns die Strategie, die sie vorschlägt, vollkommen illusorisch zu sein. Die Macht der Dialektik, die in den Händen der Kolonialmacht die Wirklichkeit der Kolonialwelt mystifizierte, wird nun ihrerseits als Teil des antikolonialen Projekts übernommen, gerade so, als ob die Dialektik selbst die Form sei, in der sich Geschichte tatsächlich bewegt. Wirklichkeit und Geschichte sind jedoch nicht dialektisch und keine noch so idealistischen rhetorischen Verrenkungen können sie diesem Dialekt anpassen.

Die Strategie der Negativität, der Moment des Bumerang erscheint jedoch in einem gänzlich anderen Licht, wenn man sie in eine nicht-dialektische Form bringt und eher in politischer denn in kultureller Hinsicht begreift. Frantz Fanon beispielsweise weist die Kulturpolitik der *negritude* mitsamt ihrem schwarzen Identitätsbewusstsein zurück und setzt als revolutionäre Antithese stattdessen auf physische Gewalt. Der ursprüngliche Gewaltmoment ist derjenige des Kolonialismus: die Beherrschung und Ausbeutung der Kolonisierten durch die Kolonisatoren. Der zweite Moment, die Antwort der Kolonisierten auf diese ursprüngliche Gewalt, kann im kolonialen Zusammenhang alle möglichen perversierten Formen annehmen. »Diese in seinen Muskeln sitzende Aggressivität wird der Kolonisierte zunächst gegen seinesgleichen richten.« (Fanon 1961, 40) Die Gewalt unter der kolonisierten Bevölkerung, die man manchmal für Überbleibsel alter Stammes- oder Glaubensgegensätze hält, ist in Wirklichkeit der pathologische Reflex auf die Gewalt des Kolonialismus, ein Reflex, der sich oftmals in Gestalt von Geisterglauben, Mythen, ekstatischen Tänzen und Geistesgestörtheit manifestiert. Fanon rät den Kolonisierten nicht, zu fliehen oder der Gewalt aus dem Weg zu gehen. Der Kolonialismus perpetuiert allein durch sein Funktionieren diese Gewalt, und wenn sie sich nicht direkt gegen jemanden richtet, so wird sie sich doch auch weiterhin in diesen destruktiven, pathologischen Formen niederschlagen. Der einzige Weg der Heilung, den Doktor Fanon empfehlen kann, ist derjenige der Gegengewalt (Fanon 1961, 47-50). Mehr noch, es ist der einzige Weg zur Befreiung. Der Sklave, der niemals für seine Freiheit kämpft, der einfach nur von seinem Herrn freigelassen wird, wird für immer ein Sklave bleiben. Das ist genau die

»Reziprozität«, die Malcolm X als Strategie gegen die Gewalt der weißen Übermacht in den Vereinigten Staaten propagierte (Malcolm X 1964, 22).

Doch weder für Fanon noch für Malcolm X führt dieser negative Moment, diese gewaltsame Reziprozität zu irgendeiner dialektischen Synthese; sie ist nicht der Auftakt, der sich in der Zukunft irgendwann in Harmonie auflöst. Diese offene Negativität ist nichts anderes als der gesunde Ausdruck eines tatsächlichen Gegensatzes, eines unmittelbaren Zwangsverhältnisses. Weil diese Negativität nicht Mittel zu einer abschließenden Synthese ist, ist sie als solche keine Politik; vielmehr verlangt sie nur, die Kolonialherrschaft abzuschütteln, und eröffnet damit ein Feld für die Politik. Der wahre politische Konstituierungsprozess wird auf diesem offenen Kräftefeld mit Hilfe einer positiven Logik stattfinden müssen, jenseits der Dialektik kolonialer Souveränität.

Das vergiftete Geschenk der nationalen Befreiung

Der subalterne Nationalismus hat also in der Tat, wie wir im vorangegangenen Abschnitt gezeigt haben, eine ganze Reihe wichtiger progressiver Funktionen erfüllt. Die Nation diene unterworfenen Gruppen sowohl als Verteidigungswaffe, um die Gruppe vor Herrschaft von außen zu schützen, und als Zeichen der Einheit, Autonomie und Macht der Gemeinschaft.¹⁸ Während der Dekolonisation und danach erschien die Nation als notwendiges Vehikel politischer Modernisierung und als unvermeidlicher Weg in Richtung Freiheit und Selbstbestimmung. Die ursprüngliche Charta der Vereinten Nationen enthielt das Versprechen einer globalen Demokratie unter Nationen, wozu unter anderem deren Gleichberechtigung und Souveränität gehören sollten: »Die Organisation und ihre Mitglieder handeln (...) nach dem Grundsatz der souveränen Gleichheit aller Mitglieder.« (UN-Charta, Art. 2) Nationale Souveränität heißt Freiheit von Fremdherrschaft und Selbstbestimmungsrecht der Völker und signalisiert damit die endgültige Niederlage des Kolonialismus.

Die progressiven Funktionen nationaler Souveränität sind jedoch stets von den mächtigen Strukturen innerer Herrschaft begleitet. Die Gefahren der nationalen Befreiung werden noch deutlicher, wenn man sie von außen betrachtet, nämlich im Hinblick auf das Weltwirtschaftssystem, in dem sich die »befreite« Nation plötzlich wiederfindet. Und dabei erweist sich die Gleichung Nationalismus = politische und wirtschaftliche Modernisierung,

die von den Führern zahlreicher antikolonialer und antiimperialistischer Kämpfe - von Gandhi und Ho Chi Minh bis zu Nelson Mandela - selbstsicher verkündet wurde, als in Wahrheit perverser Trick. Sie diene dazu, das Volk zu mobilisieren und eine soziale Bewegung in Gang zu setzen, doch wohin führte diese Bewegung und welchen Interessen diene sie? In vielen Fällen handelt es sich dabei auch um einen Stellvertreterkampf, in dessen Gefolge das Modernisierungsprojekt der neuen herrschenden Gruppe, die für dessen Ausführung verantwortlich ist, zur Macht verhilft. Die Revolution ist somit hilflos der neuen Bourgeoisie ausgeliefert. Man könnte sagen, es handelt sich um eine Februarrevolution, der noch eine Oktoberrevolution folgen sollte. Doch der Kalender ist durcheinander geraten: Der Oktober wird niemals kommen, die Revolutionäre bleiben im »Realismus« stecken und die Modernisierung endet irgendwo ganz unten in den Hierarchien des Weltmarktes. Aber ist nicht die vom Weltmarkt ausgeübte Kontrolle das genaue Gegenteil des nationalistischen Traums einer eigenständigen, autozentrierten Entwicklung? Der Nationalismus der antikolonialen und antiimperialistischen Kämpfe funktioniert tatsächlich genau gegenteilig und die befreiten Länder finden sich nunmehr der internationalen Wirtschaftsordnung unterworfen.

Schon der Begriff einer befreienden nationalen Souveränität ist ambivalent, wenn nicht gar ein völliger Widerspruch in sich. Während dieser Nationalismus die Menge von fremder Herrschaft zu befreien sucht, errichtet er im Innern Herrschafts Strukturen, die ebenso unbarmherzig sind. Die Stellung des gerade erst souverän gewordenen Nationalstaats lässt sich nicht verstehen, wenn man sie im rosigen Lichte der UN-Vision von einem harmonischen Konzert gleicher und eigenständiger nationaler Subjekte betrachtet. Der postkoloniale Nationalstaat bildet ein wichtiges und untergeordnetes Element in der globalen Organisation des kapitalistischen Marktes. Partha Chatterjee behauptet, nationale Befreiung und nationale Souveränität seien dieser globalen kapitalistischen Hierarchie gegenüber nicht nur machtlos, sondern leisteten selbst einen Beitrag zu deren Organisation und Funktionieren: »Nirgends auf der Welt hat der Nationalismus qua Nationalismus die Legitimität der Ehe zwischen Vernunft und Kapital in Frage gestellt. Das nationalistische Denken (...) verfügt gar nicht über die ideologischen Mittel dazu. Den Konflikt zwischen dem metropolitanen Kapital und der Volksnation löst es dadurch, dass es das politische Leben der Nation im Staatskörper absorbiert. Als Hüter der passiven Revolution geht der Nationalstaat nun daran, für >die Nation< einen Platz in der globalen

Ordnung des Kapitals zu finden, während er gleichzeitig darum bemüht ist, die Widersprüche zwischen Kapital und Volk in einem permanenten Spannungszustand zu halten. Alle Politik gilt es nun den übergreifenden Erfordernissen des die Nation repräsentierenden Staates unterzuordnen.« (Chatterjee 1986, 168). Die gesamte logische Repräsentationskette lässt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Das Volk repräsentiert die Menge, die Nation repräsentiert das Volk, und der Staat repräsentiert die Nation. Jedes Verbindungsglied dieser Kette ist der Versuch, die Krise der Moderne aufrechtzuerhalten. Repräsentation bedeutet in jedem dieser Fälle einen weiteren Schritt in Richtung Abstraktion und Kontrolle. Von Indien bis Algerien, von Kuba bis Vietnam - der Staat ist das vergiftete Geschenk nationaler Befreiung.

Das letzte Verbindungsglied, das die notwendige Unterordnung des postkolonialen Nationalstaates erklären soll, ist jedoch die globale Ordnung des Kapitals. Die globale kapitalistische Hierarchie, welche die formal souveränen Staaten ihrer Ordnung unterwirft, unterscheidet sich grundlegend von den kolonialistischen und imperialistischen Formen internationaler Herrschaft. Das Ende des Kolonialismus ist auch das Ende der modernen Welt und moderner Herrschaftsformen. Und natürlich hat das Ende des modernen Kolonialismus nicht wirklich ein Zeitalter bedingungsloser Freiheit eröffnet, sondern vielmehr zu neuen Herrschaftsformen geführt, die im globalen Maßstab operieren. Hier erkennen wir zum ersten Mal wirklich den Übergang zum Empire.

ANSTECKUNG

Als Louis-Ferdinand Destouches (der sich Celine nannte) nach Afrika kam, war alles, was er dort fand, die Krankheit. In der unvergesslichen Afrika-Passage seiner Reise ans Ende der Nacht erblickt der Ich-Erzähler durch den Schleier seines Fieberdeliriums eine Bevölkerung, die vollkommen von Krankheit durchdrungen ist: »(...) dass die Eingeborenen der Umgebung von allen möglichen Übeln [toutes les maladies attrapable] geplagt wären, beinahe bis zur völligen Vernichtung (...)« (Celine 1952, 195). Vielleicht sollten wir ja genau das von Doktor Destouches erwarten, wenn wir bedenken, dass er vom Völkerbund nach Afrika geschickt wurde, um dort als Hygieniker zu arbeiten, doch selbstverständlich arbeitet Celine hier auch mit einem Gemeinplatz des Kolonialbewusstseins.

Die Beziehung zwischen Kolonialismus und Krankheit ist eine zweifache. Zum ersten ist bereits die schlichte Tatsache, dass die einheimische Bevölkerung von Krankheit gepeinigt ist, eine Rechtfertigung des Kolonialunternehmens. »Wissen Sie, die Neger, das haben Sie bald heraus, die sind schon halb krepirt und verwest! (...) Eine widerwärtige Gesellschaft! Ganz verkommen offenbar!« (Ebd., 191) Krankheit ist ein Zeichen physischer und moralischer Verdorbenheit, ein Zeichen mangelnder Zivilisation. Das Zivilisierungsunternehmen des Kolonialismus wird somit durch die Hygiene, die es mitbringt, gerechtfertigt. Von der anderen Seite aus betrachtet aber, also aus europäischer Perspektive, ist die primäre Gefahr für den Kolonialismus die Krankheit - oder genauer: die Ansteckung. In Afrika findet Louis-Ferdinand »alle möglichen Übel«. Physische Verseuchung, moralische Verdorbenheit, Wahnsinn: Die »Dunkelheit« der kolonialen Gegenden und Bevölkerungen ist ansteckend und die Europäer sind standig davon bedroht (zu genau der gleichen Erkenntnis gelangt auch Kurtz in Joseph Conrads Herz der Finsternis). Sobald die Trennlinie zwischen dem reinen, zivilisierten Europaer und dem verdorbenen, barbarischen Anderen gezogen ist, wird nicht nur ein Zivilisationsprozess von der Krankheit zur Gesundheit möglich, sondern unvermeidlich auch der entgegengesetzte Prozess, von der Gesundheit zur Krankheit. Die Ansteckungsgefahr, die dunkle Unterseite der Zivilisierungsmission, ist standig präsent.

Das Interessante in Celines Reise ans Ende der Nacht ist, dass die Krankheit der Kolonialgebiete nicht eigentlich ein Zeichen des Todes, sondern des Lebensüberflusses ist. Der Erzähler, Louis-Ferdinand, nimmt nicht nur die Bevölkerung, sondern auch den Boden Afrikas als »ungeheuer« (ebd., 188) wahr. Die Krankheit des Urwalds besteht darin, dass überall neues Leben sprießt, alles wächst, ungezügelt. Welch Horror für einen Hygieniker! Die Krankheit, welche die Kolonie verbreitet, ist der Mangel an Lebensbeschränkungen, eine unbegrenzte Ansteckung. Im Rückblick erscheint Europa als wohltuend steril (man denke an die Totenblasse Brüssels in Herz der Finsternis, die Marlow bei seiner Rückkehr aus Belgisch-Kongo empfindet, doch im Vergleich zum monströsen, ungezügelten Lebensüberfluss in der Kolonie erscheint die sterile Umwelt Europas als angenehm). Der Standpunkt des Hygienikers mag in der Tat ein privilegierter sein, um die Ängste des kolonialen Bewusstseins zu erkennen. Die schreckliche Angst, die durch die europäische Eroberung und Kolonialisierung ausgelöst worden ist, ist die Angst vor grenzenloser Berührung, grenzenlosem Fließen und grenzenlosem Austausch — oder genauer: die

schreckliche Angst vor Ansteckung, Rassenvermischung und ungezügelterm Leben Die Hygiene erfordert schützende Barrieren Der europäische Kolonialismus litt ständig unter den Widersprüchen zwischen mutigem Austausch und Ansteckungsgefahr und war deshalb von einem komplexen Spiel der Ströme und hygienischen Schranken zwischen Metropole und Kolonie sowie zwischen den Kolonialgebieten gekennzeichnet

Die heutigen Globalisierungsprozesse haben viele dieser Schranken der kolonialen Welt niedergerissen Neben dem allgemeinen Jubel über die ungehinderten Ströme in unserem neuen globalen Dorf spürt man jedoch noch immer die Angst vor verstärktem Kontakt und eine gewisse nostalgische Sehnsucht nach der Hygiene des Kolonialismus. Die dunkle Seite des Globalisierungsbewusstseins ist die Angst vor Ansteckung. Wenn wir globale Schranken niederreißen und dem universellen Kontakt in unserem globalen Dorf Tür und Tor öffnen, wie können wir dann die Ausbreitung von Krankheit und Verderbnis verhindern? Diese Angst zeigt sich am deutlichsten bei AIDS (vgl. Patton i.E.; O'Neill 1990). Die rasende Geschwindigkeit, mit der sich AIDS in Amerika, Afrika, Europa und Asien ausbreitete, machte die neuen Gefahren globaler Ansteckung deutlich. Da AIDS zunächst als Krankheit und dann als globale Seuche galt, wurden Karten erstellt, um Herkunft und Ausbreitung zu zeigen; sie konzentrieren sich häufig auf Zentralafrika und auf Haiti und erinnern in gewisser Hinsicht an kolonialistische Vorstellungen: ungezügelte Sexualität, moralische Verdorbenheit und mangelnde Hygiene. Und in der Tat ging es in den vorherrschenden Diskursen zur AIDS-Prävention immer nur um eines - um Hygiene: Wir müssen Kontakt vermeiden und uns schützen. Die Ärzte und Hilfsorganisationen mussten frustriert die Brocken hinschmeißen angesichts der Tatsache, dass diese infizierten Bevölkerungen sich so wenig um Hygiene kümmern! (Man stelle sich vor, was Doktor Destouches sagen wurde!) Internationale und supranationale Projekte, welche die Ausbreitung von AIDS stoppen sollen, haben auf einer anderen Ebene Schutzzaune zu errichten versucht, indem sie beim Überschreiten nationaler Grenzen einen HIV-Test verlangten. Die Grenzen der Nationalstaaten werden jedoch immer durchlässiger für alle Arten von Strömen. Der Hygieneschild der Kolonialgrenzen ist unwiederbringlich dahin Das Zeitalter der Globalisierung ist das Zeitalter universeller Ansteckung.

4. Symptome des Übergangs

(D)er Mann steht nun einmal außerhalb unseres Volkes, außerhalb unserer Menschheit, immerfort ist er ausgehungert (...) der immer fortgesetzte Augenblick der Plage, (...) er hat immer nur eines: seine Schmerzen (...). er hat (...) also um soviel weniger als der Trapezkünstler im Variete, für den sie unten noch ein Fangnetz aufgehängt haben.

Franz Kafka

Das Ende des Kolonialismus und die schwindende Macht der Nation deuten auf einen allgemeinen Übergang vom Paradigma moderner Souveränität zum Paradigma imperialer Souveränität. Die verschiedenen postmodernen und postkolonialistischen Theorien, die seit den 1980er Jahren entwickelt wurden, erlauben uns einen ersten Blick auf diesen Übergang, doch die von ihnen gewährte Perspektive erweist sich als ziemlich beschränkt. Wie schon das Präfix »post-« andeuten soll, sind die Theoretiker der Postmoderne und des Postkolonialismus unermüdlich damit beschäftigt, die Herrschaftsformen der Vergangenheit und deren Vermächtnis in der Gegenwart zu kritisieren und sich davon zu befreien. Die Postmodernisten kehren ständig zum noch immer wirksamen Einfluss der Aufklärung als Quelle von Herrschaft zurück; die Theoretiker des Postkolonialismus bekämpfen die Überreste kolonialistischen Denkens.

Wir befürchten, dass die postmodernen und postkolonialistischen Theorien in eine Sackgasse führen, weil sie das gegenwärtige Objekt der Kritik nicht adäquat erfassen, d.h. sie verfehlen den wirklichen Feind unserer Tage. Was nämlich, wenn die moderne Form der Macht, die diese Kritiker (und auch wir selbst) so sehr zu beschreiben und anzufechten bemüht waren, unsere Gesellschaft gar nicht mehr beherrscht? Was, wenn diese Theoretiker sich so sehr darauf versteift haben, die Überreste einer vergangenen Herrschaftsform zu bekämpfen, dass sie die neue Form, die bereits über

ihnen aufscheint, nicht erkennen? Was, wenn die herrschenden Mächte, die Ziel der Kritik sind, sich so verändert haben, dass sie jede postmoderne Infragestellung mühelos entkräften? Kurz: Was, wenn ein neues Paradigma der Macht, eine postmoderne Souveränität an die Stelle des modernen Paradigmas getreten ist und gerade mit Hilfe von Differenzhierarchien der hybriden und fragmentarischen Subjektivitäten, die diese Theoretiker so frohgemut verkünden, herrscht? In diesem Fall stünden die modernen Formen der Souveränität nicht mehr zur Debatte, und die postmodernen und postkolonialistischen Strategien, die als befreiend erscheinen, würden die neuen Herrschaftsstrategien nicht in Frage stellen, sondern in Wirklichkeit mit ihnen in eins fallen und sie sogar unwissentlich verstärken!

Wenn wir nun die Ideologien des Unternehmenskapitals und des Weltmarkts betrachten, so scheint sicher zu sein, dass die Theoretiker der Postmoderne und des Postkolonialismus, die für eine Politik der Differenz, des Fließens und der Hybridität plädieren, um die binäre Struktur und den Essentialismus moderner Souveränität in Frage zu stellen, von den Strategien der Macht überlistet worden sind. Die Macht hat die Bastion, die sie angreifen, längst verlassen und sich in ihren Rücken geschlichen, um sich an ihrem Angriff im Namen der Differenz zu beteiligen. Diese Theoretiker rennen somit offene Türen ein. Wir wollen damit keineswegs behaupten, die postmodernen und/oder postkolonialistischen Theoretiker seien in gewisser Weise die Lakaien des globalen Kapitals und des Weltmarkts. Anthony Appia und Arif Dirlik tun diesen Autoren unrecht, wenn sie sie als »eine käufliche Intelligenzia« und als »die Intelligenzia des globalen Kapitalismus« bezeichnen (Dirlik 1997b, 52-83, Zitat 77). Es gibt keinen Grund, die demokratischen, egalitären und mitunter sogar antikapitalistischen Bestrebungen, die große Teile dieser Disziplinen leiten, in Zweifel zu ziehen, aber man muss gleichwohl nach der Nützlichkeit dieser Theorien im Kontext des neuen Machtparadigmas fragen. Dieser neue Feind nämlich ist nicht nur gegenüber den alten Waffen resistent, er gedeiht geradezu auf ihnen und schließt sich somit seinen Möchtegern-Gegenspielern an, indem er deren Waffen in vollem Maße anwendet. Lang lebe die Differenz! Nieder mit den essentialistischen Binärcodes!

In gewissem Maße sind die postmodernen und postkolonialistischen Theorien wichtige Sekundäreffekte, welche die Ausbreitung des Weltmarkts und den Übergang der Souveränitätsform reflektieren und nachzeichnen. Diese Theorien weisen auf das Empire hin, aber nur sehr vage und wirr, ohne sich des wahrhaft paradigmatischen Charakters dieses Über-

gangs bewusst zu sein. Wir müssen diesen Übergang tiefgreifender betrachten, näher auf seine Begriffe eingehen und die Züge dieses neuen Empire deutlich herausarbeiten. Ein erster Schritt bei diesem Unterfangen besteht darin, Nutzen und Grenzen der postmodernen und postkolonialen Theorien aufzuzeigen.

Politik der Differenz

Um dem kritischen Potenzial des postmodernen Diskurses wirklich gerecht zu werden, muss man den Blick zunächst auf die modernen Formen der Souveränität richten. Wie die vorangegangenen Abschnitte gezeigt haben, ist die Welt der modernen Souveränität eine manichäische Welt, die in eine Reihe binärer Oppositionen aufgeteilt ist, welche das Ich und den Anderen, Weiß und Schwarz, Drinnen und Draußen definieren. Das postmoderne Denken stellt nun genau diese binäre Logik der Moderne in Frage und liefert in dieser Hinsicht denjenigen, die gegen die modernen Diskurse des Patriarchats, des Kolonialismus und des Rassismus ankämpfen, wichtige Ressourcen. Im Kontext postmoderner Theorien sind es offenbar die Hybridität und die Ambivalenzen unserer Kulturen und unserer Zugehörigkeitsgefühle, welche die binäre Logik von Ich und Anderem, die hinter den modernen kolonialistischen, sexistischen und rassistischen Konstrukten steht, in Frage stellen. Ähnlich widersetzt sich das postmoderne Beharren auf Differenz und Besonderheit dem Totalitarismus universalisierender Diskurse und Machtstrukturen; die Betonung fragmentierter gesellschaftlicher Identitäten erscheint als Mittel, um die Souveränität sowohl des modernen Subjekts wie des modernen Nationalstaats mitsamt den damit verbundenen Hierarchien anzufechten. Diese kritische Sensibilität der Postmoderne ist in unserem Zusammenhang besonders wichtig, weil sie die Behauptung (oder das Symptom) eines Bruchs im Hinblick auf die gesamte Entwicklung moderner Souveränität darstellt.

Die zahlreichen Diskurse, die unter der Flagge der Postmoderne segeln, sind nur schwer auf einen Nenner zu bringen, doch die meisten von ihnen beziehen sich zumindest indirekt auf Jean-Francois Lyotards Kritik der »großen Erzählungen« der Moderne, auf Jean Baudrillards Betonung kultureller Simulacra oder auf Jacques Derridas Kritik der abendländischen Metaphysik. Ganz grundlegend und verkürzt ausgedrückt, sind postmoderne Theorien dadurch bestimmt, dass viele ihrer Verfechter einen einzigen ge-

gemeinsamen Nenner haben, nämlich den Generalangriff auf die Aufklärung (vgl etwa Flax 1990). Aus dieser Perspektive ist der Schlachtruf klar: Aufklärung ist das Problem, die Postmoderne die Lösung.

Wir sollten jedoch genauer unter die Lupe nehmen, was aus dieser postmodernen Perspektive jeweils genau mit »Aufklärung« oder »Moderne« gemeint ist (vgl. dazu Weeks 1998, Kap. 2). Weiter oben haben wir behauptet, dass man die Moderne nicht als einheitlich und homogen begreifen sollte, sondern dass sie vielmehr aus mindestens zwei unterschiedlichen und konfligierenden Traditionslinien besteht. Die erste Traditionslinie setzt mit der Revolution des Renaissancehumanismus von Duns Scotus bis Spinoza ein, mit der Entdeckung der Immanenz und der Betonung von Singularität und Differenz. Die zweite Traditionslinie, der Thermidor der Renaissance-revolution, versucht die utopischen Kräfte der ersten durch die Konstruktion und Vermittlung von Dualismen zu kontrollieren und gelangt schließlich als provisorische Lösung zum Begriff der modernen Souveränität. Wenn die Postmodernisten sich nun in Opposition zu einer Moderne und einer Aufklärung stellen, welche die Universalität der Vernunft nur deshalb hoch halten, um die Überlegenheit des weißen männlichen Europäers zu bestätigen, so sollte klar sein, dass sie in Wahrheit die zweite Traditionslinie in unserem Schema attackieren (und die erste leider ignorieren oder ausblenden). Mit anderen Worten: Es wäre genauer, davon zu sprechen, dass die postmoderne Theorie weder die Aufklärung noch die Moderne *in toto* in Frage stellt, sondern ganz spezifisch die Tradition moderner Souveränität. Noch genauer: Diese verschiedenen theoretischen Kontroversen weisen die größte Gemeinsamkeit darin auf, dass sie die Dialektik als zentrale Logik moderner Herrschaft, Exklusion und Befehlsgewalt in Frage stellen - und zwar sowohl deshalb, weil sie die Vielfalt der Differenz in binäre Gegensätze zwingt, als auch, weil sie daran anschließend diese Differenzen unter eine einheitliche Ordnung subsumiert. Wenn moderne Macht selbst dialektisch ist, so die logische Schlussfolgerung, dann muss das postmoderne Projekt nichtdialektisch sein.

Angeichts der Tatsache, dass die postmodernen Diskurse sich gegen die dialektische Form moderner Souveränität richten, lässt sich deutlicher erkennen, wie sie Herrschaftssysteme wie Rassismus und Sexismus anfechten, indem sie nämlich die Trennlinien, welche die Hierarchien zwischen Weiß und Schwarz, zwischen Männern und Frauen usw. aufrechterhalten, dekonstruieren. Aus diesem Grund können die Postmodernisten ihre theoretische Praxis als Erbe eines ganzen Spektrums moderner und heutiger

Befreiungskämpfe betrachten. Die Geschichte der Infragestellungen der politisch-ökonomischen Hegemonie Europas und seiner Kolonialherrschaft, die Erfolge nationaler Befreiungsbewegungen, von Frauenbewegungen und antirassistischen Kämpfen, sie alle werden als Erbe postmoderner Politik betrachtet, weil auch sie darauf abzielen, die Ordnung und die Dualismen moderner Souveränität zu erschüttern. Wenn die Moderne der Machtbereich des weißen europäischen Mannes ist, dann wird genau symmetrisch dazu die Postmoderne das Feld der Befreiung nichtweißer, nichtmännlicher Nicht-Europäer sein. Nach bell hooks nimmt eine radikale postmoderne Praxis, eine Politik der Differenz, im Idealfall die Werte und Stimmen der Heimatlosen, der an den Rand Gedrängten, der Ausgebeuteten und der Unterdrückten in sich auf (hooks 1996). Die binären Strukturen und Dualismen moderner Souveränität werden nicht zerschlagen, nur um anschließend wieder neue zu etablieren; vielmehr wird die Macht der Binärcodes aufgelöst, wenn »wir Differenzen setzen, um Grenzen zu überspielen« (Flax 1993,91).

Das postmoderne Denken wurde von zahlreichen Wissenschaftlern als Weckruf zu einem neuen Paradigma akademischer und intellektueller Praxis aufgefasst und als gute Gelegenheit, um die in ihrem eigenen Fach vorherrschenden Wissenschaftsparadigmen zu »entmachten«.¹⁹ Eines der wichtigsten Beispiele dafür ist in unserem Zusammenhang die postmoderne Herausforderung im Bereich der Internationalen Beziehungen (vgl. Der Derian/Shapiro 1989; George 1994; Shapiro/Alker 1996). Hier wird das »moderne« Forschungsparadigma weitgehend mit der realistischen und neorealistischen Schule gleichgesetzt, d.h. es gründet auf dem Begriff der Souveränität, der gemeinhin als Synonym für die Macht der Nationalstaaten, den legitimen Einsatz staatlicher Gewalt und territoriale Integrität verstanden wird. Aus postmoderner Sicht stützt diese »moderne« Lehre von den Internationalen Beziehungen dadurch, dass sie diese beschränkte Sichtweise akzeptiert und sie in den Mittelpunkt stellt, die herrschende Macht und die Souveränität der Nationalstaaten. Forscher dieser Disziplin ziehen deshalb eine klare Verbindungslinie zwischen der Kritik an den binären Dualismen der »Aufklärung«, wie sie im Kontext der philosophischen und literarischen Postmoderne formuliert wurde, und der Infragestellung feststehender Grenzen moderner staatlicher Souveränität. Postmoderne Theoretiker der internationalen Beziehungen versuchen die Souveränität der Staaten in Frage zu stellen, indem sie die Grenzen der herrschenden Mächte dekonstruieren, indem sie unregelte und unkontrollierte internationale Bewegungen und Ströme in

den Mittelpunkt stellen und so stabile Einheiten und Gegensätze aufbrechen. »Diskurs« und »Interpretation« gelten als wirksame Waffen gegen die institutionelle Engstirnigkeit der modernen Sichtweisen. Die daraus resultierenden postmodernen Analysen verweisen auf die Möglichkeit einer globalen Politik der Differenz, auf eine Politik deterritorialisierter Ströme in einer glatten Welt, die frei ist von den tiefen Kerben staatlicher Grenzen.

Obwohl viele postmoderne Theoretiker der Logik moderner Souveränität scharfsichtig widersprechen, herrscht im Hinblick darauf, wie unsere potenzielle Befreiung davon aussehen soll, im allgemeinen höchste Verwirrung – möglicherweise gerade deshalb, weil sie die Machtformen, die heute an die Stelle der Souveränität treten, nicht deutlich wahrnehmen. Mit anderen Worten: Wenn sie ihre Theorien als Teil eines politischen Befreiungsprojekts präsentieren, so bekämpfen die Postmodernisten noch immer die Schatten alter Feinde, nämlich die Aufklärung, oder genauer: die modernen Formen der Souveränität und deren binäre Reduktion von Differenz und Vielfalt auf eine einzige Alternative zwischen Gleich und Anders. Die Betonung von Hybridität und das freie Spiel der Differenzen über Grenzen hinweg sind jedoch nur in einem Kontext befreiend, in dem Macht Hierarchien ausschließlich mittels wesenhafter Identitäten, binärer Aufteilungen und stabiler Gegensätze festlegt. Die Strukturen und Logik der Macht in der heutigen Welt sind jedoch völlig immun gegen die »befreienden« Waffen der postmodernen Politik der Differenz. Vielmehr ist auch das Empire darauf aus, diese modernen Formen der Souveränität zu beseitigen und Differenzen zu setzen, um Grenzen zu überspielen. Trotz aller guten Absichten ist die postmoderne Politik der Differenz nicht nur wirkungslos gegen die Funktionsweise und Praktiken imperialer Herrschaft, sondern kann sogar damit ineinsfallen und sie unterstützen. Es besteht die Gefahr, dass postmoderne Theorien sich so ausschließlich auf die alten Machtformen konzentrieren, von denen sie sich absetzen, und damit den Blick so rückwärtsgerichtet halten, dass sie unwillentlich der neuen Macht in die offenen Arme sinken. Aus dieser Sicht können die feierlichen Beteuerungen der Postmoderne leicht als naiv, wenn nicht gar als Mystifikationen erscheinen.

Am bedeutsamsten an den verschiedenen Strömungen postmodernen Denkens ist das historische Phänomen, das sie repräsentieren: Sie sind Symptom eines Bruchs in der Tradition moderner Souveränität. Selbstverständlich gibt es eine lange Tradition des »antimodernen« Denkens, das sich moderner Souveränität widersetzt, zu der nicht zuletzt die großen Denker der Frankfurter Schule gehören (sowie die gesamte republikanische Traditi-

onslinie, die wie gesehen bis zum Renaissancehumanismus zurückreicht). Neu aber ist, dass die postmodernen Theoretiker auf das *Ende* moderner Souveränität verweisen und damit zeigen, dass ein Denken jenseits des Rahmens moderner Binärcodes und Identitäten möglich ist, ein Denken der Pluralität und Vielfalt. Sie sind damit, wie verwirrend und unbewusst auch immer, ein Zeichen für den Übergang zur Konstitution des Empire.

Die Befreiung der Hybriditäten oder Jenseits kolonialer Binärcodes

Auch eine bestimmte Strömung des Postkolonialismus propagiert eine globale Politik der Differenz und ließe sich damit in eine Linie mit der postmodernen Theorie stellen. Unsere Analyse moderner Souveränität in den vorangegangenen Abschnitten hat bereits deutliche Hinweise auf eine mögliche Übereinstimmung zwischen postkolonialen und postmodernen Theorien gegeben. Insofern moderne Souveränität mit der europäischen Tendenz zu globaler Herrschaft gleichgesetzt wurde und — wichtiger noch — insofern Kolonialverwaltung und imperialistische Praktiken zentrale Bestandteile bei der Herausbildung moderner Souveränität waren, besitzen postmoderne und postkoloniale Theorien in der Tat den gleichen Gegner. Die Postmoderne erscheint in diesem Lichte als grundsätzlich post-eurozentrisch.

Der Postkolonialismus umfasst eine breite und heterogene Gruppe von Diskursen; wir wollen uns hier auf die Arbeiten von Homi K. Bhabha konzentrieren, weil sie das deutlichste und am eingängigsten formulierte Beispiel für eine Kontinuität zwischen postmodernen und postkolonialen Diskursen darstellen. Eines der vorrangigen und beständigen Ziele von Bhabhas Attacken sind *binäre Aufteilungen*. In der Tat ist der gesamte Postkolonialismus, so wie Bhabha ihn darstellt, bestimmt durch seine Zurückweisung binärer Aufteilungen, auf denen die kolonialistische Weltsicht beruht. Die Welt ist nicht zweigeteilt und in entgegengesetzte Lager (Zentrum vs. Peripherie, Erste vs. Dritte Welt) gespalten, sondern sie ist und war vielmehr immer durch unzählige partielle und nichtstatische Differenzen bestimmt. Bhabhas Weigerung, die Welt durch die Brille binärer Aufteilungen zu betrachten, lässt ihn auch Theorien der Totalität sowie Theorien der Identität, Homogenität und des Essenzialismus sozialer Subjekte verwerfen. Diese verschiedenen Zurückweisungen sind aufs Engste miteinander verbunden. Die binäre Weltsicht impliziert den Essenzialismus und die Homogenität der jeweiligen Identitäten in den beiden Hälften sowie - durch die

Beziehung über diese zentrale Grenze hinweg - die Einordnung aller Erfahrung in eine kohärente gesellschaftliche Totalität. Kurz: Das Gespenst, das in Bhabhas Darstellung umgeht und das diese verschiedenen Gegensätze kohärent miteinander verbindet, ist die Hegelsche Dialektik, d.h. die Dialektik, welche die einander gegenüberstehenden essenziellen sozialen Identitäten in eine kohärente Totalität einordnet. In dieser Hinsicht könnte man davon sprechen, dass die postkoloniale Theorie (oder zumindest diese Version) wie die postmodernen Theorien primär dadurch definiert ist, dass sie nicht-dialektisch ist.

Bhabhas Kritik der Dialektik - das heißt seine Attacke gegen binäre Aufteilungen, wesenhafte Identitäten und Totalisierung - ist sowohl eine soziologische Behauptung über die wahre Natur von Gesellschaften als auch ein politisches Projekt, das auf gesellschaftlichen Wandel abzielt. Ersteres ist denn auch eine Bedingung der Möglichkeit für letzteres. Soziale Identitäten und Nationen waren niemals wirklich kohärente imaginäre Gemeinschaften; die Anpassung der Kolonisierten an den Diskurs der Kolonisatoren formuliert den gesamten Identitätsbegriff noch einmal und entfremdet ihn von seinem Kern; Kulturen sind immer schon partielle und hybride Gebilde. Diese gesellschaftliche Tatsache bildet die Grundlage, auf der ein subversives politisches Projekt in Angriff genommen werden kann, das auf die Zerstörung der binären Macht- und Identitätsstruktur abzielt. Zusammengefasst lautet Bhabhas Logik der Befreiung somit folgendermaßen: Macht (oder gesellschaftliche Unterdrückung) funktioniert dadurch, dass sie die gesellschaftlichen Subjektivitäten binären Strukturen und einer totalisierenden Logik unterwirft und damit deren Differenz unterdrückt. Diese Unterdrückungsstrukturen sind jedoch niemals total, denn Differenzen finden stets auf irgendeine Weise Ausdruck (durch Mimikry, Ambivalenz, Hybridbildung, gebrochene Identitäten usw.). Das politische Projekt des Postkolonialismus besteht somit darin, die Vielfalt der Differenzen zu betonen und so die Macht der herrschenden binären Strukturen zu untergraben.

Die Utopie, auf die Bhabha verweist, nachdem die binären und totalisierenden Machtstrukturen aufgebrochen und abgelöst wurden, ist kein isoliertes und fragmentiertes Dasein, sondern eine neue Form der Gemeinschaft, eine Gemeinschaft der »Unbehausten«, ein neuer Internationalismus, eine Zusammenkunft von Menschen in der Diaspora. Die Betonung von Differenz und Hybridität ist laut Bhabha an sich schon eine Betonung der Gemeinschaft: »In der unheimlichen Welt zu leben, ihre Doppelwertigkeiten und Zweideutigkeiten im Haus der Fiktion inszeniert zu sehen oder ihre

Entzweigung und Aufspaltung im Kunstwerk vorgeführt zu bekommen, heißt auch, ein tiefes Verlangen nach sozialer Solidarität zu bekunden.« (Bhabha 2000, 28) Der Keim zu dieser alternativen Gemeinschaft, so glaubt er, liegt in der Beachtung der lokalen Verankerung von Kultur, ihrer Hybridität und ihrem Widerstand gegen die binäre Struktur gesellschaftlicher Hierarchien.

Wir sollten jedoch beachten, welche Form von herrschender Macht in diesem postkolonialistischen Rahmen als Gegner (und damit als negative Begründung) dient. Macht, so die Annahme, wird ausschließlich durch eine dialektische und binäre Struktur ausgeübt. Mit anderen Worten: Die einzige Form von Herrschaft, die bei Bhabha eine Rolle spielt, ist diejenige moderner Souveränität. Aus diesem Grund kann er beispielsweise von »hierarchisch oder binär« sprechen, als ob diese Begriffe austauschbar wären: Aus seiner Sicht gründet Hierarchie als solche notwendigerweise in binären Aufteilungen, sodass die bloße Tatsache der Hybridität über die Macht verfügt, Hierarchie *tout court* zu zerstören. Hybridität an sich ist eine Verwirklichung der Politik der Differenz, sie setzt Differenzen, um damit Grenzen zu überspielen. An diesem Punkt kommen sich Postkolonialismus und Postmoderne am nächsten: im vereinten Angriff auf die Dialektik moderner Souveränität und in der Annahme, dass eine Politik der Differenz Befreiung bedeutet.

Wie die postmodernen Theoretiker, so interessieren uns auch Postkolonialisten wie Bhabha in erster Linie insofern, als sie Symptome des epochalen Wandels sind, den wir gerade durchlaufen, das heißt des Übergangs zum Empire. Vielleicht sind diese Diskurse selbst überhaupt nur möglich, wenn die Regime moderner Souveränität schon am Verschwinden sind. Doch wie die Postmodernisten haben auch die postkolonialistischen Theoretiker im allgemeinen nur eine sehr wirre Sichtweise dieses Übergangs zu bieten; denn auch sie bleiben darauf fixiert, eine alte Form der Macht zu attackieren und eine Befreiungsstrategie vorzuschlagen, die nur auf diesem alten Terrain wirksam werden kann. Der postkolonialistische Blickwinkel bleibt vorwiegend auf die koloniale Souveränität gerichtet. »Das Postkoloniale existiert nur im Gefolge, als Danach-Danach, das am Kolonialismus haftet.« (Prakash 1992, 8). Das mag die postkolonialistische Theorie zu einem sehr brauchbaren Instrument machen, um Geschichte neu zu interpretieren, aber es reicht bei weitem nicht dazu aus, die heutige globale Macht theoretisch zu erfassen. Edward Said, mit Sicherheit einer der brilliantesten Vertreter des Postkolonialismus, kann die gegenwärtigen globalen Machtstrukturen nur insoweit verurteilen, als in ihnen kulturelle und ideo-

logische Überreste europäischer Kolonialherrschaft fortwirken (vgl. Said 1994). Er behauptet, dass »die Strategien der großen Imperien [d.h. des europäischen Imperialismus], die nach dem Ersten Weltkrieg zerfielen, von den USA wieder angewandt werden« (Said 1990, 32). Was hier fehlt, ist die Erkenntnis, dass wir es in der heutigen Weltordnung mit ganz neuen Strukturen und Logiken der Macht zu tun haben. Das Empire ist nicht lediglich ein schwaches Echo der modernen Imperialismen, sondern eine grundlegend neue Herrschaftsform.

Fundamentalismus und/oder Postmoderne

Ein weiteres Symptom des historischen Übergangs, der bereits in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einsetzte, ist das Aufkommen des sogenannten Fundamentalismus. Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion haben die großen Ideologen der Geopolitik und die Verfechter eines Endes der Geschichte übereinstimmend die Fundamentalismen als größte Gefahr für die globale Ordnung und Stabilität ausgemacht. Fundamentalismus ist jedoch eine wenig brauchbare und höchst ungenaue Kategorie, die sehr disparate Phänomene unter einen Begriff zwingt. Ganz allgemein könnte man sagen, dass Fundamentalismen, so unterschiedlich sie auch sein mögen, dadurch miteinander in Beziehung stehen, dass sie sowohl in ihrem Selbst- wie im Fremdverständnis antimoderne Bewegungen sind, in denen ursprüngliche Identitäten und Werte wieder aufleben; sie gelten als eine Art historischen Rückflusses, als De-Modernisierung. Es ist jedoch genauer und sinnvoller, die verschiedenen Fundamentalismen nicht als Wiedererschaffung einer vormodernen Welt zu betrachten, sondern als vehemente Zurückweisung des gegenwärtig stattfindenden historischen Übergangs. In diesem Sinne sind also auch die Fundamentalismen (wie die postmodernen und postkolonialen Theorien) ein Symptom des Übergangs zum Empire.

In den Medien reduziert der Begriff »Fundamentalismus« heute oftmals die Vielfalt verschiedener Gesellschaftsformationen, die sich damit bezeichnen lassen, und bezieht sich ausschließlich auf den islamischen Fundamentalismus, dessen Vielschichtigkeit seinerseits wiederum auf einen religiösen und intoleranten Fanatismus verengt wird, der vor allem eines ist: »antiwestlich«. Der islamische Fundamentalismus an sich tritt in verschiedenen Formen auf und weist eine lange Geschichte auf, die sich durch die gesamte Moderne zieht. Die islamische Erneuerungsbewegung und der Re-

formismus waren zu verschiedenen Zeiten im 18. und 19. Jahrhundert starke Bewegungen, und die heutigen Formen des islamischen Radikalismus weisen gewisse Ähnlichkeiten mit diesen früheren Bewegungen auf. Die islamischen Fundamentalismen aber eint vor allem eines: Sie sind kategorisch gegen die Moderne und die Modernisierung. Insofern die politische und kulturelle Modernisierung ein Säkularisierungsprozess war, widersetzen sich die islamischen Fundamentalismen diesem, indem sie heilige Texte ins Zentrum politischer Verfassungen stellen und indem religiöse Führer, die Geistliche wie auch Rechtsgelehrte sind, politische Machtpositionen einnehmen. Auch in Fragen der Geschlechterrollen, der Familienstrukturen und der kulturellen Formen wird gemeinhin den sich fortschreitend verändernden säkularen Formen der Moderne eine unveränderliche, traditionelle religiöse Norm entgegengesetzt. Der dynamischen und säkularen Gesellschaft der Moderne scheint der Fundamentalismus eine statische und religiöse Gesellschaft entgegenszustellen. In diesem Licht, also als Anti-Modernismus, sind die islamischen Fundamentalismen offenbar darum bemüht, den gesellschaftlichen Modernisierungsprozess umzukehren, sich von den globalen Entwicklungen der Moderne abzukoppeln und wieder eine vormoderne Welt zu schaffen. Aus dieser Sicht ließe sich beispielsweise die iranische Revolution von 1979 als Gegenrevolution verstehen, die eine alte Ordnung wiederherstellen wollte.

Auch die christlichen Fundamentalismen in den Vereinigten Staaten stellen sich als Bewegungen gegen gesellschaftliche Modernisierung dar und wollen stattdessen eine - so glauben sie - vergangene Gesellschaftsformation wieder herstellen, die auf heiligen Texten gründet. Diese Bewegungen sollte man in einer Reihe mit der langen US-amerikanischen Tradition von Projekten sehen, die in Amerika ein neues Jerusalem schaffen wollten, eine christliche Gemeinschaft fern der Verdorbenheit Europas wie auch der Barbarei der »unzivilisierten« Welt (Stephanson 1995). Die gesellschaftliche Tagesordnung heutiger christlich-fundamentalistischer Gruppen wird vor allem von der (Wieder-)Erschaffung der stabilen und hierarchisch strukturierten Kernfamilie bestimmt, von der man glaubt, es habe sie in einer früheren Zeit gegeben; aus diesem Grund ziehen diese Gruppen vor allem gegen die Abtreibung und die Homosexualität zu Felde. Darüber hinaus waren die christlichen Fundamentalismen in den USA stets auch (je nach Zeit und Region mehr oder weniger unverhohlen) an der Überlegenheit der Weißen und an Rassenreinheit orientiert. Das neue Jerusalem stellte man sich fast immer als weißes und patriarchalisches Jerusalem vor.

Diese gängigen Darstellungen der Fundamentalismen als Rückkehr zu einer vormodernen oder traditionellen Welt und deren gesellschaftlichen Werten verhüllen jedoch mehr als sie erhellen. In Wahrheit nämlich gründen diese Visionen einer Rückkehr zur Vergangenheit im allgemeinen auf historischen Illusionen. So existierte beispielsweise die Reinheit und Ganzheitlichkeit der gefestigten, heterosexuellen Kernfamilie, die von den christlichen Fundamentalisten propagiert wird, in den Vereinigten Staaten zu keiner Zeit. Die »traditionelle Familie«, die hier als ideologische Begründung dient, ist nichts als ein Pastiche aus Werten und Praktiken, die eher aus Fernsehserien stammen denn aus irgendwelchen tatsächlichen historischen Erfahrungen mit der Institution Familie.²⁰ Hier wird ein fiktionales Bild auf die Vergangenheit projiziert, das retrospektiv im Lichte gegenwärtiger Ängste und Befürchtungen konstruiert wird. Die christlich-fundamentalistische »Rückkehr zur traditionellen Familie« ist alles andere als rückwärtsgewandt, sondern vielmehr eine Neuerfindung, die Teil eines gegen die augenblickliche Gesellschaftsordnung gerichteten politischen Projekts ist.

Ähnlich sollte man die heutigen Formen des islamischen Fundamentalismus nicht als Rückkehr zu vergangenen Gesellschaftswerten und -formen betrachten, nicht einmal aus der Perspektive derer, die ihn praktizieren: »Solche Phänomene im Islam als >fundamentalistisch< zu bezeichnen ist einzig insofern zutreffend, als sie darauf beharren, dass zwei ursprüngliche Quellen das Fundament des Islam bilden: der Koran und die Sunna des Propheten Mohammed. Sonst aber betonen sie *ijtihad*, das ursprüngliche Denken.« (Rahman 1984, 142). Die heutigen islamischen Radikalismen gründen in der Tat vornehmlich auf dem »ursprünglichen Denken« und der Erfindung ursprünglicher Werte und Praktiken, in denen zwar möglicherweise diejenigen anderer Zeiten der Erneuerungsbewegung oder des Fundamentalismus anklingen, die aber tatsächlich eine Reaktion auf die gegenwärtige Gesellschaftsordnung darstellen. In beiden Fällen ist somit die fundamentalistische »Rückkehr zur Tradition« in Wahrheit eine Neuerfindung.²¹

Die antimoderne Stoßrichtung, welche die Fundamentalismen auszeichnet, lässt sich somit weniger als vormodernes denn als /wsftnodernes Unternehmen begreifen. Die Postmodernität der Fundamentalismen lässt sich in erster Linie an deren Zurückweisung der Moderne als europäisch-amerikanischer Hegemonie erkennen - und in dieser Hinsicht ist der islamische Fundamentalismus in der Tat paradigmatisch. Im Kontext islamischer Traditionen ist der Fundamentalismus insofern postmodern, als er die Tradition

des islamischen Modernismus verwirft, für den Moderne stets als Anpassung an oder Unterwerfung unter europäisch-amerikanische Hegemonie übercodiert war. »Wenn modern im ersten Eifer der postkolonialen Zeit hieß, nach westlicher Bildung, Technik und Industrialisierung zu streben«, so Akbar Ahmed, »dann würde postmodern eine Rückwendung zu traditionellen muslimischen Werten und eine Zurückweisung der Moderne bedeuten.« (Ahmed 1992, 32) Betrachtet man den islamischen Fundamentalismus lediglich unter kulturellen Gesichtspunkten, so erweist er sich als eine paradoxe Art postmoderner Theorie - postmodern nur deshalb, weil er zeitlich auf die islamische Moderne folgt und sich in Gegensatz zu ihr stellt. Er ist jedoch wirklich postmodern, wenn man ihn unter geopolitischen Gesichtspunkten sieht: »Der heutige postmoderne Fundamentalismus ist in bedeutsamer Weise neu, weil sein Grundantrieb antiwestlich ist (...). Daher auch seine Verdammung der klassischen Moderne als Kraft der reinen Verwestlichung.« (Rahman 1984, 136) Mit Sicherheit waren mächtige Teile des Islam seit den Anfängen dieser Religion in gewisser Weise »antiwestlich«. Das Neue an den heutigen Fundamentalismen jedoch ist, dass sie sich in Wahrheit gegen diejenigen Mächte zur Wehr setzen, die sich in der neuen imperialen Weltordnung herausbilden. Unter diesem Gesichtspunkt war die iranische Revolution eine machtvolle Zurückweisung des Weltmarks; und insofern könnte man sie als die erste postmoderne Revolution betrachten.

Diese Vermählung zwischen Postmoderne und Fundamentalismus ist sicherlich ein seltsames Paar, wenn man bedenkt, das sich der postmoderne und der fundamentalistische Diskurs in mancherlei Hinsicht völlig konträr gegenüber stehen: Hybridität vs. Reinheit, Differenz vs. Identität, Mobilität vs. Stillstand. Es hat den Anschein, als seien die Postmoderne und die heutige Welle des Fundamentalismus nicht nur gleichzeitig entstanden, sondern auch als Antwort auf die gleiche Situation, nur eben an entgegengesetzten Polen der globalen Hierarchie, was sich auch in geographischer Hinsicht zeigt. Etwas vereinfacht könnte man behaupten, dass sich die postmodernen Diskurse vorwiegend an die Gewinner der Globalisierungsprozesse richten, die fundamentalistischen Diskurse hingegen an die Verlierer. Mit anderen Worten: Die heutigen globalen Entwicklungen in Richtung zunehmender Mobilität, Unbestimmtheit und Hybridität werden von einigen als eine Art Befreiung empfunden, von anderen aber als Verschärfung ihres Leids. Mit Sicherheit haben die fundamentalistischen Unternehmungen - vom Front National in Frankreich über den christlichen Fundamentalismus in den USA bis hin zu den Islambruderschaften - beim Volk vor allem unter denjenigen

Menschen Anhänger gefunden, welche durch die jüngsten Umwälzungen der Weltwirtschaft noch stärker unterdrückt und ausgeschlossen werden und durch die zunehmende Mobilität des Kapitals am stärksten bedroht sind. Die Verlierer der Globalisierungsprozesse konnten in der Tat diejenigen sein, die uns am nachdrücklichsten auf die gerade stattfindenden Umwälzungen hinweisen.

Die Ideologie des Weltmarkts

Viele der Begriffe, die der Postmoderne und dem Postkolonialismus lieb und teuer sind, korrespondieren vollkommen mit der heutigen Ideologie des Unternehmenskapitals und des Weltmarkts. Die Ideologie des Weltmarkts etwa war schon immer der gegen Letztbegründungen und Essenzialismus gerichtete Diskurs schlechthin. Zirkulation, Mobilität, Diversität und Vermischung sind unabdingbar, damit es ihn überhaupt geben kann. Der Handel bringt Differenzen zusammen, und je mehr, desto besser! Differenzen (der Waren, Bevölkerungen, Kulturen usw.) scheinen sich auf dem Weltmarkt, der nichts heftiger attackiert als feste Grenzen, unbegrenzt zu vervielfältigen. Durch seine unendliche Vielfalt überwindet er jede binäre Aufteilung.

Der Weltmarkt, der heute immer weiter verwirklicht wird, scheint nunmehr auch die Grenzen des Nationalstaats zu dekonstruieren. Früher waren die Nationalstaaten die Hauptakteure in der modernen imperialistischen Organisation der globalen Produktion und des globalen Austauschs, aber dem Weltmarkt erscheinen sie mehr und mehr als bloßes Hindernis. Robert Reich, ehemaliger Arbeitsminister in den USA, scheint durch seine Position geradezu prädestiniert zu sein, um die Überwindung nationaler Grenzen durch den Weltmarkt zu erkennen und zu begrüßen: »Da fast sämtliche Produktionsfaktoren - Geld, Technologien, Fabrikanlagen und -ausrüstungen - mühelos Grenzen überschreiten können, wird das Konzept einer nationalen Wirtschaft praktisch bedeutungslos.« Denn es »wird dann keine nationalen Produkte und Technologien, keine nationalen Wirtschaftsunternehmen, keine nationalen Industrien mehr geben. Es wird keine Volkswirtschaften mehr geben, jedenfalls nicht in dem Sinne, wie wir sie kennen.« (Reich 1993, 15 und 9) Mit der schwindenden Bedeutung nationaler Grenzen wird der Weltmarkt von der Form binärer Aufteilungen befreit, welche die Nationalstaaten geschaffen haben, und in diesem neuen Freiraum taucht

eine ganze Myriade von Differenzen auf. Diese Differenzen flottieren natürlich nicht frei durch einen friedlichen globalen Raum, sondern werden durch globale Machtnetzwerke gesteuert, die aus hochgradig ausdifferenzierten und mobilen Strukturen bestehen. Arjun Appadurai setzt die neue Qualität dieser Strukturen in Analogie zu Landschaften oder besser Seeschäften (*seascapes*): In der heutigen Welt erkennt er Finanzschaften, Technoschaften, Ethnoschaften usw. (Appadurai 1996, 27-47). Das Suffix »-schaft« ermöglicht es uns einerseits, auf das Fließende und die Unregelmäßigkeit dieser verschiedenen Bereiche hinzuweisen, und andererseits, die formalen Gemeinsamkeiten solch unterschiedlicher Bereiche wie Finanzwesen, Kultur, Waren und Demographie aufzuzeigen. Der Weltmarkt produziert eine echte Politik der Differenz.

Die verschiedenen »-Schäften« des Weltmarkts verleihen dem Kapital Möglichkeiten, die in diesem Ausmaß bislang unvorstellbar waren. Es überrascht deshalb kaum, dass postmodernes Denken und seine zentralen Begriffe vor allem in den verschiedenen praktischen und theoretischen Bereichen, die mit Kapital zu tun haben, großen Anklang finden, etwa im Marketing, bei der Managementorganisation oder bei der Produktionsorganisation. Es ist in der Tat eine postmoderne Logik, mit der das globale Kapital arbeitet. Im Bereich des Marketing wird die enge Beziehung zu postmodernen Theorien vielleicht am deutlichsten, ja, man könnte sogar sagen, dass die kapitalistischen Marketingstrategien schon lange postmodern *avant la lettre* waren. Auf der einen Seite sind die Marketingpraktiken und das Verbraucherverhalten ein bevorzugtes Gebiet bei der Entwicklung des postmodernen Denkens: So betrachten etwa bestimmte postmoderne Theoretiker das fortwährende Einkaufen sowie den Konsum von Waren und zu Waren gemachten Bildern als paradigmatische und bestimmende Aktivitäten postmoderner Erfahrung, als unsere kollektive Reise durch die Hyperrealität (vgl. Baudrillard 1988 und Eco 1986, 3-58). Auf der anderen Seite ist das postmoderne Denken — mit seiner Betonung von Begriffen wie Differenz und Vielfalt, mit seiner Vorliebe für Fetischismus und Simulacra, mit seiner fortwährenden Begeisterung für das Neue und die Mode — eine ausgezeichnete Beschreibung der kapitalistischen Idealvorstellung von Warenkonsum und bietet damit die Möglichkeit, Marketingstrategien weiter zu perfektionieren. Es gibt, so ein Marketingexperte, deutliche »Parallelen zwischen den heutigen Marktpraktiken und den Lehren der Postmoderne« (Brown 1995, 157).²²

Marketing ist ohnehin eine Praxis, die auf Differenzen beruht, und je mehr Differenzen vorhanden sind, desto mehr Marketingstrategien können sich entwickeln. Immer hybridere und ausdifferenziertere Bevölkerungen bieten eine zunehmende Zahl von »Zielmärkten«, die jeweils mit ganz spezifischen Marketingstrategien bedient werden - eine für schwule Latinos zwischen 18 und 22, eine für weibliche Teenager chinesisch-amerikanischer Abstammung usw. Postmodernes Marketing erkennt die Differenz jeder Ware und jedes Bevölkerungsteils und richtet seine Strategien entsprechend aus (Yudice 1995). Jede Differenz wird damit zur Chance.

Postmoderne Marketingpraktiken repräsentieren den Konsumkreislauf heutigen Kapitals, sein äußeres Erscheinungsbild; uns interessieren jedoch eher die postmodernen Tendenzen innerhalb des kapitalistischen Produktionskreislaufs. Im Bereich der Produktion besitzt postmodernes Denken möglicherweise den größten direkten Einfluss auf Management- und Organisationstheorie. Autoren in diesem Bereich behaupten, dass große und komplexe moderne Organisationen mit ihren engen Grenzen und homogenen Einheiten nicht dafür geeignet sind, in der postmodernen Welt Geschäfte zu machen. »Die postmoderne Organisation weist ganz bestimmte Eigenschaften auf - vor allem betont sie kleine bis mittlere Größe und Komplexität, flexible Strukturen sowie Verfahren der interinstitutionellen Zusammenarbeit, um Turbulenzen in Organisation und Umwelt gewachsen zu sein.« (Bergquist 1993, XIII; vgl. auch Boje u.a. 1996) Postmoderne Organisationen werden somit an den Grenzen zwischen unterschiedlichen Systemen und Kulturen angesiedelt oder als systemintern hybrid gedacht. Entscheidend für postmodernes Management ist, dass Organisationen mobil und flexibel sind und mit Differenz umgehen können. Dabei bereiten postmoderne Theorien den Weg, um die inneren Strukturen kapitalistischer Organisationen zu transformieren.

Die »Kultur« innerhalb dieser Organisationen hat ebenfalls die Lehren des postmodernen Denkens übernommen. Die großen transnationalen Konzerne, die nationale Grenzen übergreifen und als Bindeglieder im globalen System fungieren, sind ihrerseits intern in kultureller Hinsicht weitaus vielfältiger und weniger festgelegt als die begrenzten modernen Unternehmen früherer Jahre. Die heutigen Gurus der Unternehmenskultur, die vom Management als Berater und Strategen engagiert werden, predigen die Effizienz und Gewinnträchtigkeit von Vielfalt und Multikulturalismus innerhalb der Unternehmen (vgl. Gordon 1995). Betrachtet man die Unternehmensideologie in den USA (und in einem zwar geringeren, aber doch beachtli-

chen Ausmaß die dortige Unternehmenspraxis) genauer, so wird deutlich, dass Unternehmen nicht einfach dadurch funktionieren, dass sie den Anderen aus geschlechtsspezifischen oder rassistischen Gründen ausschließen. Im Gegenteil, die alten modernen Formen rassistischer und sexistischer Theorie sind die expliziten Feinde dieser neuen Unternehmenskultur. Die Unternehmen versuchen Differenz innerhalb ihres Bereichs einzubeziehen, mit dem Ziel, die Kreativität, das freie Spiel und die Vielfalt am Arbeitsplatz zu maximieren. Menschen aller Rassen, beiderlei Geschlechts und wie auch immer gearteter sexueller Ausrichtung sollen nach Möglichkeit ins Unternehmen einbezogen werden; die tägliche Routine am Arbeitsplatz soll durch unerwartete Veränderungen und ein Klima des Spaßes aufgelockert werden. Reißt die alten Beschränkungen nieder und lasst hundert Blumen blühen! (Newfield 1995) Die Aufgabe des Chefs besteht folglich darin, diese Energien und Differenzen im Interesse des Gewinns zu organisieren und zu koordinieren. Dieses Projekt wird denn auch passenderweise als »diversity management« bezeichnet. In diesem Lichte erscheinen die Unternehmen nicht nur als »fortschrittlich«, sondern auch als »postmodern«, als Vorreiter einer ganz realen Politik der Differenz.

Auch die Produktionsprozesse des Kapitals haben Formen angenommen, in denen sich postmoderne Projekte erkennen lassen. Wir werden weiter unten noch reichlich Gelegenheit haben (v.a. in Abschnitt III.4) zu untersuchen, wie es dazu kam, dass die Produktion heute in flexiblen und hybriden Netzwerken organisiert ist. In dieser Hinsicht, so glauben wir, bezeichnen die heutigen Veränderungen des Kapitals und des Weltmarkts wirklich einen Prozess der Postmodernisierung.

Wir stimmen ohne Zweifel mit zeitgenössischen Theoretikern wie David Harvey und Fredric Jameson darin überein, dass die Postmoderne eine neue Phase kapitalistischer Akkumulation und Warenproduktion darstellt, welche die heute stattfindende Verwirklichung des Weltmarkts begleitet (Jameson 1990; Harvey 1989). Die globale Politik der Differenz, die der Weltmarkt etabliert, wird nicht durch freies Spiel und Chancengleichheit bestimmt, sondern durch die Errichtung neuer Hierarchien, oder genauer: durch einen unablässigen Hierarchisierungsprozess. Postmoderne und postkoloniale Theorien (und, wenn auch in ganz anderer Weise, die Fundamentalismen) sind somit in der Tat Hinweise auf diesen gerade stattfindenden Übergang und in dieser Hinsicht unentbehrlich.

Wahrheitskommissionen

Wir sollten uns daran erinnern, dass postmoderne und postkoloniale Diskurse nur an spezifischen geografischen Schauplätzen und bei einer bestimmten Klasse der Bevölkerung auf Resonanz stoßen. Als politischer Diskurs besitzt die Postmoderne eine gewisse Geltung in Europa, Japan und Lateinamerika, primär aber findet sie bei einem elitären Teil der US-amerikanischen Intelligenz Anwendung. In ähnlicher Weise ist die postkoloniale Theorie, die gewisse postmoderne Tendenzen teilt, in erster Linie von Kosmopoliten entwickelt worden, die ständig zwischen den Metropolen und den großen Universitäten Europas und der USA unterwegs sind. Diese Spezifik entwertet die theoretischen Perspektiven keineswegs, aber sie sollte uns doch für einen Moment innehalten und über deren politische Implikationen und praktische Auswirkungen nachdenken lassen. Im Laufe der Geschichte sind zahlreiche genuin progressive und befreiende Diskurse aus elitären Gruppen heraus entstanden, und es ist nicht unsere Absicht, an dieser Stelle die Berechtigung solchen Theoretisierens *tout court* in Frage zu stellen. Viel wichtiger als die Spezifität dieser Theoretiker ist die Resonanz, auf die deren Vorstellungen an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Klassen stoßen.

Viele Menschen auf dieser Welt werden Hybridität, Mobilität und Differenz mit Sicherheit nicht sogleich als *per se* befreiend empfinden. Riesige Bevölkerungen werden Mobilität eher als Aspekt ihres Leidens betrachten, weil sie dadurch unter entsetzlichen Umständen immer schneller zu Entwurzelten werden. Mehrere Jahrzehnte lang kam es als Teil des Modernisierungsprozesses zu massiven Wanderungsbewegungen aus ländlichen Gebieten in die metropolitanen Zentren innerhalb jedes Landes wie auch weltweit. Der internationale Arbeitsfluss hat in den letzten Jahren immer weiter zugenommen, und zwar nicht nur von Süd nach Nord in Gestalt legaler oder illegaler Gastarbeiter und Immigranten, sondern auch von Süd nach Süd, also die temporäre oder semipermanente Arbeitsmigration in den südlichen Regionen, etwa wenn Arbeitskräfte aus Südostasien in die Staaten am Persischen Golf wandern. Doch selbst diese massive Migration von Arbeitskräften wird an Zahl und Elend bei weitem von denjenigen übertroffen, die aufgrund von Hunger und Krieg ihre Heimat und ihr Land verlassen mussten. Schon ein flüchtiger Blick auf diese Welt, von Mittelamerika bis Zentralafrika, vom Balkan bis nach Südostasien macht die verzweifelte Not derer deutlich, die zu solcherart Mobilität gezwungen wurden. Für sie be-

deutet Mobilität über Grenzen hinweg oftmals die erzwungene Migration in die Armut und hat überhaupt nichts Befreiendes an sich, im Gegenteil: In Wahrheit können ein fester und bestimmter Ort, an dem man lebt, eine gewisse Immobilität als dringlichstes Bedürfnis erscheinen.

Auch die postmoderne epistemologische Infragestellung »der Aufklärung« — also ihr Angriff auf die großen Erzählungen und ihre Wahrheitskritik — verliert somit ihre befreiende Aura, wenn man sie auf Bereiche jenseits der elitären Intellektuellenschicht in Europa und Nordamerika überträgt. Man denke beispielsweise an das Mandat der Wahrheitskommission, die in El Salvador am Ende des Bürgerkriegs eingerichtet wurde, oder an ähnliche Einrichtungen in postdiktatorischen und postautoritären Regimen in Lateinamerika und Südafrika. Im Kontext von Staatsterror und Mystifikation kann der Versuch, sich an den Primat des Wahrheitsbegriffs zu klammern, eine machtvoll und notwendige Form des Widerstands darstellen. Die Wahrheit der jüngsten Vergangenheit herauszufinden und öffentlich zu machen — indem man staatlichen Offiziellen die Verantwortung für bestimmte Taten oder Handlungen zuspricht und sie in einigen Fällen dafür auch zur Rechenschaft zieht — erscheint hier als unvermeidliche Voraussetzung für jegliche demokratische Zukunft. Die großen Erzählungen der Aufklärung sind in diesen Fällen offenbar keineswegs besonders repressiv, und der Wahrheitsbegriff ist keineswegs im Fluss oder unfest, im Gegenteil! Die Wahrheit ist vielmehr, dass genau dieser General die Folterung und Ermordung genau jenes Gewerkschaftsführers angeordnet hat und dass genau dieser Hauptmann das Massaker in genau jenem Dorf befehligt hat. Solche Wahrheiten öffentlich zu machen ist ein exemplarisches Aufklärungsprojekt moderner Politik, und Kritik daran kann in diesen Kontexten lediglich dazu dienen, den vertuschenden und repressiven Mächten des unter Beschuss stehenden Regimes beizustehen.

In der imperialen Welt der Gegenwart gilt das von uns beschriebene Befreiungspotenzial des postmodernen und postkolonialen Diskurses lediglich für die Situation einer elitären Bevölkerungsschicht, die bestimmte Rechte, einen gewissen Wohlstand und eine gewisse Stellung innerhalb der globalen Hierarchie genießt. Man sollte diese Einsicht jedoch nicht dazu benutzen, um diese Diskurse nunmehr vollkommen abzulehnen. Es geht hier weniger um eine Frage des Entweder-Oder. Differenz, Hybridität und Mobilität an sich sind nicht befreiend, aber das gilt auch für Wahrheit, Reinheit und Stillstand. Die wirkliche revolutionäre Praxis hängt von der *Produktionsebene* ab. Wahrheit allein macht uns nicht frei, aber die Pro-

duktion von Wahrheit zu kontrollieren wird befreiend wirken. Mobilität und Hybridität sind nicht befreiend, aber über die Produktion von Mobilität und Stillstand, von Hybridität und Vermischungen zu bestimmen ist es. Die wahren Wahrheitskommissionen des Empire werden verfassungsgebende Versammlungen der Menge sein, gesellschaftliche Fabriken zur Produktion von Wahrheit.

DIE ARMEN

In jeder historischen Periode wird ein gesellschaftliches Subjekt, das stets vorhanden und überall das gleiche ist, oftmals negativ, aber gleichwohl beharrlich über eine gemeinsame Lebensform definiert. Diese Lebensform ist nicht diejenige des Machtigen oder des Reichen: Sie sind lediglich partielle und lokal begrenzte Gestalten, quantitate signatae. Der einzige nicht lokalisierbare »gemeine Name« für reine Differenz zu allen Zeiten ist der des Armen. Der Arme ist mittellos, ausgeschlossen, er wird unterdrückt und ausgebeutet — und doch lebt er! Er ist der gemeinsame Nenner des Lebens, die Grundlage der Menge. Es ist seltsam, aber bezeichnend, dass postmoderne Autoren diese Gestalt selten in ihre Theorien aufnehmen. Seltsam deshalb, weil der Arme in gewisser Weise eine ewige postmoderne Gestalt ist: die Gestalt eines transversalen, omniprasenten, differenten, mobilen Subjekts, Zeugnis des unwiderruflich aleatorischen Charakters des Daseins.

Dieser »gemeine Name«, der Arme, ist auch die Begründung jeder Möglichkeit von Humanität. Wie Niccolò Machiavelli gezeigt hat, wird dem Armen im Zuge der »Rückkehr zu den Anfängen«, welche die revolutionäre Phase der Religionen und Ideologien der Moderne kennzeichnet, fast immer eine prophetische Fähigkeit zugeschrieben: Der Arme ist nicht nur in der Welt, sondern er ist als solcher die bloße Möglichkeit der Welt. Nur der Arme lebt radikal das tatsächliche und gegenwärtige Sein, in Not und Leid, und deshalb verfügt einzig der Arme über die Fähigkeit, das Sein zu erneuern. Die Göttlichkeit der Menge der Armen verweist auf keinerlei Transzendenz, im Gegenteil. Hier und nur hier auf dieser Welt, in der Existenz des Armen wird das Feld der Immanenz deutlich, bestätigt, gefestigt und geöffnet. Der Arme ist Gott auf Erden.

Heute gibt es nicht einmal mehr die Illusion eines transzendenten Gottes. Der Arme hat diese Vorstellung ausgelöscht und deren Macht an sich ge-

rissen Vor langer Zeit wurde die Moderne mit Rabelais' Gelachter eröffnet, mit dem realistischen Supremat des Bauchs der Armen, mit einer Poetik, die alles darstellt, was es bei dieser notleidenden Menschheit »unter der Gürtellinie« gibt Später entstand im Zuge der ursprünglichen Akkumulationsprozesse das Proletariat als Kollektivsubjekt, das sich in seiner Materialität und Immanenz selbst artikulieren konnte, eine Menge von Armen, die nicht nur prophezeite, sondern auch produzierte und damit Möglichkeiten eröffnete, die nicht mehr nur virtuell, sondern ganz konkret waren. Heute schließlich, unter den biopolitischen Produktionsregimen und im Zuge der Postmodernisierungsprozesse, ist der Arme eine unterjochte, ausgebeutete Gestalt, aber gleichwohl eine Gestalt der Produktion. Und genau darin liegt das Neue. Heute besteht auf der Grundlage von Begriff und »gemeinem Namen« des Armen überall eine Beziehung zur Produktion. Warum ist die Postmoderne unfähig, diesen Übergang zu verstehen? Sie erzählt uns, ein Regime transversaler linguistischer Produktionsverhältnisse habe ins einheitliche und abstrakte Universum des Werts Einzug gehalten Doch wer ist dieses Subjekt, das »transversal« produziert, wer verleiht der Sprache einen schöpferischen Sinn ~ wer, wenn nicht die Armen, die unterjocht und voller Sehnsucht sind, verarmt und mächtig, ja immer mächtiger werden? Hier, innerhalb dieses Regiments der globalen Produktion, unterscheidet sich der Arme nicht mehr nur durch seine prophetische Fähigkeit, sondern auch durch seine dringend notwendige Präsenz bei der Produktion eines gemeinsamen Wohlstands. Der Arme selbst ist Macht. Es gibt eine Wellarmut, aber vor allem auch eine Weltchance, und einzig der Arme kann sie ergreifen.

»Vogelfrei« - mit diesem Begriff hat Karl Marx das Proletariat beschrieben, das zu Beginn der Moderne in den ursprünglichen Akkumulationsprozessen auf zweifache Weise befreit wurde: In erster Linie wurde es davon befreit, Eigentum des Herrn zu sein (d.h. von der Leibeigenschaft); und zum zweiten wurde es von den Produktionsmitteln »befreit«, es durfte keinen Boden besitzen und hatte nichts zu verkaufen als die eigene Arbeitskraft In dieser Hinsicht wurde das Proletariat dazu gezwungen, die reine Möglichkeit von Wohlstand zu werden. Die vorherrschende Strömung der marxistischen Tradition hat die Armen jedoch immer gehasst, und zwar genau deswegen, weil sie »frei wie die Vogel« waren, immun gegen die Fabrikdisziplin und gegen die für den Aufbau des Sozialismus nötige Disziplin. Ah Vittorio De Sica und Cesare Zavattini 1950 die Armen am Ende ihres wundervollen Films Das Wunder von Mailand auf Besenstielen da-

vonfliegen ließen, wurden sie von den Vertretern des sozialistischen Realismus aufs Heftigste des Utopismus bezichtigt.

Der Vogelfreie ist ein Engel oder ein schwer zu fassender Dämon. Und hier, nach so vielen Versuchen, die Armen zu Proletariern und die Proletarier zu einer Befreiungsarmee zu machen (die Vorstellung von einer Armee lastete schwer auf der Befreiung), taucht in der Postmoderne im blendenden Licht eines neuen Tages wiederum die Menge auf der »gemeine Name« für die Armen Sie kommt nunmehr voll und ganz zum Vorschein, denn in der Postmoderne haben die Unterjochten die Ausgebeuteten absorbiert. Mit anderen Worten. Der Arme, jeder einzelne Arme, die Menge armer Menschen haben die Menge der Proletarier aufgefressen und verdaut. Allein durch diese Tatsache sind die Armen produktiv geworden. Selbst der prostituierte Körper, der notleidende Mensch, der Hunger der Menge — alle Formen von Armen sind produktiv geworden Und die Armen sind deshalb immer wichtiger geworden: Das Leben der Armen umschließt den Planeten und umhüllt ihn mit ihrem Verlangen nach schöpferischer Tätigkeit und Freiheit Der Arme ist die Bedingung jeder Produktion.

Man munkelt, dass die postmoderne Sensibilität und die Entstehung des Begriffs der Postmoderne ihre Wurzeln bei jenen sozialistischen Philosophen in Frankreich haben, die in ihrer Jugend die Disziplin der Fabrikarbeit und den am Horizont schon sichtbaren realen Sozialismus priesen, dies aber nach der Krise von 1968 bereuten und fortan verkündeten, dass der kommunistische Anspruch auf Wiederaneignung des gesellschaftlichen Reichtums hinfällig sei. Heute dekonstruieren, banalisieren und belächeln eben diese Philosophen jede gesellschaftliche Bestrebung, die sich gegen den universellen Triumph des Tauschwerts richtet. Die Medien und die Medienkultur wollen uns weismachen, diese Philosophen hatten die Zeichen des neuen Weltzeitalters erkannt, aber das stimmt nicht. Die Entdeckung der Postmoderne bestand darin, dass sie den Armen wieder in die Mitte des politischen und produktiven Feldes ruckte. Wirklich prophetisch aber war das arme, vogelfreie Lachen von Charlie Chaplin, als er -frei von allen utopischen Illusionen und vor allem jeglicher Disziplin in Sachen Befreiung — die »modernen Zeiten« der Armut interpretierte, die Bezeichnung »Arme« dabei aber zugleich mit derjenigen für »Leben« verknüpfte — ein befreites Leben und eine befreite Produktivität.

5. Netzwerk-Macht: Die Souveränität der USA und das neue Empire

Ich bin davon überzeugt, dass noch niemals eine Verfassung so sehr auf ein umfassendes Empire und umfassende Selbstverwaltung ausgerichtet war

Thomas Jefferson

Unsere Verfassung ist so einfach und praktikabel, dass es stets möglich ist, außerordentlichen Erfordernissen durch veränderte Schwerpunkte und Ausgestaltung gerecht zu werden, ohne den Kern der Verfassung anzutasten

Franklin D Roosevelt

Um das Wesen imperialer Souveränität beschreiben zu können, müssen wir zeitlich zunächst einen Schritt zurückgehen und diejenigen politischen Formen näher betrachten, die ihr den Boden bereiteten und zu ihrer Vorgeschichte gehören. In der Genealogie moderner Souveränität bildet die amerikanische Revolution eine große Neuerang und einen Bruch. Das Projekt einer amerikanischen Verfassung, das aus dem Unabhängigkeitskrieg erwuchs und sich aus einer reichen Geschichte alternativer Möglichkeiten herausbildete, wirkte in der Tradition moderner Souveränität wie eine seltene Blume. Wenn wir im Folgenden die ursprünglichen Entwicklungen des Souveränitätsbegriffs in den Vereinigten Staaten nachzeichnen, so werden wir dessen spezifische Unterschiede gegenüber der modernen Souveränität, die wir bisher beschrieben haben, sowie die Grundlagen, aus denen eine neue imperiale Souveränität entstand, erkennen.

Die amerikanische Revolution und das Modell der zwei Roms

Die amerikanische Revolution und die »neue Wissenschaft von der Politik«, die von den Autoren des *Federalist* verkündet wird, brechen mit der Tradition moderner Souveränität: Man kehrt zurück »zu den Ursprüngen« und entwickelt gleichzeitig neue Sprachen und neue gesellschaftliche Formen, die zwischen dem Einzelnen und den Vielen vermitteln. Entgegen dem erschöpften Transzendentalismus moderner Souveränität, ob nun in Hobbescher oder Rousseauscher Form, glaubten die amerikanischen Verfassungsväter, dass nur die Republik der Demokratie eine Ordnung geben könne, oder genauer: dass die Ordnung der Menge nicht durch eine Übertragung des Macht- und Rechtsanspruchs entstehe, sondern aus einem Arrangement innerhalb der Menge, aus einer demokratischen Interaktion der in Netzwerken miteinander verbundenen Mächte. Die neue Souveränität kann mit anderen Worten nur aus der verfassungsmäßigen Bestimmung von *checks and balances* hervorgehen, die sowohl eine zentrale Macht konstituiert und zugleich die Macht in den Händen der Menge belässt. Für die Transzendenz von Macht besteht dabei weder eine Notwendigkeit noch ist Platz dafür. »Aber die Wissenschaft von der Politik«, so schreiben die Autoren des *Federalist*, »hat ebenso wie die meisten übrigen Wissenschaften große Fortschritte gemacht. Man erkennt heute die Wirkung verschiedener Prinzipien, die in früheren Zeiten entweder gar nicht oder nur unvollkommen bekannt waren: die geregelte Verteilung der Macht auf voneinander unabhängige Gewaltenträger; die Einführung von Organen, die die Staatsgewalt ausbalancieren und kontrollieren; die Einsetzung von Gerichtshöfen, deren Richter ihr Amt nur so lange behalten, als sie es korrekt verwalten; die Vertretung des Volkes in der gesetzgebenden Körperschaft durch Männer seiner eigenen Wahl - all das sind entweder gänzlich neue oder erst in jüngster Zeit zur Vollkommenheit entwickelte Entdeckungen. Es sind Mittel und zwar äußerst wirksame Mittel, mit deren Hilfe die Vorzüge der republikanischen Regierung beibehalten und ihre Mängel vermindert oder ausgeschaltet werden können.« (Hamilton u.a. 1788, 68) Was hier Gestalt annimmt, ist - trotz der ausgeprägten Religiosität, die sich durch die Texte der Gründungsväter zieht — eine außerordentlich säkulare und immanenzorientierte Vorstellung eine Vorstellung, die den revolutionären Humanismus der Renaissance wieder entdeckt und ihn als eine politische und konstitutionelle Wissenschaft vervollkommnet. Macht kann sich nur als eine ganze Reihe von Mächten konstituieren, die sich selbst regulieren und in Netzwerken

miteinander arrangieren. Souveränität lässt sich nur innerhalb des weiten Rahmens von Aktivitäten ausüben, die diese Souveränität aufteilen, ohne ihre Einheit zu negieren, und sie fortwährend der schöpferischen Bewegung der Menge unterordnen.

Heutige Historiker wie etwa J.G.A. Pocock, welche die Entwicklung der amerikanischen Verfassung und deren Vorstellung von politischer Souveränität in die Tradition Machiavellis stellen, gehen weit zurück, um diese Abweichung vom modernen Souveränitätsbegriff verständlich zu machen (vgl. Pocock 1975; J.C.D. Clark 1994). Sie setzen die Verfassung der USA jedoch nicht in Beziehung zum barocken und gegenreformatorischen Machiavellismus, der eine Apologie staatlicher Vernunft und aller sich daraus ergebenden Ungerechtigkeiten darstellt, sondern stellen sie in die Tradition des republikanischen Machiavellismus, der zunächst die Protagonisten der *Glorious Revolution* in England beeinflusst hatte und dann im Zuge der Auswanderung unter europäischen Demokraten, die zwar besiegt, aber nicht geschlagen waren, wieder auflebte (vgl. dazu Negri 1992, 117-222; Cressy 1987). Diese republikanische Tradition lässt sich mit Machiavellis eigenen Texten begründen. An erster Stelle mit Machiavellis Vorstellung von Macht als konstituierender Macht — das heißt als Produkt einer innenpolitischen und der Gesellschaft immanenten Dynamik. Für Machiavelli ist Macht immer republikanisch; sie entsteht aus dem Leben der Menge und bildet dessen Ausdrucksform. Die Utopie, auf der dieses revolutionäre Prinzip beruht, ist die freie Stadt des Renaissancehumanismus. Das zweite Prinzip des Machiavellismus, das hier eine Rolle spielt, ist, dass die gesellschaftliche Basis dieser Souveränität stets konfliktbehaftet ist. Macht wird durch das Aufkommen und die Interaktion von Gegenmächten organisiert. Die Stadt ist damit eine konstituierende Macht, die aus pluralen gesellschaftlichen Konflikten entsteht, die sich in ständigen konstitutionellen Prozessen artikulieren. Unter diesem Aspekt hat Machiavelli die Organisation der antiken römischen Republik betrachtet, und dadurch diente die Renaissance-Vorstellung von Stadt als Begründung für eine realistische politische Theorie und Praxis: Soziale Konflikte sind die Grundlage stabiler Machtverhältnisse und die Begründung für die städtische Expansion. Machiavellis Denken war der Beginn einer kopernikanischen Wende, die Politik wieder als unaufhörliche Bewegung verstand. Dies sind die wichtigsten Lehren, welche die atlantische Demokratietheorie aus dem republikanischen Machiavellismus bezog (vgl. Negri 1992; Pocock 1988).

Dieses republikanische Rom war jedoch nicht das einzige Rom, das Machiavelli faszinierte und den amerikanischen Republikanern als Leitvorstellung diente. Deren neue »Wissenschaft von der Politik« war auch vom Rom der Kaiserzeit inspiriert, und zwar vor allem in der Form, wie es in den Schriften des Polybios dargestellt war. In erster Linie diente Polybios' Modell des imperialen Rom dazu, den republikanischen Vermittlungsprozess zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Mächten auf eine solidere Grundlage zu stellen und in einer Synthese verschiedener Regierungsformen zu einem Abschluss zu bringen. Nach Polybios war die vollkommene Herrschaftsform eine Mischverfassung, die Monarchie, Aristokratie und Demokratie miteinander verband (Polybios 1978). Die neuen politischen Wissenschaftler in den Vereinigten Staaten organisierten diese drei Herrschaftsformen als die drei Zweige oder »Gewalten« der republikanischen Verfassung. Jedes Ungleichgewicht zwischen diesen Mächten — und hierin zeigt sich noch einmal der Einfluss des Polybios — signalisiert Korruption und Verfall. Die machiavellische Verfassung der Vereinigten Staaten ist so strukturiert, dass sie einem solchen Verfall entgegensteuern soll — der Korruption von Parteiungen wie Individuen, von Gruppen wie des Staates. Die Verfassung sollte jedem zyklischen Verfall in Korruption entgegenarbeiten, indem sie die gesamte Menge aktivierte und deren konstituierende Fähigkeit in netzwerkartig organisierten Gegenmächten zum Tragen brachte, im Fluss unterschiedlicher und gleichberechtigter Funktionen und in einem Prozess dynamischer und expansiver Selbstregulierung.

Diese antiken Modelle charakterisieren die amerikanische Erfahrung jedoch nur insofern so gut, weil sie in vielerlei Hinsicht wahrhaft neu und originell war. Zu ganz unterschiedlichen Zeiten haben sowohl Alexis de Tocqueville als auch Hannah Arendt das Neuartige an dieser neuen Ideologie und Machtform zu erfassen versucht. Tocqueville war dabei der vorsichtiger von beiden. Obwohl er die Vitalität der neuen politischen Welt in den Vereinigten Staaten sehr wohl wahrnahm und erkannte, wie die Synthese verschiedener Regierungsformen in eine geregelte Massendemokratie verwandelt worden war, behauptete er zugleich, dass die demokratische Revolution in Amerika an ihre natürlichen Grenzen gestoßen sei. Sein Urteil darüber, ob die amerikanische Demokratie den alten Verfallszyklus vermeiden kann, war somit gemischt, wenn nicht sogar ausgesprochen pessimistisch (Tocqueville 1835-40, 5-19). Im Gegensatz dazu pries Hannah Arendt die amerikanische Demokratie vorbehaltlos als Ort, an dem die moderne Politik als solche erfunden worden sei. Die Kernidee der amerikani-

sehen Revolution, so behauptete sie, sei die Durchsetzung von Freiheit, oder genauer: die Begründung einer politischen Körperschaft, die den Raum, in dem Freiheit walten kann, sichert (Arendt 1965). Arendt legt die Betonung auf die *Verankerung* dieser Demokratie in der Gesellschaft, das heißt auf deren feste Begründung und deren stabiles Funktionieren. Ihrer Ansicht nach gelingt die Revolution in dem Maße, in dem sie der Dynamik der konstituierenden Mächte ein Ende setzt und eine stabile konstituierte Macht etabliert.

An späterer Stelle werden wir diesen in der US-Verfassung enthaltenen Begriff der Netzwerk-Macht kritisch unter die Lupe nehmen, doch hier wollen wir zunächst schlicht seine Originalität hervorheben. Im Gegensatz zu den modernen europäischen Souveränitätsvorstellungen, die politische Macht einem transzendenten Bereich zuordneten und somit die Quellen der Macht von der Gesellschaft fernhielten und entfremdeten, bezieht sich der Souveränitätsbegriff hier auf eine Macht, die vollständig in der Gesellschaft wurzelt. Politik steht der Gesellschaft nicht gegenüber, sondern integriert und komplettiert sie.

Umfassendes Empire

Bevor wir untersuchen, wie sich dieses neue Prinzip der Souveränität im Laufe der amerikanischen Geschichte entwickelte und veränderte, wollen wir uns für einen Augenblick der Natur dieses Begriffs an sich zuwenden. Der amerikanische Souveränitätsbegriff ist zum ersten dadurch gekennzeichnet, dass er im Gegensatz zum transzendenten Charakter der modernen europäischen Souveränität von der Immanenz der Macht ausgeht. Dieser Immanenzgedanke beruht auf einer Vorstellung von Produktivität. Gäbe es diese nicht, bliebe das Prinzip wirkungslos: In der Immanenz an sich gibt es nichts, was die Gesellschaft politisch werden ließe. Die Menge, welche die Gesellschaft bildet, ist produktiv. Die amerikanische Souveränität besteht demnach nicht in einer Regulierung der Menge, sondern entsteht vielmehr erst aus den produktiven Synergien der Menge. Sowohl die humanistische Revolution der Renaissance wie auch die anschließenden Erfahrungen eines sektiererischen Protestantismus entwickelten diesen Produktivitätsgedanken. Im Einklang mit der protestantischen Ethik könnte man sagen, dass einzig die Produktivkraft der Menge von der Existenz Gottes und der Göttlichkeit auf Erden zeugt (vgl. Weber 1905; Walzer 1988). Macht ist nichts,

was über uns schwebt, sondern etwas, das wir schaffen. Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung feiert diese neue Vorstellung von Macht ganz unverhohlen. Die menschliche Emanzipation von jeglicher transzendenten Macht gründet auf der Macht der Menge, sich eigene politische Institutionen zu geben und eine Gesellschaft zu bilden.

Das Prinzip der konstituierenden Produktion liefert einen Prozess der Selbstreflexion bzw. wird in einer Art dialektischem Ballett mit einem solchen erklärt. Damit sind wir beim zweiten Charakteristikum des amerikanischen Souveränitätsbegriffs. Im Verlauf der Souveränitätskonstituierung auf der Ebene der Immanenz kommt es zu einer Endlichkeitserfahrung, die sich aus der konfliktualen und pluralen Natur der Menge als solcher ergibt. Das neue Prinzip der Souveränität scheint somit seine eigene interne Grenze zu erzeugen. Um zu verhindern, dass diese Hindernisse die Ordnung zerstören und das Projekt völlig aushöhlen, muss die souveräne Macht auf die Ausübung von Kontrolle vertrauen. Mit anderen Worten: Auf den ersten Moment der Bestätigung folgt eine dialektische Negation der konstituierenden Macht der Menge, welche die teleologische Ausrichtung des Souveränitätsprojekts bewahrt. Sind wir damit an einen kritischen Punkt bei der Ausarbeitung des neuen Begriffs gekommen? Kehrt die Transzendenz, die man zunächst bei der Bestimmung des Machturausprungs außen vor gelassen hat, bei der Machtausübung durchs Hintertürchen wieder zurück, wenn die Menge als endlich gedacht wird und somit spezielle Korrektur- und Kontrollinstrumente erforderlich werden?

Dass es dazu kommt, ist eine ständige Gefahr, doch nachdem man diese internen Grenzen erkannt hat, öffnet sich der neue amerikanische Souveränitätsbegriff außerordentlich kraftvoll nach außen hin, gerade so, als wolle er den Gedanken an Kontrolle und das Reflexionsmoment aus der eigenen Verfassung verbannen. Das dritte Kennzeichen dieses Souveränitätsbegriffs ist seine Tendenz in Richtung eines offenen, expansiven Unternehmens auf unbegrenztem Terrain. Obwohl der Text der amerikanischen Verfassung diesem selbstreflexiven Moment sehr große Aufmerksamkeit schenkt, sind Verfassungswirklichkeit und -ausübung (und zwar während der gesamten Politischen und Rechtsprechungsgeschichte) ganz entschieden offen für expansive Bewegungen, für eine erneute Proklamation der demokratischen Machtbegründung. Das Prinzip der Expansion und die Kräfte der Beschränkung und Kontrolle liefern sich einen ständigen Kampf (Kämmen 1986).

Es fällt auf, in welchem Maße dieses amerikanische Experiment auf die konstitutionelle Erfahrung der Antike und hier besonders auf die vom römi-

sehen Kaiserreich inspirierte politische Theorie zurückgreift. In dieser Tradition wurde der Konflikt zwischen Begrenzung und Expansion stets zu gunsten der Expansion gelöst. Machiavelli bezeichnete diejenigen Republiken als expansiv, deren demokratische Begründungen sowohl zu ständig neuen Konflikten wie zur Aneignung neuer Territorien führten. Für Polybius war die Expansion der Lohn für die vollkommene Synthese der drei Regierungsformen, weil die überragende Form solcher Macht den demokratischen Druck der Menge, jede Beschränkung und Kontrolle fallen zu lassen, verstärkte. Ohne Expansion läuft die Republik ständig Gefahr, in einen Korruptionszyklus zu geraten.²³

Diese expansive Neigung der Demokratie, die implizit im Begriff der Netzwerk-Macht angelegt ist, ist jedoch von anderen, rein expansionistischen und imperialistischen Formen der Expansion zu unterscheiden. Der grundlegende Unterschied besteht darin, dass die Expansion des immanenten Souveränitätsbegriffs einschließend und nicht ausschließend ist. Anders ausgedrückt: Wenn diese neue Souveränität expandiert, so annektiert oder zerstört sie die anderen Mächte, auf die sie trifft, nicht, sondern öffnet sich im Gegenteil ihnen gegenüber und bindet sie in ihr Netzwerk ein. Was sich öffnet, ist der Grundkonsens, sodass sich die gesamte souveräne Körperschaft über das konstitutive Netzwerk aus Mächten und Gegenmächten beständig reformiert. Gerade aufgrund dieser expansiven Tendenz ist der neue Souveränitätsbegriff grundsätzlich reformistisch (vgl. Stephanson 1995).

Wir können nunmehr die *expansive Tendenz* der demokratischen Republik deutlich vom *Expansionismus* der transzendenten Souveräne bzw., denn darum geht es vor allem, vom Expansionismus moderner Nationalstaaten unterscheiden. Die Vorstellung von Souveränität als expansiver Macht in Netzwerken bildet das Scharnier, über welches das Prinzip einer demokratischen Republik mit dem Gedanken des Empire verknüpft ist. Empire lässt sich nur als universelle Republik begreifen, als ein Netzwerk aus Mächten und Gegenmächten in Form einer unbegrenzten und einschließenden Architektur. Diese imperiale Expansion hat weder etwas mit Imperialismus zu tun noch mit denjenigen Staatsgebilden, die auf Eroberung, Plünderung, Völkermord, Kolonisierung und Sklaverei ausgerichtet sind. Im Gegensatz zu solchen Imperialismen geht es dem Empire darum, das Modell der Netzwerk-Macht auszuweiten und zu festigen. Wenn wir diese imperialen Prozesse historisch betrachten (und wir werden uns die amerikanische Geschichte bald genauer ansehen), so erkennen wir zwar ganz deutlich, dass die expansiven Momente des Empire von Tränen und Blut durch-

tränkt sind, aber diese unrühmliche Geschichte negiert nicht den Unterschied zwischen den beiden Souveränitätsbegriffen.

Das vielleicht grundlegende Kennzeichen imperialer Souveränität liegt in *ihrem stets offenen Raum*. Wie wir in den vorhergehenden Kapiteln gesehen haben, betrachtete die moderne Souveränität, die sich in Europa seit dem 16. Jahrhundert ausbildete, Raum als begrenzt, und dessen Grenzen wurden stets von der souveränen Regierung überwacht. Moderne Souveränität ist genau auf der Grenze angesiedelt. Im Gegensatz dazu wird die Logik der Machtverhältnisse in der imperialen Vorstellung durch die Expansion immer wieder erneuert und neu geschaffen. Diese Definition imperialer Macht hat zahlreiche Paradoxa zur Folge: die Indifferenz der Subjekte bei gleichzeitiger Singularisierung der produktiven Netzwerke; den offenen und expansiven Raum des Empire bei gleichzeitiger fortwährender Reterritorialisierung usw. Die Vorstellung von einem Empire, das zugleich eine demokratische Republik ist, bildet sich jedoch gerade dadurch, dass die Extreme dieser Paradoxa miteinander in Beziehung gesetzt und verbunden werden. Das Spannungsverhältnis zwischen diesen begrifflichen Paradoxa durchzieht die gesamte Artikulation und praktische Durchsetzung imperialer Souveränität.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass Entwicklung und Expansion des Empire auf einer Vorstellung von Frieden beruhen. Diese immanente Friedensidee steht in völligem Gegensatz zur transzendenten Vorstellung von Frieden, das heißt zu einem Frieden, den einzig der transzendente Souverän für eine Gesellschaft, deren Natur durch Krieg bestimmt ist, gewährleisten kann. Im Gegensatz dazu ist im Empire der Frieden der Naturzustand des Menschen. Dieser römische Frieden findet sich wohl am besten bei Vergil formuliert: »Schon ist die letzte Zeit des cumaeischen Liedes [der Prophezeiung der Sibylle von Cumae] gekommen, die große Reihe der Äonen wird von Neuem geboren.« (Vergil 2001, 37)

Offene Grenzen

Der imperiale Souveränitätsbegriff wurde in einem langwierigen Prozess während der verschiedenen Phasen der amerikanischen Verfassungsgeschichte verwirklicht. Als schriftlich fixiertes Dokument blieb die amerikanische Verfassung selbstverständlich weitgehend unverändert (mit Ausnahme einiger äußerst wichtiger Verfassungszusätze), aber die Verfassung

sollte auch als materielles Regime juristischer Deutung und Praxis verstanden werden, die nicht nur von Rechtsgelehrten und Richtern ausgeübt wird, sondern auch von Subjekten der gesamten Gesellschaft. Diese materielle, gesellschaftliche Verfassung hat sich denn auch seit Begründung der Republik radikal verändert. Die amerikanische Verfassungsgeschichte lässt sich dabei in vier unterschiedliche Phasen oder Regime unterteilen.²⁴ Eine erste Phase reicht von der Unabhängigkeitserklärung bis zum Bürgerkrieg und dem Wiederaufbau; eine zweite, extrem widersprüchliche Phase bildet das Zeitalter des »Progressismus« (*Progressive Era*) von Theodore Roosevelts imperialistischer Doktrin bis zu Woodrow Wilsons internationalem Reformismus, das bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts reicht; eine dritte Phase umfasst den New Deal und den Zweiten Weltkrieg bis zur Hoch-Zeit des Kalten Kriegs; und schließlich beginnt mit den sozialen Bewegungen der 1960er Jahre eine vierte Phase, die bis zur Auflösung der Sowjetunion und des Ostblocks reicht. Jede dieser Phasen in der amerikanischen Verfassungsgeschichte markiert eine Stufe in Richtung der Verwirklichung imperialer Souveränität.

In der ersten Phase der Verfassung, zwischen den Präsidentschaften Thomas Jeffersons (1801-1809) und Andrew Jacksons (1829-1837), wurde der offene Grenz- und Siedlungsraum (die so genannte *frontier*) zum begrifflichen Terrain republikanischer Demokratie: Diese Offenheit war erstes strenges Definitionsmerkmal der Verfassung. Die Freiheitsbekundungen waren sinnvoll in einem Raum, in dem die staatliche Verfassung als offener Prozess, als kollektive Selbsterschaffung betrachtet wurde.²⁵ Am wichtigsten dabei war, dass diesem amerikanischen Terrain jegliche Form der Zentralisierung und Hierarchie fehlte, wie sie für Europa typisch waren. Tocqueville und Marx betrachten dies zwar von völlig entgegengesetzten Blickwinkeln aus, stimmen aber in diesem einen Punkt überein: Die bürgerliche Gesellschaft der USA entwickelt sich nicht innerhalb der engen Fesseln feudaler und adliger Macht, sondern gründet auf völlig anderen Voraussetzungen. Ein alter Traum scheint sich neu verwirklichen zu lassen. Ein unbegrenztes Territorium ist offen für das Streben (*cupiditas*) der Menschheit, und diese Menschheit kann deshalb die Krise im Verhältnis zwischen Tugend (*virtus*) und Schicksal (*fortunä*) vermeiden, an der die humanistische und demokratische Revolution in Europa gescheitert war. Betrachtet man die Vereinigten Staaten unter diesem Gesichtspunkt, so sind die Hindernisse, die der menschlichen Entwicklung im Wege stehen, natürlicher und nicht geschichtlicher Art - und in der Natur gibt es keine un-

überwindlichen Gegensätze oder feste soziale Beziehungen. Es ist ein Terrain, das es zu verändern und zu durchqueren gilt.

Schon in der ersten Phase wird somit ein neues Souveränitätsprinzip betont, das sich vom europäischen unterscheidet: Freiheit wird zum Souverän, und Souveränität wird definiert als radikal demokratisch innerhalb eines offenen und kontinuierlichen Expansionsprozesses. Die Grenze ist eine Grenze der Freiheit. Die Rhetorik der Autoren des *Federalist* wäre ziemlich hohl und ihre »neue politische Wissenschaft« ziemlich unangemessen gewesen, hätten sie nicht diese ungeheure und bewegliche Grenzschwelle der *frontier* vorausgesetzt. Schon die bloße Vorstellung von Knappheit, die -wie die Vorstellung von Krieg - im Mittelpunkt des europäischen Souveränitätsbegriffs steht, wird bei den konstitutiven Prozessen in den USA *a priori* ausgeschlossen. Jefferson und Jackson erkannten beide die Materialität der *frontier* und verstanden sie als Basis, auf die sich die Expansion der Demokratie stützen konnte.²⁷ Freiheit und Grenze standen in einem Verhältnis wechselseitiger Implikation zueinander: Jede Schwierigkeit, jede Einschränkung der Freiheit ist ein Hindernis, das es zu überwinden gilt, eine zu überschreitende Schwelle. Vom Atlantik bis zum Pazifik erstreckte sich ein Gebiet von Wohlstand und Freiheit, das ständig für neue Fluchtlinien offen war. Innerhalb dieses Rahmens kommt es zu einer zumindest teilweisen Ersetzung oder Aullösung der ambivalenten Dialektik, die sich, wie wir gesehen haben, innerhalb der amerikanischen Verfassung entwickelte und die die immanenten Prinzipien der Unabhängigkeitserklärung einer transzendenten, auf konstitutioneller Selbstreflexion beruhenden Ordnung unterwarf. Über die großen offenen Räume hinweg siegt die konstituierende Tendenz über die konstitutionelle Verordnung, die Immanenz des Prinzips über die regulative Reflexion und die Initiative der Menge über die Zentralisierung von Macht.

Diese Utopie offener Räume, die in der ersten Phase der amerikanischen Verfassungsgeschichte eine so wichtige Rolle spielt, enthält jedoch versteckt bereits eine brutale Form der Unterordnung. Die Vorstellung, das Terrain Nordamerikas sei leer, lässt sich nämlich nur dann aufrecht erhalten, wenn man bewusst die Existenz der amerikanischen Ureinwohner ignoriert - oder genauer gesagt sie als andere Kategorie von Menschen betrachtet, als »Untermenschen« und als Teil der natürlichen Umwelt. So wie das Land von Bäumen und Gestein befreit werden muss, um es landwirtschaftlich nutzen zu können, so muss das Terrain auch von den Ureinwohnern »gesäubert« werden. So wie die Siedler sich gegen die strengen Winter

schützen müssen, so müssen sie sich auch bewaffnet gegen die indigene Bevölkerung zur Wehr setzen. Die amerikanischen Ureinwohner waren gemäß dieser Logik nur ein besonders widerspenstiger Teil der Natur, gegen die man beständig Krieg führte, um sie zu vertreiben und/oder auszurotten. Hier haben wir es mit einem Widerspruch zu tun, der im Rahmen der Verfassungsmaschine nicht gelöst werden konnte: Die amerikanischen Ureinwohner ließen sich nicht als Teil der konstitutionellen Tendenz in die Logik der expansiven Grenzverschiebung integrieren; vielmehr mussten sie vom Territorium ausgeschlossen werden, um dessen Räume zu öffnen und Expansion zu ermöglichen. Hätte man sie anerkannt, hätte es auf dem Kontinent keine wirkliche *frontier* und keine offenen Räume, die man besetzen konnte, gegeben. Sie standen als deren negative Begründung außerhalb der Verfassung, oder anders ausgedrückt: Deren Ausschluss und Eliminierung waren notwendige Bedingungen dafür, dass die Verfassung überhaupt funktionieren konnte. Diesen Widerspruch mag man vielleicht gar nicht einmal als wirkliche Krise begreifen, weil die amerikanischen Ureinwohner auf so drastische Weise von der Wirkungsweise der Verfassungsmaschine ausgeschlossen und ihr äußerlich waren.

In dieser ersten Phase, die von der Gründung der demokratischen Republik bis zum Bürgerkrieg reicht, geriet die konstitutionelle Dynamik aufgrund eines inneren Widerspruchs in die Krise. Während die amerikanischen Ureinwohner von der Verfassung ausgeschlossen blieben, gehörten die afrikanischen Amerikaner von Anfang an dazu. Die Vorstellung von der Grenze und Theorie und Praxis eines offenen demokratischen Raums waren in der Tat eng mit einem gleichfalls offenen und dynamischen Begriff von Volk, Menge und *gens* verwoben. Das republikanische Volk ist ein neues Volk, *ein Volk im Exodus*, das leere (oder geleerte) neue Territorien bevölkert. Von Anfang an war der amerikanische Raum nicht nur ein extensiver, unbegrenzter Raum, sondern auch ein intensiver: ein Raum der Überschneidungen, ein »Schmelztiegel« ständiger Hybridbildung. Die erste wirkliche Krise amerikanischer Freiheit blieb auf diesen inneren, intensiven Raum beschränkt. Die Versklavung der Schwarzen, eine Praxis, die man von den Kolonialmächten geerbt hatte, war ein unüberwindliches Hindernis bei der Bildung eines freien Volks. Die großartige *antikoloniale* Verfassung der USA musste diese paradigmatische Institution des *Kolonialismus* in ihren Kern aufnehmen. Die Ureinwohner konnte man ausschließen, weil die neue Republik nicht von ihrer Arbeitskraft abhängig war, aber die Arbeitskraft der schwarzen Sklaven war eine unabdingbare Stütze für die noch

jungen Vereinigten Staaten: Die afrikanischen Amerikaner mussten Aufnahme in die Verfassung finden, konnten aber nicht gleichberechtigt aufgenommen werden. (Die Frauen nahmen übrigens eine ähnliche Rolle ein.) Die Konstitutionalisten im Süden demonstrierten ganz offen, dass die Verfassung mit ihrem dialektischen, selbstreflexiven und »föderalistischen« Zug diese perverse Interpretation der gesellschaftlichen Arbeitsteilung erlaubte, ja sogar erforderte, obwohl sie dem in der Unabhängigkeitserklärung proklamierten Gleichheitsgrundsatz vollständig zuwider lief.

Wie heikel dieser Widerspruch ist, zeigt sich an dem bizarren Kompromiss im Verfassungsentwurf, zu dem man sich in quälenden Verhandlungen durchringen musste: Danach fließt die Zahl der Sklaven unter der Bevölkerung zwar in die Bestimmung der Zahl der Vertreter ein, die jeder Staat ins Repräsentantenhaus entsenden darf, wobei ein Sklave jedoch nur drei Fünftel eines freien Menschen zählt (die Südstaaten wollten, dass dieses Verhältnis so hoch wie möglich ausfiel, um ihre Macht im Kongress zu stärken, während es die Nordstaaten so niedrig wie möglich halten wollten). Die Verfassungsväter waren somit letztlich gezwungen, den konstitutionellen Wert unterschiedlicher Rassen zu *quantifizieren*. Sie verkündeten deshalb, dass die Zahl der Repräsentanten bestimmt wird, »indem zur Gesamtzahl der freien Personen, einschließlich derer, die für eine bestimmte Zahl von Jahren zu Dienst verpflichtet sind, jedoch ausschließlich der nicht besteuerten Indianer, drei Fünftel aller übrigen Personen hinzu gezählt werden« (Art. I, Abschn. 2; vgl. dazu Miller 1977, 221-225). Eins für einen Weißen und Null für einen Indianer wirft relativ wenig Probleme auf, aber drei Fünftel ist eine ziemliche Verlegenheitslösung für eine Verfassung. Man konnte die afrikanisch-amerikanischen Sklaven weder vollständig einbeziehen noch gänzlich ausschließen. Die Sklaverei war somit paradoxerweise sowohl eine Ausnahme von als auch eine Grundlage der Verfassung.

Dieser Widerspruch stürzte den neu entworfenen amerikanischen Souveränitätsbegriff in eine Krise, weil er die freie Zirkulation, Vermischung und Gleichheit, auf denen diese Souveränität fußt, behinderte (vgl. dazu Kämmer 1986, 96-105). Imperiale Souveränität muss stets Hindernisse und Schranken sowohl im Innern wie an den Grenzen überwinden. Denn einzig dadurch ist der imperiale Raum ein offener. Die beträchtlichen internen Schranken zwischen Schwarz und Weiß, Freien und Sklaven blockierten die imperiale Integrationsmaschine und entwerteten den ideologischen Anspruch auf offene Räume.

Abraham Lincoln hatte sicherlich recht, als er während des Bürgerkriegs glaubte, er würde die Nation neu begründen. Mit der Verabschiedung des 14. Amendments begannen mehr als ein Jahrhundert andauernde juristische Auseinandersetzungen über Bürgerrechte und die Gleichberechtigung der afrikanischen Amerikaner. Darüber hinaus war die Debatte über die Sklaverei unumvermeidlich mit den Diskussionen über die neuen Territorien verbunden. Worum es ging, war eine Neudefinition des *Raums* der Nation. Es ging um die Frage, ob sich der freie Exodus der in einer pluralen Gemeinschaft vereinten Menge weiterentwickeln, vollenden und zu einer Neugestaltung des öffentlichen Raums führen konnte. Die neue Demokratie musste die transzendente Vorstellung von Nation mitsamt all ihren Rassentrennungen zerstören und ihr eigenes Volk schaffen, das nicht durch alte Hinterlassenschaften bestimmt war, sondern durch eine neue Ethik der Gemeinschaftsbildung und -expansion. Die neue Nation konnte einzig das Ergebnis der politischen und kulturellen Organisation hybrider Identitäten sein.

Das Ende des imperialen Raums

Die großen und offenen amerikanischen Räume gingen in der Tat zur Neige. Selbst die Indianer immer weiter in immer engere Stammesgebiete zurückzudrängen reichte nicht mehr aus. Im 19. und 20. Jahrhundert rannten die amerikanische Freiheit, ihr neues Modell einer Netzwerk-Macht und ihre andeisegeartete Vorstellung von moderner Souveränität gegen die Erkenntnis an, dass das offene Terrain begrenzt war. Die Entwicklung der amerikanischen Verfassung bewegte sich von diesem Moment an ständig auf einem schmalen Grat. Jedes Mal, wenn die Expansion des konstitutionellen Projekts an ihre Grenzen stieß, stand die Republik in der Versuchung, sich einem Imperialismus europäischer Art zuzuwenden. Aber gleichzeitig gab es immer auch eine andere Option: zum Projekt imperialer Souveränität zurückzukehren und es mit der ursprünglichen römischen »Mission« der Vereinigten Staaten in Einklang zu bringen. Dieses neue Drama der amerikanischen Politik vollzog sich in der so genannten *Progressive Era*, d.h. von den 1890er Jahren bis zum Ersten Weltkrieg.

Genau in dieser Zeit betrat auch der Klassenkampf die amerikanische Bühne. Der Klassenkampf warf das Problem der Knappheit auf, nicht in absoluter Hinsicht, sondern in der die Geschichte des Kapitalismus prägenden Weise: als ungleiche Verteilung der Güter entlang der Trennlinien ge-

seilschaftlicher Arbeitsteilung. Die Klassenspaltung trat als Grenze auf, die das expansive Gleichgewicht der Verfassung zu destabilisieren drohte. Zur gleichen Zeit begannen die großen kapitalistischen Unternehmen neue Formen finanzieller Macht auszubilden, indem sie Wohlstand von der Produktivität und Geld von den Produktionsverhältnissen abkoppelten. Während diese Entwicklung in Europa relativ kontinuierlich verlief - da das Finanzkapital auf der gesellschaftlichen Stellung von Landverpachtung und Ader beruhte - wurde sie in den USA als Explosion erlebt. Sie stellte die Möglichkeit einer netzwerkartigen Verfassung grundsätzlich in Frage, denn sobald eine Macht eine Monopolstellung erlangte, war das gesamte Netzwerk zerstört. Da eine Ausweitung des Raums nicht mehr möglich war und damit nicht länger als Konfliktlösungsstrategie zur Verfügung stand, tauchte der soziale Konflikt unmittelbar als gewaltsames und nicht beizulegendes Ereignis auf. Als die großen amerikanischen Arbeiterbewegungen die Bühne betraten, bestätigte das nur das Ende des konstitutionellen Vermittlungsspielraums und die Unmöglichkeit, die Konflikte räumlich zu entschärfen. Die Unruhen am Haymarket Square und der Pullman-Streik verkündeten laut und deutlich: Es gibt keinen offenen Raum mehr, und deshalb wird der Konflikt zu einem unmittelbaren Aufeinanderprall führen, und zwar genau hier und jetzt (vgl. zur amerikanischen Arbeiterklasse Brody 1980, 3-47; Aronowitz 1973, 137-166; Ramirez 1978). Wenn die Macht gegen ihre räumlichen Begrenzungen anrannte, so wurde sie letztlich nur auf sich selbst zurückgeworfen. Dies war der neue Kontext, in dem von nun an alle Aktionen vonstatten gehen mussten.

Dass es keinen Raum mehr gab, bedeutete eine ernste Herausforderung an den ursprünglichen amerikanischen Verfassungsgeist, und der Weg, um dieser Herausforderung zu begegnen, war tückisch. Nie war der Druck stärker, die Vereinigten Staaten in so etwas wie eine Souveränität nach europäischer Art zu verwandeln. Unsere Vorstellungen von »Reaktion«, »aktiver Gegenrevolution«, »Polizeigewalt« und dem »Pinkerton State« entstanden allesamt in den USA dieser Zeit. Die Klassenunterdrückung in den Vereinigten Staaten musste alles andere als eifersüchtig auf die verschiedenen Kaiser und Zaren Europas blicken. Diese grausame Periode kapitalistischer und staatlicher Repression lebt bis heute fort, auch wenn die Namen ihrer schlimmsten Täter (etwa Frick, Carnegie, Mellon und Morgan) heute nur noch dazu dienen, diese Repression in den Mantel philanthropischer Begründungen zu hüllen. Diese Repression war unendlich grausam — doch je stärker sie war, desto stärker war auch der Widerstand. Und genau darauf

kommt es an. Wären die Dinge anders verlaufen, wäre der Widerstand gegen die Unterdrückung nicht so groß gewesen, hätte es keinen Grund gegeben, dieses Buch über das Empire als eine Herrschaftsform, die sich vom Imperialismus unterscheidet, zu schreiben.

Die Möglichkeiten, um dem Ende von Raum auf dem nordamerikanischen Kontinent zu begegnen, waren vielfältig, widersprüchlich und standen miteinander in Konflikt. Die beiden Varianten, welche die nachfolgende Verfassungsentwicklung am stärksten bestimmten, entstanden im Rahmen des amerikanischen »Progressismus« zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die erste wurde dabei von Theodore Roosevelt vertreten, die zweite von Woodrow Wilson; die erste propagierte eine vollkommen traditionelle imperialistische Ideologie europäischer Art, die zweite plädierte für eine internationalistische Friedensideologie, um die konstitutionelle Vorstellung von der Netzwerk-Macht weiter zu verbreiten. Beide Wege waren als Antwort auf das gleiche Problem gedacht: die Krise der sozialen Verhältnisse und folglich die Krise von Jeffersons Raum. Das zweite wichtige Element war für beide der Verfall der verfassungsmäßigen Netzwerk-Macht aufgrund der Entstehung mächtiger Trusts. Unter beiden Präsidenten wurden wichtige progressistische Antitrust-Gesetze verabschiedet, von der Regulierung des Eisenbahnwesens unter Roosevelt bis hin zur weitreichenden Regulierung von Unternehmen und Finanzmärkten unter Wilson. Ihr gemeinsames Problem lag darin, wie der Klassengegensatz, der das Modell der Netzwerk-Macht bis dahin noch keineswegs zerstört hatte, abgemildert werden konnte. Ihnen war klar, dass das im Rahmen des Systems - und dies ist die dritte Gemeinsamkeit - unmöglich war. Das offene Territorium war aufgebraucht, und selbst wenn der Raum noch nicht vollständig besetzt war, so gab es doch in demokratischer Hinsicht keinen Bewegungsspielraum mehr.

Da eine interne Lösung des Raumproblems nicht möglich war, musste sich der amerikanische Progressismus nach außen hin verwirklichen. Beide Antworten betonten diese Wendung nach außen, doch Wilsons Projekt war ungleich utopischer als dasjenige Roosevelts. *Prototyp* der Rooseveltschen Lösung waren der spanisch-amerikanische Krieg und eine Aktion wie die Erstürmung einer Anhöhe bei San Juan durch die »Rough Riders«, und dieses Bild verfestigte sich noch, als Roosevelt sich zum Populisten wandelte. Roosevelts Lösung angesichts des begrenzten Raums bestand darin, sich von ursprünglichen Charakteristika des amerikanischen Modells zu verabschieden und stattdessen Zielen und Methoden zu folgen, die dem populistischen Kolonialimperialismus eines Cecil Rhodes oder dem progressiven

Imperialismus der Dritten Französischen Republik ähnelten (vgl. dazu Iriye 1977). Dieser imperialistische Weg führte zum Kolonialabenteuer der USA auf den Philippinen. »Es ist unsere Pflicht gegenüber den Menschen, die in Barbarei leben«, so verkündete Roosevelt, »dafür zu sorgen, dass sie von ihren Ketten befreit werden.« Jedes Zugeständnis gegenüber Befreiungsbewegungen, das unzivilisierten Völkern wie den Filipinos die Möglichkeit geben würde, sich selbst zu regieren, wäre demnach »ein internationales Verbrechen« (Ninkovich 1986, 232f.). Roosevelt vertraute wie schon Generationen von europäischen Ideologen vor ihm auf den Begriff der »Zivilisation« als angemessene Rechtfertigung für imperialistische Eroberung und Herrschaft.

Wilson schlug einen vollkommen anderen Weg ein. Sein Projekt der internationalen Ausweitung der Netzwerk-Macht, wie sie in der amerikanischen Verfassung formuliert war, war eine konkrete politische Utopie. Nirgends wurde Wilsons Interpretation der amerikanischen Ideologie so sehr verspottet wie in Europa zur Zeit des Versailler Vertrags, doch auch in den USA hielt man nicht besonders viel davon. Zwar war es so, dass der amerikanische Beitritt zum Völkerbund, der zur ruhmreichen Krönung des Wilsonschen Projekts eines europäischen und weltweiten Friedens werden sollte, stets am Veto des Kongresses scheiterte; doch seine Vorstellung von einer Weltordnung, die auf einer Ausweitung des amerikanischen Verfassungsprojekts gründete, die Vision eines Friedens als Ergebnis eines neuen weltweiten Mächte-Netzwerks war ein machtvoll und lange fortwirkendes Vorhaben (vgl. dazu Knock 1992). Es entsprach der ursprünglichen Logik der amerikanischen Verfassung und deren Vorstellung von einem expansiven Empire. Die europäischen Modernisten konnten nicht umhin, sich über diesen Vorschlag eines postmodernen Empire lustig zu machen: Die Geschichtsbücher sind voll von ironischen Bemerkungen und scharfen Angriffen von Georges Clemenceau und Lloyd George, aber auch von Seiten der Faschisten; sie alle verkündeten, dass die Zurückweisung von Wilsons Projekt zu den Kernelementen ihrer eigenen diktatorischen und kriegerischen Bestrebungen gehörte. Doch der damals so böse verleumdete Wilson erscheint heute in einem ganz anderen Licht: ein Utopist, ohne Zweifel, der aber die schreckliche Zukunft, die dem Europa der Nationen in den folgenden Jahren beschert sein sollte, scharfsichtig erkannt hat; der Begründer einer Weltfriedensregierung, die sicherlich nicht zu verwirklichen war, deren Vision sich aber gleichwohl als wirksamer Antrieb beim Übergang zum Empire erwiesen hat. All das ist wahr, auch wenn Wilson selbst das nicht

erkannt hat. Und hier rühren wir erstmals ganz konkret an den Unterschied zwischen Imperialismus und Empire, und wir erkennen in Wilsons Utopien die Intelligenz und die Weitsicht eines großen Verrückten.

Der amerikanische Imperialismus

Die dritte Phase der amerikanischen Verfassung entfaltete, so könnte man vermuten, ihre volle Wirkung mit der Verabschiedung der Gesetze zum New Deal, etwa des *National Industriell Relations Act*, doch für unsere Zwecke ist es lohnender, den Beginn dieser Phase bereits früher anzusetzen, nämlich mit der bolschewistischen Revolution von 1917 und der Zeit, als deren Bedrohung bis in die Vereinigten Staaten und in die ganze Welt ausstrahlte. Rückblickend lassen sich bereits in diesen ersten Jahrzehnten nach der Oktoberrevolution die Wurzeln des Kalten Kriegs erkennen - die bipolare Aufteilung der Welt und der fieberhafte Wettlauf zwischen den beiden Systemen. Die Gesetzgebung des New Deal selbst lässt sich zusammen mit der Einrichtung vergleichbarer wohlfahrtsstaatlicher Systeme in Westeuropa als Antwort auf die Bedrohung, die von der sowjetischen Erfahrung ausging, betrachten, das heißt auf die wachsende Macht der Arbeiterbewegung im eigenen Land wie auch außerhalb (vgl. Negri 1972, 11-46). Die USA sahen sich zunehmendem Druck ausgesetzt, die Klassengegensätze zu glätten, und somit wurde der Antikommunismus zum alles überragenden Imperativ. Die Ideologie des Kalten Kriegs hatte die extremsten Formen machtpolitischer Teilung zur Folge, und am Ende fanden sich einige der zentralen Elemente, die, wie wir gesehen haben, die moderne europäische Souveränität bestimmten, auch in den Vereinigten Staaten wieder.

In dieser Zeit sowie im gesamten Verlauf des 20. Jahrhunderts wurde immer offensichtlicher, dass die USA weit davon entfernt waren, die einzigartige und demokratische Nation zu sein, die ihre Gründungsväter im Sinn gehabt hatten, ein Reich der Freiheit; dass sie vielmehr zu Hause wie in der Ferne unmittelbare und brutale imperialistische Projekte verfolgten. Die Vorstellung von der amerikanischen Regierung als Weltpolizist und Anführer bei der weltweiten Unterdrückung von Befreiungsbewegungen entstand nicht erst in den 1960er Jahren und auch nicht zu Beginn des Kalten Kriegs, sondern reicht zurück bis zur Russischen Revolution und vielleicht sogar noch weiter. Vielleicht sollte man das, was wir als *Ausnahmen* von der Entwicklung imperialer Souveränität dargestellt haben, zusammen

genommen als ganz reale Tendenz auffassen, als Alternative innerhalb der amerikanischen Verfassungsgeschichte. Anders ausgedrückt: Vielleicht sollte man diese imperialistischen Praktiken bis zu den Anfängen dieses Landes zurückverfolgen, bis zur Versklavung der Schwarzen und dem Völkermord an den Indianern.

Weiter oben haben wir die Sklaverei als konstitutionelles Problem der Zeit vor dem Bürgerkrieg dargestellt, aber Rassenunterdrückung und radikale Ausbeutung der schwarzen Arbeiter gingen auch nach Verabschiedung des 13., 14. und 15. Amendments unvermindert weiter. Die ideologischen und physischen Barrieren, die um die afrikanischen Amerikaner herum errichtet worden waren, standen stets im Widerspruch zum imperialen Begriff offener Räume und gemischter Bevölkerungen. Vor allem die Stellung der schwarzen Arbeiter in den Vereinigten Staaten wies im Hinblick auf Arbeitsteilung, Arbeitsbedingungen und Lohnstruktur deutliche Parallelen zur Stellung der Kolonialarbeiter in den europäischen Regimen auf. Und in der Tat liefert uns die radikale Ausbeutung der schwarzen Arbeitssklaven ein Beispiel, und zwar ein innenpolitisches, für die imperialistische Tendenz, welche die gesamte amerikanische Geschichte durchzieht.

Ein zweites Beispiel für diese imperialistische Tendenz, diesmal ein außenpolitisches, bietet die Geschichte der Monroe-Doktrin und der amerikanischen Bemühungen, den gesamten amerikanischen Kontinent unter ihre Kontrolle zu bekommen. Die Doktrin, die 1823 von Präsident James Monroe verkündet wurde, diente zunächst und in erster Linie als Verteidigungsmaßnahme gegen den europäischen Kolonialismus: Die freien und unabhängigen amerikanischen Kontinente (also Nord- und Südamerika) »sind fortan nicht mehr als Subjekte künftiger Kolonisierung durch eine europäische Macht zu betrachten«. Die Vereinigten Staaten übernahmen die Rolle einer Schutzmacht für alle amerikanischen Nationen gegen eine europäische Aggression, eine Rolle, die dann später ganz explizit formuliert wurde, als Theodore Roosevelt im Gefolge dieser Doktrin verkündete, die Vereinigten Staaten seien »eine internationale Polizeimacht«. Es fällt allerdings schon ziemlich schwer, die zahlreichen US-Militärinterventionen in Lateinamerika einfach nur als Verteidigung gegenüber einer europäischen Aggression zu betrachten (vgl. zur langen Geschichte dieser Interventionen Musicant 1990; Chomsky 1988; Landau 1988). Yankee-Politik ist eine ausgeprägte Tradition des Imperialismus, die sich lediglich anti-imperialistisch gibt.

Während des Kalten Kriegs wurde diese imperialistische Versuchung - oder genauer: die Ambivalenz zwischen Schutzmacht und Herrschaftsmacht - sowohl intensiver wie auch extensiver. Anders ausgedrückt: Es ließ sich nicht mehr unterscheiden, ob man Länder auf der ganzen Welt vor dem Kommunismus (bzw. genauer vor dem sowjetischen Imperialismus) beschützte oder sie mittels imperialistischer Techniken beherrschte und ausbeutete. Die amerikanische Verwicklung in Vietnam kann als Höhepunkt dieser Tendenz gelten. Aus der einen Perspektive (und damit im Rahmen der von der US-Regierung entwickelten Ideologie des Kalten Kriegs) passte der Vietnamkrieg in die globale politische Strategie, die da lautete, die »freie Welt« gegen den Kommunismus zu verteidigen und dessen Ausdehnung Einhalt zu gebieten. In der Praxis jedoch konnte dieser Krieg nichts anderes sein als eine Fortsetzung des europäischen Imperialismus, nunmehr aber von Seiten der USA. In den 1950er Jahren verloren die europäischen Kolonialmächte wichtige Schlachten und büßten allmählich die Kontrolle über die Kolonien ein. Wie in die Jahre gekommene Boxer drohten sie aus dem Ring zu kippen, den die USA als neuer Champion betraten. Die amerikanischen Militärs zweifelten zu keiner Zeit daran, dass sie stark genug seien, um eine Erniedrigung, wie sie die Franzosen bei Dien Bien Phu erfahren hatten, zu vermeiden. Die Amerikaner gingen während ihres kurzen Abenteuers in Vietnam mit einer Gewaltsamkeit, Brutalität und Barbarei vor, die jeder imperialistischen Macht Europas zur Ehre gereicht hätte. Es hatte den Anschein, als wollten sich die Amerikaner zum rechtmäßigen Erben der untergehenden europäischen Mächte erklären, indem sie deren imperialistischen Mantel überwarfen und die Europäer mit deren eigenen imperialistischen Praktiken ausstachen.

Das amerikanische Abenteuer in Vietnam endete bekanntlich in einer Niederlage. Dank eines außerordentlichen Kraftakts von beispiellosem Einsatz und Mut bekämpften die Vietnamesen nacheinander zwei imperialistische Mächte und gingen als Sieger aus diesen Kämpfen hervor - auch wenn sich die Früchte dieses Sieges seither als ausgesprochen bitter erwiesen haben. Aus Sicht der USA jedoch und im Hinblick auf unsere kurze Verfassungsgeschichte lässt sich der Vietnamkrieg als letzter Moment der imperialistischen *Tendenz* betrachten und damit als Übergangspunkt hin zu einem neuen Verfassungsregime. Der Weg des Imperialismus europäischer Art war nun ein für allemal versperrt, und fortan würden die USA wieder zu einer angemessenen imperialen Herrschaft zurückkehren und zugleich eine solche neu entwerfen müssen.

Historisch etwas verkürzt gesagt, lassen sich das Ende des dritten und der Beginn des vierten Regimes der amerikanischen Verfassung auf das Jahr 1968 datieren. Mit der Tet-Offensive im Januar war die militärische Niederlage der imperialistischen Abenteuer der USA endgültig besiegelt. Noch wichtiger jedoch war, dass der Druck, zu republikanischen Prinzipien und dem ursprünglichen Geist der Verfassung zurückzukehren, wie bei jedem Wandel konstitutioneller Regime schon von machtvollen sozialen Bewegungen im Innern vorbereitet worden war. Gerade als die Amerikaner am tiefsten in ein imperialistisches Abenteuer fern der Heimat verstrickt waren, als sie sich am weitesten von ihrem ursprünglichen Verfassungsprojekt entfernt hatten, gelangte dieser Verfassungsgeist zu Hause zu höchster Blüte – nicht nur in den Protestbewegungen gegen den Vietnamkrieg, sondern auch in der Bürgerrechts- und »Black-Power«-Bewegung, in der Studentenbewegung und in den feministischen Bewegungen der zweiten Generation. Das Aufkommen verschiedener Strömungen der Neuen Linken bedeutete eine ungeheure und machtvolle Bestätigung des Prinzips der konstituierenden Macht und kündete davon, dass die gesellschaftlichen Räume von nun an wieder offen waren.

Jenseits des Kalten Kriegs

Während des Kalten Kriegs, als die Vereinigten Staaten in ambivalenter Weise den Mantel des Imperialismus überstreiften, ordneten sie die alten imperialistischen Mächte ihrem eigenen Regime unter. Der von den USA geführte Kalte Krieg konnte den sozialistischen Feind nicht in die Knie zwingen, und möglicherweise war das auch nie wirklich das primäre Ziel. Die Sowjetunion zerbrach unter der Last ihrer eigenen inneren Widersprüche. Der Kalte Krieg sorgte allenfalls für einige der Isolationsbedingungen, die im Sowjetblock selbst Widerhall fanden und diese explosiven Widersprüche enorm verstärkten. Wichtigste Folge des Kalten Kriegs war, dass er die hegemonialen Linien innerhalb der imperialistischen Welt neu zog, indem er den Untergang der alten Mächte beschleunigte und den USA die Errichtung einer imperialen Ordnung erlaubte. Die USA wären nicht siegreich aus dem Kalten Krieg hervorgegangen, wäre nicht schon zuvor ein neuer Typ hegemonialer Initiative vorbereitet gewesen. Dieses Imperiale Projekt, ein globales Projekt der Netzwerk-Macht, bezeichnet die vierte Phase der amerikanischen Verfassungsgeschichte.

In der Endphase und im Gefolge des Kalten Kriegs »fiel« den Amerikanern die Verantwortung, eine internationale Polizeifunktion auszuüben, unmittelbar zu. Im Golfkrieg konnten die USA diese Macht erstmals in voller Form ausüben. Tatsächlich war dieser Krieg, betrachtet man ihn unter dem Blickwinkel der Ziele, der regionalen Interessen und der politischen Ideologien, die dabei eine Rolle spielten, eine wenig bemerkenswerte Repressionsmaßnahme. Wir haben viele solcher Kriege erlebt, die von den USA und ihren Verbündeten geführt wurden. Der Irak wurde beschuldigt, gegen internationales Recht verstoßen zu haben, und musste deshalb verurteilt und bestraft werden. Die wirkliche Bedeutung des Golfkriegs liegt vielmehr in der Tatsache begründet, dass die USA die einzige Macht waren, die für internationale Gerechtigkeit sorgen konnte, *und zwar nicht aus eigenen nationalen Erwägungen heraus, sondern im Namen des globalen Rechts*. Zwar gab es auch zuvor schon zahlreiche Mächte, die fälschlicherweise behaupteten, in einem universellen Interesse zu handeln, aber diese neue Rolle der Vereinigten Staaten ist eine andere. Genauer könnte man vielleicht sagen: Dieser neue Universalitätsanspruch mag ebenso falsch sein, aber er ist auf eine neue Weise falsch. Die USA als Weltpolizist handeln nicht im Interesse des Imperialismus, sondern im Interesse des Empire. In dieser Hinsicht kündete der Golfkrieg in der Tat, wie George Bush behauptete, von der Heraufkunft einer neuen Weltordnung.

Diese imperiale Ordnung lässt sich jedoch nicht durch die bloße Wirksamkeit rechtlicher Sanktion und die zu deren Durchsetzung erforderliche militärische Macht legitimieren. Dies bedarf vielmehr der Setzung internationaler Rechtsnormen, welche die Macht des hegemonialen Akteurs dauerhaft und legal begründen. Damit gelangt der konstitutionelle Prozess, der mit Wilson begann, letztlich zur Reife und taucht wieder auf. Zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg, zwischen Wilsons Messianismus und den internationalen ökonomisch-politischen Initiativen des New Deal - wir werden darauf in Abschnitt III.2 zurückkommen - wurde eine ganze Reihe internationaler Organisationen eingerichtet, die das produzierten, was man in der traditionellen Vertragsterminologie internationalen Rechts als Normativitäts- und Effektivitätsüberhang bezeichnet. Dieser Überhang wurde im Geiste der Charta von San Francisco, mit der die Vereinten Nationen begründet wurden, auf eine expansive und tendenziell universelle Grundlage gestellt. Dieser interne Einigungsprozess wurde zwar durch den Kalten Krieg behindert, aber nicht vollständig blockiert. Während des Kalten Kriegs kam es sowohl zu einer Vervielfachung internationaler Rechtset-

zungsorgane wie auch zu einer Verringerung des Widerstands gegen deren Arbeit. In Abschnitt 1.1 haben wir daraufhingewiesen, dass die Ausweitung dieser verschiedenen internationalen Organe und deren Konsolidierung in einer Reihe symbiotischer Beziehungen - als ob das eine Organ sozusagen das andere um die eigene Legitimation bitten würde - über die Vorstellung eines auf Vertrag und Verhandlung gründenden internationalen Rechts hinaus ging und stattdessen auf eine zentrale Autorität bezogen war, auf einen legitimen supranationalen Motor rechtlichen Handelns. Der objektive Prozess bekam damit ein subjektives Gesicht. Die großen internationalen Institutionen, die auf der beschränkten Grundlage von Verhandlungen und Abkommen entstanden waren, führten zu einer Ausweitung der Organe und Akteure, die nunmehr so handelten, als gäbe es eine zentrale Autorität rechtlicher Sanktionierung.

Nach dem Ende des Kalten Kriegs sollten die USA diesen komplexen Entstehungsprozess einer neuen internationalen Rechtsordnung sichern und ihr Rechtswirksamkeit verleihen. So wie die römischen Senatoren im ersten Jahrhundert n. Chr. Augustus baten, im Interesse des Gemeinwohls die kaiserliche Regierungsmacht zu übernehmen, so bitten heute die internationalen Organisationen (UNO, internationale Finanzorganisationen, aber auch humanitäre Organisationen) die USA, die zentrale Rolle in einer neuen Weltordnung zu übernehmen. In allen regionalen Konflikten am Ende des 20. Jahrhunderts, von Haiti bis zum Persischen Golf, von Somalia bis Bosnien, bat man die USA, militärisch zu intervenieren - und dabei handelt es sich um wirkliche und substanzielle Bitten, nicht um bloße öffentlichkeitswirksame Bekundungen, die dazu dienen, den Widerstand in den USA gegen solche Einsätze zu verringern. Selbst wenn sie nicht wollten, müssten die US-Militärs diesem Ruf im Namen von Frieden und Ordnung folgen. Darin liegt vermutlich eines der zentralen Charakteristika des Empire: Es residiert in einem weltweiten Kontext, der es fortwährend zu neuem Leben erweckt. Die Vereinigten Staaten sind der Friedenspolizist, aber nur in letzter Instanz, wenn die supranationalen Friedensorganisationen Handlungsbedarf anmelden und es vielfältige rechtliche und organisationelle Initiativen zu koordinieren gilt.

Es gibt viele Gründe dafür, dass die Vereinigten Staaten bei der neuen globalen Ausbildung imperialer Autorität eine Sonderstellung einnehmen. Es lässt sich zum Teil mit der Kontinuität der amerikanischen Rolle (vor allem der militärischen) erklären: Die zentrale Gestalt im Kampf gegen die UdSSR wird nun zur zentralen Figur in der aufs Neue vereinten Weltord-

nung. Unter dem Gesichtspunkt der Verfassungsgeschichte, um die es uns hier geht, lässt sich jedoch erkennen, dass die USA diese privilegierte Stellung in weitaus größerem Maße der imperialen Tendenz ihrer eigenen Verfassung zu verdanken haben. Denn die US-Verfassung ist, wie Jefferson sagte, am besten für die Ausweitung des Empire geeignet. Noch einmal sei betont, dass diese Verfassung imperial und nicht imperialistisch ist: Sie ist imperial, weil sie - im Gegensatz zum Imperialismus, der stets darum bemüht ist, seine Macht linear auf geschlossene Räume auszuweiten und die unterworfenen Ländern zu besetzen, zu zerstören und der eigenen Souveränität zu unterwerfen - auf dem Modell beruht, einen offenen Raum neu zu organisieren und unablässig auf unbegrenztem Raum vielfältige und singuläre Netzwerkbeziehungen neu zu schaffen.

Die heutige Idee des Empire ist aufgrund der globalen Expansion des US-amerikanischen Verfassungsprojekts entstanden. Genau durch diese Ausweitung *interner* konstitutioneller Prozesse treten wir in den konstituierenden Prozess des Empire ein. Internationales Recht musste stets ein Ver-handlungs- und Vertragsprozess zwischen *externen* Parteien sein - in der antiken Welt, wie sie Thukydides im berühmten Melierdialog dargestellt hat, im Zeitalter der Staatsräson und in den modernen Beziehungen zwischen Nationen. Heute hingegen ist das Recht mit einem internen und konstitutiven institutionellen Prozess verbunden. Die Vereinbarungs- und Vereinigungsnetzwerke, die Vermittlungs- und Konfliktlösungskanäle sowie die Koordination unterschiedlich dynamischer Staaten sind allesamt im Rahmen des Empire institutionalisiert. Wir erleben heute eine erste Phase der Verwandlung der globalen *frontier* in einen offenen Raum imperialer Souveränität.

6. Imperiale Souveränität

Die neuen Menschen des Empire sind diejenigen, die an Neuanfänge, an neue Kapitel, neue Seiten glauben; ich mühe mich weiter mit der alten Geschichte ab, in der Hoffnung, dass sie mir, bevor sie zu Ende ist, offenbart, warum ich glaubte, sie sei all die Mühe wert gewesen.

J M Coetzee

Es gibt eine lange Tradition moderner Kritik an den Dualismen der Moderne. Der Standpunkt dieser kritischen Tradition liegt jedoch am paradigmatischen Ort der Moderne selbst, sowohl »innerhalb« wie »außerhalb«, an der Schwelle oder im Zentrum der Krise. Was sich aber mit dem Übergang in eine imperiale Welt geändert hat, ist, dass dieser Grenzort nicht mehr existiert und die moderne Kritik heute weitgehend wirkungslos bleibt.

Man denke etwa an die Antworten, die im Lauf der modernen europäischen Philosophiegeschichte von Kant bis Foucault auf die Frage »Was ist Aufklärung?« gegeben wurden. Kant liefert die klassische moderne Bestimmung der Aufgabe, die der Aufklärung zukommt: *Sapere aude* (»Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen«), den gegenwärtigen Zustand der »Unmündigkeit« zu verlassen und den öffentlichen Gebrauch der Vernunft inmitten des gesellschaftlichen Bereichs zu betonen (Kant 1783). Die Version Foucaults fällt, wenn wir sie historisch einordnen, nicht wirklich anders aus. Foucault setzte sich nicht mit dem Despotismus Friedrichs II. auseinander, den Kant zu vernünftigeren politischen Auffassungen führen wollte, sondern mit dem politischen System der Fünften Französischen Republik, in dem eine breite öffentliche Sphäre politischen Austauschs garantiert ist. Seine Antwort beharrt gleichwohl ebenfalls auf der Notwendigkeit, diese Grenze zwischen dem, was man traditionellerweise als das »Innere« der Subjektivität und das »Äußere« der öffentlichen Sphäre bezeichnen würde, zu überschreiten — auch wenn diese Aufteilung bei

Foucault ins Gegenteil verkehrt und das »Innere« des Systems vom »Äußeren« der Subjektivität unterschieden wird (Foucault 1984). Die Rationalität der modernen Kritik, ihr Gravitationszentrum, liegt auf dieser Grenze.

Foucault fügt eine weitere Fragestellung hinzu, die diese Grenzen und die moderne Vorstellung von öffentlicher Sphäre zu überschreiten sucht: »Der Einsatz ist also: Wie kann der Zuwachs an Fähigkeiten von der Stärkung von Machtbeziehungen getrennt werden?« (Ebd., 51) Und diese neue Aufgabe erfordert eine neue Methode: »Wir müssen die Alternative des Außen und Innen umgehen«. Foucaults Antwort ist jedoch ziemlich traditionell: »Wir müssen an den Grenzen sein.« (Ebd., 48) Letztlich kehrt Foucaults philosophische Kritik der Aufklärung zu eben diesem aufklärerischen Standpunkt zurück. In diesem Hin und Her zwischen Innen und Außen geht die Kritik der Moderne letztlich nicht über deren Begriffe und Grenzen hinaus, sondern verharret vielmehr auf dieser Grenze.

Die gleiche Vorstellung von einem Grenort, der als Standpunkt für die Kritik des Machtsystems dient - also ein Ort, der sowohl innen wie außen liegt -, beseelt auch die kritische Tradition der modernen politischen Theorie. Der moderne Republikanismus war lange Zeit von einer Kombination aus realistischen Begründungen und utopischen Entwürfen gekennzeichnet. Republikanische Projekte wurzeln stets fest im bestimmenden historischen Prozess, versuchen aber den Bereich der Politik so zu verändern, dass er ein Außen und damit neuen Raum für Befreiung schafft. Die drei wichtigsten Beispiele für diese kritische Tradition des modernen politischen Denkens sind unserer Ansicht nach Machiavelli, Spinoza und Marx. Ihr Denken gründete stets in den realen Entstehungsprozessen moderner Souveränität; zugleich aber versuchten sie, die Widersprüche gleichsam zur Explosion zu bringen und so den Raum für eine andere Gesellschaft zu öffnen. Das Außen wird von innen her konstruiert.

Für Machiavelli entsteht die konstituierende Macht, die eine demokratische Politik begründen soll, dadurch, dass der mittelalterliche *ordo* zerbricht und die chaotischen Veränderungen der Moderne in geordnete Bahnen gelenkt werden müssen. Das neue demokratische Prinzip ist ein utopischer Entwurf, der unmittelbar auf den realen historischen Prozess und die Erfordernisse der epochalen Krise antwortet. Auch bei Spinoza entsteht die Kritik moderner Souveränität im Rahmen des historischen Prozesses. Gegen die Monarchie und die Aristokratie, die immer nur begrenzte Formen bleiben können, definiert Spinoza die Demokratie als absolute Regierungsform, weil in der Demokratie die gesamte Gesellschaft, die gesamte

Menge herrscht; die Demokratie ist somit die einzige Regierungsform, in der sich das Absolute verwirklichen lässt. Für Marx schließlich setzt jede auf Befreiung zielende Initiative, vom Kampf um Löhne bis hin zu politischen Revolutionen, der Welt des Tauscherts, den Modalitäten kapitalistischer Entwicklung die Unabhängigkeit des Gebrauchswerts entgegen - diese Unabhängigkeit besteht jedoch nur im Rahmen der kapitalistischen Entwicklung. In all diesen Fällen ist die Kritik der Moderne *innerhalb* der historischen Evolution der Machtformen angesiedelt, *ein Innen, das nach einem Außen sucht*. Selbst in den radikalsten und extremsten Formen dieses Rufs nach einem Außen dient das Innen noch immer als Begründung - wenn auch manchmal als negative - des Projekts. In Machiavellis konstituierender Bildung einer neuen Republik, in Spinozas demokratischer Befreiung der Menge, in Marx' revolutionärer Ablehnung des Staates - in all diesen Fällen lebt das Innen ambivalent, aber nicht weniger bestimmt im Außen, das als Utopie entworfen wird, fort.

Wir wollen damit keineswegs behaupten, die moderne Kritik an der Moderne habe niemals einen wirklichen »Knackpunkt« erreicht, der einen Perspektivenwechsel ermöglicht, oder unser eigenes Projekt könne keinen Nutzen aus diesen modernen kritischen Begründungen ziehen. Die Freiheit bei Machiavelli, das Begehren bei Spinoza und die lebendige Arbeit bei Marx sind allesamt Begriffe, die ein echtes Veränderungspotenzial enthalten: die Macht, sich mit der Wirklichkeit auseinander zu setzen und über die bestehenden Existenzbedingungen hinauszugelangen. Die Wirkungskraft dieser kritischen Begriffe, die weit über deren ambivalentes Verhältnis zu den modernen Gesellschaftsstrukturen hinausreicht, besteht in erster Linie darin, dass sie als ontologische Forderungen gedacht sind (vgl. Negri 1982). Die Macht der modernen Modernekritik liegt genau da, wo die Erpressung durch den bürgerlichen Realismus zurückgewiesen wird - anders gesagt: wo das utopische Denken über den Zwang zur Homologie hinausgeht, der es stets auf bereits Bestehendes beschränkt, und eine neue konstituierende Form gewinnt.

Die Grenzen dieser Kritik werden deutlich, wenn wir deren Fähigkeit in Frage stellen, nicht nur das angestrebte Ziel, sondern auch den Standpunkt des Kritikers zu verändern. Ein kurzes Beispiel mag genügen, um dieses Problem zu illustrieren. Der fünfte Teil von Spinozas *Ethik* bildet vielleicht die vollendetste Form der modernen Modernekritik. Spinoza stellt sich hier der theoretischen Herausforderung, die volle Erkenntnis der Wahrheit zu begründen und nach dem Weg zu suchen, wie Körper und Geist im Abso-

luten Befreiung finden können. Alle anderen metaphysischen Haltungen der Moderne, vor allem die transzendentalen Positionen, für die in erster Linie Descartes und Hobbes stehen, sind ihm Hinblick auf dieses Befreiungsprojekt nebensächlich und irreführend. Spinozas primäres Ziel ist es, die Einheit von wahrer Erkenntnis und mächtigem Körper zusammen mit der absoluten Konstruktion einer singulären und kollektiven Immanenz ontologisch zu entwickeln. Niemals zuvor hatte philosophisches Denken die traditionellen Dualismen der europäischen Metaphysik so radikal untergraben, und niemals zuvor hatte es folglich die politische Praxis von Transzendenz und Herrschaft so vehement in Frage gestellt. Jede Ontologie, die nicht den Stempel menschlicher Schöpferkraft trägt, wird verworfen. Das Begehren (*cupiditas*), das den Verlauf des Daseins und das Handeln in der Natur und beim Menschen bestimmt, wird nunmehr zur Liebe (*amor*) - die sowohl dem Natürlichen wie dem Göttlichen eigen ist. Und doch besitzt diese Utopie hier im letzten Teil der *Ethik* nur einen abstrakten und unbestimmten Wirklichkeitsbezug. Mitunter verlässt Spinozas Denken sein hohes Niveau ontologischer Argumentation und versucht sich mit der Wirklichkeit auseinander zu setzen, doch dieser asketische Vorsatz gerät ins Stocken und ins Wanken und verschwindet schließlich hinter dem mystischen Versuch, die Sprache der Wirklichkeit und die der Göttlichkeit miteinander in Einklang zu bringen. Am Ende scheint die Suche nach einem Außen bei Spinoza wie bei den anderen großen Kritikern der Moderne auf Grund zu laufen und nur noch mystische Phantasievorstellungen zu produzieren, negative Erkenntnis des Absoluten.

Es gibt kein Außen mehr

Die Bereiche »Innen« und »Außen« und deren Verhältnis zueinander werden in verschiedenen modernen Diskursen jeweils unterschiedlich aufgefasst/ Die räumliche Anordnung von Innen und Außen als solche jedoch scheint uns ein allgemeines und grundlegendes Charakteristikum modernen Denkens zu sein. Im Übergang von der Moderne zur Postmoderne und vom Imperialismus zum Empire löst sich nun diese Unterscheidung zwischen Innen und Außen immer weiter auf.

Dieser Wandel wird besonders deutlich, wenn man ihn hinsichtlich des Souveränitätsbegriffs betrachtet. Moderne Souveränität wurde im Allgemeinen im Hinblick auf ein (tatsächliches oder imaginiertes) Territorium

und das Verhältnis dieses Territoriums zu seiner Außenwelt bestimmt. So fassten beispielsweise Gesellschaftstheoretiker der frühen Moderne, von Hobbes bis Rousseau, die zivile Ordnung als begrenzten inneren Raum auf, dem eine äußere Ordnung der Natur gegenübergestellt wurde bzw. entsprach. Der begrenzte Raum dieser zivilen Ordnung, ihr Ort, wird durch die Abgrenzung von den äußeren Naturräumen bestimmt. In analoger Weise fasste die moderne Psychologie Triebe, Leidenschaften, Instinkte und das Unbewusste in eine Raummetaphorik und verstand sie als ein Außen innerhalb des menschlichen Geistes, ein Fortwirken der Natur irgendwo tief in uns. Hier beruht die Souveränität des Ichs auf einem dialektischen Verhältnis zwischen der natürlichen Ordnung der Triebe und der zivilen Ordnung der Vernunft oder des Bewusstseins. Und schließlich dienen die verschiedenen anthropologischen Diskurse über primitive Gesellschaften als das Außen, das die Grenze der zivilen Welt bestimmt. Der Modernisierungsprozess bedeutet in all diesen unterschiedlichen Kontexten die Internalisierung des Äußeren, d.h. die Zivilisierung der Natur.

In der imperialen Welt findet diese Dialektik der Souveränität zwischen ziviler und natürlicher Ordnung ein Ende. Nicht zuletzt in genau diesem Sinne ist die heutige Welt postmodern. »Postmoderne«, so Fredric Jameson, »ist dann, wenn der Modernisierungsprozess vollendet und die Natur endgültig verschwunden ist« (Jameson 1990, IX). Zwar verfügen wir in unserer Welt weiterhin über Wälder, Grillen und Gewitter und wir sind auch weiterhin davon überzeugt, dass unsere Psyche von natürlichen Instinkten und Leidenschaften getrieben wird; wir haben jedoch keine Natur mehr in dem Sinne, dass diese Kräfte und Phänomene als Äußeres, d.h. als ursprünglich und unabhängig von der künstlichen zivilen Ordnung, verstanden werden können. In einer postmodernen Welt sind alle Phänomene und Kräfte künstlich oder, wie manche sagen würden, Teil der Geschichte. An die Stelle der modernen Dialektik von Innen und Außen ist ein Spiel der Gradunterschiede und Intensitäten, von Hybridität und Künstlichkeit getreten.

Das Außen hat sich auch im Hinblick auf eine ganz andere moderne Dialektik aufgelöst, die in der liberalen politischen Theorie das Verhältnis zwischen öffentlich und privat bestimmte. Die Öffentlichen Räume der modernen Gesellschaft, die zugleich der Ort liberaler Politik sind, verschwinden in der postmodernen Welt allmählich. Gemäß der liberalen Tradition betrachtet das moderne Individuum, das in seinen privaten Räumen zu Hause ist, die Öffentlichkeit als sein Außen. Dieses Außen ist der Ort der Politik, wo das individuelle Handeln in Gegenwart anderer sichtbar wird und

nach Anerkennung sucht (vgl. dazu Arendt 1967). Im Zuge der Postmodernisierung werden diese öffentlichen Räume jedoch zunehmend privatisiert. In der urbanen Landschaft verschiebt sich der Fokus vom gemeinsamen Viertel und der öffentlichen Begegnung in der Moderne hin zu den geschlossenen Räumen der Einkaufszentren, Stadtautobahnen und abgegrenzten Gemeinschaften. Die Architektur und die Stadtplanung in Megastädten wie Los Angeles oder Sao Paulo haben den öffentlichen Zugang und die öffentliche Interaktion immer weiter eingeschränkt, um die zufällige Begegnung unterschiedlicher Bevölkerungen zu vermeiden, und zu diesem Zweck eine ganze Reihe geschützter und isolierter Innenräume geschaffen (vgl. Davis 1994, 257-304; Caldeira 1996). Oder man denke an die Banlieues von Paris, die zu einer Aneinanderreihung amorpher und unbestimmter Räume geworden sind, die statt Interaktion und Kommunikation die Isolation fördern. Der öffentliche Raum ist in einem Maße privatisiert worden, dass es nicht mehr sinnvoll erscheint, gesellschaftliche Organisation im Sinne einer Dialektik zwischen privatem und öffentlichem Raum, zwischen Innen und Außen zu begreifen. Der Ort moderner liberaler Politik ist verschwunden, und angesichts dessen zeichnet sich unsere postmoderne und imperiale Gesellschaft durch einen Mangel an Politischem aus. Als Folge davon wurde der Ort der Politik de-aktualisiert.

In dieser Hinsicht erweist sich Guy Debords Untersuchung der »Gesellschaft des Spektakels« (1967) mehr als 30 Jahre nach ihrer Entstehung als angemessener und wichtiger denn je. In der imperialen Gesellschaft ist das Spektakel ein virtueller Ort, oder genauer: ein *Nicht-Ort* der Politik. Das Spektakel ist Einheit und Zerstreuung zugleich, und zwar in einer Weise, dass sich Innen und Außen - Natürliches und Gesellschaftliches, Privates und Öffentliches - überhaupt nicht mehr unterscheiden lassen. Das liberale Verständnis von Öffentlichkeit als Ort draußen, an dem wir in Anwesenheit anderer handeln, ist sowohl universalisiert (wir sind heute immer im Blick anderer, da wir von Sicherheitskameras überwacht werden) als auch in den virtuellen Räumen des Spektakels aufgehoben oder de-aktualisiert worden. Das Ende des Außen ist auch das Ende liberaler Politik.

Und schließlich gibt es auch in militärischer Hinsicht kein Außen mehr. Wenn Francis Fukuyama behauptet, dass der gegenwärtige historische Abschnitt vom Ende der Geschichte bestimmt sei, so meint er damit, dass das Zeitalter der großen Konflikte zu Ende ist: Die souveräne Macht sieht sich keinem Anderen und keinem Außen mehr gegenüber, sondern wird ihre Grenzen immer weiter ausdehnen und am Ende den gesamten Erdball zu

ihrem Hoheitsgebiet gemacht haben (Fukuyama 1992). Die Geschichte der imperialistischen, interimperialistischen und antiimperialistischen Kriege ist vorüber. Das Ende dieser Geschichte kündigt von der Herrschaft des Friedens. Genauer gesagt sind wir in das Zeitalter der kleinen und inneren Konflikte eingetreten. Jeder imperiale Krieg ist ein Bürgerkrieg, eine Polizeiaktion - von Los Angeles und Granada bis nach Mogadischu und Sarajewo. Und so verliert sich denn auch die einst strikte Aufgabentrennung zwischen äußerem und innerem Arm der Macht (zwischen Armee und Polizei, zwischen CIA und FBI) immer mehr im Vagen und Unbestimmten.

In unserem Zusammenhang bedeutet das Ende der Geschichte, auf das sich Fukuyama bezieht, das Ende der Krise, die im Mittelpunkt der Moderne stand, des durchgängigen und bestimmenden Konflikts, der Begründung und *raison d'être* moderner Souveränität war. Die Geschichte ist nur dann zu Ende, wenn man sie mit hegelianischen Augen betrachtet: nämlich als Bewegung aufgrund dialektischer Widersprüche, als ein Spiel absoluter Negationen und Subsumtionen. Die binären Strukturen, von denen der moderne Konflikt bestimmt war, verschwimmen zusehends. Der Andere, von dem sich ein modernes souveränes Ich abgrenzen könnte, ist fragmentiert und nicht mehr genau zu bestimmen, und ein Außen, das den Ort der Souveränität bestimmen kann, gibt es nicht mehr. Dieses Außen war es, das der Krise ihre Kohärenz verschaffte. Heute tun sich die Ideologen der Vereinigten Staaten unheimlich schwer, einen einzelnen, einheitlichen Feind zu benennen; statt dessen scheint es überall kleine und schwer bestimmbare Feinde zu geben. Das Ende der Krise der Moderne hat zu einer Ausbreitung kleiner und unbestimmter Krisen oder, wie wir sagen würden, zu einer *Omni-Krise* geführt.

Wir sollten uns an dieser Stelle daran erinnern (und werden diesen Punkt in Abschnitt ULI weiter verfolgen), dass der kapitalistische Markt eine der Maschinen ist, die stets gegen jegliche Trennung zwischen Innen und Außen angerannt sind. Er wird von Grenzen und Ausschluss behindert und bemüht sich stattdessen darum, immer weitere Bereiche in seine Sphäre einzubinden. Profite lassen sich nur durch Kontakt, Vereinbarung, Austausch und Handel erzielen. Die Verwirklichung des Weltmarkts wäre das erstrebte Ziel dieser Tendenz. In seiner idealen Gestalt gibt es im Weltmarkt kein Außen: Er umspannt den gesamten Globus.³³ Wir könnten somit den Weltmarkt als Modell verwenden, um die imperiale Souveränität zu begreifen. Michel Foucault sah im Panoptikum das Diagramm moderner Macht (vgl. Deleuze 1992, 52-63); vielleicht könnte der Weltmarkt in ähnlicher

Weise - wobei es sich in diesem Fall nicht um Architektur, sondern um Anti-Architektur handelt - als Diagramm imperialer Macht dienen.

Der gekerbte Raum der Moderne schuf *Orte*, die beständig in einem dialektischen Spiel mit ihrem Außen standen und auf diesem Spiel gründeten. Der Raum imperialer Souveränität ist im Gegensatz dazu glatt. Er scheint frei zu sein von den binären Aufteilungen oder Kerben moderner Grenzen, doch in Wahrheit ist er kreuz und quer von so vielen Verwerfungen durchzogen, dass er lediglich als kontinuierlicher, einheitlicher Raum erscheint. In diesem Sinne weicht die eindeutig bestimmte Krise der Moderne einer Omni-Krise in der imperialen Welt. In diesem glatten Raum des Empire gibt es keinen *Ort* der Macht - sie ist zugleich überall und nirgends. Das Empire ist ein *ou-topia*, oder genauer: ein *Nicht-Ort*.

Imperialer Rassismus

Der Übergang von der modernen zur imperialen Souveränität lässt sich unter anderem im Wandel der Rassismuskonfigurationen in unseren Gesellschaften erkennen. Zuerst gilt es dabei festzuhalten, dass die allgemeinen Linien des Rassismus immer schwieriger auszumachen sind. So wollen uns denn auch Politiker, Medien und sogar Historiker ständig weismachen, dass der Rassismus in den modernen Gesellschaften stetig abgenommen habe - vom Ende der Sklaverei bis zur Entkolonialisierung und zu den Bürgerrechtsbewegungen. Ohne Zweifel sind bestimmte traditionelle Praktiken des Rassismus weitgehend verschwunden, und man könnte versucht sein, das Ende der Apartheid in Südafrika als symbolischen Abschluss eines ganzen Zeitalters der Rassentrennung zu betrachten. Aus unserer Perspektive wird jedoch deutlich, dass der Rassismus in der heutigen Welt keineswegs zurückgegangen ist, sondern sich im Gegenteil weiter ausgebreitet hat, und zwar sowohl räumlich wie hinsichtlich seiner Intensität. Er scheint nur deshalb geringer geworden zu sein, weil sich seine Erscheinungsformen und Strategien geändert haben. Wenn wir die manichäischen Aufteilungen und die strikt ausschließenden Praktiken (in Südafrika, in den Kolonial Städten, im Südosten der USA oder in Palästina) als Paradigma des *modernen* Rassismus betrachten, so stellt sich nun die Frage, wie die *postmoderne* Form des Rassismus aussieht und welche Strategien er in der imperialen Gesellschaft unserer Tage verfolgt.

Viele Betrachter beschreiben diesen Übergang damit, dass sich die vorherrschende theoretische Form des Rassismus verändert habe, dass er nicht mehr biologisch, sondern kulturell begründet werde. Die bestimmende rassistische Theorie der Moderne und die sie begleitenden Praktiken der Rassenentrennung gründen auf essenziellen biologischen Unterschieden zwischen den Rassen. Hinter den unterschiedlichen Hautfarben stehen Blut und *Gene* als reale Substanz des Rassenunterschieds. Unterworfenen Völker werden aus diesem Grund (zumindest implizit) als nicht-menschlich, als andere Seinskategorie betrachtet. Diese biologisch begründeten rassistischen Theorien der Moderne implizieren oder zielen auf eine ontologische Differenz – einen notwendigen, seit Ewigkeiten bestehenden und unabänderlichen Riss in der Seinsordnung. Als Antwort auf diese Position wendet sich der moderne Antirassismus gegen die Vorstellung von einem biologischen Essen-zialismus und beharrt darauf, dass Unterschiede zwischen den Rassen gesellschaftliche oder kulturelle Ursachen haben. Diese modernen antirassistischen Theoretiker handeln in dem Glauben, dass uns ein gesellschaftlicher Konstruktivismus aus der Zwangsjacke des biologischen Determinismus befreien werde: Wenn unsere Unterschiede gesellschaftlich oder kulturell bedingt sind, dann sind alle Menschen im Prinzip gleich, sie gehören einer ontologischen Ordnung, einer Natur an.

Mit dem Übergang zum Empire sind jedoch die biologischen Unterschiede von soziologischen und kulturellen Signifikaten als Schlüsselrepräsentation von Rassenhass und Fremdenangst abgelöst worden. Damit fallen die rassistischen Theorien des Empire dem modernen Antirassismus sozusagen in den Rücken, indem sie dessen Argumente mit einbeziehen und für sich in Anspruch nehmen. So geht die imperiale rassistische Theorie ebenfalls davon aus, dass Rassen keine voneinander isolierbaren biologischen Einheiten darstellen und dass sich die Natur nicht in unterschiedliche menschliche Rassen unterteilen lässt. Sie ist ebenso wie der moderne Antirassismus der Meinung, dass das Verhalten von Individuen und deren Fähigkeiten oder Eignungen nicht in deren Blut oder Genen begründet liegen, sondern daher rühren, dass diese Individuen unterschiedlichen Kulturen mit unterschiedlicher historischer Prägung angehören (vgl. Balibar/Wallerstein 1990, 28f.). Die Unterschiede stehen somit nicht ein für allemal und unabänderlich fest, sondern sind kontingente Folgen der Gesellschaftsgeschichte. Der imperiale Rassismus und der moderne Antirassismus sagen somit so ziemlich das Gleiche, und in dieser Hinsicht lassen sie sich nur schwer auseinander halten. In Wahrheit hat es gerade deshalb den An-

schein, als sei die vorherrschende Ideologie unserer gesamten Gesellschaft gegen Rassismus gerichtet und als sei der imperiale Rassismus in kemster Weise rassistisch, weil man der festen Überzeugung ist, dass diese relativistische und kulturalistische Argumentation zwangsläufig antirassistisch sei.

Wir sollten jedoch etwas eingehender betrachten, wie der imperiale Rassismus in der Theorie funktioniert. Etienne Balibar bezeichnet diesen neuen Rassismus als differenzialistischen Rassismus, als Rassismus ohne Rasse oder genauer: als Rassismus, der nicht auf einem biologischen Rassenbegriff beruht. Doch auch wenn die Biologie als Begründung wegfällt, so Balibar, übernimmt nun die Kultur deren Rolle (Balibar/Wallerstein 1990, 29f.). Gemäß unseren Denkgewohnheiten sind Natur und Biologie fest und unabänderlich, während Kultur als formbar und fließend gilt: Kulturen können sich im Laufe der Geschichte verändern, sie können sich vermischen und unendlich viele Hybride ausbilden. Aus der Sicht des imperialen Rassismus sind der Flexibilität und Kompatibilität von Kulturen jedoch enge Grenzen gesetzt. Unterschiede zwischen Kulturen und Traditionen, so lautet die Schlussfolgerung dieser Rassismustheorie, sind letztlich unüberwindlich. Gemäß der imperialen Theorie ist es schädlich, ja sogar gefährlich, die Vermischung von Kulturen zuzulassen oder diese gar zu verlangen: Serben und Kroaten, Hutus und Tutsis, afrikanische Amerikaner und Amerikaner koreanischer Abstammung müssen voneinander getrennt bleiben.

Als Theorie sozialer Differenz ist die kulturelle Position um keinen Deut weniger essenziellistisch als die biologische, zumindest aber liefert sie eine gleich starke theoretische Grundlage für gesellschaftliche Separation und Segregation. Trotzdem handelt es sich zugleich um eine pluralistische Haltung: Alle kulturellen Identitäten sind im Prinzip gleich. Dieser Pluralismus lässt all die Unterschiede, wie wir eben sind, gelten, solange wir bereit sind, auf der Grundlage dieser Identitätsunterschiede zu handeln, solange wir unsere Rasse spielen. Rassenunterschiede sind somit im Prinzip kontingent, gleichwohl in der Praxis nötig, weil sie gesellschaftliche Separation markieren. Die theoretische Ersetzung von Rasse oder Biologie durch Kultur wird damit paradoxerweise in eine Theorie zur Bewahrung der Rasse verwandelt (Michaels 1992 und 1995).³⁵ Diese Verschiebung in der Rassismustheorie zeigt, wie die imperiale Theorie eine ursprünglich als antirassistisch geltende Position übernehmen und gleichzeitig an einem ausgeprägten Prinzip gesellschaftlicher Separation festhalten kann.

Wir sollten jedoch daraufhinweisen, dass die imperiale rassistische Theorie als solche eine Theorie der Segregation und nicht der Hierarchie ist.

Während der moderne Rassismus *von einer* grundsätzlichen Hierarchie der Rassen ausgeht, die eine Segregation notwendig macht, sagt die imperiale Theorie im Prinzip nichts über die Überlegenheit oder Minderwertigkeit verschiedener Rassen oder ethnischer Gruppen. Sie betrachtet das als rein kontingente, praktische Angelegenheit. Mit anderen Worten: Rassenhierarchie wird nicht als Ursache, sondern als Foige sozialer Umstände betrachtet. So erreichen beispielsweise afroamerikanische Studenten in einer bestimmten Region bei Eignungstests durchgängig schlechtere Ergebnisse als amerikanische Studenten asiatischer Abstammung. Die imperiale Theorie ist der Ansicht, dies sei nicht auf eine rassische Minderwertigkeit, sondern auf kulturelle Unterschiede zurückzuführen. Die asiatisch-amerikanische Kultur legt mehr Wert auf Bildung, sie ermutigt Studenten dazu, Lerngruppen zu bilden usw. Die Hierarchie unterschiedlicher Rassen wird erst *a posteriori* bestimmt, als Folge ihrer Kulturen - das heißt auf der Grundlage ihrer Leistung. Laut imperialer Theorie sind Rassenüberlegenheit und Rassen Unterordnung demnach keine theoretische Frage, sondern sie ergeben sich im Zuge freien Wettbewerbs, einer Art kultureller Markt-Meritokratie. Die rassistische Praxis muss natürlich nicht zwangsläufig mit dem Selbstverständnis der rassistischen Theorie übereinstimmen, auf die wir uns bislang allein konzentriert haben. Dabei ist jedoch deutlich geworden, dass die rassistische Praxis des Empire einer wichtigen Stütze beraubt worden ist: Sie verfügt über keine Theorie der Rassenüberlegenheit mehr, die als Grundlage der modernen Praktiken des Rassenausschlusses galt. Nach Gilles Deleuze und Felix Guattari aber bestand der »europäische Rassismus (...) niemals darin, jemanden auszuschließen oder als den Anderen zu bezeichnen (...). Der Rassismus besteht in der Festlegung von Abweichungsgraden im Verhältnis zum Gesicht des Weißen Mannes, das abweichende Merkmale in immer exzentrischeren und retardierenderen Wellenbewegungen auffangen will (...). Aus der Sicht des Rassismus gibt es keine Außenwelt und keine Menschen, die draußen sind.« (Deleuze/Guattari 1992, 2441) Deleuze und Guattari fordern uns dazu heraus, die rassistische Praxis nicht mehr im Hinblick auf binäre Teilungen und Ausschluss zu betrachten, sondern als eine Strategie unterschiedlich weit reichender Inklusion. Es gibt keine Identität, die als Andere bestimmt wird, niemand wird ausgeschlossen, es gibt kein Außerhalb. So wie die imperiale Rassismustheorie nicht Von irgendwelchen essenziellen Unterschieden zwischen den menschlichen Rassen ausgehen kann, so kann die rassistische Praxis des Empire nicht damit einsetzen, das man den rassistisch Anderen ausschließt. Die weiße Su-

prematie funktioniert eher so, dass man zuerst Alterität zugesteht und dann die Differenzen je nach Abweichungsgrad von der »weißen Norm« unterordnet. Mit Hass gegen oder Angst vor dem fremden, unbekannten Anderen hat das nichts zu tun. Dieser Hass entsteht in unmittelbarer Nähe und richtet sich danach, wie weit der Nachbar sich unterscheidet.

Das soll keineswegs heißen, dass es in unseren Gesellschaften keinen rassenbedingten Ausschluss mehr gibt; sie sind mit Sicherheit von unzähligen Rassenbeschränkungen durchzogen, die ihre Linien durch jede urbane Landschaft und um die ganze Welt ziehen. Der Punkt ist vielmehr der, dass rassenbedingter Ausschluss im Allgemeinen die Folge einer unterscheidenden Inklusion ist. Mit anderen Worten: Es wäre heute ein Fehler - und würde vielleicht, wenn wir die Vergangenheit betrachten, in die Irre führen -, die Apartheid oder die amerikanischen »Jim Crow«-Gesetze als Paradigma der Rassenhierarchie zu betrachten. Differenz wird nicht gesetzlich festgelegt, und die Einführung von Alterität geht nicht bis zum Extrem der Andersheit. Das Empire denkt Differenzen nicht in absoluten Kategorien; es betrachtet Rassenunterschiede niemals als natürliche, sondern immer als Gradunterschiede, nie als notwendig, sondern immer als zufällig. Unterordnung wird in Alltagsregimen praktiziert, die beweglicher und flexibler sind, aber zugleich Rassenhierarchien schafft, die trotzdem stabil und brutal sind.

Die Erscheinungsform und die Strategien des imperialen Rassismus können, allgemeiner betrachtet, den Unterschied zwischen moderner und imperialer Souveränität deutlich machen. Der koloniale Rassismus, also der Rassismus der modernen Souveränität, treibt zunächst die Differenz ins Extrem und eignet sich anschließend den Anderen als negative Begründung des eigenen Ichs wieder an (vgl. Abschnitt II.3). Die moderne Konstruktion eines Volks ist eng damit verknüpft. Ein Volk wird nicht einfach im Hinblick auf eine gemeinsame Vergangenheit und gemeinsame Bestrebungen oder Möglichkeiten bestimmt, sondern primär in einem dialektischen Verhältnis zu seinem Anderen, zu seinem Außen. Ein Volk (ob in der Diaspora oder nicht) wird stets über einen Ort (mag er virtuell oder real sein) definiert. Im Gegensatz dazu hat die imperiale Ordnung mit dieser Dialektik gar nichts mehr zu tun. Der imperiale oder unterscheidende Rassismus integriert Andere in seine Ordnung und orchestriert dann diese Differenzen im Rahmen eines Kontroll Systems. Feststehende und biologisch begründete Vorstellungen von Volk lösen sich somit tendenziell in eine fließende und amorphe Menge auf, die selbstverständlich von Konfliktlinien und Antagonismen durchzogen ist, die jedoch nicht als feste und ewige

Grenzen erscheinen. Die Oberfläche der imperialen Gesellschaft verändert sich fortwährend und destabilisiert damit jeden Ortsbegriff. Das zentrale Moment des modernen Rassismus spielt sich an dessen Grenze ab, in der globalen Antithese von Innen und Außen. Wie W.E.B. Du Bois vor gut einem Jahrhundert bemerkt hat, ist das Problem des 20. Jahrhunderts das Problem der »color line«. Im Gegensatz dazu beruht der imperiale Rassismus, der sich möglicherweise auf das 21. Jahrhundert freut, auf dem Spiel der Differenzen und der Regelung von Mikrokonflikten innerhalb seines sich beständig ausweitenden Herrschaftsgebiets.

Entstehung und Korruption von Subjektivität

Die zunehmend fehlende Unterscheidung zwischen Innen und Außen hat bedeutsame Folgen für die gesellschaftliche Erzeugung von Subjektivität. Eine der zentralen und gängigsten Thesen der Institutionenanalysen, die von der modernen Gesellschaftstheorie vorgenommen wurden, lautet, dass Subjektivität nicht von Anfang an gegeben und ursprünglich ist, sondern sich zumindest in gewissem Grade im gesellschaftlichen Kräftefeld herausbildet. Aus diesem Grund verzichtete die moderne Gesellschaftstheorie zunehmend auf jede Annahme einer vorgesellschaftlichen Subjektivität und begründete die Produktion von Subjektivität stattdessen mit der Funktionsweise wichtiger Gesellschaftsinstitutionen wie etwa dem Gefängnis, der Familie, der Fabrik oder der Schule.

Zwei Aspekte dieses Prozesses seien im Folgenden näher beleuchtet. Zum ersten ist Subjektivität ein fortwährender gesellschaftlicher Generierungsprozess. Wenn Ihr Chef Sie auf dem Gang grüßt, so entsteht eine Subjektivität. Die materiellen Praktiken, mit denen das Subjekt im Kontext einer Institution zu tun hat (sei es, sich zum Gebet hinzuknien oder Hunderte von Windeln zu wechseln), sind die Produktionsprozesse von Subjektivität. Damit wirkt das Subjekt reflexiv, durch seine eigenen Handlungen, auf sich ein und wird erzeugt. Zum zweiten bieten die Institutionen vor allem einen diskreten Ort (das Zuhause, die Kapelle, das Klassenzimmer, den Arbeitsplatz), an dem sich die Produktion von Subjektivität vollzieht. Die verschiedenen Institutionen der modernen Gesellschaft sollte man deshalb als Archipel von Subjektivitätsfabriken betrachten. Im Verlaufe seines Lebens betritt und verlässt das Individuum zielstrebig diese verschiedenen Institutionen (von der Schule über die Kaserne bis zur Fabrik) und wird von

ihnen geformt. Das Verhältnis von Innen und Außen ist dabei fundamental. Jede Institution besitzt ihre eigenen Regeln und ihre eigene Subjektivierungslogik, »in der Schule heißt es: >Du bist nicht mehr in der Familie<, in der Armee heißt es: >Du bist nicht mehr in der Schule< ...« (Deleuze/Guattari 1992, 284). Gleichwohl ist das Individuum innerhalb der jeweiligen Institution zumindest teilweise vor dem Einfluss der anderen Institutionen geschützt; im Kloster ist man normalerweise vor dem Familienapparat sicher, zu Hause ist man üblicherweise nicht der Fabrikdisziplin ausgesetzt. Dieser deutlich abgegrenzte Ort der Institutionen spiegelt sich in der gleichmäßigen und festen Form der erzeugten Subjektivitäten.

Im Übergang zur imperialen Gesellschaft bleibt der erstgenannte Aspekt der Moderne mit Sicherheit weiter erhalten, das heißt Subjektivitäten werden nach wie vor in der Gesellschaftsfabrik produziert. Ja, es ist sogar so, dass *die* gesellschaftlichen Institutionen Subjektivität auf immer intensivere Weise produzieren. Man könnte sagen: Postmoderne ist dann, wenn die moderne Theorie des gesellschaftlichen Konstruktivismus ins Extrem getrieben und jede Subjektivität als künstlich betrachtet wird. Wie aber ist das möglich, wenn heute doch, wie beinahe jeder behauptet, die in Frage stehenden Institutionen überall in der Krise sind und ständig zusammenbrechen? Diese allgemeine Krise bedeutet nicht zwangsläufig, dass die Institutionen keine Subjektivität mehr produzieren. Was sich aber in der Tat verändert hat, ist die zweite Bedingung, das heißt: Der Ort, an dem Subjektivität produziert wird, ist nicht mehr in gleicher Weise definiert. Mit anderen Worten: Die Krise bedeutet, dass die Einhegungen, die den begrenzten Raum der Institutionen bislang bestimmt haben, weggebrochen sind, so dass sich die Logik, die einst vor allem innerhalb dieser Institutionen herrschte, nunmehr über das gesamte gesellschaftliche Terrain ausbreitet. Innen und Außen sind nicht mehr zu unterscheiden.

Diese Omni-Krise der Institutionen äußert sich jeweils sehr unterschiedlich. So nimmt etwa in den USA der Bevölkerungsanteil, der in der Kernfamilie lebt, kontinuierlich ab, während der Prozentanteil derjenigen, die im Gefängnis sitzen, stetig wächst. Beide Institutionen, die Kernfamilie wie das Gefängnis, sind jedoch in gleichem Maße in der Krise, nämlich in dem Sinne, dass der Ort ihres Wirkens immer weniger zu bestimmen ist. Man sollte jedoch nicht glauben, dass die Krise der Kernfamilie auch das Patriarchat geschwächt hätte, im Gegenteil: Diskurse und Praktiken der »Familienwerte« finden sich überall in der Gesellschaft. Die alte feministische Parole »The personal is the political« wurde sozusagen umgedreht, so dass nun-

mehr die Grenzen zwischen öffentlich und privat aufgehoben sind und sich Kontrollkreisläufe über die gesamte »intime öffentliche Sphäre« ausbreiten (Berlant 1997, 2-24, 175-180). In ähnlicher Weise bedeutet die Krise des Gefängnisses, dass sich Logik und Techniken des Knasts zunehmend auf andere Gesellschaftsbereiche ausgebreitet haben. In der imperialen Gesellschaft bleibt die Produktion von Subjektivität nicht mehr auf irgendwelche spezifischen Orte beschränkt. Man ist stets *noch* in der Familie, *noch m* der Schule, *noch* im Gefängnis usw. Angesichts des allgemeinen Zusammenbruchs wird die Funktionsweise der Institutionen sowohl intensiver als auch extensiver. Die Institutionen funktionieren, auch wenn sie zusammenbrechen - und vielleicht funktionieren sie umso besser, je stärker sie zusammenbrechen. Die Unbegrenztheit des Produktionsorts entspricht der Unbestimmtheit der produzierten Subjektivitätsform. Die imperialen Gesellschaftsinstitutionen befinden sich somit offenbar in einem fließenden Prozess der Erzeugung und der Korruption von Subjektivität.

Dieser Übergang bleibt nicht auf die bestimmenden Länder und Regionen beschränkt, sondern lässt sich in unterschiedlichem Maße auf der ganzen Welt ausmachen. Die Verteidiger der Kolonialverwaltung hoben stets hervor, dass in den Kolonien gesellschaftliche und politische Institutionen eingerichtet worden seien, die das Rückgrat einer neuen Zivilgesellschaft bilden würden. Während im Zuge des Modernisierungsprozesses die mächtigsten Länder institutionelle Formen in die unterworfenen Länder exportierten, wird im gegenwärtigen Prozess der Postmodernisierung *die allgemeine Krise der Institutionen exportiert*. Die Institutionenstruktur des Empire gleicht einem Computerprogramm, das von einem Virus befallen ist und deshalb die institutionellen Formen ringsum fortwährend moduliert und »zum Absturz bringt«. Die imperiale Kontrollgesellschaft ist tendenziell überall an der Tagesordnung.

Der dreifache Imperativ des Empire

Der allgemeine Apparat imperialer Befehlsgewalt besteht in Wirklichkeit aus drei unterschiedlichen Momenten: einem einschließenden, einem unterscheidenden und einem koordinierenden. Mit dem ersten Moment zeigt sich das Empire von seiner großzügigen, liberalen Seite. Alle sind innerhalb seiner Grenzen willkommen, ganz gleich welcher Rasse, welchen Glaubens, welcher Hautfarbe, welchen Geschlechts, welcher sexuellen Ausrichtung

usw. In seinem einschließenden Moment ist das Empire blind gegenüber Differenzen; in seiner Akzeptanz ist es absolut indifferent. Es erreicht eine universelle Inklusion, indem es die Differenzen, die sich nicht aufheben oder regeln lassen und deshalb zu sozialen Konflikten führen könnten, beiseite schiebt. Differenzen beiseite zu lassen setzt voraus, dass man Differenzen als unwichtig oder relativ betrachtet und sich weniger eine Situation vorstellt, in der es sie nicht gibt, sondern vielmehr eine, in der man sie nicht zur Kenntnis nimmt. Ein Schleier der Ignoranz sorgt für universelle Akzeptanz. Wenn das Empire blind gegenüber diesen Differenzen ist und es seine Konstituenten dazu zwingt, sie außen vor zu lassen, so kann es im gesamten imperialen Raum zu einem übergreifenden Konsens kommen. Differenzen beiseite zu lassen bedeutet letztlich, das Potenzial für verschiedene konstituierende Subjektivitäten zu entziehen. Der daraus resultierende öffentliche Raum der Machtneutralität ermöglicht die Etablierung und Legitimation eines universellen Rechtsbegriffs, der das Herzstück des Empire ausmacht. Das Gesetz der einschließenden neutralen Indifferenz bildet eine universelle Begründung in dem Sinne, dass es sich in gleicher Weise auf alle Subjekte bezieht, die unter imperialer Herrschaft leben oder leben könnten. In diesem ersten Moment ist das Empire somit eine Maschine universeller Integration, ein offener Mund mit nicht zu stillendem Hunger, es lädt alle ein, friedlich in sein Reich zu kommen. (Gebt mir eure armen, eure hungrigen, eure geknechteten Massen ...) Das Empire befestigt seine Grenzen nicht, um andere fern zu halten, sondern es zieht die anderen wie ein riesiger Schlund in seine friedfertige Ordnung. Da die Grenzen und Differenzen unterdrückt oder ausgeklammert werden, wirkt das Empire wie ein glatter Raum, in dem sich die Subjektivitäten ohne nennenswerten Widerstand oder Konflikt bewegen.

Das zweite Moment imperialer Kontrolle, das unterscheidende, führt zur Betonung der Differenzen, die innerhalb des imperialen Bereichs akzeptiert sind. Während diese Differenzen aus rechtlicher Sicht ausgeklammert werden müssen, werden sie aus kultureller Sicht bewusst hervorgehoben. Da diese Differenzen nunmehr eher als kulturell und kontingent denn als biologisch und essenziell betrachtet werden, glaubt man, sie würden das zentrale Band der Gemeinsamkeit oder den übergreifenden Konsens, der den einschließenden Mechanismus des Empire kennzeichnet, unbeeinflusst lassen. Sie gelten als nichtkonfliktuale Differenzen, die man, wenn nötig, außer Acht lassen kann. So wurden beispielsweise seit dem Ende des Kalten Kriegs in den sozialistischen und ehemals sozialistischen Ländern mit kräf-

tiger Unterstützung der USA, der UNO und andere globaler Institutionen ethnische Identitäten (wieder-)geschaffen. Lokale Sprachen, traditionelle Ortsnamen, altes Handwerk und Kunsthandwerk usw. werden als wichtige Komponenten beim Übergang von Sozialismus zum Kapitalismus hervorgehoben (vgl. am Beispiel Chinas Litzinger 1998). Diese Differenzen, so glaubt man, seien »kulturell« und weniger »politisch«, und zwar in der Annahme, sie würden nicht zu unkontrollierbaren Konflikten führen, sondern zur friedlichen regionalen Identifikation beitragen. In ähnlicher Weise feiern in den USA zahlreiche offizielle Befürworter des Multikulturalismus die traditionellen ethnischen und kulturellen Differenzen unter dem gemeinsamen Dach universeller Inklusion. Das Empire schafft keine Differenzen. Es nimmt, was es bekommt, und arbeitet damit.

Dem unterscheidenden Moment imperialer Kontrolle müssen jedoch noch die Koordinierung und Hierarchisierung dieser Differenzen in einer allgemeinen Befehlsökonomie folgen. Während die Kolonialmacht reine, getrennte Identitäten festzulegen suchte, lebt das Empire von Bewegungs- und Vermischungskreisläufen. Der Kolonialapparat war eine Art Hohlform, die feste, unterschiedliche Formen schuf; die imperiale Kontrollgesellschaft hingegen funktioniert mittels Modulation, sie gleicht »einer sich selbst verformenden Gussform, die sich von einem Moment zum anderen verändert, oder einem Sieb, dessen Maschen von einem Punkt zum anderen variieren« (Deleuze 1993, 256). Das Koloniale stellt eine simple Gleichung mit einer einzigen Lösung auf; das Imperiale zeichnet sich durch eine Vielzahl komplexer Variablen aus, die sich ständig verändern und eine Vielzahl stets unvollständiger, aber gleichwohl effektiver Lösungen erlauben.

In einem gewissen Sinne könnte man somit das Koloniale als eher ideologisch und das Imperiale als eher pragmatisch bezeichnen. Ein Beispiel für die imperiale Strategie ist etwa die Praxis der Fabriken in Neu-England und der Kohlegruben in den Appalachen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Fabriken und Bergwerke waren von kurz zuvor eingetroffenen Arbeitsimmigranten aus verschiedenen europäischen Ländern abhängig, von denen viele die Traditionen des militanten Arbeitskampfs mitgebracht hatten. Die Bosse scheuten sich jedoch nicht, dieses potenziell explosive Arbeitergemisch zusammen zu bringen. Sie erkannten nämlich, dass sorgsam austarierte Anteile von Arbeitern unterschiedlicher Nationalität in jeder Werkstatt und in jedem Bergwerk das eigene Kommando deutlich stärkten. Die sprachlichen, kulturellen und ethnischen Differenzen innerhalb jeder Arbeitseinheit oder Schicht erwiesen sich als stabilisierend, weil sie als Waffe

gegen den Zusammenschluss der Arbeiter genutzt werden konnten. Es war im Interesse der Bosse, dass der Schmelztiegel die Identitäten nicht auflöste, dass jede ethnische Gruppe weiterhin in einer separaten Gemeinschaft lebte und somit die Differenzen Bestand hatten.

Eine ähnliche Strategie lässt sich heute bei der Arbeitsorganisation auf einer mittelamerikanischen Bananenplantage beobachten (Bourgeois 1989). Eine bunte ethnische Zusammensetzung der Arbeiterschaft dient dazu, den Arbeitsprozess besser kontrollieren zu können. Das transnationale Unternehmen wendet gegenüber jeder der ethnischen Arbeitergruppen - sie stammen aus verschiedenen europäischen und afrikanischen Ländern oder gehören verschiedenen Indianergruppen an - unterschiedliche Methoden und Grade der Ausbeutung und Unterdrückung an. Die Antagonismen und Trennlinien innerhalb der Arbeiterschaft, die entlang der verschiedenen ethnischen und identifikatorischen Linien verlaufen, steigern den Gewinn und erleichtern die Kontrolle. Eine vollständige kulturelle Anpassung genießt (im Gegensatz zur rechtlichen Integration) in der imperialen Strategie sicherlich keine Priorität. Die Wiederkehr ethnischer und nationaler Differenzen am Ende des 20. Jahrhunderts, nicht nur in Europa, sondern auch in Afrika, Asien und Amerika, hat dem Empire eine noch kompliziertere Aufgabe gestellt, in der es von Variablen nur so wimmelt, die sich ständig im Fluss befinden. Dass diese Gleichung mehr als nur eine Lösung besitzt, ist kein wirkliches Problem, im Gegenteil. Kontingenz, Mobilität und Flexibilität sind die wahre Macht des Empire. Die imperiale »Lösung« wird nicht darin bestehen, diese Differenzen zu negieren oder herunter zu spielen, sondern sie zu betonen und in einen effektiven Befehlsapparat einzubeziehen.

»Teile und herrsche« ist nicht wirklich die korrekte Formel für die imperiale Strategie. In den meisten Fällen schafft das Empire keine Teilungen, sondern es erkennt bestehende oder potenzielle Differenzen an, hebt sie hervor und koordiniert sie im Rahmen einer allgemeinen Kommandoökonomie. Der dreifache Imperativ des Empire lautet deshalb: inkorporiere, differenziere, koordiniere.

Von der Krise zur Korruption

Am Beginn von Teil II haben wir die moderne Souveränität als Krise definiert: eine Krise, die bestimmt ist durch den fortwährenden Konflikt zwischen den immanenten Kräften des Begehrens und der Kooperation der

Menge auf der einen Seite und der transzendenten Autorität, die diese Kräfte im Zaum zu halten und einer Ordnung zu unterwerfen sucht, auf der anderen Seite. Wir erkennen nunmehr, dass die imperiale Souveränität im Gegensatz dazu nicht um einen zentralen Konflikt herum organisiert ist, sondern über ein flexibles Netzwerk von Mikrokonflikten. Die Widersprüche der imperialen Gesellschaft sind schwer zu bestimmen, weiten sich ständig aus und sind nicht zu lokalisieren - die Widersprüche sind überall. Statt des Begriffs der Krise sollte man deshalb zur Bestimmung imperialer Souveränität eher den der Omni-Krise oder besser noch der Korruption verwenden. Es handelt sich um einen Gemeinplatz der klassischen Literatur zum Empire, von Polybios bis Montesquieu und Gibbon, dass das Empire von Anfang an dekadent und korrupt ist.

Diese Terminologie lässt sich leicht missverstehen. Darum sei deutlich gesagt: Wenn wir imperiale Souveränität als Korruption definieren, so ist damit keinerlei moralisches Urteil verbunden. In seiner heutigen und modernen Verwendung ist Korruption in der Tat zu einem für unsere Zwecke wenig brauchbaren Begriff geworden. Er bezieht sich heute gewöhnlich einzig auf das Pervertierte, auf das, was vom Moralischen, Guten, Reinen abweicht. Unsere Absicht hingegen ist es, den Begriff ohne alle moralischen Beiklänge für einen allgemeinen Prozess der Dekomposition und Mutation zu verwenden; dabei beziehen wir uns auf seine antike Verwendung, die heute weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Aristoteles beispielsweise verstand unter Korruption das, wozu Körper werden, d.h. einen der Erzeugung (*generatio*) komplementären Prozess (Aristoteles 1958; vgl. Schürmann 1996). Wir sollten Korruption somit als De-Generation auffassen - als einen Umkehrprozess der Erzeugung und Komposition, als ein Moment der Metamorphose, das potenziell neue Freiräume für eine Veränderung eröffnet. Wir müssen all die gängigen Vorstellungen vergessen, die uns üblicherweise in den Sinn kommen, wenn wir von imperialer Dekadenz, Korruption und Degeneration sprechen. Ein solcher Moralismus ist hier völlig fehl am Platz. Viel wichtiger ist eine genaue Betrachtung der Form, das heißt, dass das Empire durch ein (Ver-)Fließen der Form gekennzeichnet ist - ein Auf und Ab von Formation und Deformation, Generation und Degeneration.

Zu behaupten, imperiale Souveränität sei durch Korruption bestimmt, bedeutet auf der einen Seite, dass das Empire unrein oder hybrid ist, und auf der anderen Seite, dass imperiale Herrschaft mittels »Zusammenbrechen« funktioniert (hier zeigt sich die exakte lateinische Etymologie des Wortes:

cum-rumpere = zusammenbrechen). Die imperiale Gesellschaft bricht immer und überall zusammen, was aber nicht heißt, dass sie zwangsläufig dem völligen Ruin entgegen geht. So wie die Krise der Moderne in unserer Darstellung nicht auf einen drohenden oder zwingenden Kollaps hinauslief, so verweist auch die Korruption des Empire nicht auf irgendeine Teleologie oder ein absehbares Ende. Mit anderen Worten: Die Krise der modernen Souveränität war keine temporäre und keine Ausnahme (als eine solche Krise könnte man etwa den Börsencrash von 1929 bezeichnen), sondern vielmehr die Norm der Moderne. Ähnlich ist die Korruption kein Irrweg imperialer Souveränität, sondern deren Wesen und *modus operandi*. Die imperiale Ökonomie beispielsweise funktioniert gerade über diese Korruption, ja, sie kann gar nicht anders funktionieren. Sicherlich gibt es eine Tradition, die Korruption als tragisches Verhängnis des Empire betrachtet, als das Unglück, ohne das das Empire triumphiert hätte: Man denke an zwei so unterschiedliche Beispiele wie Shakespeare und Gibbon. Wir hingegen betrachten Korruption nicht als zufällig, sondern als notwendig. Oder genauer: Das Empire verlangt notwendigerweise, dass alle Relationen zufällig sind. Imperiale Macht gründet auf dem Zerschneiden jeder festen ontologischen Beziehung. Korruption ist schlicht das Zeichen für die Absenz jeglicher Ontologie. In diesem ontologischen Vakuum wird Korruption nötig, ja zum Ziel. Imperiale Souveränität lebt von den wuchernden Widersprüchen, welche die Korruption erzeugt; sie gewinnt Stabilität durch ihre Instabilitäten, durch ihre Unreinheiten und Beimischungen; sie findet in der Panik und der Angst, die sie ständig verbreitet, Beruhigung. Korruption bezeichnet den fortwährenden Prozess der Veränderung und Metamorphose, die nichtbe gründende Begründung, die deontologische Seinsweise.

Wir sind somit bei einer ganzen Reihe von Unterscheidungsmerkmalen angelangt, die begrifflich den Übergang von der modernen zur imperialen Souveränität markieren: vom Volk zur Menge, vom dialektischen Gegensatz zur Koordination von Hybriden, vom Ort moderner Souveränität zum Nicht-Ort des Empire, von der Krise zur Korruption.

VERWEIGERUNG

Bartleby möchte Heber nicht. Das Geheimnis von Herman Melvilles klassischer Erzählung liegt in der Absolutheit der Verweigerung. Jedes Mal, wenn sein Chef ihn bittet, doch seine Pflichten zu erfüllen, wiederholt

Bartleby immer und immer wieder ganz ruhig: »Ich möchte Heber nicht.« Melvilles »Held« fugt sich ein in eine lange Tradition der Arbeitsverweigerung. So gut wie jeder Arbeiter will sich natürlich in gewisser Weise der Autorität seines Chefs verweigern, doch Bartleby treibt dies bis zum Äußersten. Er widersetzt sich nicht dieser oder jener Aufgabe und begründet seine Verweigerung auch nicht - er lehnt einfach in passiver und absoluter Weise ab. Bartlebys Verhalten ist in der Tat entwaffnend, zum Teil, weil er so gelassen und ernsthaft ist, mehr aber noch, weil seine Verweigerung so unbestimmt ist, dass sie absolut wird. Er möchte schlicht und einfach lieber nicht.

Angesichts von Melvilles großer Vorliebe für Metaphysik verwundert es nicht, dass Bartleby ontologische Deutungen provoziert hat (Deleuze 2000a; Agamben 1993). Seine Verweigerung ist so absolut, dass er als vollkommen leer erscheint, als ein Mann ohne Eigenschaften oder, wie die Renaissancephilosophen sagen würden, als homo tantum, als bloßer Mensch und nichts sonst. Bartleby stellt sich uns in seiner reinen Passivität und in seiner Verweigerung alles Partikularen als generisches Sein dar, als Sein an sich, als Sein und nichts sonst. Und im Verlaufe der Erzählung verkommt er so sehr - und nähert sich immer weiter der nackten Humanität, dem nackten Leben, dem nackten Sein -, dass er tatsächlich verschwindet, sich auflöst inmitten des berühmten Gefängnisses von Manhattan, den so genannten Grabern.

Michael K., die Hauptfigur in J.M. Coetzees wunderbarem Roman Leben und Zeit des Michael K., ist ebenfalls eine Figur der absoluten Verweigerung. Doch während Bartleby unbeweglich ist und in seiner Passivität fast versteinert wirkt, ist K. immer auf den Beinen, immer in Bewegung. Michael K. ist Gärtner, ein einfacher Mensch, so einfach, dass er nicht von dieser Welt zu sein scheint. In einem fiktiven Land, das vom Bürgerkrieg zerrissen ist, wird er ständig durch Amtsschalter, Schlagbaume und Kontrollposten aufgehalten, die von der Autorität errichtet wurden, doch er schafft es immer wieder, ihnen ganz ruhig auszuweichen, in Bewegung zu bleiben. Michael K. bleibt nicht um der standigen Bewegung willen in Bewegung. Die Schranken behindern nicht nur die Bewegung, sie scheinen auch das Leben zum Stillstand zu bringen, und so verweigert er sich ihnen absolut, um das Leben in Bewegung zu halten. Das einzige, was er will, ist, Kürbisse anzubauen und sich liebevoll um deren sich windende Ranken zu kümmern. K.'s Verweigerung gegenüber der Autorität ist ebenso absolut wie diejenige Bartlebys, und diese Absolutheit und Einfachheit erheben

auch ihn m den Stand ontologischer Reinheit Und auch K nähert sich der nackten Univetsahlat Er ist »eine menschliche Seele außerhalb von Klassifikationen () eine von Doktrin von Geschichte gnadig verschonte Seele« (Coetzee 1986 185) die schlicht und einfach homo tantum ist

Diese einfachen Menschen und ihre absolute Verweigerung erwecken fast zwangsläufig unseren Hass auf jegliche Autorität Die Verweigerung von Arbeit und Autorität oder genauer die Verweigerung freiwilliger Knechtschaft ist der Beginn befreiender Politik Vor langer Zeit hat Etienne de la Boetie eine solche Politik der Verweigerung gefordert »Seid entschlossen ihm nicht zu dienen, und ihr seid frei¹ Ihr braucht ihn weder zu stoßen noch zu stürzen, ihr braucht ihn nur nicht mehr zu halten und zu stützen - und er fällt ins sich zusammen - so wie jener Koloss, wenn man ihm nui sein tönernes Bein weghaut in sich zusammenstürzt und sich selber unter der Last seines eigenen Gewichtes begrabt« (La Boetie 1577 38) La Boetie erkannte die politische Macht der Verweigerung die Macht sich selbst aus dem Herrschaftsverhältnis zu lösen und durch den Exodus die souveräne Macht die gottgleich über uns bestimmt zu stürzen Bartleby und Michael K fuhren La Boeties Politik der Verweigerung von freiwilliger Knechtschaft fort und steigern sie ins Absolute

Diese Verweigerung ist ohne Zweifel der Beginn einer Befreiungspohtik, aber sie ist eben nur der Anfang Die Verweigerung als solche ist leer Michael K und Bartleby mögen ganz wundervolle Menschen sein aber ihr Sein hängt in seiner absoluten Reinheit an einem seidenen Faden Ihre Fluchtlinien vor der Autorität sind vollkommen sohtar und sie wandeln permanent am Rande des Selbstmords Auch politisch gesehen fuhr die Verweigerung als solche (von Arbeit Autorität und freiwilliger Knechtschaft) lediglich in eine Art gesellschaftlichen Selbstmord Wie Spinoza sagte Wenn man lediglich den tyrannischen Kopf vom Gesellschaftskorper abtrennt hat man nichts als die verstümmelte Leiche der Gesellschaft Wir müssen stattdessen einen neuen Gesellschaftskorper schaffen ein Projekt das weit über bloße Verweigerung hinaus geht Unsere Fluchtlinien unser Exodus müssen konstituierend sein und eine wirkliche Alternative aufzeigen Jenseits bloßer Verweigerung oder als Teil dieser Verweigerung müssen wir auch eine neue Lebensweise und vor allem eine neue Gemeinschaft schaffen Dieses Projekt fuhr nicht zum nackten Leben des homo tantum, sondern zum homohomo zur Menschheit im Quadrat die bereichert ist um die kollektive Erkenntnis und Liebe der Gemeinschaft

Intermezzo: Gegen-Empire

Während also dieser der himmlisch. Staat auf Erden pilgert
beruht er aus allen Völkern seine Bürger und sammelt aus allen
Zungen seine Pilgergemeinde

Aurehm Augustinus

Wir wollen all diese lächerlichen Denkmäler für diejenigen
»die fürs Vaterland gefallen sind« die uns in jedem Ort anstar-
ren zerstören und an ihrer Stelle Denkmäler für die Deserteure
errichten Diese Monumente für die Deserteure werden auch an
diejenigen erinnern die im Krieg starben denn jeder von ihnen
verfluchte dabei den Krieg und beneidete die Deserteure um ihr
Glück Widerstand entsteht aus Desertion

Antifaschistischer Partisan Venedig 1943

Wir sind in unserer Argumentation nunmehr an einem Wendepunkt ange-
langt Die Entwicklung, die wir bis hierhin verfolgt haben - von der Mo-
derne als Krise bis zu den ersten Äußerungsformen einer neuen imperialen
Souveränität -, ließ uns die Veränderungen der Weltordnung genauer ver-
stehen Doch diese *Ordnung* wäre nichts als eine leere Hülse, wenn wir
nicht auch ein neues *Produktionsregime* erkennen konnten Zudem waren
wir bislang nicht dazu in der Lage, schlussig aufzuzeigen, welcherart politi-
sche Subjektivitäten die Mächte des Empire herausfordern und überwinden
konnten denn diese Subjektivitäten werden nur im Bereich der Produktion
zu finden sein Es ist, als ob wir an diesem Punkt die Gestalten, die unsere
Zukunft beseelen werden, nur schemenhaft erkennen können So wollen wir
deshalb in die verborgenen Stätten der Produktion hinabsteigen und sehen,
welche Gestalten dort am Werk sind

Doch selbst wenn es uns gelingt, an die produktive, ontologische Dimen-
sion des Problems und an die Widerstände, die sich dort regen, zu rühren,
so sind wir noch immer nicht in der Lage - nicht einmal am Ende dieses

Buches -, auf irgendeine schon bestehende und konkrete politische Alternative zum Empire hinzuweisen. Doch eine solche effektive Blaupause wird niemals aus theoretischen Ausführungen wie den unseren entstehen. Sie wird sich einzig und allein in der Praxis ergeben. An einem bestimmten Punkt seines Denkens bedurfte Marx der Pariser Commune, um einen qualitativen Sprung zu machen und den Kommunismus ganz konkret als wirkliche Alternative zur kapitalistischen Gesellschaft zu erkennen. Eines oder mehrere solcher Experimente, die durch den Genius kollektiver Praxis entstehen, werden mit Sicherheit auch heute nötig sein, um diesen nächsten konkreten Schritt zu tun und einen neuen Gesellschaftskörper jenseits des Empire zu schaffen.

Eine große Gewerkschaft!

Ausgangspunkt unserer Untersuchung war die Hypothese, dass sich die Macht des Empire und die Mechanismen imperialer Souveränität nur dann verstehen lassen, wenn man sie im allgemeinsten Maßstab betrachtet, d.h. in ihrer Globalität. Wir glauben, dass es, um das Empire und seinen Weltmarkt herauszufordern und sich ihm zu widersetzen, nötig ist, jegliche Alternative auf einer gleichermaßen globalen Ebene anzusiedeln. Jeder Vorschlag einer isolierten, partikularen Gemeinschaft, die sich rassisch, religiös oder regional definiert, die sich vom Empire »abkoppelt« und sich vor seinen Mächten durch feste Grenzen zu schützen sucht, endet zwangsläufig in einer Art Ghetto. Widerstand gegen das Empire lässt sich nicht durch ein Projekt leisten, das auf eine begrenzte, lokale Autonomie abzielt. Wir können nicht zurück zu irgendeiner früheren Gesellschaftsform und auch nicht vorwärts in die Isolation. Vielmehr müssen wir durch das Empire hindurch, um auf die andere Seite zu gelangen. Gilles Deleuze und Felix Guattari waren der Ansicht, dass man sich der Globalisierung des Kapitals nicht widersetzen, sondern vielmehr diesen Prozess noch beschleunigen solle. »Aber welcher revolutionäre Weg«, so fragen sie, »ist überhaupt einer vorhanden? - Sich (...) vom Weltmarkt zurückziehen (...) ? Oder den umgekehrten Weg einschlagen? Das heißt mit noch mehr Verve sich in die Bewegung des Marktes, der Decodierung und Deterritorialisierung stürzen?« (Deleuze/ Guattari 1974, 308) Das Empire lässt sich nur dann wirksam bekämpfen, wenn man ihm auf gleicher Ebene begegnet und die Prozesse, die es charakterisieren, über deren augenblickliche Grenzen hinaustreibt. Wir müssen

diese Herausforderung annehmen und lernen, global zu denken und zu handeln. Der Globalisierung muss mit Gegen-Globalisierung begegnet werden, dem Empire mit einem Gegen-Empire.

In dieser Hinsicht könnten wir uns von der Vision des Heiligen Augustinus inspirieren lassen, nämlich von seinem gegen das dekadente Römische Reich gerichteten Projekt. Nach Augustinus könne eine lediglich begrenzte Gemeinschaft keinen Erfolg haben und keine Alternative zur imperialen Herrschaft bieten; dies könne einzig einer universellen, katholischen Gemeinschaft gelingen, die alle Bevölkerungen und Sprachen zu einem gemeinsamen Aufbruch vereine. Der Gottesstaat des Augustinus ist ein universeiler Staat von Fremden, die zusammenkommen, gemeinsam arbeiten und miteinander kommunizieren. Doch unsere Wanderschaft auf Erden ist im Gegensatz zu derjenigen bei Augustinus nicht auf ein transzendentes Telos ausgerichtet. Ihre unablässige Bewegung, in der sich Fremde zu einer Gemeinschaft vereinen und diese Welt zu ihrem Zuhause machen, ist sowohl Mittel wie Zweck, oder genauer: Mittel ohne Zweck.

Unter diesem Gesichtspunkt sind die *Industrial Workers of the World* (IWW) das große Augustinische Projekt der Moderne. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts organisierten die Wobblies, wie man sie nannte, überall in den USA, von Lawrence (Massachusetts) und Patterson (New Jersey) bis Everett (Washington), machtvolle Streiks und Aufstände.¹ Die fortwährende Bewegung der Wobblies war in der Tat eine immanente Wallfahrt, die in der Schale der alten eine neue Gesellschaft schaffen wollte, ohne dabei feste und stabile Herrschafts Strukturen zu errichten. (Der IWW wurde und wird denn auch von der offiziellen Linken in erster Linie der Vorwurf gemacht, dass ihre Streiks zwar mächtig und oftmals erfolgreich gewesen seien, aber niemals dauerhafte Gewerkschafts Strukturen hinterlassen hätten.) Die Wobblies hatten vor allem bei den zahllosen und mobilen Immigrant*innen Erfolg, weil sie all die Sprachen dieser hybriden Arbeiterschaft beherrschten. Die beiden gängigen Versionen, wie es zum Namen »Wobbly« kam, illustrieren diese beiden zentralen Charakteristika der Bewegung, nämlich ihre organisatorische Mobilität und ihre ethnisch-sprachliche Hybridität: Zum ersten soll sich Wobbly auf das Fehlen eines Zentrums beziehen, auf die flexible und nicht vorhersehbare Wanderschaft der Militanz der IWW; und zweitens soll der Name daher stammen, dass ein chinesischer Koch in Seattle die Abkürzung falsch ausgesprochen hat, nämlich als »I Wobbly Wobbly«. An erster Stelle stand für die IWW die Universalität ihres Projekts. Arbeiter aller Sprachen und Rassen überall auf

der Welt (in Wirklichkeit schaffte man es allerdings nur bis Mexiko) und Arbeiter aller Produktionszweige sollten in »Einer großen Gewerkschaft« zusammenkommen.

Indem wir uns auf die IWW beziehen (und uns in dieser Hinsicht deutlich von Augustinus entfernen), wollen wir unsere politische Vision in die radikal republikanische Traditionslinie moderner Demokratie stellen. Was heißt es heute, republikanisch zu sein? Welchen Sinn kann es im Zeitalter der Postmoderne haben, diese antagonistische Position wieder aufzunehmen, die eine radikaldemokratische Alternative innerhalb der Moderne darstellte? Wo ist der Standpunkt zu finden, von dem aus Kritik möglich und wirkungsvoll ist? Gibt es in diesem Übergang von der Moderne zur Postmoderne überhaupt noch einen *Ort*, von dem aus wir kritisieren und eine Alternative entwickeln können? Oder können wir, wenn wir dem Nicht-Ort des Empire ausgeliefert sind, einen machtvollen Nicht-Ort errichten und ganz konkret verwirklichen, nämlich als Terrain eines postmodernen Republikanismus?

Der Nicht-Ort der Ausbeutung

Angeichts dieser Problematik sei uns ein kurzer Exkurs erlaubt. Wir haben oben darauf hingewiesen, dass Marx' theoretische Methode ganz in der Tradition der modernen Modernekritik steht und deshalb auf der Dialektik zwischen Innen und Außen beruht. Die Kämpfe des Proletariats bilden - und zwar in ganz realer, ontologischer Hinsicht - den Motor der kapitalistischen Entwicklung. Sie zwingen das Kapital dazu, das technologische Niveau ständig zu erhöhen und damit die Arbeitsprozesse zu verändern.² Die Kämpfe nötigen das Kapital ununterbrochen, die Produktionsverhältnisse zu reformieren und die Herrschaftsverhältnisse zu transformieren. Von der Manufaktur zur Großindustrie, vom Finanzkapital zur transnationalen Umstrukturierung und Globalisierung des Marktes - immer sind es die Initiativen der organisierten Arbeitskraft, welche die Form der kapitalistischen Entwicklung bestimmen. Aufgrund dieser Geschichte ist der Ort der Ausbeutung dialektisch bestimmt. Die Arbeitskraft ist das innerste Element, die unabdingbare Quelle des Kapitals. Gleichzeitig aber repräsentiert die Arbeitskraft auch das Äußere des Kapitals, das heißt den Ort, an dem das Proletariat seinen eigenen Gebrauchswert, seine eigene Autonomie erkennt und auf den es seine Hoffnung auf Befreiung gründet. Die Weigerung, sich

ausbeuten zu lassen - oder genauer: Widerstand, Sabotage, Ungehorsam, Aufruhr und Revolution - bilden die treibende Kraft der Wirklichkeit, in der wir leben, und sind zugleich deren lebendige Opposition. In Marx' Denken wird das Verhältnis zwischen dem Innen und dem Außen der kapitalistischen Entwicklung vollständig von diesem dualen Standpunkt des Proletariats, nämlich innerhalb wie außerhalb des Kapitals zu stehen, bestimmt. Diese räumliche Anordnung hat zu zahlreichen politischen Positionen geführt, die davon träumten, den Ort des Gebrauchswerts zu stärken, ihn rein zu halten und vom Tauschwert und kapitalistischen Verhältnissen abzusondern.

In der heutigen Welt hat sich diese räumliche Anordnung verändert. Auf der einen Seite breiten sich die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse überall aus, sie bleiben nicht mehr auf die Fabrik beschränkt, sondern besetzen allmählich das gesamte gesellschaftliche Terrain. Auf der anderen Seite schließen die gesellschaftlichen Verhältnisse die Produktionsverhältnisse vollkommen ein, so dass jede Externalität zwischen gesellschaftlicher und ökonomischer Produktion unmöglich wird. Die Dialektik zwischen den Produktivkräften und dem Herrschaftssystem konzentriert sich nicht mehr auf einen *bestimmten Ort*. Die spezifischen Eigenschaften der Arbeitskraft (Differenz, Maß und Entschlossenheit) lassen sich nicht mehr festmachen, und in ähnlicher Weise lässt sich die Ausbeutung nicht mehr lokalisieren und quantifizieren. Das bedeutet, dass nicht mehr konkrete produktive Aktivitäten Objekt von Ausbeutung und Herrschaft sind, sondern die allgemeine Fähigkeit zu produzieren, das heißt eine abstrakte gesellschaftliche Aktivität und deren umfassende Macht. Diese abstrakte Arbeit ist eine Tätigkeit ohne Ort, und doch ist sie sehr wirkungsvoll. Denn sie ist die Zusammenarbeit vieler Köpfe und Hände, vieler Geister und Körper; sie ist sowohl das Nicht-Gehören wie die kreative gesellschaftliche Verteilung lebendiger Arbeit; sie ist das Begehren und das Bestreben der Menge mobiler und flexibler Arbeiter; und gleichzeitig ist sie geistige Energie sowie sprachliche und kommunikative Konstruktion der Menge der intellektuellen und affektiven Arbeiter (vgl. dazu Negri 1996 und 2000).

Das Innen, das durch den Gebrauchswert bestimmt ist, und das Außen des Tauschwerts lassen sich nirgends finden, so dass folglich jede Politik des Gebrauchswerts, die stets auf der Illusion einer strikten Trennbarkeit dieser beiden Werte beruhte, heute endgültig unvorstellbar geworden ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass Produktion und Ausbeutung verschwunden sind. Weder Innovation und Entwicklung noch die fortwährende Neustruk-

turierung der Machtverhältnisse sind an ein Ende gelangt. Im Gegenteil, heute, da die Produktivkräfte nahezu vollständig delokalisiert, vollkommen universell sind, produzieren sie mehr denn je nicht nur Waren, sondern auch reiche und mächtige zwischenmenschliche Beziehungen. Diese neuen Produktivkräfte verfügen jedoch über keinen Ort, weil sie alle Orte besetzen, und sie produzieren an diesem unbestimmten Nicht-Ort und werden dort ausgebeutet. Die Universalität menschlicher Kreativität, die Synthese von Freiheit, Begehren und lebendiger Arbeit - das ist es, was am Nicht-Ort der postmodernen Produktionsverhältnisse stattfindet. Das Empire ist der Nicht-Ort der Weltproduktion, an dem Arbeitskraft ausgebeutet wird. Im Gegensatz dazu und ohne jegliche Homologie mit dem Empire finden wir auch hier wieder den revolutionären Formalismus des modernen Republikanismus. Es handelt sich zwar noch immer um einen Formalismus, weil er ohne Ort ist, aber diesmal um einen mächtigen Formalismus, der nicht als Abstraktion vom Individuum und von Kollektivsubjekten gilt, sondern als allgemeine Macht, die Körper und Geist dieser Subjekte konstituiert. Der Nicht-Ort verfügt über ein Gehirn, ein Herz, einen Rumpf und über Gliedmaßen - und zwar global.

Dagegen-Sein: Nomadismus, Desertion, Exodus

Diese Erkenntnis bringt uns zu unserer Ausgangsfrage zurück: Was heißt es heute, republikanisch zu sein? Wir haben gesehen, dass die modernekritische Antwort, nämlich die Dialektik zwischen Innen und Außen zu öffnen, nicht mehr brauchbar ist. Ein wirkungsvoller Begriff des postmodernen Republikanismus wird nur *au mûieu* zu bestimmen sein, auf der Grundlage der gelebten Erfahrung der globalen Menge. Ein Element, das sich auf einer ganz grundlegenden, fundamentalen Ebene ausmachen lässt, ist *der Wille, dagegen zu sein*. Im Allgemeinen scheint der Wille, dagegen zu sein, keiner weiteren Erklärung zu bedürfen. Gehorsamsverweigerung gegenüber einer Autorität ist eine der natürlichsten und gesündesten Verhaltensweisen. Uns erscheint es vollkommen offensichtlich, dass diejenigen, die ausgebeutet werden, sich widersetzen und - unter entsprechenden Bedingungen - rebellieren. Heute jedoch mag dies keineswegs so offensichtlich sein. Eine lange Tradition der Politikwissenschaft war der Ansicht, das Problem sei nicht, warum Menschen rebellieren, sondern warum sie es nicht tun. Oder, wie es Deleuze und Guattari ausdrücken: »So bleibt die grundlegende Frage der

politischen Philosophie immer noch jene, die Spinoza zu stellen wusste (und die [Wilhelm] Reich wiederentdeckt hat): Warum kämpfen die Menschen *für* ihre Knechtschaft, als ginge es um ihr Heil?« (Deleuze/Guattari 1974, 39) Die erste Frage der politischen Philosophie heute lautet jedoch nicht, ob oder gar warum es zu Widerstand und Rebellion kommt, sondern wie man den Gegner bestimmt, gegen den man rebellieren kann. In der Tat ist es häufig gerade diese Unfähigkeit, den Gegner auszumachen, die den Willen zum Widerstand in solch paradoxe Zirkelbewegungen treibt. Den Gegner zu bestimmen ist jedoch keine geringe Aufgabe, wenn man bedenkt, dass die Ausbeutung über keinen spezifischen Ort mehr verfügt und dass wir in ein so tiefreichendes und komplexes Machtsystem eingebunden sind, dass wir keine spezifische Differenz oder kein spezifisches Maß mehr festlegen können. Unsere Feinde sind Ausbeutung, Entfremdung und das Kommando, unter denen wir leiden, aber wir wissen nicht, wo genau diese Unterdrückung produziert wird. Und doch kämpfen und leisten wir noch immer Widerstand.

Man sollte es mit diesen logischen Paradoxa jedoch nicht übertreiben. Selbst wenn sich Ausbeutung und Herrschaft auf dem neuen Terrain des Empire oftmals nicht an spezifischen Orten festmachen lassen, so bestehen sie gleichwohl. Die Globalität des Kommandos, das sie ausüben, bildet gleichsam das verkehrte Bild - oder so etwas wie das Negativ - der Generalität der produktiven Aktivitäten der Menge. Und doch verweist diese verkehrte Beziehung zwischen imperialer Macht und der Macht der Menge nicht auf irgendeine Homologie. In Wirklichkeit nämlich kann die imperiale Macht die Macht der Menge nicht mehr im Zaum halten; sie kann nur noch deren allgemeine gesellschaftlichen und produktiven Fähigkeiten ihrer Kontrolle unterwerfen. Aus ökonomischer Sicht wird das Lohnregime (in seiner Funktion als Regulierungsinstrument) durch ein flexibles und globales Währungssystem ersetzt; an die Stelle normativen Kommandos treten Kontrollverfahren und die Polizei; und die Machtausübung wird durch kommunikative Netzwerke bestimmt. Auf diese Weise können Ausbeutung und Herrschaft auf imperialem Terrain einen generellen Nicht-Ort bilden. Obwohl Ausbeutung und Herrschaft noch immer ganz konkret erfahren werden (die Menge erfährt sie am eigenen Leib), sind sie zugleich auf eine Weise amorph, dass es scheinbar keinen Ort mehr gibt, an dem man sich vor ihnen sicher fühlen kann. Wenn es also keinen Ort mehr gibt, der als Außen gelten kann, so müssen wir an jedem Ort dagegen sein. Dieses Dagegen-Sein wird zum Schlüssel für jede aktive politische Haltung auf dieser

Welt, für jedes wirksame Begehren — und möglicherweise sogar für die Demokratie selbst. Die ersten antifaschistischen Partisanen in Europa - bewaffnete Deserteure, die ihre verräterischen Regierungen bekämpften - wurden zu Recht als »Männer, die dagegen sind« bezeichnet. Heute muss das generalisierte Dagegen-Sein der Menge die imperiale Souveränität als Feind erkennen und die geeigneten Mittel finden, um deren Macht zu untergraben.

Hier erkennen wir wiederum das republikanische Prinzip in seiner ganz grundlegenden Form: Desertion, Exodus und Nomadismus. Während im Zeitalter der Disziplin *Sabotage* als die Grundform von Widerstand galt, ist es im Zeitalter imperialer Kontrolle die *Desertion*. Während Dagegen-Sein in der Moderne oftmals bedeutete, dass sich Kräfte unmittelbar und/oder dialektisch gegenüber standen, dürfte Dagegen-Sein in der Postmoderne am wirkungsvollsten sein, wenn man diagonal oder quer steht. Die Schlachten gegen das Empire lassen sich vielleicht durch Sich-Entziehen und Abfallen gewinnen. Diese Desertion verfügt über keinen Ort; sie ist die Evakuierung der Orte der Macht.

Während der gesamten Geschichte der Moderne haben die Mobilität und die Migration der Arbeitskräfte die Disziplinierungen, denen die Arbeiter unterworfen waren, gesprengt. Und die Macht ist äußerst gewaltsam gegen diese Mobilität vorgegangen. In dieser Hinsicht lässt sich die Sklaverei als extremste Ausformung des Unterdrückungsapparats, der die Mobilität von Arbeit blockieren sollte, in eine Reihe mit den verschiedenen Regimen der Lohnarbeit stellen. Die Geschichte der schwarzen Sklaverei in Amerika zeigt sowohl das vitale Bedürfnis, die Mobilität von Arbeit zu kontrollieren, wie auch auf Seiten der Sklaven das nicht zu unterdrückende Verlangen zu fliehen: Das reicht von den geschlossenen Schiffen der *Middle Passage* bis zu den ausgefeilten Unterdrückungsmethoden, die man bei entflohenen Sklaven anwandte. Mobilität und massenhafter Nomadismus von Arbeitern sind stets Ausdruck einer Verweigerung und der Suche nach Befreiung: des Widerstands gegen die schrecklichen Bedingungen der Ausbeutung und der Suche nach Freiheit und neuen, besseren Lebensbedingungen. Es wäre in der Tat interessant, eine allgemeine Geschichte der Produktionsweisen aus der Sicht des Mobilitätsstrebens der Arbeiter zu schreiben (vom Land in die Kleinstadt, von der Kleinstadt in die Großstadt, von einem Staat zum anderen, von einem Kontinent zum anderen) statt diese Entwicklung lediglich unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, dass das Kapital die technischen Arbeitsbedingungen reguliert. Eine solche Geschichte würde die Marxsche

sagen, was Nietzsche in seinem hellsichtigen Delirium hier vorhersah, doch welches Ereignis könnte die Macht von Desertion und Exodus, die Macht der Nomadenhorde eindrucksvoller belegen als der Fall der Berliner Mauer und der Zusammenbruch des gesamten Ostblocks? Mit der Desertion aus »sozialistischer Disziplin« trugen die wilde Mobilität und der Massenexodus nachhaltig zum Zusammenbruch des Systems bei. In der Tat brachte die Desertion der Produktivkader das Disziplinarsystem der bürokratischen Welt der Sowjetunion völlig durcheinander und traf es mitten ins Herz. Der Massenexodus gut ausgebildeter Arbeitskräfte aus Osteuropa spielte eine zentrale Rolle auf dem Weg zum Mauerfall (vgl. dazu Hardt/Negri 1997. 125-131). Auch wenn dieses Beispiel natürlich auch mit den Besonderheiten des sozialistischen Staatssystems zu tun hat, so zeigt es doch, dass die Mobilität der Arbeitskraft in der Tat Ausdruck eines offenen politischen Konflikts sein und zur Zerstörung des Systems beitragen kann. Wir brauchen jedoch noch mehr: nämlich eine Kraft, die nicht nur die destruktiven Fähigkeiten der Menge organisieren kann, sondern mittels der Bestrebungen der Menge auch eine Alternative aufzeigen kann. Das Gegen-Empire muss auch eine neue globale Vision sein, eine neue Art und Weise, in der Welt zu leben.

Zahlreiche politische Projekte des Republikanismus in der Moderne haben die Mobilität als bevorzugtes Terrain für Kampf und Organisation betrachtet: von den so genannten Sozinianern der Renaissancezeit (Handwerker und Reformationsanhänger in der Toskana und Lombardei, die aus ihrer Heimat verbannt worden waren und den Aufstand gegen die katholischen Nationen Europas von Italien bis Polen schürten) bis zu den Sekten des 17. Jahrhunderts, die als Antwort auf die Massaker in Europa Fahrten über den Atlantik organisierten; und von den Agitatoren der IWW überall in den USA in den 1910er Jahren bis hin zu den europäischen autonomen Bewegungen der 1970er Jahre. In all diesen modernen Beispielen wurde Mobilität zu aktiver Politik und einer politischen Haltung. In dieser Mobilität von Arbeitskraft und diesem politischen Exodus sind Tausende von Fäden ineinander verwoben - hier vermischen sich alte Traditionen und neue Bedürfnisse in gleicher Weise wie der Republikanismus der Moderne und der moderne Klassenkampf. Der postmoderne Republikanismus steht, sollte er denn Wirklichkeit werden, vor einer ganz ähnlichen Aufgabe.

Die neuen Barbaren

Diejenigen, die dagegen sind und deshalb aus den lokalen und partikularen Zwängen ihres Daseins entfliehen, müssen darüber hinaus ständig versuchen, einen neuen Körper und ein neues Leben aufzubauen. Das ist notwendigerweise ein gewaltsamer, barbarischer Übergang, doch es ist zugleich, wie Walter Benjamin sagt, ein positives Barbarentum: »Barbarentum? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums einzuführen. Denn wohin bringt die Armut an Erfahrung den Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen, von Neuem anzufangen (...).« (Benjamin 1933, 215) Der neue Barbar »sieht nichts Dauerndes. Aber eben darum sieht er überall Wege. Wo andere auf Mauern oder Gebirge stoßen, auch da sieht er einen Weg. Weil er aber überall einen Weg sieht, hat er auch überall aus dem Weg zu räumen. (...) Weil er überall Wege sieht, steht er selber immer am Kreuzweg. Kein Augenblick kann wissen, was der nächste bringt. Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht.« (Benjamin 1931-33, 398) Die neuen Barbaren zerstören mit affirmativer Gewalt und bahnen neue Lebenswege durch ihre eigene materielle Existenz. Diese barbarischen Entwicklungen wirken sich allgemein auf die menschlichen Beziehungen aus, doch wir können sie heute zuallererst und am deutlichsten in den körperlichen Beziehungen und in den Konfigurationen von Geschlecht und Sexualität erkennen (vgl. Peraldi 1981; Lotringer 1988; Kroker 1993; Acker 1988). Die konventionellen Normen körperlicher und sexueller Beziehungen zwischen und innerhalb der Geschlechter werden zunehmend in Frage gestellt und transformiert. Die Körper selbst verändern sich und mutieren zu *neuen, posthumanen* Körpern (vgl. Halberstam/Livingston 1995, 1-19; Shaviro 1993; Lingis 1994; Stelarc 1984). Die erste Bedingung dieser körperlichen Transformation ist die Erkenntnis, dass die menschliche Natur in keiner Weise von der Natur als ganzer zu trennen ist, dass es keine festen und zwingenden Grenzen zwischen Mensch und Tier, Mensch und Maschine, Mann und Frau usw. gibt - die Erkenntnis, dass die Natur selbst ein künstliches Terrain ist, das offen ist für immer neue Mutationen, Vermischungen und Hybridbildungen.⁵ Wir unterlaufen nicht nur ganz bewusst die traditionellen Grenzen, wenn wir beispielsweise als Männer in Frauenkleidung auftreten, sondern wir bewegen uns auch in einer kreativen, unbestimmten Zone *au milieu*, inmitten dieser Grenzen und ohne auf sie zu achten. Die heutigen körperlichen Mutationen stellen einen

anthropologischen Exodus dar und bilden ein außerordentlich wichtiges, aber noch immer ziemlich ambivalentes Element bei der Entstehung eines Republikanismus »gegen« die imperiale Zivilisation. Der anthropologische Exodus ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil sich hier zum ersten Mal das positive, konstruktive Gesicht der Mutation zeigt: eine sich gerade vollziehende ontologische Mutation, die konkrete Erfindung eines ersten *neuen Orts im Nicht-Ort*. Diese schöpferische Evolution besetzt nicht einfach einen bereits existierenden Ort, sondern sie erfindet einen neuen Ort; es ist das Begehren, das einen neuen Körper schafft - eine Metamorphose, die mit allen naturalistischen Homologien der Moderne bricht.

Dieser Begriff des anthropologischen Exodus ist jedoch noch immer höchst ambivalent, weil seine Methoden, nämlich Hybridbildung und Mutation, genau die gleichen sind, die auch die imperiale Souveränität anwendet. In der düsteren Welt der Cyberpunk-Literatur etwa ist die Freiheit in Mode und Aussehen oftmals nicht von den Mächten einer allumfassenden Kontrolle zu unterscheiden.⁶ Wir müssen uns und unsere Körper sicherlich verändern, und das vielleicht weitaus radikaler, als es sich die Cyberpunk-Autoren ausmalen. In unserer heutigen Welt sind die gängigen ästhetischen Mutationen des Körpers (etwa Piercings und Tätowierungen, die Punk-»Mode« und ihre verschiedenen Imitationen) erste Anzeichen dieser körperlichen Transformation, doch am Ende werden sie geradezu belanglos sein im Vergleich zu der Art radikaler Mutation, die nötig sein wird. Denn der Wille, dagegen zu sein, bedarf in Wahrheit eines Körpers, der vollkommen unfähig ist, sich einer Befehlsgewalt zu unterwerfen; eines Körpers, der unfähig ist, sich an familiäres Leben anzupassen, an Fabrikdisziplin, an die Regulierungen des traditionellen Sexuallebens usw. (Sollten Sie bemerken, dass ihr Körper sich diesen »normalen« Lebensweisen verweigert, so verzweifeln Sie nicht - verwirklichen Sie ihre Gaben!)⁷ Doch der neue Körper muss nicht nur radikal ungeeignet für die Normalisierung sein, sondern auch in der Lage, ein neues Leben zu schaffen. Wir müssen viel weiter gehen, um diesen neuen Ort des Nicht-Orts zu bestimmen, weit über die simplen Erfahrungen der Vermischung und Hybridbildung und die damit zusammenhängenden Experimente hinaus. Wir müssen dahin gelangen, ein kohärentes politisches Artefakt zu entwickeln, ein *kunstliches Werden* in dem Sinne, wie die Humanisten von einem durch Kunst und Erkenntnis geschaffenen *homohomo* sprachen und Spinoza von einem mächtigen Körper, geschaffen *vom* höchsten Bewusstsein, das *von* Liebe durchströmt ist.

Die unbegrenzten Wege der Barbaren müssen eine neue Lebensweise formen.

Solche Transformationen werden jedoch immer schwach und ambivalent bleiben, solange man sie nur im Hinblick auf Form und Ordnung betrachtet. Hybridität an sich ist eine leere Geste, und die bloße Verweigerung von Ordnung lässt uns lediglich an der Schwelle zum Nichts zurück - oder schlimmer: Diese Gesten drohen die imperiale Macht zu stärken, statt sie in Frage zu stellen. Die neue Politik wird nur dann eine wirklich substanzielle sein, wenn wir unseren Blick von der Frage der Form und Ordnung abwenden und stattdessen auf die Regime und Praktiken der Produktion richten. Im Bereich der Produktion werden wir erkennen können, dass diese Mobilität und Künstlichkeit nicht nur Ausnahmeerfahrungen kleiner, privilegierter Gruppen darstellen, sondern auf die gemeinsame Produktionserfahrung der Menge verweisen. Schon im 19. Jahrhundert erkannte man, dass die Proletarier die Nomaden der kapitalistischen Welt waren.⁸ Selbst wenn deren Leben (wie meist der Fall) auf einen geografischen Ort fixiert bleibt, so bestimmen deren Kreativität und Produktivität körperliche und ontologische Migrationen. Die anthropologischen Metamorphosen der Körper ergeben sich aus der gemeinsamen Arbeitserfahrung und den neuen Technologien, die konstitutive Auswirkungen und ontologische Implikationen besitzen. Werkzeuge dienten schon immer als menschliche Prothesen, die als eine Art anthropologischer Mutation (und zwar sowohl in individueller Hinsicht wie im Hinblick auf das kollektive Gesellschaftsleben) über unsere Arbeitspraktiken in unsere Körper integriert sind. Die gegenwärtige Form des Exodus und das neue barbarische Leben verlangen, dass Werkzeuge zu poetischen Prothesen werden, die uns von der modernen *condition humaine* befreien. Um noch einmal auf den obigen Hinweis auf Marx zurückzukommen: Wenn die Dialektik zwischen Innen und Außen an ein Ende gekommen ist und wenn der separate Ort des Gebrauchswerts vom imperialen Terrain verschwindet, dann stehen die neuen Formen der Arbeitskraft vor der Aufgabe, aufs Neue das Menschliche (oder genauer das Posthumane) zu produzieren. Diese Aufgabe wird vor allem durch die neuen und zunehmend immateriellen Formen affektiver und intellektueller Arbeitskraft bewältigt werden, und zwar in der Gemeinschaft, die sie konstituieren, und in der Künstlichkeit, die sie als Projekt präsentieren. Mit diesem Übergang hat die dekonstruktivistische Phase kritischen Denkens, die von Heidegger und Adorno bis Derrida ein wirkungsvolles Instrument für den Ausgang aus der Moderne bot, ihre Wirkungskraft verlo-

ren (vgl. Negri 1999a). Diese Parenthese wird nun geschlossen und lässt uns mit einer neuen Aufgabe zurück: im Nicht-Ort einen neuen Ort zu schaffen; ontologisch neue Bestimmungen des Menschen, des Lebens zu konstruieren - eine mächtige Künstlichkeit des Seins. Donna Haraways Fabel vom C>borg, der an der ambivalenten Grenze zwischen Mensch, Tier und Maschine angesiedelt ist, liefert uns heute einen weitaus tieferen Einblick in diese neuen Möglichkeitsräume als die Dekonstruktion - aber wir sollten zugleich daran denken, dass es sich dabei um nicht mehr als eben eine Fabel handelt. Die Kraft, die stattdessen die theoretische Praxis vorantreiben muss, damit sie diese Terrains potenzieller Metamorphose aktualisiert, ist noch immer (und mehr denn je) die gemeinsame Erfahrung der neuen Produktionspraktiken und die Konzentration der produktiven Arbeit auf das formbare und fließende Terrain der neuen kommunikativen, biologischen und mechanischen Technologien.

Heute republikanisch zu sein heißt somit zuallererst, innerhalb des Empire zu kämpfen und auf seinem hybriden, modulierenden Terrain einen Gegenentwurf zum Empire zu entwickeln. Und an dieser Stelle sollten wir gegen alle Moralismen, gegen alle Vorbehalte und nostalgischen Anwendungen hinzufügen, dass dieses neue imperiale Terrain größere Möglichkeiten für schöpferische Tätigkeit und Befreiung bietet. Die Menge mit ihrem Willen, dagegen zu sein, und mit ihrem Wunsch nach Befreiung muss durch das Empire hindurch, um auf die andere Seite zu gelangen.

TEIL III

PASSAGEN DER PRODUKTION

1. Die Grenzen des Imperialismus

Die Welt ist beinah völlig parzelliert und was von ihr übrig ist,
wird aufgeteilt, erobert und kolonisiert. Doch der Anblick der
Sterne, die wir in der Nacht über uns sehen, der weiten Welten,
die wir niemals erreichen können — ich würde die Planeten er-
stürmen, könnte ich nur das. Denke ich oft. Mich macht es
traurig, sie so klar und doch so fern zu sehen.

Cecil Rhodes

Die Kritik des Imperialismus gehörte während eines Großteils des 20. Jahrhunderts zu den lebendigsten und bedeutendsten Feldern marxistischer Theorie.¹ Viele jener Beiträge sind heute gewiss überholt, und die Verhältnisse, auf die sie sich bezogen, haben sich grundlegend verändert. Das bedeutet allerdings nicht, dass von ihnen nichts mehr zu lernen wäre. Die Kritik des Imperialismus kann uns den Übergang vom Imperialismus zum Empire verstehen helfen, denn in gewisser Hinsicht ist der Übergang in jenen Kritiken antizipiert.

Eines der zentralen Argumente in der sich auf den Imperialismus beziehenden marxistischen Denktradition lautet, dass es zwischen Kapitalismus und Expansion eine intrinsische Beziehung gibt und dass die kapitalistische Expansion unausweichlich die politische Form des Imperialismus annimmt. Marx selbst schrieb sehr wenig über Imperialismus, doch spielen seine Analysen der Ausdehnung des Kapitalismus in der gesamten Tradition der Imperialismuskritik eine zentrale Rolle. Marx erklärte mit größter Klarheit, dass das Kapital beständig die Grenzen zwischen Innen und Außen verändert und neu festlegt. Es ist eine Tatsache, dass das Kapital nicht innerhalb eines festgelegten Territoriums oder einer Bevölkerung wirkt, sondern die Grenzen überschreitet und sich neue Gebiete einverleibt. Marx schreibt in den *Grundrissen*: »Die Tendenz den *Weltmarkt* zu schaffen ist unmittelbar im Begriff des Kapitals selbst gegeben. Jede Grenze erscheint als zu über-

windende Schranke.« (Marx 1857/58, 311)² Dieser ruhelose Charakter des Kapitals führt immer wieder in die Krise, die zum Wesen des Kapitals selbst gehört: Die fortwährende Expansion ist der immer unzureichende, doch nichtsdestoweniger notwendige Versuch, den unstillbaren Durst zu befriedigen. Damit ist nicht unterstellt, Krise und Grenze führten mit Notwendigkeit zum Zusammenbruch des Kapitals. Die Krise - und das gilt für die gesamte Neuzeit - ist im Gegenteil für das Kapital eine normale Voraussetzung, die nicht sein Ende bedeutet, sondern seine Entwicklungsrichtung und sein Prinzip anzeigt. Die Errichtung des Imperialismus aus dem Kapital und die Bewegung über ihn hinaus finden ihre Bedingung im komplexen Spiel von Grenzen und Schranken.

Die Notwendigkeit des Außen

Marx untersucht das fortwährende Bedürfnis des Kapitals nach Ausdehnung zuerst, indem er sich auf den Prozess der *Realisierung* oder Verwertung konzentriert und dem ungleichen quantitativen Verhältnis zwischen dem Arbeiter als Produzent und dem Arbeiter als Konsument von Waren nachgeht. Das Verwertungsproblem gehört zu den Faktoren, die das Kapital über seine Schranken hinaustreiben und ihm die Tendenz zum Weltmarkt aufzwingen. Um dieses Problem zu verstehen, müssen wir mit der Ausbeutung beginnen. »Zunächst: Das Kapital zwingt die Arbeiter hinaus über die notwendige Arbeit zur Surplusarbeit. Nur so verwertet es sich und schafft Surpluswert.« (Ebd., 324) Der Lohn des Arbeiters (entsprechend der notwendigen Arbeit) ist niedriger als der Gesamtwert, den der Arbeiter produziert. Der Surpluswert oder Mehrwert allerdings muss einen entsprechenden Markt finden, um realisiert oder verwertet zu werden. Insofern jeder Arbeiter, jede Arbeiterin mehr Wert produziert, als er oder sie konsumiert, kann die Nachfrage der Arbeiter als Konsumenten angesichts des Mehrwerts niemals ausreichend sein. In einem geschlossenen System würden deshalb eine Reihe von Schranken den kapitalistischen Produktions- und Zirkulationsprozess begrenzen: »Das Kapital setzt also die *notwendige Arbeitszeit* als Schranke für den Tauschwert des lebendigen Arbeitsvermögens; die *Surplusarbeitszeit* als Schranke für die notwendige Arbeitszeit und den *Surpluswert* als Schranke für die Surplusarbeitszeit.« (Ebd., 325) All diese Schranken rühren von einer einzigen her, sie sind durch das un-

gleiche Verhältnis zwischen dem Arbeiter als Produzent und dem Arbeiter als Konsument bestimmt.

Nun wird vom überschüssigen Wert die Klasse der Kapitalisten (und mit ihr andere Klassen, die am Profit beteiligt sind) etwas konsumieren; sie kann jedoch nicht alles verzehren, sonst bliebe kein Mehrwert übrig, der reinvestiert werden kann. Statt also den ganzen Mehrwert zu verbrauchen, müssen Kapitalisten Enthaltbarkeit üben, das heißt, sie müssen akkumulieren (vgl. Marx 1867-94, III, 261ff.). Das Kapital selbst verlangt, dass Kapitalisten Vergnügungen entsagen und es so gut als möglich vermeiden, für ihren eigenen Konsum Mehrwert zu »verschwenden«.

Eine solche »kulturelle« Erklärung kapitalistischer Moral und Enthaltbarkeit liefert jedoch lediglich ein Symptom der realen Ökonomischen Schranken, die innerhalb der kapitalistischen Produktion bestehen. Zum einen müssen die Arbeiter, soll es Profit geben, mehr Wert produzieren als sie konsumieren. Zum anderen dürfen die Kapitalistenklasse und die von ihr abhängigen Klassen, soll die Akkumulation funktionieren, nicht diesen gesamten Mehrwert konsumieren. Wenn Arbeiterklasse, Kapitalistenklasse und die davon Abhängigen zusammen nicht einen entsprechenden Markt bilden und alle produzierten Waren kaufen, dann kann, obwohl die Ausbeutung stattfand und Mehrwert abgepresst wurde, der produzierte Wert nicht verwertet oder realisiert werden.⁴

Marx weist ferner darauf hin, dass diese Schranke in dem Maß problematischer wird, wie die Produktivkraft der Arbeit steigt. Bei zunehmender Produktivität und dem daraus folgenden Anstieg der Kapitalzusammensetzung stellt das variable Kapital (der den Arbeitern gezahlte Lohn) einen immer kleiner werdenden Teil des Gesamtwerts der Waren dar. Das heißt, dass die Konsumkraft der Arbeiter im Hinblick auf die produzierte Warenmenge ebenfalls sinkt: »Je mehr sich aber die Produktivkraft entwickelt, um so mehr gerät sie in Widerstreit mit der engen Basis, worauf die Konsumtionsverhältnisse beruhen.« (Marx 1867-94, III, 255) Die Verwertung des Kapitals wird also durch das Problem der »engen Basis« der Konsumkräfte blockiert. Wir müssen festhalten, dass diese Schranke nichts mit den absoluten Produktivkräften oder den absoluten Konsumtionskräften einer Bevölkerung zu tun hat (denn zweifellos könnte und wollte das Proletariat mehr konsumieren), sondern dass die Schranke sich auf die *relative Konsumtionskraft* einer Bevölkerung innerhalb kapitalistischer Produktions- und Reproduktionsverhältnisse bezieht.

Um den im Produktionsprozess hervorgebrachten Mehrwert zu realisieren und eine aus der Überproduktion resultierende Entwertung zu vermeiden, muss das Kapital, Marx zufolge, expandieren: »Eine Bedingung der auf dem Kapital basierten Produktion ist daher die *Produktion eines stets erweiterten Zirkels der Zirkulation*, sei es dass der Kreis direkt erweitert wird oder dass mehr Punkte in demselben als Produktionspunkte geschaffen werden.« (Marx 1857/58, 311) Eine Expansion der Zirkulationssphäre kann innerhalb der kapitalistischen Sphäre durch neue Bedürfnisse und gesteigerte Nachfrage erreicht werden, also durch die Intensivierung bestehender Märkte; doch die Menge des den Arbeitern für Ausgaben zur Verfügung stehenden Lohns und die für die Kapitalisten unerlässliche Akkumulation richten gegenüber einer solchen Expansion eine rigide Schranke auf. Auch böte sich an, zusätzliche Konsumenten dadurch zu schaffen, dass man neue Bevölkerungsteile in den kapitalistischen Verkehr hineinzieht, doch kann dies das grundsätzlich ungleiche Verhältnis von Angebot und Nachfrage, von geschaffenem Wert und dem Wert, den Proletarier und Kapitalisten insgesamt konsumieren können, nicht ausgleichen (vgl. Marx 1857/58, 321; 1867-94, I, 605ff; II, 485ff.; III, 251 ff.). Im Gegenteil, neue Proletarier werden selbst immer einen unzureichenden Markt für den Wert, den sie produzieren, abgeben, und darum werden sie das Problem lediglich auf erweiterter Stufenleiter reproduzieren.³ Die einzig wirksame Lösung für das Kapital besteht darin, außerhalb des eigenen Bereichs zu suchen und nicht-kapitalistische Märkte zu entdecken, auf denen Waren zu tauschen sind und deren Wert realisiert werden kann. Die Expansion der Zirkulationssphäre in ein nichtkapitalistisches Außen verschiebt das destabilisierende Ungleichgewicht.

Rosa Luxemburg entwickelte Marx' Analyse zum Verwertungsproblem weiter, doch veränderte sie deren Ausrichtung. Luxemburg hebt die Tatsache hervor, dass »die Existenz nichtkapitalistischer Abnehmer des Mehrwerts (...) direkte Lebensbedingung für das Kapital und seine Akkumulation« (Luxemburg 1913, 314) ist. Die Realisierung des Mehrwerts verweist auf die Abhängigkeit des Kapitals von einem Außen. »Der Kapitalismus ist die erste Wirtschaftsform (...), die allein, ohne andere Wirtschaftsformen als ihr Milieu und ihren Nährboden, nicht zu existieren vermag.« (Ebd., 411) Das Kapital ist ein Organismus, der sich nicht anders erhalten kann als dadurch, dass er ständig über seine Grenzen hinausblickt, sich von seiner äußeren Umgebung ernährt. Das Außen ist ihm wesentlich.

Möglicherweise ist dieses Bedürfnis, beständig seine Einflussphäre auszudehnen, die Krankheit des europäischen Kapitals, doch vielleicht ist es auch der Motor, der Europa die Weltherrschaft in der Neuzeit brachte. Fernand Braudel fragt daher: »Bestanden also die Verdienste des Abendlandes in seiner Eigenschaft als Kap Asiens darin, dass es auf die weite *Welt* angewiesen war und seine Grenzen ausdehnen musste?« (Braudel 1971, 457) Das Kapital strebte von Anfang an danach, eine Weltmacht oder vielmehr *die* Weltmacht zu sein.

Die Internalisierung des Außen

Das Kapital expandiert nicht nur, um den Bedürfnissen der Verwertung nachzukommen und neue Märkte zu erschließen, sondern ebenso, um den nächsten Schritt im Akkumulationszyklus, den Prozess der *Verwandlung in Kapital*, gehen zu können. Nachdem der Mehrwert in Geldform realisiert wurde (durch höheren Druck auf kapitalistische Absatzmärkte und durch den Rückgriff auf nichtkapitalistische), muss dieser realisierte Mehrwert neu in die Produktion investiert werden, also wieder Kapital werden. Die Verwandlung des realisierten Mehrwerts in Kapital verlangt, dass sich der Kapitalist für den nächsten Produktionszyklus den Kauf zusätzlicher Mengen konstanten Kapitals (Rohstoffe, Maschinerie etc.) sichern muss, ebenso zusätzliches variables Kapital (also Arbeitskraft) - und dies wiederum wird gegebenenfalls eine noch weitere Ausdehnung des Markts erforderlich machen, um die weitere Verwertung zu sichern.

Die Suche nach zusätzlichem konstanten Kapital (und besonders nach mehr und unentdeckten Rohstoffen) zwingt das Kapital zu einer Art Imperialismus, den Plünderung und Raub kennzeichnen. Das Kapital, so macht Rosa Luxemburg geltend, »durchstößt (...) die ganze Welt, verschafft sich Produktionsmittel aus allen Winkeln der Erde, errafft oder erwirbt sie von allen Kulturstufen und Gesellschaftsformen. (...) Zur produktiven Verwendung des realisierten Mehrwerts ist erforderlich, dass das Kapital fortschreitend immer mehr den gesamten Erdball zur Verfügung hat, um in seinen Produktionsmitteln quantitativ und qualitativ unumschränkte Auswahl zu haben.« (Luxemburg 1913, 307) Bei der Aneignung zusätzlicher Produktionsmittel bedarf das Kapital seiner nichtkapitalistischen Umgebung und rechnet auf sie, verleibt sie sich jedoch nicht notwendigerweise ein - es macht also seine Umgebung nicht kapitalistisch. Das Außen bleibt

äußerlich. Gold und Diamanten etwa können aus Peru oder Südafrika kommen, ebenso Zuckerrohr aus Jamaika oder Java, während jene Gesellschaften und die Produktion dort weiterhin nichtkapitalistischen Verhältnissen entsprechend funktionieren.

Die Aneignung neuen variablen Kapitals, die Beschäftigung zusätzlicher Arbeitskraft, die Schaffung von Proletariern hingegen setzt einen kapitalistischen Imperialismus voraus. Wenn der Arbeitstag der in der kapitalistischen Ökonomie existierenden Arbeiter ausgedehnt wird, so kann auch das selbstverständlich zusätzliche Arbeitskraft schaffen, doch sind seiner Ausdehnung Schranken gesetzt. Für den Rest der neu benötigten Arbeitskraft muss das Kapital fortwährend neue Proletarier schaffen und beschäftigen; es findet sie in nichtkapitalistischen Gruppen oder Regionen. Die zunehmende Proletarisierung der nichtkapitalistischen Umgebung ist gleichbedeutend mit dem fortwährenden Neubeginn des Prozesses der ursprünglichen Akkumulation - es ist dies die *Verwandlung in Kapital* der nichtkapitalistischen Umgebung selbst. Luxemburg sieht darin die wirkliche historische Neuheit der kapitalistischen Eroberung. »Alle Eroberer gingen auf die Beherrschung und Ausbeutung des Landes aus. keiner hatte ein Interesse daran, dem Volke seine Produktivkräfte zu rauben und seine soziale Organisation zu vernichten.« (Ebd., 320) Im Prozess der Kapitalisierung wird das Außen zum Innen.

Das Kapital muss deshalb nicht nur mit nichtkapitalistischen Gesellschaftsformationen in offenem Austausch stehen und sich deren Reichtum aneignen; es muss sie tatsächlich selbst in kapitalistische Gesellschaften verwandeln. Das ist das zentrale Moment in Rudolf Hilferdings Definition des Kapitalexports: »Wir verstehen unter Kapitalexport die Ausfuhr von Wert, der bestimmt ist, im Ausland Mehrwert zu hecken.« (Hilferding 1910, 426) Exportiert wird ein Verhältnis, eine gesellschaftliche Form, die sich vermehren oder replizieren wird. Wie ein Missionar oder Vampir berührt das Kapital das, was ihm fremd ist, und macht es sich zu eigen. »Die Bourgeoisie«, so Marx und Engels, »zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehn wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.« (Marx/Engels 1847/48, 466) Dieser Eintritt in die Zivilisation und in die Moderne bedeutet, ökonomisch gesprochen, Kapitalisierung, heißt also, in den expandierenden Zyklus der kapitalistischen Produktion und Reproduktion inkorporiert zu sein. In dieser Art wird nicht-

kapitalistische Umgebung (Territorium, Gesellschaftsform, Kultur, Produktionsprozesse Arbeitskraft etc.) dem Kapital formell subsumiert.

Es bleibt anzumerken, dass das europäische Kapital nichtkapitalistische Territorien nicht wirklich »nach seinem Bilde«, im Sinne einer Homogenisierung, neu schafft. Marxistische Kritiker des Imperialismus haben im Allgemeinen, wenn sie sich mit den Prozessen der kapitalistischen Einverleibung des Außen befassten, die Bedeutung ungleicher Entwicklung und geografischer Unterschiede, die diesen Prozessen innewohnen, unterschätzt.⁷ Jedes Segment der nichtkapitalistischen Umgebung wird *unterschiedlich* verändert, und alle werden dem expandierenden Körper des Kapitals *organisch* einverleibt. Mit anderen Worten, die Verinnerlichung der verschiedenen Segmente des Außen geschieht nicht nach dem Modell der Ähnlichkeit, sondern nach dem der Organe, die gemeinsam in einem Körper ihre Funktion erfüllen.

Wir können hier den Grundwiderspruch kapitalistischer Expansion erkennen: Das Angewiesensein des Kapitals auf sein Außen, auf eine nichtkapitalistische Umgebung, die das Erfordernis der Realisierung des Mehrwerts befriedigt, tritt in Konflikt mit der Einverleibung der nichtkapitalistischen Umgebung, die der notwendigen Kapitalisierung des realisierten Mehrwerts entspricht. Historisch fanden diese beiden Prozesse häufig in einer Abfolge statt. Zuerst wird der Zugang zu einem Territorium und zu einer Bevölkerung als zu einem Außen geschaffen, in dem Austausch und Realisierung stattfinden, um sie dann in den Bereich der kapitalistischen Produktion im eigentlichen Sinn zu überführen. Wichtig daran ist, dass in dem Moment, da ein Segment »zivilisiert« wurde, da es den wiederum expandierten Grenzen des Reichs kapitalistischer Produktion organisch einverleibt wurde, es nicht länger ein für die Realisierung des Mehrwerts benötigtes Außen sein kann. In diesem Sinn setzt die Kapitalisierung der Verwertung Schranken und umgekehrt; besser gesagt, die Internalisierung tritt in Widerspruch zum Angewiesensein auf das Außen. Der Durst des Kapitals muss mit neuem Blut gestillt werden, es muss sich fortwährend einem neuen Horizont zuwenden.

Es ist nur logisch anzunehmen, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt diese beiden Momente des Akkumulationszyklus, Verwertung und Verwandlung in Kapital, miteinander in direkten Konflikt treten und einander unterminieren würden. Im 19. Jahrhundert schien sich das Feld kapitalistischer Expansion (was Rohstoffe, Arbeitskraft und Märkte anging) sowohl in Europa als auch anderswo unendlich weit zu erstrecken. Zur Zeit von Marx

war der Anteil kapitalistischer Produktion an der Produktion weltweit sehr gering. Nur in ein paar Ländern (England, Frankreich und Deutschland) gab es eine nennenswerte kapitalistische Produktion, und selbst in diesen Ländern waren große Sektoren der Produktion nichtkapitalistisch - etwa die bäuerliche Landwirtschaft oder das Handwerk. Luxemburg hebt allerdings hervor, dass angesichts der Begrenztheit der Erdoberfläche aus dem logischen Konflikt ein Real Widerspruch werden müsse: »Je gewalttätiger, energischer und gründlicher der Imperialismus (...) den Untergang nichtkapitalistischer Kulturen besorgt, um so rascher entzieht er der Kapitalakkumulation den Boden unter den Füßen. Der Imperialismus ist ebenso sehr eine geschichtliche Methode der Existenzverlängerung des Kapitals wie das sicherste Mittel, dessen Existenz auf kürzestem Wege objektiv ein Ziel zu setzen.« (Luxemburg 1913, 391) Die Spannung dieses Widerspruchs ist während der gesamten Entwicklung des Kapitals spürbar, doch wird sie in ihrem vollen Ausmaß nur im Extremfall sichtbar, wenn die Krise eintritt - wenn das Kapital der Begrenztheit der Menschheit wie der Erde gegenübersteht. Der große Imperialist Cecil Rhodes erscheint hier als der paradigmatische Kapitalist. Die Plätze auf der Erde werden knapp, und die imperialistische Expansion des Kapitals stößt an ihre Grenzen. Rhodes, Glücksjäger wie eh und je, schaut voller Sehnsucht und Verlangen auf die Sterne, ihn frustriert die quälende Verlockung dieser neuen Horizonte, so nah und doch so fern.

Auch wenn die Kritik des Imperialismus und der kapitalistischen Expansion häufig streng quantitativ und ökonomisch vorgetragen wird, ist der Einsatz der marxistischen Theorie doch in erster Linie *politisch*. Das heißt nicht, dass die Ökonomischen Berechnungen (und die Kritik daran) nicht ernst genommen werden sollte; es heißt vielmehr, dass die ökonomischen Verhältnisse als mit dem historischen und sozialen Kontext verknüpft verstanden werden müssen, als Teil politischer Herrschafts- und Machtbeziehungen. Für marxistische Theoretiker auf dem Gebiet der ökonomischen Expansion geht es politisch vor allem darum zu beweisen, wie Kapitalismus und Imperialismus untrennbar miteinander in Beziehung stehen. Wenn es diese wesentliche Beziehung zwischen Kapitalismus und Imperialismus gibt, dann liegt es in dieser Logik, dass jeder Kampf gegen den Imperialismus (und gegen die Kriege, das Elend, die Verelendung und Versklavung, die seine Folgen sind) zugleich ein direkter Kampf gegen den Kapitalismus sein muss. Jede politische Strategie, die darauf zielt, die gegenwärtige Gestalt des Kapitalismus so zu reformieren, dass sie nichtimperialistisch wird,

ist vergebens und naiv, da im *Zentrum* kapitalistischer Reproduktion und Akkumulation die Notwendigkeit imperialistischer Expansion impliziert ist. Das Kapital kann nicht anders, es ist seine Natur. Den Übeln des Imperialismus kann man nur durch die Zerstörung des Kapitalismus selbst entgegenreten.

Ausgleich und Subsumtion

Lenins Schrift über den Imperialismus (1916) ist in erster Linie als Überblick angelegt, um die Untersuchungen anderer Autoren einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Doch zugleich ist Lenins Text ein eigenständiger Beitrag, der vor allem die Kritik des Imperialismus vom Standpunkt des revolutionären Subjekts aus formuliert und sie dadurch mit der marxistischen Vorstellung vom revolutionären Potenzial der Krise verbindet. Er hinterließ einen Werkzeugkasten, die Maschinerie, um antiimperialistische Subjektivität herzustellen.

Lenin trägt seine Argumente oft polemisch vor. Seine Imperialismusanalyse formuliert er in erster Linie in der Auseinandersetzung mit den Thesen Rudolf Hilferdings und Karl Kautskys. Um seine Kritik zu entwickeln, rekapituliert Lenin die theoretischen Annahmen beider Autoren sorgfältig und übernimmt sie bisweilen als seine eigenen. So adaptiert er Hilferdings Hypothese, dass, während das Kapital sich mittels der imperialistischen Entwicklung des Weltmarkts ausdehnt, die Hindernisse für den Ausgleich der Profitraten zwischen verschiedenen Branchen und Sektoren der Produktion immer größer werden. Doch eine friedliche kapitalistische Entwicklung bedarf zumindest der Tendenz nach ausgeglichener ökonomischer Bedingungen: gleiche Preise für gleiche Waren, gleichen Profit für gleichen Kapitaleinsatz, gleiche Löhne und gleiche Ausbeutung für gleiche Arbeit etc. Hilferding erkannte, dass der Imperialismus - der Nationen und Gebiete, in denen eine kapitalistische Entwicklung stattfindet, in zunehmend rigider Weise ordnet und nationale Monopole mit Autorität ausstattet - die Herstellung einer ausgeglichenen Profitrate behindert und aus diesem Grund die Möglichkeit erfolgreicher kapitalistischer Vermittlung internationaler Entwicklung untergräbt.⁹ Tatsächlich machte die monopolistische Beherrschung und Aufteilung des Weltmarkts den Ausgleichsprozess so gut wie unmöglich. Nur falls die nationalen Zentralbanken zur Intervention bereit waren (oder besser, falls eine vereinigte Bank im Weltmaßstab inter-

venieren würde), hätte dieser Widerspruch, der Anlass zu Handels- und wirklichen Kriegen gleichermaßen bot, gelöst und beigelegt werden können. Kurz, Lenin übernahm Hilferdings Hypothese, wonach das Kapital in ein neues Stadium internationaler Entwicklung getreten sei, das durch Monopole definiert ist, und dass dies sowohl zu einer Entfaltung der Widersprüche als auch zur Krise des Ausgleichs geführt hätte. Die Utopie einer vereinigten Bank auf internationaler Ebene konnte er allerdings nicht ernst nehmen, und die Möglichkeit, dass eine kapitalistische »Aufhebung« der Krise jemals möglich wäre, wies er zurück.

Lenin betrachtete die Position Kautskys, der ebenfalls Hilferdings Schrift zum Ausgangspunkt nimmt, als noch utopischer und schädlicher. Kautsky (1915, 144) vertrat letztlich die Auffassung, der Kapitalismus sei in der Lage, den Weltmarkt politisch und ökonomisch tatsächlich zu vereinigen. Auf die gewalttätigen Konflikte des Imperialismus würde eine neue friedliche Phase des Kapitalismus folgen, die er die »Phase des Ultraimperialismus« nannte. Die Kapitalmagnaten könnten sich zu einem einzigen Welttrust zusammenschließen, der dann die Konkurrenz und den Kampf der national verankerten Finanzkapitale durch die internationale Vereinigung des Finanzkapitals ersetzen würde. Dadurch wäre in der Zukunft eine Phase vorstellbar, in der das Kapital zur friedlichen Aufhebung und Lösung der Widersprüche gelangt und in der es nicht einer vereinigten Bank, sondern Marktkräften und mehr oder minder staatlich regulierten Monopolen gelingen könnte, den weltweiten Ausgleich der Profitrate zu bestimmen. Lenin stimmte mit Kautskys Grundannahme überein, dass sich die Entwicklung des Kapitalismus in Richtung internationaler Kooperation der verschiedenen nationalen Finanzkapitale und möglicherweise in Richtung der Bildung eines einzigen Welttrusts bewege. Was er energisch zurückwies, war die Tatsache, dass Kautsky diese Vorstellung einer friedlichen Zukunft dazu nutzte, die Dynamiken der gegenwärtigen Wirklichkeit zu negieren. Lenin verurteilte Kautskys in jener Phase »durch und durch reaktionäre[s] Bestreben (...) die Widersprüche abzustumpfen« (Lenin 1915, 105).¹⁶ Statt auf die Ankunft des friedlichen Ultraimperialismus in der Zukunft zu warten, sollten Revolutionäre in der Gegenwart, ausgehend von den Widersprüchen der imperialistischen Formation des Kapitals, handeln.

Während Lenin also die theoretischen Ansichten der referierten Autoren übernahm, wies er ihre politischen Positionen zurück. Obwohl er im Grundsatz mit Hilferdings Analyse übereinstimmte, wonach die Tendenz zu einem Weltmarkt durch Monopole beherrscht ist, bestritt er, dass dieser Zu-

samenhäng bereits auf den Ausgleich der Profitrate wirke. Die Ablehnung war weniger theoretisch als vielmehr politisch. Lenin hielt daran fest, dass die kapitalistische Entwicklung in ihrer monopolistischen Phase von einer Reihe von Widersprüchen verfolgt werde und dass Kommunisten daran ansetzen müssten. Die Arbeiterbewegung trug dafür die Verantwortung, jeden kapitalistischen Versuch zu bekämpfen, den Ausgleich der imperialistischen Profitraten zu organisieren, und es war die Aufgabe der revolutionären Partei, einzugreifen und die objektiven Widersprüche der Entwicklung zu vertiefen. Verhindert werden musste vor allem die Tendenz zum »Ultraimperialismus«, der die Macht des Kapitals ungeheuer steigern und für eine lange Zeit die Möglichkeit nehmen würde, die Kämpfe auf die am meisten von Widersprüchen gekennzeichneten und damit schwächsten Glieder der Herrschaftskette zu konzentrieren. Lenin schreibt, zwischen Hoffnung und Prophezeiung schwankend: »Doch diese Entwicklung erfolgt unter solchen Umständen, in einem solchen Tempo, unter solchen Widersprüchen, Konflikten und Erschütterungen - keineswegs nur ökonomischen, sondern auch politischen, nationalen usw. usf. -, dass notwendigerweise, *bevor* es zu einem einzigen Welttrust, zu einer >ultraimperialistischen Wehvereinigung der nationalen Finanzkapitale kommt, der Imperialismus unweigerlich bersten muss, dass der Kapitalismus in sein Gegenteil umschlagen wird.« (Lenin 1915, 106)

Lenins logische Demarche zwischen theoretischen und politischen Positionen war gewiss problematisch und dennoch, aus der Sicht revolutionärer Subjektivität, effektiv. Wie Ilya Babel es ausdrückte, folgte Lenins Denken der »mysteriösen Kurve der geraden Linie«, die von der Analyse der Wirklichkeit der Arbeiterklasse zur Notwendigkeit ihrer politischen Organisation führt. Lenin erkannte das unzeitgemäße Moment in der Definition des Imperialismus und begriff die subjektiven Praxisformen der Arbeiterklasse nicht nur als ein mögliches Hindernis für eine lineare Lösung der kapitalistischen Verwertungskrise (diesen Punkt hob auch Luxemburg hervor), sondern er begriff auch die bestehende und konkrete Möglichkeit, dass diese Praxisformen - Kämpfe, Aufstände, Revolutionen - den Imperialismus selbst zerstören könnten (vgl. Negri 1976). In diesem Sinn führte Lenin die Imperialismuskritik von der Theorie zur Praxis.

Vom Imperialismus zum Empire

Einer der bemerkenswertesten Aspekte in Lenins Analyse ist die Kritik des Imperialismus als politisches Konzept. Lenin brachte die Problematik der modernen Souveränität und die der kapitalistischen Entwicklung in einer einzigen Kritik zusammen, und indem er die verschiedenen Strahlen der Kritik mit dieser Linse bündelte, war er in der Lage, den Bück über die Moderne hinaus zu richten. Durch seine politische Reformulierung des Konzepts Imperialismus war Lenin also, mehr als jeder andere Marxist, in der Lage, den Übergang zu einer neuen, jenseits des Imperialismus liegenden Phase des Kapitals zu antizipieren *und* den Ort (oder vielmehr den Nicht-Ort) der entstehenden imperialen Souveränität zu entdecken.

Als Lenin den Imperialismus untersuchte, konzentrierte er seine Aufmerksamkeit nicht nur auf die Arbeiten verschiedener marxistischer Autoren der jüngsten Zeit, sondern ging auch weiter zurück, auf die Arbeit von John Hobson und seine bürgerliche, populistische Kritik des Imperialismus." Lenin lernte von Hobson einiges - ebenso gut hätte er es bei den deutschen, französischen oder italienischen populistischen Schriftstellern des Imperialismus lesen können. Lenin lernte vor allem, dass die modernen europäischen Nationalstaaten den Imperialismus brauchen, um die politischen Widersprüche, die innerhalb eines jeden Landes aufbrechen, außerhalb ihrer Grenzen zu schaffen. Der Nationalstaat erwartet vom Imperialismus die Lösung oder vielmehr die Verschiebung des Klassenkampfs und seiner stabilisierenden Effekte. Lenin fand bei Cecil Rhodes unmissverständlich das Wesen dieser Funktion des Imperialismus formuliert; »Meine große Idee ist die Lösung des sozialen Problems, das heißt, um die 40 Millionen Einwohner des Vereinigten Königreichs vor einem mörderischen Bürgerkrieg zu schützen, müssen wir Kolonialpolitiker neue Ländereien erschließen, um den Überschuss an Bevölkerung aufzunehmen, und neue Absatzgebiete schaffen für die Waren, die sie in ihren Fabriken und Minen erzeugen. Das Empire, das habe ich stets gesagt, ist eine Magenfrage. Wenn Sie den Bürgerkrieg nicht wollen, müssen Sie Imperialisten werden.« (Rhodes, zit. n. Lenin 1916, 261) Durch den Imperialismus exportiert der moderne Staat Klassenkampf und Bürgerkrieg, um zu Hause Ordnung und Souveränität zu bewahren.

Lenin betrachtete den Imperialismus als strukturelles Stadium in der Entwicklung des modernen Staates. Er hatte die Vorstellung eines notwendigen und linearen historischen Fortschreitens von den ersten Formen neu-

zeitlicher europäischer Staaten zum Nationalstaat und schließlich zum imperialistischen Staat. Auf jeder Stufe dieser Entwicklung musste der Staat neue Mittel finden, den Massenkonsens herzustellen. Der imperialistische Staat war somit gezwungen, seine eigenen Möglichkeiten zu finden, um die Menge und ihre spontanen Formen des Klassenkampfes in die ideologischen Staatsstrukturen einzubinden; der Staat musste die Menge in ein Volk verwandeln. Diese Analyse ist die erste politische Formulierung des Hegemoniekonzepts, das später im Denken Antonio Gramscis eine zentrale Rolle einnehmen sollte.¹² Lenin interpretierte den imperialistischen Populismus als eine weitere Variante, Souveränität zu setzen, die als Lösung in der Krise der Moderne auftritt.

Seine Interpretation des Imperialismus als hegemoniales Moment der Souveränität führte Lenin zur Erklärung der strukturellen Auswirkungen und totalitären Folgen imperialistischer Politik. Mit großer Klarheit verstand er die zentripetale Dynamik des Imperialismus, die immer stärker Unterscheidungen wie die zwischen einem »Innen« und einem »Außen« der kapitalistischen Entwicklung untergrub. Der Standpunkt von Luxemburgs Kritik des Imperialismus hingegen beruhte auf dem »Außen«, das heißt, auf dem Widerstand der Menge, die in der Lage wäre, nichtkapitalistische Gebrauchswerte neu zu organisieren, und das in den herrschenden wie in den beherrschten Ländern gleichermaßen. Aus Lenins Perspektive jedoch waren dieser Standpunkt und diese Strategie nicht haltbar. Die von imperialistischer Politik ausgehenden strukturellen Veränderungen führen tendenziell dazu, jede Möglichkeit, außerhalb zu stehen, sowohl in den herrschenden wie in den beherrschten Ländern zu vernichten. Die Kritik muss einen Standpunkt nicht außerhalb, sondern im Innern der Krise moderner Souveränität einnehmen. Lenin war davon überzeugt, dass mit dem Ersten Weltkrieg, als das imperialistische Stadium die moderne Souveränität direkt in einen Konflikt auf Leben oder Tod zwischen Nationalstaaten geführt hatte, der Zeitpunkt der Krise gekommen war.

Obwohl Imperialismus und Monopole tatsächlich Ausdruck einer weltweiten Ausdehnung des Kapitals waren, erkannte Lenin schließlich, dass die imperialistischen Maßnahmen und die Kolonial Verwaltungen, die sie häufig ausführten, für die weitere kapitalistische Entwicklung zu Hindernissen geworden waren. Er hob hervor, was viele Kritiker des Imperialismus feststellten, dass der für das Funktionieren und die Expansion des Kapitals wesentliche Wettbewerb in der imperialistischen Phase notwendigerweise im Niedergang begriffen ist, je stärker die Monopole werden. Der Imperia-

lismus, mit seinen Handelsvorrechten und Schutzzöllen, seinen nationalen und kolonialen Territorien, zieht und verteidigt fortwährend feste Grenzen, um ökonomische, soziale und kulturelle Ströme zu blockieren und zu kanalisieren. Wie wir bereits bei der Betrachtung der Kultur (im Abschnitt II.3) feststellten und wie Luxemburg für das Gebiet der Ökonomie anführt, beruht der Imperialismus in hohem Maße auf diesen festen Grenzen und der Trennung von Innen und Außen. Der Imperialismus schafft so für das Kapital eine Zwangsjacke - genauer gesagt sind es die durch imperialistische Politik geschaffenen Grenzen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt die kapitalistische Entwicklung und die volle Entfaltung des Weltmarkts blockieren. Das Kapital musste schließlich den Imperialismus überwinden und die Schranken zwischen Innen und Außen zerstören.

Es wäre eine Übertreibung zu behaupten, ausgehend von diesen Überlegungen führte Lenins Analyse des Imperialismus und seiner Krise direkt zur Theorie des Empire. Dennoch ist es wahr, dass sein revolutionärer Standpunkt einen zentralen Knotenpunkt in der kapitalistischen Entwicklung deutlich werden ließ - einen Gordischen Knoten, der gelöst werden musste. Auch wenn Lenins Praxis und seine politischen Vorschläge für die Weltrevolution eine Niederlage erfuhren (wir werden auf die Gründe für diese Niederlage gleich zurückkommen), war etwas wie die von ihm vorhergesehene Veränderung dennoch unausweichlich. Lenins Analyse der Krise des Imperialismus besaß die gleiche Kraft und Dringlichkeit wie Machiavellis Analyse der Krise der mittelalterlichen Ordnung: Die Reaktion musste revolutionär sein. Implizit gibt es diese Alternative in Lenins Werk: entweder *kommunistische Weltrevolution oder Empire*, und letztlich besteht zwischen diesen beiden Möglichkeiten eine tiefgreifende Analogie.

Die fehlenden Bände des *Kapital*

Um den Übergang vom Imperialismus zum Empire zu verstehen und die Betrachtung des Kapitals selbst zu erweitern, müssen wir die Entwicklung zugleich aus der Perspektive des Klassenkampfes begreifen. Diese Perspektive ist der wirklichen historischen Bewegung tatsächlich angemessener. Theorien des Übergangs zum Imperialismus und darüber hinaus, die es vorziehen, sich auf die reine Kritik der Dynamiken des Kapitals zu beschränken, riskieren, die Macht des tatsächlichen Motors falsch zu bewerten, der die kapitalistische Entwicklung in ihrem Innern antreibt: die Bewegungen

und die Kämpfe des Proletariats. Der Motor mag schwer zu erkennen sein, oft wird er von den Ideologien des Staates und der herrschenden Klassen verdeckt, doch selbst wenn er nur ungenau und sporadisch wahrzunehmen ist, so bleibt er dennoch wirksam. Geschichte folgt nur dann einer Logik, wenn Subjektivität über sie gebietet, nur wenn (wie Nietzsche sagt) das Auftauchen der Subjektivität Kausalität und Finalität in der Entwicklung der Geschichte neu ordnet. Die Macht des Proletariats besteht genau darin.

So nähern wir uns dem Übergang: Die Subjektivität im Klassenkampf verwandelt den Imperialismus zum Empire. In diesem dritten Teil unserer Untersuchung werden wir in der Genealogie der ökonomischen Ordnung des Empire forschen, um den globalen Charakter des proletarischen Klassenkampfes zu entdecken, seine Fähigkeit, die Entwicklungen des Kapitals bei der Entfaltung des Weltmarkts vorwegzunehmen und vorzugeben. Wir benötigen allerdings immer noch einen theoretischen Leitfaden, der uns bei dieser Untersuchung unterstützt. Die alten Imperialismusanalysen reichen dazu nicht aus, da sie letztlich an der Schwelle zur Analyse der Subjektivität stehen bleiben und sich stattdessen auf die Widersprüche in der Entwicklung des Kapitals konzentrieren. Wir müssen einen theoretischen Leitfaden finden, der die Subjektivität der proletarischen sozialen Bewegungen im Globalisierungsprozess und in der Konstitution der Weltordnung in den Mittelpunkt rückt.

In Marx' Werk gibt es ein Paradox, das angesichts der Fragen, denen wir uns hier gegenübersehen, erhellend sein mag. In seinen Skizzen und Entwürfen zum *Kapital* plante Marx drei Bände, die niemals geschrieben wurden: einen über den Lohn, einen zweiten über den Staat und einen dritten über den Weltmarkt (vgl. Rosdolsky 1969). Man könnte nun argumentieren, dass der Band über den Lohn inhaltlich, also insofern er die Lohnarbeit behandeln sollte, zum Teil in Marx' politischen und historischen Schriften enthalten sei, etwa im *Achtzehnten Brumaire* (1852), in *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1850) oder den Texten über die Pariser Commune (1871).¹³ Für die Bände zum Staat und zum Weltmarkt sieht die Sache vollkommen anders aus. Die zahlreichen Notizen von Marx sind verstreut und behandeln die Themen nur unzureichend; es existieren zu diesen Bänden nicht einmal Gliederungsskizzen. Marx' Kommentare zum Staatsbegriff zielen weniger auf eine allgemeine theoretische Diskussion als auf spezifische Analysen zur nationalen Politik: zum englischen Parlamentarismus, zum französischen Bonapartismus, zur russischen Autokratie etc. Die nationalen Beschränkungen dieser Konstellationen waren es, die eine allgemeine Theorie

unmöglich machten. Die konstitutionellen Besonderheiten eines jeden Nationalstaats waren in Marx' Augen durch unterschiedliche Profitraten in den unterschiedlichen Nationalökonomien und zugleich durch Unterschiede in den Ausbeutungsregimes bedingt - kurz gesagt, durch besondere staatliche Überdetermination der Verwertungsprozesse auf verschiedenen nationalen Entwicklungsstufen. Der Nationalstaat setzte auf eine eigentümliche Art Schranken. Unter diesen Bedingungen konnte eine allgemeine Staatstheorie nur aleatorisch sein und sich abstrakter Begriffe bedienen. Marx' Schwierigkeiten, die Bände des *Kapital* zum Staat und zum Weltmarkt zu schreiben, hängen so grundsätzlich miteinander zusammen: Der Band über den Staat konnte nicht geschrieben werden, bevor der Weltmarkt sich realisiert hatte.

Marx' Denken orientierte sich an dem Moment, da der kapitalistische Verwertungsprozess und die politischen Herrschaftsprozesse zusammenlaufen und im Weltmaßstab ineinander übergehen. Der Nationalstaat spielt in seinem Werk eine nur ephemere Rolle. Die Prozesse kapitalistischer Entwicklung bestimmen Verwertung und Ausbeutung als Funktionen einer weltweiten Produktionsweise; jedes auf diesem Gebiet erscheinende Hindernis wird auf lange Sicht tendenziell aus dem Weg geräumt werden. Eine Marxsche Staatstheorie lässt sich demnach nur schreiben, wenn alle gesetzten Schranken überwunden sind und Staat und Kapital tatsächlich zusammenfallen. Mit anderen Worten: Im Niedergang des Nationalstaats wird das Verhältnis von Staat und Kapital im eigentlichen Sinn vollständig realisiert. Wie Fernand Braudel sagt: »Der Kapitalismus triumphierte nur dann, wenn er mit dem Staat identifiziert wurde, wenn er der Staat war.« (Braudel 1986, 60) Heute ist es vielleicht endlich möglich (wenn man das Bedürfnis verspürt), Marx' beide fehlenden Bände zu skizzieren. Wenn man dem Geist der Marxschen Methode folgend seine Einsichten zum Staat und zum Weltmarkt zusammenbringt, wäre der Versuch zu machen, eine revolutionäre Kritik des Empire zu schreiben.

Im Empire werden Analysen des Staats und des Weltmarkts noch aus dem anderen Grund möglich, dass an diesem Punkt der Entwicklung der Klassenkampf unbegrenzt auf die Organisation der Macht wirkt. Ist einmal das globale Niveau erreicht, sieht sich die kapitalistische Entwicklung ohne Vermittlung direkt der Menge gegenüber. Damit löst sich die Dialektik, also die Lehre von der Beschränkung und ihrer Organisierung, in Luft auf. Der Klassenkampf treibt den Nationalstaat in Richtung seiner Abschaffung, überschreitet so die von ihm aufgerichteten Grenzen und zwingt dergestalt

Analyse und Konflikt gleichermaßen auf das Niveau der Konstitution des Empire. Ohne diese Grenzen ist der Ausgang des Kampfes völlig offen. Kapital und Arbeit stehen sich direkt antagonistisch gegenüber. Das ist die Grundvoraussetzung jeder politischen Theorie des Kommunismus.

ZYKLEN

Vom Imperialismus zum Empire und vom Nationalstaat zur politischen Regulierung des Weltmarkts: Unter historisch-materialistischem Gesichtspunkt betrachtet, werden wir Zeugen eines einzigartigen Übergangs in der Geschichte der Moderne. Unfähig, die enorme Bedeutung dieses Übergangs angemessen zum Ausdruck zu bringen, wird das Geschehen bisweilen recht armselig als Eintritt in die Postmoderne definiert. Auch wenn diese Beschreibung stumpf ist, hat sie unserer Meinung nach doch anderen gegenüber den Vorteil, dass »Postmoderne« die epochale Verschiebung in der historischen Gegenwart zumindest andeutet.¹⁴ Hingegen scheinen andere Autoren die Einzigartigkeit der Situation gering zu bewerten und greifen bei der Analyse auf Kategorien zurück, die ein zyklisches Verständnis geschichtlicher Entwicklung offenbaren. Unsere erlebte Gegenwart ist in ihren Augen bloß ein weiterer Abschnitt im regelmäßig sich wiederholenden Zyklus der Formen ökonomischer Entwicklung, im Zyklus der Regierungsformen.

Nun sind zyklische Geschichtsauffassungen etwas Vertrautes, von den Theorien über die Regierungsformen, die zum Erbe der griechisch-römischen Antike gehören, bis zu jenen Vorstellungen über den zyklischen Aufstieg und Niedergang der Kulturen, wie sie im 20. Jahrhundert Autoren wie Oswald Spengler und Jose Ortega y Gasset formulierten. Es gibt selbstverständlich enorme Unterschiede zwischen Piatons mit Wertung versehener zyklischer Charakteristik der Regierungsformen und der Apologie des römischen Imperiums bei Polybios, oder zwischen Spenglers Naziideologie und dem intelligenten Historizismus eines Fernand Braudel. Doch finden wir die Argumentation insgesamt nicht angemessen, da eine Zyklen-theorie die Tatsache, dass Geschichte das Ergebnis menschlichen Handelns ist, nicht ernst nimmt, da sie ein objektives Gesetz einführt, das über das Wollen und den Widerstand, die Niederlagen und Siege, das Glück und das Leiden der Menschen regiert. Oder das, noch schlimmer, das menschliche Handeln nach der Pfeife zyklischer Strukturen tanzen lässt.

Giovanni Arrighi schrieb, dabei methodisch der These langer Zyklen folgend, eine faktenreiche und faszinierende Analyse des »langen 20. Jahrhunderts« (Arrighi 1994). Das Buch konzentriert sich darauf zu verstehen, wie die Krise der Hegemonie und der Akkumulation in den USA der 1970er Jahre (angezeigt etwa durch die Trennung des Dollar vom Goldstandard 1971 und die Niederlage der US-Armee in Vietnam) einen epochalen Wendepunkt in der Geschichte des Weltkapitalismus markiert. Um nun den gegenwärtigen Übergang zu untersuchen, glaubt Arrighi einen Schritt zurückgehen und die Krise in der Geschichte der langen Zyklen kapitalistischer Akkumulation situieren zu müssen, Methodisch orientiert sich Arrighi damit an Fernand Braudel und beschreibt mit einem enormen historischen und analytischen Apparat vier große systemische Zyklen der kapitalistischen Akkumulation, vier »lange Jahrhunderte«, und in dieser Linie folgt dem genuesischen, dem holländischen und dem britischen das Jahrhundert der USA.

Seine historisch-methodische Perspektive führt Arrighi dazu zu zeigen, wie alles und besonders der Kapitalismus immer wiederkehrt. Die Krise der 1970er Jahre ist so betrachtet nichts Neues. Was nun dem kapitalistischen System unter der Führung der USA widerfährt, ist ihm unter Britannien hundert Jahre zuvor passiert, davor unter Holland und noch früher unter Genua. Die Krise verweist auf einen Übergang, der in jedem systemischen Zyklus einen Wendepunkt markiert, an dem eine erste Phase materieller Expansion (der produktiven Investition) in eine zweite Phase finanzieller Expansion (einschließlich Spekulation) umschlägt. Dieser Übergang zur Finanzexpansion, die Arrighis Analysen zufolge die US-Ökonomie seit den frühen 1980ern charakterisierte, trägt stets die Kennzeichen des Herbstes; er signalisiert das Ende eines Zyklus. In diesem besonderen Fall steht er für das Ende der US-Hegemonie über das kapitalistische Weltsystem, da das Ende eines jeden langen Zyklus immer durch eine geographische Verschiebung des Epizentrums der Kapitalakkumulationsprozesse gekennzeichnet ist. »Verschiebungen dieser Art traten in Zeiten der Krise und der Ausdehnung des Geldverkehrs auf, die den Übergang des Systems von einem Akkumulationszyklus zum nächsten markierten.« (Ebd., 332) Arrighi vertritt die These, die Vereinigten Staaten hätten die Führungsrolle im nächsten langen Zyklus kapitalistischer Akkumulation an Japan weitergegeben.

Wir wollen nicht darüber diskutieren, ob Arrighi mit seiner These vom Niedergang der USA und vom Aufstieg Japans im Recht ist. Uns beschäftigt vielmehr das Problem, dass es innerhalb einer zyklischen Vorstellung wie

der von Arrighi vertretenen unmöglich ist, einen Bruch im System zu denken, einen Paradigmenwechsel, ein Ereignis. Stattdessen wiederholt sich alles, und die Geschichte des Kapitalismus wird zur ewigen Wiederkehr des immer Gleichen. In ihrer Konsequenz camoufliert eine solche zyklische Auffassung den Antrieb des Prozesses aus Krise und Restrukturierung. Trotz der ausgedehnten Forschung, die Arrighi selbst über die Situation der Arbeiterklasse und proletarische Bewegungen weltweit betrieben hat, erscheint in seinem Buch, unter dem Gewicht des historischen Apparats, die Krise der 1970er Jahre nur einfach als Moment eines objektiven und unabwendbaren Zyklus der Kapitalakkumulation, statt als Ergebnis des proletarischen und antikapitalistischen Angriffs in den herrschenden und beherrschten Ländern gleichermaßen. Die Akkumulation dieser Kämpfe war der Antrieb der Krise, und sie bestimmten die Bedingungen und die Gestalt der kapitalistischen Restrukturierung. Wichtiger als die historische Debatte über die Krise der 1970er sind allerdings die Möglichkeiten des Bruchs heute. Hier müssen wir erkennen, wo es in den transnationalen Netzwerken der Produktion, in den Kreisläufen des Weltmarkts, in den weltweiten Strukturen kapitalistischer Herrschaft das Potenzial des Bruchs gibt, den Antrieb einer Zukunft, die nicht dazu verdammt ist, die vergangenen Zyklen des Kapitalismus zu wiederholen.

2. Disziplin und Regierbarkeit

Hinter kapitalistischen Demokratie scheint es politisch unmöglich, in einem Maß Ausgaben zu organisieren, wie es für das große Experiment notwendig wäre, das meine Sache bestätigen würde - außer unter den Bedingungen des Krieges.

John Maynard Keynes, 29. Juli 1940

Der alte Imperialismus - Ausbeutung um ausländischer Profite willen - hat in unseren Plänen keinen Platz.

Präsident Harry S. Truman, 20 Januar 1949

Die erste große Folge marxistischer Analysen des Imperialismus gab es in der Zeit des Ersten Weltkriegs. In diese Epoche fielen zugleich einige tiefgreifende Veränderungen im kapitalistischen Weltsystem. Nach der Sowjetischen Revolution von 1917 und dem ersten großen innerimperialistischen Krieg war es klar, dass die Entwicklung des Kapitalismus nicht mehr weitergehen konnte wie zuvor. Es gab, wie erwähnt, es bereits, eine klare Wahl: kommunistische Weltrevolution oder die Wandlung des kapitalistischen Imperialismus zum Empire. Das Kapital musste sich dieser Herausforderung stellen, doch waren die Bedingungen hierzu weltweit nicht günstig. In den 1920er Jahren erreichte die Störung der kapitalistischen Entwicklung in den imperialistischen Ländern ihren Höhepunkt. Wachstum und Konzentration industrieller Produktion, die im Krieg auf die Spitze getrieben worden waren, setzten sich in den dominanten kapitalistischen Ländern mit hoher Geschwindigkeit fort, und die Einführung des Taylorismus erlaubte noch die Steigerung der Produktivität. Die rationalisierte Arbeitsorganisation führte allerdings nicht zur rationalen Organisation der Märkte, sondern verstärkte deren Anarchie. Die Lohnarbeitsregimes der dominanten Länder wurden mit der Ausdehnung des fordistischen Modells rigider. Diese starren Regime mit hohen Löhnen waren zum Teil eine Antwort auf die Drohung, die von der Oktoberrevolution ausging, sie sollten

der Impfstoff gegen die Ausbreitung der kommunistischen Seuche sein. Gleichzeitig ging die koloniale Expansion ohne Unterlass weiter, die Sieger teilten sich die Beute der deutschen, österreichischen und türkischen Kolonialgebiete unter dem schmutzigen Deckmantel des Völkerbunds.

All diese Faktoren liegen der großen ökonomischen Krise von 1929 zu Grunde - einer Krise kapitalistischer Uherakkumulation und proletarischer Unterkonsumtion gleichermaßen in den dominanten kapitalistischen Ländern.¹⁹ Als der »Schwarze Freitag« der Wallstreet die Krise offiziell eröffnete, waren die Herrschenden gezwungen, sich den allgemeinen Problemen des Kapitalismus zu stellen und nach einer Lösung zu suchen, falls es noch eine gab. Was sie in Versailles, während der Friedensverhandlungen, hätten tun sollen - sich mit den Ursachen des innerimperialistischen Kriegs zu beschäftigen, statt einfach die Verlierer zu bestrafen -, musste nun innerhalb jedes einzelnen Landes getan werden. Die Regierungen der führenden imperialistischen Länder waren dazu allerdings nicht in der Lage. In Großbritannien und Frankreich fanden Reformen niemals statt, und die wenigen Ansätze dazu blieben angesichts der konservativen Reaktion stecken. In Italien und Deutschland entwickelte sich das Projekt der kapitalistischen Restrukturierung in den Faschismus und Nazismus. In Japan nahm die kapitalistische Entwicklung ebenfalls die Form des Militarismus und Imperialismus an (vgl. Halliday 1995, 82-133). Einzig in den USA wurde die kapitalistische Reform als demokratischer New Deal entworfen und auf den Weg gebracht. Der New Deal stellte eine tatsächliche Abkehr von vorangegangenen Formen bürgerlicher Regulation der ökonomischen Entwicklung dar. Für unsere Untersuchung besteht die Bedeutung des New Deal nicht nur in dem Aspekt, dass er in der Lage war, die Produktions- und Machtverhältnisse in einem einzelnen dominanten kapitalistischen Land zu restrukturieren, sondern vor allem darin, dass er weltweite Auswirkungen hatte - Auswirkungen, die weniger direkt oder unmittelbar waren, aber dennoch tiefgreifend. Im New Deal fand der Prozess seine Grundlagen, der über den Imperialismus hinausging.

Ein New Deal für die Welt

In den USA stützte sich der New Deal auf eine starke politische Subjektivität, sowohl einfache Leute wie Eliten trugen ihn. Die liberalen und populistischen Züge des amerikanischen Progressismus vom Beginn des 20.

Jahrhunderts liefen in Franklin Delano Roosevelts Aktionsprogramm zusammen. Man kann mit Recht behaupten, Roosevelt habe die Widersprüche des amerikanischen Progressismus gelöst, indem er zwischen den amerikanischen imperialistischen Bestrebungen und dem reformistischen Kapitalismus, wie sie Theodore Roosevelt und Woodrow Wilson repräsentierten, eine Synthese schuf.¹⁸ Jene Subjektivität war die treibende Kraft in einem Prozess, der den US-Kapitalismus verwandelte und die Gesellschaft der USA erneuerte. Der Staat wurde nicht nur als Vermittler sozialer Konflikte, sondern auch als Motor sozialer Mobilität gefeiert. Die Veränderungen in der Rechtsstruktur des Staates installierten Verfahren, die einer breiten Vielfalt gesellschaftlicher Kräfte Partizipation und Verständigung erlaubten. Auch in der ökonomischen Regulation übernahm der Staat die Hauptrolle, als in die Arbeitsmarkt- und Finanzpolitik der Keynesianismus eingeführt wurde. Diese Reformen trieben den Kapitalismus in den USA voran, und er entwickelte sich in einem Regime hoher Löhne, hohen Konsums und auch hoher Konfliktualität. Aus dieser Entwicklung stammt die Dreieinigkeit, die den modernen Wohlfahrtsstaat ausmacht: eine Synthese aus Taylorismus in der Arbeitsorganisation, Fordismus des Lohn Verhältnisses und Keynesianismus in der makroökonomischen Regulation der Gesellschaft.¹⁹ Es war nicht ein Wohlfahrtsstaat, der wirtschafts- und sozialpolitisch aus einer Mischung öffentlicher Fürsorge und imperialistischer Anreize geschaffen wurde, wie es in Europa der Fall war, sondern einer, der auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Gesamtheit setzte, sie in ein mit größerer Partizipation im Akkumulationsprozess verbundenes Disziplinarregime brachte. Es war ein Kapitalismus, der transparent sein wollte und den ein liberaler und planender Staat regulierte.

Es ist klar, dass unser Lob des Rooseveltschen Wohlfahrtsstaats in seiner Zuspitzung unsere Hauptthese zeigen soll: Im Modell des New Deal (der auf die allgemeine Krise in allen dominanten kapitalistischen Staaten nach dem Ersten Weltkrieg antwortete) gab es zum ersten Mal einen Hinweis auf eine starke Subjektivität, die in Richtung des Empire tendierte. Der New Deal brachte die höchste Form einer *Disziplinärregierung* hervor. Mit dem Begriff Disziplinärregierung meinen wir nicht einfach die rechtlichen und politischen Formen, die organisierend wirken. Uns geht es vor allem um die Tatsache, dass die gesamte Gesellschaft - als *Disziplinargesellschaft* - einschließlich all ihrer Produktions- und Reproduktionsverhältnisse dem Kommando des Kapitals und dem Staat subsumiert ist und dass so tendenziell, zwar langsam, aber sicher, einzig die Maßstäbe der kapitalistischen

Produktion die Gesellschaft regieren. *Eine Disziplinalgesellschaft ist eine Fabrikgesellschaft.*²⁰ Disziplin ist eine Form der Produktion und der Regierung in dem Sinne, dass Disziplinarproduktion und Disziplinalgesellschaft in ihrer Tendenz völlig ineinander aufgehen. In der neuen Fabrikgesellschaft werden aus produktiven Subjektivitäten eindimensionale Funktionen der ökonomischen Entwicklung. Die Gestalten, Strukturen und Hierarchien der gesellschaftlichen Arbeitsteilung dehnen sich immer weiter aus, und bis in den kleinsten Winkel wird das, was als Zivi Ige Seilschaft definiert ist, vom Staat absorbiert: Die neuen Regeln der Unterordnung und das kapitalistische Disziplinarregime durchziehen das gesamte Terrain des Sozialen. In dem Moment aber, da das Disziplinarregime seinen höchsten Punkt und seine vollständigste Entfaltung erreicht, zeigt es die äußerste Grenze gesellschaftlichen Arrangements, eine Gesellschaft im Prozess ihrer Überwindung. Das liegt zum großen Teil gewiss am Motor dieses Prozesses, an den subjektiven Dynamiken des Widerstands und der Revolte, auf die wir im nächsten Abschnitt zurückkommen werden.

Das Modell des New Deal war zunächst vor allem eine für die US-Politik spezifische Entwicklung, eine Antwort auf die ökonomische Krise im Innern; doch es wurde zur Fahne, die von der US-Armee im Verlauf des Zweiten Weltkriegs überall gehisst wurde. Für den Eintritt der USA in diesen Krieg sind mehrere Erklärungen im Umlauf. Roosevelt behauptete immer, er sei gegen seinen Willen durch die Dynamiken der internationalen Politik hineingezogen worden. Keynes und andere Ökonomen hingegen gingen davon aus, dass die Erfordernisse des New Deal - 1937 bedrängt durch einen neuen Typ Krise und bedroht durch den politischen Druck der Arbeiterforderungen - die US-Regierung zwangen, den Weg in den Krieg zu gehen. Angesichts des internationalen Ringens um eine neue Aufteilung des Weltmarkts konnten die USA den Krieg nicht verhindern, vor allem, da die US-Ökonomie durch den New Deal in eine neue Aufschwungphase eingetreten war. In jedem Fall band der Kriegseintritt der USA den New Deal fest an die Krise des europäischen Imperialismus; als Gegenmodell und Nachfolger bestehender Regierungsformen trat der New Deal auf die Bühne der Welt. Ab diesem Zeitpunkt waren die Auswirkungen der New Deal-Reformen auf dem ganzen Globus zu spüren.

In der Folge des Krieges sahen viele das Modell des New Deal als einzigen Weg weltweiter Entspannung (unter der pazifischen und pazifizierenden Macht der US-Hegemonie). Wie eine US-Kommentatorin schrieb: »Nur ein New Deal für die Welt, der weiter geht und fester im Sattel sitzt als un-

ser ins Stocken geratener, kann verhindern, dass der Dritte Weltkrieg kommt.« (Kirchwey 1944) Die nach dem Zweiten Weltkrieg begonnenen Wiederaufbauprojekte brachten tatsächlich allen dominanten kapitalistischen Ländern, sowohl den siegreichen Alliierten wie den unterlegenen Mächten, das expansive Modell der Disziplinalgesellschaft, wie es sich durch den New Deal herausgebildet hatte. Die zuvor existierenden europäischen und japanischen Formen staatlicher Öffentlicher Fürsorge und die Entwicklungen zum korporativen Staat (sowohl in seiner liberalen wie in seiner faschistischen Ausprägung) wurden dadurch grundlegend umgestaltet. Der »Sozialstaat« war geboren, also der globale Disziplinarstaat, der den Lebenszyklus seiner Bevölkerung viel stärker einbezog und Produktion und Reproduktion innerhalb eines Systems von Kollektivverhandlungen ordnete, das ein stabiles monetäres Regime stützte. Mit der Ausdehnung der US-Hegemonie wurde der Dollar zum König. Der Dollar marschierte (durch den Marshallplan für Europa und den ökonomischen Wiederaufbau in Japan) festen Schritts auf dem Weg der Rekonstruktion nach dem Krieg; die Etablierung der Hegemonie des Dollars (durch die Verträge von Bretton Woods) war an die Stabilität aller Wertstandards gebunden; und die militärische Macht der USA bestimmte letztlich die Ausübung der Souveränität mit Blick auf jedes einzelne der dominanten und beherrschten kapitalistischen Länder. Bis in die 1960er Jahre wurde dieses Modell immer weiter ausgedehnt und perfektioniert. Es war das Goldene Zeitalter des New Deal und seiner Reform des Kapitalismus auf der Weltbühne (vgl. Kennedy 1989, 519-647; Schurmann 1974).

Dekolonisation, Dezentrierung und Disziplin

Die imperialistische Politik der dominanten kapitalistischen Länder wandelte sich in der Nachkriegszeit in der Folge der ökonomischen und sozialen Reformen unter US-Hegemonie. Die weltweite politische Szenerie wurde vor allem um drei Funktionszusammenhänge oder Dispositive herum definiert und organisiert: erstens den Prozess der Dekolonisation, der den Weltmarkt entlang hierarchischer Verbindungen, die von den USA ihren Ausgang nahmen, neu zusammensetzte; zweitens die schrittweise Dezentralisierung der Produktion; und drittens die Herausbildung eines Systems internationaler Beziehungen, das die Disziplinalgesellschaften und ihr Produktionsregime in ihrer allmählichen Fortentwicklung weltweit weitertrug.

Jeder dieser Aspekte stellt einen Schritt im Übergang vom Imperialismus zum Empire dar.

Die Dekolonisation, der erste Prozess, war heftig und bitter. Wir haben uns im Abschnitt II.3 bereits kurz mit ihr beschäftigt und ihren Verlauf aus der Perspektive der Kolonisierten im Befreiungskampf betrachtet. Hier müssen wir den Prozess mit Bezug auf die dominanten Mächte geschichtlich einordnen. Die Kolonialgebiete der Besiegten, also Deutschlands, Italiens und Japans, wurden ihnen natürlich vollständig entzogen und von den anderen Mächten übernommen. Zu diesem Zeitpunkt allerdings waren die Kolonialprojekte der Sieger (Britannien, Frankreich, Belgien und Holland) ebenfalls bereits zum Stillstand gekommen (vgl. Ferro 1994; Ansprenger 1966; Holland 1985). Außer dass sie sich in den Kolonien stärker werden den Befreiungsbewegungen gegenüberstehen, waren sie durch die bipolare Konfrontation der USA und der UdSSR matt gesetzt. Die antikolonialen Bewegungen selbst waren gleichfalls unmittelbar im Schraubstock des Kalten Kriegs festgeklemmt, und die Bewegungen, die bereits die Unabhängigkeit erreicht hatten, waren gezwungen, zwischen beiden Lagern zu verhandeln (vgl. Arrighi 1994, 69-75; Chesnais 1997). Was Harry S. Truman 1947 während der Griechenlandkrise sagte, behielt für die antikolonialen und postkolonialen Kräfte während der ganzen Periode des Kalten Kriegs seine Gültigkeit: »Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Weltgeschichte muss beinahe jede Nation zwischen zwei *ways of life* die Wahl treffen.« (Truman 1947, 176; vgl. Kennedy 1989, 587-613; Schurmann 1974)

Die lineare Spur der Dekolonisation wurde so von der Notwendigkeit unterbrochen, sich auf globaler Ebene einen Gegner zu suchen und sich hinter eines der beiden Modelle internationaler Ordnung zu stellen. Die Vereinigten Staaten, die im Großen und Ganzen der Dekolonisation positiv gegenüberstanden, wurden durch die Bedingungen des Kalten Kriegs und den Niedergang der alten Imperialismen gezwungen, die Rolle als internationaler Bewahrer des Kapitalismus anzunehmen, und traten damit das zwiespältige Erbe der alten Kolonialmächte an. Von beiden Seiten also, von den antikolonialen Subjekten und von den USA, wurde der Prozess der Dekolonisation verzerrt und abgelenkt. Die USA erbten eine Weltordnung, doch eine, deren Herrschaftsformen in Konflikt mit ihrem eigenen konstitutionellen Projekt standen, das heißt mit ihrer imperialen Form der Souveränität. Der Vietnamkrieg der USA war die letzte Folge dieser zwiespältigen Erbschaft alter imperialistischer Macht, und er barg die Gefahr, jede positive Öffnung eines »neuen Horizonts« für das Empire zu blockieren

(siehe Abschnitt II.5). Diese Phase war das letzte Hindernis für das neue imperiale Dispositiv, das aus der Asche der alten Imperialismen hervorgehen würde. Schrittweise wurde nach dem Vietnamkrieg der neue Weltmarkt organisiert: ein Weltmarkt, der die starren Grenzen und hierarchischen Wege des europäischen Imperialismus auflöste. Mit anderen Worten: Mit dem Abschluss des Dekolonisationsprozesses sehen wir eine neue weltweite Hierarchie von Herrschaftsbeziehungen - und die USA halten die Schlüssel dazu fest in Händen. Die heftige und bittere Geschichte der ersten Periode der Dekolonisation ging in eine zweite Phase über, in der Macht und Kommando weniger auf militärisches Gerät als auf Dollars vertrauten. Das war in der Entwicklung des Empire ein bedeutender Schritt vorwärts.

Das zweite Dispositiv ist durch einen Prozess der Dezentrierung der Produktion, ihrer Standorte und ihrer Abläufe, gekennzeichnet. Auch hier, wie bei der Dekolonisation, sind in der Nachkriegszeit zwei Phasen zu unterscheiden. Eine erste, neokoloniale Phase kennzeichnete die Kontinuität der alten hierarchischen imperialistischen Verkehrsformen, während der die Verhältnisse ungleichen Tauschs zwischen beherrschten Regionen und dominanten Nationalstaaten beibehalten, wenn nicht vertieft wurden. Diese erste Periode war allerdings eine kurze Übergangsphase, und letztlich veränderte sich die Situation im Verlauf von 20 Jahren radikal. Mit dem Ende der 1970er Jahre, genauer mit dem Ende des Vietnamkriegs, begannen transnationale Konzerne (TNK) sich mit ihren Geschäftsaktivitäten überall auf der Welt zu etablieren, in jedem Winkel des Planeten. Diese TNK wurden zu einem Hauptantrieb der ökonomischen und politischen Transformation postkolonialer Länder und beherrschter Regionen. Zunächst fiel ihnen die Rolle zu, den Technologietransfer zu organisieren, der für die Bildung der neuen produktiven Achse in den subordinierten Ländern wesentlich war; dann mobilisierten sie die Arbeitskraft und die Produktionskapazitäten in diesen Ländern; und schließlich akkumulierten die TNK die Ströme des Reichtums, die auf erweiterter Stufenleiter um die Erde zu fließen begonnen hatten. Diese verschiedenartigen Ströme fließen im wesentlichen in Richtung der USA, von wo aus die Bewegungen und Operationen der TNK garantiert und koordiniert, wenn nicht direkt kommandiert wurden. Diese Phase war für die Konstitution des Empire entscheidend. Die Aktivitäten der transnationalen Konzerne boten die Grundlage, die Mediation und den Ausgleich der Profitraten von der Macht der dominanten Nationalstaaten zu separieren. Darüber hinaus war es die Konstitution von an die neuen postkolonialen Nationalstaaten gebundenen kapitalistischen Interessen, die sich,

statt in Opposition zu Interventionen der TNK, direkt auf deren Terrain entwickelten oder sich sogar tendenziell unter ihrer Kontrolle formierten. Durch die Dezentrierung von Produktionsabläufen begannen sich neue regionale Ökonomien und eine neue weltweite Arbeitsteilung abzuzeichnen (vgl. Andreff 1995; Ohmae 1996). Noch gab es keine Weltordnung, doch eine Ordnung bildete sich bereits heraus.

Neben dem Prozess der Dekolonisation und der Dezentrierung der Produktionsabläufe stand ein dritter Zusammenhang, der für die weltweite Verbreitung von Disziplinarformen der Produktion und Herrschaft sorgte. Der Prozess ist in hohem Maße ambivalent. Disziplin in den postkolonialen Gesellschaften bedeutete vor allem, die Mobilisierung der Massen für den Befreiungskampf in eine Mobilisierung für den Produktionsprozess zu transformieren. Weltweit wurden bäuerliche Produzenten aus ihren Dörfern und von ihren Feldern vertrieben und in den Glutofen der Weltmarktproduktion geworfen (vgl. Scott 1985, 235 passim). Das ideologische Modell, das die dominanten Länder (besonders die USA) übertrugen, bestand aus fordistischem Lohnregime, tayloristischen Methoden der Arbeitsorganisation und einem Wohlfahrtsstaat, der modernisierend, paternalistisch und fürsorglich auftrat. Vom Standpunkt des Kapitals aus war dieses Modell vom Traum beseelt, dass es möglich wäre, jeden Arbeiter auf der Welt so zu disziplinieren, dass er im weltweiten Produktionsprozess austauschbar würde - eine weltweite Fabrikgesellschaft, der globale Fordismus. Die hohen Löhne des fordistischen Regimes und die gleichzeitige staatliche Fürsorge waren als Belohnung ausgesetzt, wenn die Disziplin akzeptiert wurde, also für den Eintritt in die globale Fabrik. Diese Produktionsverhältnisse, das darf allerdings nicht vergessen werden, hatten ihre Spezifik in den dominanten Ländern entwickelt; sie wurden in den beherrschten Ländern der Weltwirtschaft niemals in der gleichen Form realisiert. So wurden das Regime hoher Löhne, wie es charakteristisch für den Fordismus ist, und die weitgefaste soziale Sicherung, die den Wohlfahrtsstaat kennzeichnet, nur bruchstückhaft und für einen begrenzten Teil der Bevölkerung in den subordinierten Gesellschaften eingeführt. Sie mussten jedoch auch nicht wirklich realisiert werden; sie dienten vielmehr als Versprechen, als das ideologische Schlaraffenland, um dem Modernisierungsprojekt ausreichend Konsens zu sichern. Die wirkliche Substanz, das erreichte Durchstarten in Richtung Moderne fällt zusammen mit der Durchsetzung des Disziplinarregimes auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Sphären von Produktion und Reproduktion.

Die Führung der sozialistischen Staaten stimmte im wesentlichen mit dem Projekt der Disziplinargesellschaft überein. Lenins berühmte Begeisterung für den Taylorismus wurde später durch die Modernisierungsprojekte Maos übertrumpft (vgl. Meisner 1986, 113-139). Auch das offizielle sozialistische Rezept der Dekolonisation folgte im wesentlichen der Logik, die von den kapitalistischen transnationalen Konzernen und den internationalen Organisationen diktiert wurde: Jede postkoloniale Regierung hatte dem Disziplinarregime entsprechende Arbeitskraft zu schaffen. Viele sozialistische Ökonomen (vor allem solche, die in gerade vom Kolonialismus befreiten Ländern in Planungspositionen waren) hielten die Industrialisierung für den notwendigen Weg der Entwicklung und beschrieben die Vorteile, die der »periphere Fordismus« bringen würde. ~ Tatsächlich waren die Vorteile eine Illusion, und diese Illusion hielt nicht lange. Doch konnte das die postkolonialen Länder nicht wesentlich vom einmal eingeschlagenen Kurs der Modernisierung und Disziplinierung abbringen. Es schien der einzige Weg zu sein, der ihnen offenstand (vgl. Hopkins 1964; Saul 1972; Arighi/Saul 1973).²⁴ Disziplinierung war überall die Regel.

Diese drei Dispositive - Dekolonisation, Dezentrierung der Produktion, Disziplin - sind für die imperiale Macht in der Epoche des New Deal charakteristisch und zeigen, wie weit diese über die alten Praktiken des Imperialismus hinausgegangen ist. Gewiss hatte man, als man in den 1930er Jahren in den USA zum ersten Mal die Politikformen des New Deal formulierte, niemals eine so weit greifende Übertragung dieser Prinzipien im Sinn, doch schon in den 1940ern, mitten im Krieg, begannen -weltweit führende Kräfte die Rolle und die Bedeutung des New Deal zur Durchsetzung einer globalen ökonomischen und politischen Ordnung zu erkennen. Bei seinem Amtsantritt hatte Harry Truman bereits verstanden, dass letztlich der alte Imperialismus im europäischen Stil in ihren Plänen nicht mehr vorkam. Die neue Zeit hatte etwas Neues auf Lager.

In die Moderne eintreten, die Moderne verlassen

Der Kalte Krieg beanspruchte während der Periode der Dekolonisation und der Dezentralisierung der Produktion weltweit die größte Aufmerksamkeit, doch mit dem größeren Weitblick von heute betrachtet, war er tatsächlich nur sekundär. Die symmetrischen Oppositionen des Kalten Kriegs erstickten gleichermaßen das imperiale Projekt der USA und das stalinistische

Projekt einer sozialistischen Modernisierung, doch waren das im Gesamtprozess untergeordnete Momente. Wirklich wichtig, in seiner Bedeutung weit über die Geschichte des Kalten Kriegs hinausreichend war die gewaltige postkoloniale Transformation der »Dritten Welt« im Gewand von Modernisierung und Entwicklung. Letztlich war dieses Projekt relativ unabhängig von den Dynamiken und Beschränkungen des Kalten Kriegs, und *post factum* könnte man beinahe behaupten, dass in den Ländern der Dritten Welt der Wettbewerb der beiden Weltmachtblöcke die Befreiungsprozesse sogar beschleunigte.

Gewiss standen die trikontinentalen Eliten in den antikolonialen und antiimperialistischen Kämpfen jener Epoche ideologisch auf der einen oder der anderen Seite des Kalten Kriegs, und in beiden Fällen definierten sie das Massenprojekt der Befreiung als Modernisierung und Entwicklung. Für uns jedoch, nüchtern vom Rand der Moderne aus betrachtend, ist es nicht schwer, den tragischen Mangel an Perspektive wahrzunehmen, den die Übersetzung von Befreiung in Modernisierung birgt. Der Mythos der Moderne - und damit der Souveränität, der Nation, der Disziplin etc. - war fast ausschließlich die Ideologie der Eliten, doch spielt das hier nicht die Hauptrolle.

Die revolutionären Befreiungsprozesse wiesen - in ihrer Bestimmung durch die Menge - über die Modernisierungsideologie hinaus und zeigten eine erstaunliche neue Subjektivität. Diese Subjektivität passte nicht in das bipolare Verhältnis zwischen USA und UdSSR oder in das zweier wetteifernder Regimes, die beide bloß die Herrschaftsmodalitäten der Moderne reproduzierten. Als Nehru, Sukarno und Tschu En-lai 1955 zur Konferenz von Bandung zusammenkamen und als sich in den 1960ern die Bewegung der Blockfreien formierte, war das weniger genährt durch das ungeheure Elend dieser Nationen oder durch die Hoffnung auf Wiederholung der glorreichen Moderne; es war vielmehr Ausdruck des gewaltigen Befreiungspotenzials, das die Subalternen selbst hervorbrachten.²⁵ Diese blockfreie Perspektive war das erste Anzeichen eines neuen und verbreiteten Begehrens.

Die Frage, was nach der Befreiung zu tun sei, damit man nicht in den Herrschaftsbereich des einen oder des anderen Lagers gerate, blieb unbeantwortet. Deutlich und voller Möglichkeiten hingegen zeichneten sich die Subjektivitäten ab, die über die Moderne hinauswiesen. Das utopische Bild der Sowjetischen und Chinesischen Revolution als alternative Entwicklungswege verblasste, als diese Revolutionen nicht mehr weiter gingen, das heißt, als sie daran scheiterten, einen Weg aus der Moderne zu finden. Das

Entwicklungsmodell der USA schien ähnlich am Ende zu sein, denn während der gesamten Nachkriegsperiode traten die USA eher als Polizeikräfte des alten Imperialismus denn als Träger neuer Hoffnung in Erscheinung. Der Kampf der Subalternen um Befreiung blieb explosiv und unaufhaltsam. Ende der 1960er Jahre hatten die Befreiungskämpfe, deren Einfluss in jedem Winkel der Welt spürbar war, eine Stärke, Beweglichkeit und Unabhängigkeit erreicht, die das Projekt der kapitalistischen Modernisierung (sowohl in ihrer liberalen wie in ihrer sozialistischen Gestalt) aufs offene Meer hinaustrieb, wo es seine Ladung verlor. Hinter der Fassade des bipolaren Gegensatzes USA-Sowjetunion wurde ein einziges Disziplinarmodell erkennbar; gegen dieses Modell richtete sich der Kampf dieser erstaunlichen Bewegungen, und auch wenn seine Formen mehr oder weniger uneindeutig waren und mehr oder weniger mystifiziert worden sind, so war er doch nicht weniger real. Diese erstaunliche neue Subjektivität zielte auf einen Paradigmenwechsel, sie machte ihn notwendig.

Es wurde zu diesem Zeitpunkt klar, wie unbrauchbar die Theorie und Praxis der modernen Souveränität in dieser Situation war. Denn in den 1960er und 1970er Jahren erwiesen sich die Dispositive der modernen Souveränität als nicht mehr länger ausreichend, um die neuen Subjektivitäten zu beherrschen, obwohl das Disziplinarmodell der Modernisierung weltweiten Einsatz gefunden hatte, obwohl die wohlfahrtsstaatlichen Politiken, wie sie in den dominanten Ländern eingeführt worden waren, unumkehrbar waren und den Eliten in den beherrschten Ländern als Vorbild dienten, und trotz der neuen Welt der Kommunikationsmedien und -netzwerke. Zugleich mit der Auflösung des modernen Souveränitätsparadigmas verloren die klassischen Imperialismus- und Antiimperialismustheorien jegliche Erklärungskraft. Das liegt daran, dass diese Theorien im Allgemeinen, wenn sie die Überwindung des Imperialismus erörterten, diese als Prozess in der Kontinuität des Modernisierungsparadigmas oder des Paradigmas moderner Souveränität begriffen. Was geschah, war jedoch das genaue Gegenteil. Massen Subjekte, Bevölkerungen, unterdrückte Klassen begannen in dem Moment, da sie in den Prozess der Modernisierung eintraten, ihn zu verändern und über ihn hinauszugehen. Die Kämpfe um Befreiung erkannten genau in dem Moment, da sie auf dem Weltmarkt ankamen und ihm unterworfen wurden, den kümmerlichen und tragischen Abschluss der modernen Souveränität. Ausbeutung und Herrschaft konnten nicht länger in ihren modernen Formen auftreten. Als diese erstaunlichen neuen subjektiven Kräfte aus dem Kolonialismus auftauchten und die Moderne erreichten, erkannten

sie, dass ihre wichtigste Aufgabe nicht war, in die Moderne einzutreten, sondern die Moderne zu verlassen.

Auf dem Weg zu einem neuen globalen Paradigma

In der ökonomischen und politischen Weltordnung fand ein Paradigmenwechsel statt. Ein wichtiges Moment dieses Übergangs war die Tatsache, dass der Weltmarkt als Hierarchie- und Kommandostruktur an Bedeutung gewann und in allen Bereichen und Regionen, in denen die alten Imperialismen früher operiert hatten, entscheidend wurde. Der Weltmarkt rückte in die Rolle des entscheidenden Elements in einem Dispositiv, das in der Lage war, Netzwerke der Zirkulation im Weltmaßstab zu regulieren. Diese Einheit existierte noch immer nur auf formaler Ebene. Prozesse, die sich auf dem Konfliktfeld der Befreiungskämpfe und einer expandierenden Kapitalzirkulation entwickelten, waren nicht notwendigerweise oder unmittelbar kompatibel mit den neuen Strukturen des Weltmarkts. Die Integration vollzog sich ungleichmäßig und in unterschiedlichen Geschwindigkeiten. In verschiedenen Regionen, und häufig auch innerhalb ein und derselben Region, existierten unterschiedliche Arbeits- und Produktionsweisen nebeneinander, ebenso unterschiedliche Regimes der gesellschaftlichen Reproduktion. Was als die zentrale Achse zur Restrukturierung der Produktion weltweit erschienen sein mag, wurde in tausend einzelne Bruchstücke zerlegt, und den Prozess der Vereinheitlichung erfuhr man überall als einzigartig. Statt eindimensional zu sein, war der Restrukturierungs- und Konzentrationsprozess des Kommandos über die Produktion ein Explodieren unzähliger verschiedener produktiver Systeme. Der Prozess, die Einheit des Weltmarkts herzustellen, vollzog sich durch Vielfalt und Streuung, doch er war in seiner Ausrichtung nichtsdestoweniger klar.

Die Tendenz zur Einheit des Weltmarkts hat mehrere bedeutende Auswirkungen. Zum einen produzierte die Disziplin, die als Modell, den Arbeitsprozess zu organisieren, und als Disziplinargesellschaft von den dominanten Ländern ausstrahlte, in der übrigen Welt als merkwürdige Folge eine Nähe, die jene gleichzeitig näher brachte und in einem Ghetto isolierte. Das heißt, dass Befreiungskämpfe »siegreich« erschienen und dennoch in ein Ghetto des Weltmarkts gerieten - Ghettos mit unbestimmten Grenzen, Hüttensiedlungen, Favelas. Zum anderen fanden sich große Bevölkerungsteile durch diese Prozesse unter Bedingungen wieder, die man »Lohn-

emanzipation« nennen könnte. Lohnemanzipation heißt, dass Massen von Arbeitern in das Disziplinarregime moderner kapitalistischer Produktion eintraten, sei es in der Fabrik, in der Landwirtschaft oder an einem anderen Ort gesellschaftlicher Produktion, und sich dadurch von der Halbsklaverei der Verhältnisse befreien, die der Imperialismus aufrecht erhalten hatte. Der Eintritt ins Lohn Verhältnis mag blutig sein (und war es); er mag Verhältnisse grausamer Unterdrückung verewigen (und tat es); doch selbst in den Hütten der neuen Elendsquartiere und Favelas konstituiert das Lohnverhältnis neue Bedürfnisse, Wünsche und Forderungen. Für die Bauern, die Lohnarbeiter wurden und der Disziplin einer neuen Arbeitsorganisation unterworfen sind, verschlechtern sich in vielen Fällen die Lebensbedingungen, und man kann gewiss nicht behaupten, sie seien freier als traditionelle Landarbeiter, doch sind sie vom *neuen Wunsch nach Befreiung* infiziert. Das neue Disziplinarregime zeigt der Arbeitskraft die Tendenz zum Weltmarkt, und mit ihm eröffnet es die Möglichkeit der Antithese. Es entsteht der Wunsch, dem Disziplinarregime zu entfliehen, und so eine undisziplinierte Menge von Arbeitern, die frei sein wollen.

Die wachsende Mobilität großer Teile des weltweiten Proletariats ist eine weitere wichtige Konsequenz der Tendenz zur Einheit des Weltmarkts. Im Unterschied zu den alten imperialistischen Regimes, in denen die Mobilität der Arbeitskraft in erster Linie vertikal zwischen Kolonie und Metropole geregelt war, eröffnet der Weltmarkt weitere horizontal angelegte Wege. Die Konstitution des Weltmarkts, orientiert an einem Disziplinarmodell, durchziehen Spannungen, die eine Mobilität in jede Richtung eröffnen; es handelt sich um eine transversale Mobilität, eher rhizomatisch als arboresk. Nun ist unser Interesse nicht nur eine phänomenologische Beschreibung der Situation, die wir vorfinden, sondern auch, die in dieser Situation sich bietenden Möglichkeiten zu erkennen. Die neue transversale Mobilität der disziplinierten Arbeitskraft ist deshalb von Bedeutung, weil sie auf den Wunsch nach Freiheit verweist, der real und machtvoll auftritt, und auf die Herausbildung eines neuen, nomadischen Begehrens, das nicht innerhalb des Disziplinarregimes eingeschlossen und kontrolliert werden kann (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 481-585). Es ist allerdings so, dass überall auf der Welt Arbeiter zur Migration gezwungen werden, unter furchtbaren Umständen, die keinerlei befreiende Aspekte haben. Und zugleich stimmt es auch, dass diese Mobilität den Preis der Arbeitskraft selten steigert; tatsächlich senkt sie ihn meist und steigert stattdessen die Konkurrenz unter

Arbeitern. Die Mobilität hat trotzdem für das Kapital einen hohen Preis: den wachsenden Wunsch nach Befreiung.

Einige wichtige makroökonomische Aspekte sind Folgen der neuen Mobilität, die das weltweite kapitalistische Disziplinarparadigma mit sich bringt. Die Mobilität von Bevölkerung macht es zunehmend schwieriger, die nationalen Märkte getrennt voneinander zu regulieren, vor allem die nationalen Arbeitsmärkte. Der Bereich kapitalistischen Kommandos ist nicht länger durch Nationalstaatsgrenzen oder traditionelle internationale Grenzziehungen beschränkt. Arbeiter, die aus der »Dritten Welt« fliehen, um in der »Ersten Welt« Arbeit oder Reichtum zu suchen, tragen dazu bei, die Grenzziehungen zwischen diesen beiden zu unterminieren. Die »Dritte Welt« verschwindet im Prozess der Vereinheitlichung des Weltmarkts nicht wirklich, sondern tritt in die »Erste Welt«, in deren Herzen als Ghetto, Barackensiedlung oder Favela, ein, wird immer wieder produziert und reproduziert. Umgekehrt schiebt sich die »Erste Welt« in die »Dritte Welt«, in Form von Aktienbörsen und Banken, transnationalen Konzernen und den eisigen Wolkenkratzern der Kommandozentralen. Die Destabilisierung der ökonomischen wie der politischen Geographie verflüssigt die Grenzzieluugen zwischen verschiedenen Zonen und macht sie selbst beweglich. Im Ergebnis wird der gesamte Weltmarkt tendenziell zu einem einzigen zusammenhängenden Bereich des kapitalistischen Managements und Kommandos.

Es ist dies der Punkt, da die kapitalistischen Regimes einen Reform- und Restrukturierungsprozess einleiten mussten, um ihre Fähigkeit zu bewahren, den Weltmarkt zu organisieren. Diese Tendenz macht sich deutlich erst in den 1980er Jahren bemerkbar (und sie wurde erst nach dem Kollaps des sowjetischen Modernisierungsmodells durchgesetzt), doch bereits im Augenblick ihres ersten Auftretens waren ihre Hauptmomente klar definiert. Als neuer Mechanismus zur allgemeinen Kontrolle der globalen Entwicklung musste es ein Funktionszusammenhang sein, der die Dynamiken des globalisierten Kapitals und die subjektive Dimension der Akteure politisch koordinieren kann; er musste in der Lage sein, die imperiale Dimension des Kommandos und die transversale Mobilität der Subjekte zu artikulieren. Im nächsten Abschnitt werden wir sehen, wie sich, diese Entwicklung historisch realisierte; wir werden uns daher direkt dem Konstitutionsprozess eines globalisierten Regierungsapparats zuwenden.

Reelle Subsumtion und Weltmarkt

Bevor wir fortfahren, macht es die Anlage der Untersuchung notwendig, die Beziehung der Tendenz zur Realisierung des Weltmarkts mit dem Disziplinarparadigma der Produktion und der Regierung näher zu betrachten. Inwiefern stellt die weltweite Ausbreitung von Disziplinarregimes ein grundlegendes Moment in der Genealogie des Empire dar? Eine Erklärung ergibt sich, wenn wir Marx' Beschreibung der Phasen kapitalistischer Subsumtion der Gesellschaft mit seinen Analysen zur Entstehung des Weltmarkts verbinden. Beide Entwicklungen treffen zu einem bestimmten Zeitpunkt aufeinander, die Subsumtion der Gesellschaft wird in der Herausbildung des Weltmarkts vollendet.

Wir sahen bereits, dass mit den Praktiken des Imperialismus die kapitalistische Internalisierung des Außen einherging und damit die *formelle Subsumtion* der Arbeit unter das Kapital. Marx verwendet den Ausdruck »formelle Subsumtion«, um Prozesse zu bezeichnen, durch die das Kapital dem eigenen Produktions Verhältnis Arbeitsabläufe inkorporierte, die außerhalb dessen entstanden waren (vgl. Marx 1863/64, 45-64). Die Prozesse der formellen Subsumtion sind wesentlicher Bestandteil der Ausdehnung kapitalistischer Produktion und kapitalistischer Märkte. In dem Moment, da die kapitalistische Expansion an Grenzen stößt, hören die Prozesse der formellen Subsumtion auf, eine zentrale Rolle zu spielen. Prozesse der *reellen Subsumtion* der Arbeit unter das Kapital stützen sich nicht länger auf ein Außen; sie bedeuten nicht die gleiche Art von Expansion. Durch reelle Subsumtion wird die Integration der Arbeit ins Kapital eher intensiv als extensiv; das Kapital richtet die Gesellschaft vollständiger zu. Gewiss gibt es Prozesse der reellen Subsumtion ohne Weltmarkt, doch kann es keinen vollständig ausgebildeten Weltmarkt ohne reelle Subsumtion geben. Mit anderen Worten können die Realisierung des Weltmarkts und ein allgemeiner Ausgleich oder zumindest ein Management der Profitraten im Weltmaßstab nicht bloßes Resultat finanzieller oder monetärer Faktoren sein, sondern sie müssen sich mittels der Umgestaltung von Gesellschaft und Produktionsverhältnissen durchsetzen. Disziplin ist in dieser Umgestaltung *der* Hauptmechanismus. Formiert sich eine neue soziale Wirklichkeit, die die Entwicklung des Kapitals und die Proletarisierung der Bevölkerung zu einem einzigen Vorgang integriert, so muss die politische Form des Kommandos in der Weise und in dem Maß modifiziert und artikuliert werden,

dass sie diesem Prozess angemessen ist: Es entsteht ein globaler Quasistaat des Disziplinarregimes.

Marx* Intuition über den Prozess der reellen Subsumtion gibt uns nicht den Schlüssel an die Hand, den wir brauchen. Der Übergang von der formellen zur reellen Subsumtion muss durch das Handeln und die Praxisformen subjektiver Kräfte erklärt werden. Die an ihre Grenzen getriebene Disziplin, die durch die globalisierte Taylorisierung der Arbeitsprozesse durchgesetzt ist, gibt letztlich nicht die Bestimmung für die Notwendigkeit einer neuen Form des Kommandos, wenn man in dem Prozess nicht den Ausdruck des Handelns gesellschaftlicher Subjektivität sieht. Die Globalisierung der Märkte war, weit entfernt davon, bloß bittere Frucht kapitalistischen Unternehmertums zu sein, tatsächlich Ergebnis des Begehrens und der Forderungen taylorisierter, fordistischer und disziplinierter Arbeitskraft weltweit. In diesem Sinne antizipierten die Prozesse der formellen Subsumtion die reelle Subsumtion und ließen sie reifen; letztere waren nicht das Produkt der ersteren (wie Marx zu glauben schien), sondern in den erstgenannten fanden sich Bedingungen der Befreiung und des Kampfes, die nur unter den letztgenannten zu kontrollieren waren. Subjektivitäten in Bewegung mit ihren Wünschen erzwangen die Weiterentwicklung - und brachten zum Ausdruck, dass es kein Zurück gibt. Als Antwort auf diese Bewegungen, sowohl in den dominanten wie den beherrschten Ländern, musste eine neue Form der Kontrolle errichtet werden: um das Kommando über etwas, das unter den Bedingungen der Disziplin nicht länger kontrollierbar war, aufrechtzuerhalten.

URSPRÜNGLICHE AKKUMULATION

Gerade in dem Augenblick, da das Proletariat von der Weltbühne abzutreten scheint, nimmt Arbeit die allgemein verbindliche Gestalt des Proletariats an. Diese Behauptung ist tatsächlich weniger paradox als man vermuten konnte. Verschwunden ist die hegemoniale Position der industriellen Arbeiterklasse, die selbst weder verschwand noch zahlenmäßig überhaupt zurückgegangen ist - sie hat lediglich ihre hegemoniale Stellung verloren und sich geografisch verschoben. Mit dem Begriff »Proletariat« beziehen wir uns allerdings nicht allein auf die industrielle Arbeiterklasse, sondern auf alle, die dem Kapital untergeordnet sind, von ihm ausgebeutet werden und unter seiner Herrschaft produzieren. In dieser Hinsicht nun, angesichts

der zunehmenden Globalisierung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, sind alle Formen von Arbeit dabei, proletarisierl zu werden. Weltweit, in allen Gesellschaften, ist das Proletariat die zunehmend verallgemeinerte Figur gesellschaftlicher Arbeit.

Marx beschrieb die Proletarisierungsprozesse unter den Bedingungen der so genannten ursprünglichen Akkumulation, der Akkumulationsprozesse, die der kapitalistischen Produktion und Reproduktion vorausgehen und die notwendig sind, damit diese beginnen kann. Notwendig ist nicht bloß eine Anhäufung von Reichtum oder Eigentum, sondern eine gesellschaftliche Akkumulation, die Produktion von Kapitalisten und Proletariern. Im historischen Prozess ist das im wesentlichen die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln. Marx genügte es, am Beispiel Englands diese soziale Transformation zu beschreiben, da England zu seiner Zeit den »höchsten Punkt« der kapitalistischen Entwicklung darstellte. In England, so erklärt uns Marx, wurde die Proletarisierung in zwei Schritten erreicht: zuerst durch die Usurpation des Gemeindelandes und die Vertreibung der Pachthauern von den Gütern, und anschließend durch die Bestrafung der Landstreicher ei und Bettelei. Der englische Bauer wurde auf diese Art von allen vorher existierenden Subsistenzmitteln »befreit«, in die neu entstandenen Industriestädte getrieben und für das Lohnverhältnis und die Disziplin der kapitalistischen Produktion zugerichtet. Der Hauptantrieb bei der Herstellung der Kapitalisten kam im Gegensatz dazu von außerhalb Englands, aus dem Handel - oder vielmehr aus den Eroberungszügen, dem Sklavenhandel und dem Kolonialsystem. »Der außerhalb Europa direkt durch Plünderung, Versklavung und Raubmord erbeutete Schatz floß ins Mutterland zurück und verwandelte sich hier in Kapital.« (Marx 1867-94, I, 781) Diese enorme Einfuhr von Reichtum überspülte die Möglichkeiten der alten feudalen Produktionsverhältnisse. Englische Kapitalisten traten hervor, um dem neuen Kommandoregime, das diesen neuen Reichtum auszubeuten erlaubte, zum Ausdruck zu verhelfen.

Es wäre nun allerdings ein Fehler, wollte man diese englische Erfahrung, zum Proletarier und zum Kapitalist zu werden, als repräsentativ für alle anderen Wege ansehen. Während der letzten 300 Jahre, als sich kapitalistische Produktions- und Reproduktionsverhältnisse weltweit ausbreiteten, hieß ursprüngliche Akkumulation zwar immer die Trennung der Produzenten von ihren Produktionsmitteln und die Schaffung der Klassen von Proletariern und Kapitalisten, doch trotzdem war Jeder Prozess sozialer Transformation einzigartig. In allen Fällen waren die zuvor existierenden

gesellschaftlichen Verhältnisse und die Produktionsverhältnisse unterschiedlich, ebenso die Übergangsprozesse, und auch die Form der daraus resultierenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse und vor allem der Reproduktionsverhältnisse unterschied sich je nach dem spezifischen kulturellen und historischen Hintergrund.

Ungeachtet dieser wichtigen Differenzierungen ist es sinnvoll, bei den ursprünglichen Akkumulationsprozessen der Moderne zwei allgemeine Modelle zu unterscheiden, die es erlauben, das Verhältnis von Reichtum und Kommando sowie von Innen und Außen zu beleuchten. In beiden Fällen setzt die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals Reichtum und Kommando neu zusammen. Was das erste Modell auszeichnet, das Marx für England beschrieb und das allgemein für Europa als ganzes stehen kann, ist, dass der neue Reichtum, auf den sich die ursprüngliche Akkumulation stützt, von außen kommt (aus den Kolonialgebieten) und dass das Kommando sich im Innern ausbildet (durch die Entwicklung der Produktionsverhältnisse in England und Europa). Im zweiten Modell, das die meisten Prozesse ursprünglicher Akkumulation außerhalb Europas kennzeichnet, verhält es sich umgekehrt, das heißt, dass der neue Reichtum sich im Innern entwickelt und das Kommando von außen kommt (gewöhnlich ist es europäisches Kapital). Die Inversion von Reichtum/Kommando und Innen/Außen in beiden Modellen führt weltweit zu einer ganzen Reihe von Unterschieden in den ökonomischen, politischen und sozialen Formationen des Kapitals. Viele dieser Unterschiede beschrieb die Theorie der Unterentwicklung als Unterschiede zwischen kapitalistischen Formationen im Zentrum und in der Peripherie (vgl. Frank 1969; Amin 1974).

Im Übergang von der Moderne zur Postmoderne setzen sich die Prozesse ursprünglicher Akkumulation fort. Ursprüngliche Akkumulation ist kein Vorgang, der sich einmal ereignet und damit erledigt wäre; kapitalistische Produktionsverhältnisse und gesellschaftliche Klassen müssen vielmehr fortwährend reproduziert werden. Verändert haben sich aber das Modell und der Modus der ursprünglichen Akkumulation. Zunächst hat die Bedeutung des Spiels zwischen Innen und Außen, das die beiden Modelle in der Moderne unterschied, abgenommen. Wichtiger noch ist, dass die Art der akkumulierten Arbeit und des akkumulierten Reichtums Veränderungen unterliegt. In der Postmoderne ist der akkumulierte gesellschaftliche Reichtum zunehmend immateriell; er umfasst etwa soziale Verhältnisse, Kommunikationszusammenhänge, Netzwerke der Information und Affekte. Entsprechend wird auch die gesellschaftliche Arbeit immateriell; sie produ-

ziert und reproduziert gleichzeitig und direkt alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens. Das Proletariat wird zur allgemein verbindlichen Gestalt der Arbeit, und im gleichen Maß wird der Gegenstand proletarischer Arbeit allgemein. Die gesellschaftliche Arbeit produziert das Leben selbst.

Betont werden muss die zentrale Rolle, die im Prozess postmoderner ursprünglicher Akkumulation die informationelle Akkumulation und ebenso die immer größer werdende Vergesellschaftung der Produktion spielen. Mit dem Entstehen der neuen Informationsökonomie ist eine gewisse Akkumulation von Information Voraussetzung der kapitalistischen Produktion. Die Netzwerke der Information befördern Reichtum und Kommando, brechen mit älteren Vorstellungen von Innen und Außen und reduzieren zudem die Bedeutung der Dimension Zeit, die früher die ursprüngliche Akkumulation definierte. Mit anderen Worten: Die informationelle Akkumulation (wie die von Marx analysierte ursprüngliche Akkumulation) zerstört die Produktionsprozesse, die sie vorfindet, oder de strukturiert sie zumindest, doch sie integriert (anders als Marx' ursprüngliche Akkumulation) jene Produktionsprozesse unmittelbar in ihre Netzwerken und führt so in den verschiedenen Bereichen der Produktion zu höchster Produktivität. Die zeitliche Dimension der Entwicklung wird auf Unmittelbarkeit reduziert; die gesamte Gesellschaft ist tendenziell in irgendeiner Art den Netzwerken der Informationsproduktion integriert. Informationelle Netzwerke verweisen auf etwas wie die Simultaneität der gesellschaftlichen Produktion. Die Revolution informationeller Akkumulation verlangt in der weiteren Vergesellschaftung der Produktion einen ungeheuren Sprung nach vorn. Diese gesteigerte Vergesellschaftung ist, zusammen mit der Einschränkung des gesellschaftlichen Raums und der Zeitdimension, ein Vorgang, der dem Kapital gesteigerte Produktivität verspricht; doch zugleich weist der Prozess über die Geschichte des Kapitals hinaus, in Richtung einer zukünftigen gesellschaftlichen Produktionsweise.

3. Widerstand, Krise, Transformation

Die Kontinuität des Kampfs ist einfach: Die Arbeiter sehen sich und gegenüber den Kapitalisten. Doch mit der Kontinuität der Organisation verhält es sich prekärer und komplizierter: Sobald sie institutionalisiert ist, kommt es rasch zu ihrem Gebrauch durch das Kapital oder durch die Arbeiterbewegung im Dienst des Kapitals.

Mario Tronti

Die Neue Linke entsprang ... Elvis' kreisenden Hüften.

Jerry Rubin

Der Vietnamkrieg unterbrach, wie wir bereits ausgeführt haben, das US-amerikanische Konstitutionsprojekt und seine Tendenz zum Empire. Allerdings war der Krieg vor allem auch Ausdruck des vietnamesischen Befreiungskampfs, ein Ausdruck bäuerlicher und proletarischer Subjektivität - ein grundlegendes Beispiel für den Widerstand gegen die Endformen des Imperialismus und gegen das internationale Disziplinarregime. Der Vietnamkrieg ist ein wirklicher Wendepunkt in der Geschichte des gegenwärtigen Kapitalismus, da der vietnamesische Widerstand als symbolisches Zentrum einer ganzen Reihe von Kämpfen weltweit anzusehen ist, Kämpfe, die bis zu diesem Zeitpunkt getrennt und weit weg voneinander existierten. Die bäuerlichen Massen, die vom multinationalen Kapital subsumiert wurden, das (post-)koloniale Proletariat, die industrielle Arbeiterklasse in den dominanten kapitalistischen Ländern, die überall auftretenden neuen Schichten des intellektuellen Proletariats, sie alle tendierten auf einen gemeinsamen Punkt zu, ausgebeutet in der Fabrikgesellschaft des globalisierten Disziplinarregimes. Die verschiedenen Kämpfe vereinten sich gegen einen gemeinsamen Feind: *die internationale Disziplinarordnung*. Eine objektive Einheit war errichtet, manchmal mit dem Bewusstsein der Kämpfenden und manchmal ohne es. Der lange Zyklus der Kämpfe gegen das Disziplinarre-

gime hatte sein Reifestadium erreicht und zwang das Kapital zur strukturellen Veränderung, zum Paradigmen Wechsel.

Zwei, drei, viele Vietnam

In den späten 1960er Jahren steckte das internationale System kapitalistischer Produktion in der Krise.²⁶ Kapitalistische Krise heißt, wie Marx erklärt, eine Situation, die das Kapital zur allgemeinen Entwertung und zu einer grundlegenden Neuregelung im Produktionsverhältnis zwingt; sie resultiert aus dem Druck, den das Proletariat auf die Profitrate ausübt. Mit anderen Worten ist die kapitalistische Krise nicht eine simple Funktion der Kapitaldynamik selbst, sondern ihre Ursache ist unmittelbar der proletarische Kampf (vgl. Negri 1972). Das marxistische Verständnis der Krise hilft, die wichtigsten Merkmale der Krise der späten 1960er Jahre ans Licht zu bringen. Der Fall der Profitrate und die Risse in den Kommandoverhältnissen während jener Periode lassen sich am besten verstehen, wenn man sie als Ergebnis des Zusammentreffens und der Akkumulation proletarischer und antikapitalistischer Angriffe gegen das internationale kapitalistische System begreift.

In den herrschenden kapitalistischen Ländern wurde man damals Zeuge einer Offensive von Arbeiterkämpfen, die sich in erster Linie gegen die Disziplinarregimes kapitalistischer Arbeit richteten. Der Angriff fand seinen Ausdruck allgemein in der Verweigerung der Arbeit und speziell in der Verweigerung der Fabrikarbeit. Er richtete sich gegen die Produktivität und gegen ein Entwicklungsmodell, das auf die Produktivitätssteigerung der Fabrikarbeit setzte. Die Verweigerung gegenüber dem Disziplinarregime und die Behauptung einer Sphäre der Nichtarbeit wurden die entscheidenden Merkmale einer Reihe kollektiver Praxisformen und einer neuen Lebensweise (vgl. Castellano u.a. 1988; Virno 1998; Carpignano 1976). An zweiter Stelle gelang es dem Angriff, die kapitalistische Einteilung des Arbeitsmarkts zu unterlaufen. Die drei Hauptmerkmale des Arbeitsmarkts — die Separation sozialer Gruppen (entlang klassenspezifischer, rassistischer, ethnifizierter oder geschlechtsspezifischer Schichtungen), die Verflüssigung der Arbeit (soziale Mobilität, Tertiarisierung, neue Verhältnisse zwischen direkt und indirekt produktiver Arbeit etc.) und die Hierarchien abstrakter Arbeit — waren allesamt durch die steigende Kompromisslosigkeit und Verallgemeinerung der Arbeiterforderungen in Frage gestellt. Die zunehmende

Vergesellschaftung des Kapitals führte zudem in Richtung einer sozialen Vereinheitlichung des Proletariats. Aus dieser Einheit heraus wurde nun allgemein der Anspruch auf ein garantiertes gesellschaftliches Einkommen und ein hohes Niveau sozial staatlicher Leistungen erhoben (vgl. Piven/Cloward 1977; 1982). Drittens schließlich richtete sich der Arbeiterangriff direkt gegen das kapitalistische Kommando. Die Verweigerung der Arbeit und die soziale Vereinheitlichung des Proletariats kamen im frontalen Angriff auf das Zwangsregime der gesellschaftlichen Arbeit und die Disziplinarstrukturen des Kommandos zusammen. Die Arbeiteroffensive war uneingeschränkt politisch - obwohl viele Formen der Massenpraxis, besonders von Jugendlichen, ausgesprochen apolitisch schienen -, da sie die politischen Nervenzentren der kapitalistischen Ökonomie freilegte und traf.

Die bäuerlichen und proletarischen Kämpfe in den beherrschten Ländern zwangen die politischen Regimes vor Ort und international gleichfalls zur Veränderung. Jahrzehnte revolutionärer Kämpfe - von der chinesischen Revolution bis Vietnam, von der kubanischen Revolution bis zu den zahlreichen Befreiungskämpfen überall in Lateinamerika, Afrika und in der arabischen Welt - hatten proletarische Lohnforderungen in den Vordergrund gestellt, denen verschiedene sozialistische und/oder nationalistische reformistische Regimes nachzukommen hatten und die das internationale ökonomische System direkt destabilisierten. Die Modernisierungsideologie schuf, auch wenn sie keine »Entwicklung« brachte, neue Wünsche, die über die vorhandenen Produktions- und Reproduktionsverhältnisse hinausgingen. Der plötzliche Preisanstieg für Rohstoffe, Energie und bestimmte Agrarprodukte in den 1960er und 70er Jahren kann als Symptom dieser neuen Wünsche und des zunehmenden Lohndrucks des Proletariats auf internationaler Ebene gelten. Die Kämpfe wirkten sich nicht nur quantitativ aus, sondern bestimmten auch ein neues qualitatives Moment, das die Intensität der Krise grundlegend kennzeichnete. Mehr als ein Jahrhundert lang war es mit den Praktiken des Imperialismus gelungen, alle Formen der Produktion weltweit dem Kapitalkommando zu subsumieren; in dieser Übergangsperiode verstärkte sich diese Tendenz noch. Dadurch wurde notwendigerweise eine potenzielle oder virtuelle Einheit des internationalen Proletariats hergestellt. Diese *virtuelle Einheit* war als eine *globale politische Einheit* niemals *aktualisiert*, hatte aber dennoch substanzielle Auswirkungen. Mit anderen Worten: Es sind nicht die wenigen Beispiele einer tatsächlichen und bewussten internationalen Organisation der Arbeit, die hier von Bedeutung sind, sondern vielmehr das objektive Zusammentreffen

von Kämpfen, die sich eben genau deshalb berühren, weil sie sich, bei aller radikalen Verschiedenheit, gegen das internationale kapitalistische Disziplinarregime richten. Dieses zunehmende Zusammentreffen können wir die Akkumulation der Kämpfe nennen.

Die Akkumulation der Kämpfe untergrub die kapitalistische Strategie, die lange Zeit auf die Hierarchien internationaler Arbeitsteilung vertraut hatte, um eine weltweite Einheit unter Arbeitern zu blockieren. Bereits im 19. Jahrhundert, vor der Blüte des europäischen Imperialismus, beklagte Engels den Umstand, dass das englische Proletariat in die Position einer »Arbeiteraristokratie« gerückt war, deren Interessen sich eher mit dem Projekt des britischen Imperialismus als mit denen der kolonialen Arbeitskraft deckten. In der Epoche des Niedergangs des Imperialismus bestand gewiss die internationale Arbeitsteilung weiter, doch die imperialistischen Avancen gegenüber irgendwelchen nationalen Arbeiterklassen begannen zu schwinden. Der gemeinsame Kampf des Proletariats in den beherrschten Ländern nahm die Möglichkeit, weiter nach der alten imperialistischen Strategie zu verfahren und die Krise aus der Metropole in die beherrschten Gebiete zu verschieben. Es ging nicht mehr, Cecil Rhodes' altem Vorschlag zu vertrauen, die Gefahren des Klassenkampfs zu Hause in Europa zu dämpfen, indem man den Ökonomischen Druck auf die mit effektiver Grausamkeit aufrechterhaltenen friedlichen Zustände in den beherrschten imperialistischen Gebieten verschiebt. Das auf imperialistischem Gebiet geformte Proletariat trat nun selbst organisiert, bewaffnet und gefährlich in Erscheinung. Es gab die Tendenz zur Einheit des internationalen und multinationalen Proletariats im gemeinsamen Angriff auf das kapitalistische Disziplinarregime (vgl. Ferrari-Bravo 1975). Der Widerstand und die politische Initiative des Proletariats in den beherrschten Ländern fanden im Proletariat der dominanten kapitalistischen Länder als Symbol und Modell Resonanz. Durch dieses Zusammentreffen waren es die Arbeiterkämpfe, die im gesamten Bereich des internationalen Kapitals mit der potenziellen oder virtuellen politischen Integration des Weltproletariats das Ende der Aufteilung in Erste und Dritte Welt besiegelten. Das Zusammentreffen der Kämpfe stellte im internationalen Maßstab das Problem, die Kooperation im Arbeitsprozess in eine revolutionäre Organisation zu verwandeln und die virtuelle politische Einheit zu aktualisieren.

Mit der objektiven Konvergenz und Akkumulation der Kämpfe werden Drittweltperspektiven, die früher zumindest begrenzt nützlich gewesen sein mögen, vollkommen obsolet. Unter Drittweltperspektive verstehen wir die

Vorstellung, der Hauptwiderspruch und der Antagonismus im kapitalistischen internationalen System Hege zwischen dem Kapital der Ersten Welt

²⁷

und der Arbeit der Dritten. Das revolutionäre Potenzial wird demzufolge nur und ausschließlich in der Dritten Welt verortet. Diese Perspektive ist implizit oder explizit häufig in der Dependenztheorie, der Theorie der Unterentwicklung und der Weltsystemtheorie anzutreffen. Das Verdienst der Drittweltperspektive war, der »Metropolensicht« und dem eurozentrischen Blick entgegenzutreten, wonach Neuerung und Wandel immer schon aus Europa oder Nordamerika kamen und überhaupt nur von dort kommen können. Die spiegelbildliche Umkehrung dieser falschen Behauptung allerdings führt lediglich zu einer gleichermaßen falschen Position. Wir halten die Drittweltperspektive für unangemessen, da sie die Neuerungen und Antagonismen der Arbeit in der Ersten und Zweiten Welt ignoriert. Und darüber hinaus ist sie, was für die hier verfolgte Fragestellung wichtiger ist, blind für das Zusammentreffen der Kämpfe weltweit, in den herrschenden und den beherrschten Ländern gleichermaßen.

Die kapitalistische Antwort auf die Krise

Die globale Gleichzeitigkeit der Kämpfe untergrub die kapitalistische und imperialistische Disziplinarmacht, und die seit fast 30 Jahren weltweit herrschende Wirtschaftsordnung, das Goldene Zeitalter des kapitalistischen Wachstums unter US-Hegemonie, begann sich aufzulösen. Formen und Inhalte des kapitalistischen Managements internationaler Entwicklung in der Nachkriegsperiode waren 1944 auf der Konferenz von Bretton Woods (New Hampshire, USA) festgelegt worden.²⁹ Das System von Bretton Woods beruhte auf drei grundlegenden Elementen. Das erste war die unbestrittene ökonomische Hegemonie der USA über alle nichtsozialistischen Länder. Diese Hegemonie sicherte die strategische Wahl eines liberalistischen Entwicklungswegs, der auf Freihandel basierte, und mehr noch das Festhalten am Goldstandard (die USA besaßen etwa ein Drittel der weltweit verfügbaren Goldmenge), das die Stärke des Dollar garantierte. Der Dollar war »Gold wert«. Zweitens diktierte das System das Abkommen zur monetären Stabilisierung zwischen den USA und den anderen führenden kapitalistischen Ländern (erst Europa, später Japan) bezüglich der Territorien der europäischen imperialistischen Mächte, die früher traditionellerweise unter der Dominanz des britischen Pfund und des französischen Franc standen.

Der Wiederaufbau in den dominanten kapitalistischen Ländern konnte zudem durch einen Exportüberschuss in die USA finanziert werden; Sicherheit bot das Währungssystem unter Führung des Dollar. Zum dritten schließlich etablierte Bretton Woods eine quasiimperialistische Beziehung der USA gegenüber allen abhängigen nichtsozialistischen Ländern. Wirtschaftliche Entwicklung in den USA und Stabilisierung sowie Wiederaufbau in Europa und Japan wurden durch die Vereinigten Staaten dadurch garantiert, dass sie aus dem Verhältnis zu den abhängigen Ländern imperialistische Extraprofite akkumulierten.

Das System der monetären Hegemonie unter Führung der USA war eine vollkommen neue Ordnung; während bei früheren internationalen monetären Regimes (vor allem dem britischen) die Kontrolle fest in den Händen privater Banken und Finanziers lag, übergab Bretton Woods die Kontrolle an eine Reihe von Regierungs- und Regulierungsinstitutionen wie an den Internationalen Währungsfonds, an die Weltbank und letztlich an die US-Zentralbankaufsicht (vgl. Arrighi 1994, 278f.). Bretton Woods war somit das monetäre und finanzielle Gesicht der Hegemonie des New Deal über die globale kapitalistische Ökonomie.

Die keynesianischen und pseudoimperialistischen Mechanismen von Bretton Woods gerieten in dem Augenblick in die Krise, als Arbeiterkämpfe in den USA, in Europa und Japan die Kosten für Stabilität und Reformismus in die Höhe trieben und gleichzeitig antiimperialistische und anti-kapitalistische Kämpfe in den beherrschten Ländern das Herausziehen von Extraprofiten zu untergraben begannen (vgl. Coffey 1974; Arrighi 1994, 300-324). Als der imperialistische Motor nicht mehr zog und die Arbeiterkämpfe sich immer nachdrücklicher bemerkbar machten, begann sich die Handelsbilanz von den USA in Richtung Europa und Japan zu neigen. Eine erste - eher schleichende als galoppierende - Krisenphase zog sich durch die 1960er Jahre. Da die Kontrollmechanismen des Systems von Bretton Woods den Dollar *de facto* nicht konvertibel machten, bewegten sich die monetären Kreisläufe im Rahmen der internationalen Produktion und des internationalen Handels durch eine Phase, die eine relativ freie Zirkulation des Kapitals, die Entwicklung eines starken Eurodollarmarktes und in annähernd allen dominanten Staaten die Festsetzung politischer Parität kennzeichneten (vgl. Frieden 1987, 79-122). Der Ausbruch von »1968« in Europa, den USA und Japan, in Verbindung mit den militärischen Siegen der Vietnamesen gegen die USA, löste diese vorläufige Stabilität jedoch vollkommen auf. Die Stagflation machte einer galoppierenden Inflation Platz.

Den Beginn der zweiten Phase der Krise könnte man auf den 17. August 1971 datieren, als Präsident Richard Nixon den Dollar vom Goldstandard trennte, die Währung *de jure* nicht konvertibel machte und eine zehnprozentige Einfuhrsteuer auf alle Importe aus Europa in die USA einführt (vgl. Calleo/Rowland 1973, 87-117; Coffey 1974, 25-42). Die gesamte Verschuldung der USA wurde nach Europa verschoben. Diese Vorgehensweise konnte nur aufgrund der ökonomischen und politischen Macht der USA erfolgreich sein; die Vereinigten Staaten erinnerten die Europäer damit an die Geschäftsgrundlage, die ihnen die Hegemonie an der Spitze von Ausbeutung und kapitalistischem Kommando zusicherte.

In den 1970er Jahren wurde die Krise notorisch und strukturell. Das System politischer und ökonomischer Gleichgewichte, das in Bretton Woods eingeführt worden war, geriet in völlige Unordnung. Übrig blieb nur die nackte Tatsache der US-Hegemonie. Die sich auflösende Wirksamkeit der Mechanismen von Bretton Woods und die Zerstörung des monetären Systems des Fordismus in den dominanten Ländern machten klar, dass die Neuformierung eines internationalen kapitalistischen Systems die völlige Restrukturierung ökonomischer Beziehungen und einen Paradigmenwechsel in der Bestimmung weltweiten Kommandos voraussetzen muss. Doch auch aus der Perspektive des Kapitals stellt eine solche Krise nicht immer ein ganz negatives und unwillkommenes Ereignis dar. Marx vertritt die These, dass das Kapital tatsächlich ein fundamentales Interesse an der Krise habe, in der es seine umwälzende Macht zeigt. Demgegenüber sind individuelle Kapitalisten konservativ, Sie konzentrieren sich darauf, kurzfristig den eigenen Profit zu maximieren, auch wenn das langfristig für das Gesamtkapital ruinös wird. Die ökonomische Krise kann solche Hindernisse aus dem Weg räumen, unprofitable Sektoren zerstören, die Produktionsorganisation restrukturieren und technologisch erneuern. Mit anderen Worten: Die ökonomische Krise kann eine Umwälzung vorantreiben, die erneut eine hohe allgemeine Profitrate mit sich bringt; sie gibt ihre Antwort genau auf dem Feß, das die Angriffe der Arbeiterkämpfe umgrenzen. Die allgemeine Entwertung des Kapitals und das Bemühen, die Organisation der Arbeiter zu zerstören, dienen dazu, die Krise der Substanz nach - also das Ungleichgewicht von Zirkulation und Überproduktion - in einen neu eingerichteten Kommandoapparat zu verwandeln, der Ausbeutung und Entwicklung wieder ins Verhältnis setzt.

Angesichts der Kämpfe in den 1960er und 70er Jahren, ihrer Intensität und der Art, wie sie sich aufeinander bezogen, standen dem Kapital zwei

Wege offen, den Widerstand zu schwächen und das Kommando zu restrukturieren, und es beschriftete beide im Wechsel. Der erste Weg, mit nur begrenzter Wirksamkeit, war die *Repression* - ein zutiefst konservatives Vorgehen. Die Repressionsstrategie des Kapitals zielte darauf, die gesellschaftliche Entwicklung völlig umzukehren, den Arbeitsmarkt zu segregieren und zu destrukturieren und so die Kontrolle über den gesamten Produktionszyklus wiederzuerlangen. Das Kapital setzte auf Organisationen, die in der Arbeiterklasse den engen Ausschnitt mit gesichertem Lohneinkommen repräsentierten, fixierte diese Schichten der Bevölkerung in den existierenden Strukturen und verstärkte die Trennung zwischen ihnen und stärker marginalisierten Gruppen der Bevölkerung. Diesem Ziel, ein System hierarchischer Trennungen und Einteilungen sowohl national wie international zu erneuern, dienten Kontrollen der sozialen und territorialen Mobilität. Der repressive Gebrauch der Technologie einschließlich der Automatisierung und Computerisierung der Produktion gehörte in diesem Versuch zu den wichtigsten Waffen. In der Geschichte der kapitalistischen Produktion hatte die letzte fundamentale technologische Umwälzung (das heißt, die Einführung des Montagebands und des Systems der Massenproduktion) grundsätzliche Modifikationen im unmittelbaren Produktionsprozess (Taylorismus) und einen gewaltigen Schritt nach vorn in der Regulation des gesellschaftlichen Reproduktionszyklus (Fordismus) bedeutet. Die technologischen Veränderungen der 1970er Jahre, mit ihrer Ausrichtung auf automatisierte Rationalisierung, trieben nun dieses Regime an die äußerste Grenze seiner Wirksamkeit, bis zu dem Umschlagspunkt, wo tayloristische und fordistische Mechanismen die weitere Dynamik der gesellschaftlichen Produktivkräfte nicht mehr kontrollieren konnten (vgl. Coriat 1990). Die innerhalb der alten Verhältnisse ausgeübte Repression und Kontrolle konnten vielleicht die destruktiven Kräfte der Krise begrenzen und die Wut des Arbeiterangriffs dämpfen, doch waren sie letztlich selbstzerstörerisch, da sie drohten, die kapitalistische Produktion selbst zu ersticken.

Gleichzeitig musste also ein zweiter Weg ins Spiel kommen, einer, der nicht mehr nur technologische Veränderungen betraf und Repression zum Ziel hatte, sondern der *die veränderte Zusammensetzung des Proletariats selbst* berührte und darauf setzte, dessen neue Praxisformen zu integrieren, zu beherrschen und von ihnen zu profitieren. Um das Auftauchen dieses zweiten Wegs kapitalistischer Krisenantwort, der eine Paradigmenverschiebung darstellt, zu verstehen, ist es allerdings notwendig, über die unmittelbare Logik kapitalistischer Strategie und Planung hinauszuschauen. Die

Geschichte kapitalistischer Formen ist immer notwendigerweise *reaktiv*: Auf sich selbst gestellt würde das Kapital niemals ein Profitregime abschaffen. Der Kapitalismus macht also systemische Veränderungen nur durch, wenn er dazu gezwungen und das gegenwärtige Regime nicht mehr länger zu halten ist. Um den Prozess aus der Perspektive des darin aktiven Moments zu begreifen, müssen wir einen Standpunkt auf der anderen Seite einnehmen - das heißt, den Standpunkt des Proletariats und damit zugleich den der verbliebenen nichtkapitalistischen Welt, die im Laufe der Geschichte in kapitalistische Verhältnisse einbezogen wird. Die Macht des Proletariats setzt dem Kapital Schranken; sie bestimmt nicht nur die Krise, sondern diktiert auch die Bedingungen und den Charakter der Transformation. *Tatsächlich erfindet das Proletariat die gesellschaftlichen Formen und die Formen der Produktion, die das Kapital für die Zukunft zu übernehmen gezwungen ist.*

Einen ersten Eindruck dieser determinierenden Rolle des Proletariats erhalten wir, wenn wir fragen, wie die USA während der Krise in der Lage waren, ihre Hegemonie zu sichern. Die Antwort ist, dass es zum größten Teil und vielleicht paradoxerweise nicht die Intelligenz der US-Politiker und Kapitalisten war, sondern die Macht und die Kreativität des Proletariats in den USA, die hier wirkten. Während wir an anderer Stelle und aus anderer Perspektive den vietnamesischen Widerstand als symbolisches Zentrum der Kämpfe bezeichneten, erscheint nun, angesichts des Paradigmenwechsels im internationalen Kommando des Kapitals, das US-amerikanische Proletariat als das Subjekt, das die Wünsche und Bedürfnisse der internationalen und multinationalen Arbeiterklasse am vollständigsten ausdrückt. Gegen die verbreitete Ansicht, wonach das Proletariat in den USA schwach ist, weil es im Vergleich zu Europa und anderswo weniger in Partei und Gewerkschaft organisiert ist, sollten wir es vielleicht gerade aus diesen Gründen als stark ansehen. Die Macht der Arbeiterklasse besteht nicht in Institutionen, die sie repräsentieren, sondern im Antagonismus und in der Autonomie der Arbeiter selbst (Arrighi 1990). Das ist es, was die reale Macht der Industriearbeiterklasse in den USA kennzeichnete. Darüber hinaus lebten die proletarische Kreativität und die Bereitschaft zum Konflikt zugleich, und das ist vielleicht noch bedeutender, in der arbeitenden Bevölkerung außerhalb der Fabriken. Auch und gerade die, die sich aktiv der Arbeit verweigerten, entwickelten kreative Gegenentwürfe und stellten eine ernsthafte Gefahr für das Kapital dar (Kelley 1994). Um das Fortbestehen der US-Hegemonie zu verstehen, genügt es darum nicht, sich auf die Kräf-

teverhältnisse zu berufen, die zwischen US-Kapitalismus und den Kapitalisten anderer Länder herrschten. Die US-Hegemonie wurde tatsächlich durch die antagonistische Macht des Proletariats in den USA aufrechterhalten.

Die neue Hegemonie, die in den Händen der Vereinigten Staaten zu bleiben schien, war zu diesem Zeitpunkt noch beschränkt, eingeschlossen in die alten Mechanismen disziplinärer Restrukturierung. Eine paradigmatische Verschiebung war notwendig, um den Restrukturierungsprozess den politischen und technologischen Verschiebungen entsprechend entwickeln zu können. Mit anderen Worten: Das Kapital musste sich der neuen *Produktion der Subjektivität des Proletariats* stellen und eine Antwort darauf finden. Diese neue Produktion der Subjektivität reichte (über die bereits erwähnten Kämpfe um Wohlfahrt hinaus) bis zu dem, was man ökologischen Kampf nennen könnte, ein Kampf um die Lebensweise, in dem schließlich die Entwicklung der immateriellen Arbeit manifest wird.

Die Ökologie des Kapitals

Wir sind noch immer nicht in der Lage, den Charakter des zweiten Wegs der kapitalistischen Krisenantwort zu verstehen, die paradigmatische Verschiebung, die das Kapital über die Logik und die Praktiken der disziplinären Modernisierung hinausbringt. Wir müssen noch einmal einen Schritt zurücktreten und die Beschränkungen untersuchen, die das internationale Proletariat und die nichtkapitalistische Umgebung dem Kapital setzen. Beide machten die Transformation notwendig und diktierten ihre Bedingungen. Zur Zeit des Ersten Weltkriegs schien es vielen Beobachtern und insbesondere den marxistischen Imperialismustheoretikern, als ob die Totenglocke geläutet hätte und das Kapital nun kurz vor dem Ende stünde. Der Kapitalismus hatte jahrzehntelang Expansionskreuzzüge geführt, einen bedeutenden Teil des Globus im Dienst der Akkumulation verbraucht, und zum ersten Mal war er gezwungen, sich der Beschränktheit seines Horizonts zu stellen. Als die Schranken näher kamen, befanden sich die imperialistischen Mächte unausweichlich in einem tödlichen Konflikt miteinander. Das Kapital war auf das Außen angewiesen, auf sein nichtkapitalistisches Milieu, wie Rosa Luxemburg sagte, um den Mehrwert zu realisieren, wieder in Kapital zu verwandeln und dadurch die Akkumulationszyklen fortzusetzen. Im frühen 20. Jahrhundert schien es, als hätten die imperialistischen Abenteuer der kapitalistischen Akkumulation in Kürze die umlie-

gende nichtkapitalistische Natur verbraucht und als müsste das Kapital verhungern. Alles außerhalb des Kapital Verhältnisses - sei es menschlich, tierisch, pflanzlich oder mineralisch - wurde aus der Perspektive des Kapitals und seiner Expansion als Natur betrachtet.³¹ Die Kritik des kapitalistischen Imperialismus drückte so ein ökologisches Bewusstsein aus - ökologisch insofern, als es die wirklichen Naturschranken und die fatalen Folgen ihrer Zerstörung erkannte.³²

Nun, während wir dieses Buch schreiben und sich das 20. Jahrhundert dem Ende zuneigt, ist der Kapitalismus auf wundersame Weise gesund und die Akkumulation kräftig wie nie. Wie bringen wir diese Tatsache mit den sorgfältigen Analysen zahlreicher marxistischer Autoren zu Beginn des Jahrhunderts zusammen, die die imperialistischen Konflikte als Symptome einer bevorstehenden ökologischen Katastrophe, die auf die Naturschranken zukommt, deuteten? Es gibt drei Wege, das Rätsel der anhaltenden Gesundheit des Kapitals zu lösen. Es gibt zum Ersten einige, die behaupten, dass das Kapital nicht länger imperialistisch ist, dass es reformiert wurde, dass es die Uhr zurückgedreht hat und nun in der jugendlichen Unbekümmertheit des freien Wettbewerbs lebt, dass es ein nachhaltiges, ökologisches Verhältnis zur nichtkapitalistischen Umgebung besitzt. Selbst wenn Theoretiker von Marx bis Luxemburg nicht bewiesen hätten, dass ein solcher Prozess dem Wesen der kapitalistischen Akkumulation zuwiderläuft, sollte ein oberflächlicher Blick auf die weltweite politische Ökonomie der Gegenwart genügen, um sich diese Erklärung aus dem Kopf zu schlagen. Es ist ganz klar, dass die kapitalistische Expansion in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts mit wachsender Geschwindigkeit weiterging, dem kapitalistischen Markt dabei neue Gebiete erschloss und nichtkapitalistische Produktionsweisen der Herrschaft des Kapitals subsumierte.

Eine zweite Erklärung könnte sein, dass die unvorhergesehene Beharrungskraft des Kapitalismus einfach auf der Fortsetzung der gleichen Expansions- und Akkumulationsprozesse beruht, die wir bereits beschrieben haben, nur dass die vollständige Erschöpfung der Umwelt noch nicht erreicht ist und der Moment, da der Kapitalismus an die Grenzen stößt, und die ökologische Katastrophe noch bevorstehen. Die weltweiten Ressourcen nichtkapitalistischer Umwelt haben sich tatsächlich als riesig erwiesen. Obwohl die so genannte Grüne Revolution einen großen Teil der nichtkapitalistischen Landwirtschaft weltweit dem Kapitalismus subsumierte und andere Modernisierungsprojekte dem kapitalistischen Akkumulationszyklus neue Gebiete und Kulturen einverleibten, bleiben weiterhin sehr große

(wenn auch selbstverständlich beschränkte) Arbeitskraftressourcen, Rohstoffe, die der kapitalistischen Produktion subsumiert werden können, und mögliche Orte für expandierende Märkte. Der Zusammenbruch der sozialistischen Regimes in der Sowjetunion und Osteuropa etwa, ebenso die Öffnung der chinesischen Ökonomie in der Ära nach Mao, ermöglichte dem globalen Kapital Zugang zu riesigen Gebieten nichtkapitalistischen Milieus - durch Jahre der sozialistischen Modernisierung für die kapitalistische Subsumtion vorbereitet. Selbst in bereits fest ins kapitalistische Weltsystem integrierten Regionen gibt es noch vielfältige Möglichkeiten zur Expansion. Mit anderen Worten werden, dieser zweiten Erklärung zufolge, nichtkapitalistische Milieus fortwährend dem Bereich des Kapitals formell subsumiert. und die Akkumulation kann zumindest teilweise aufgrund der formellen Subsumtion funktionieren. Die Propheten des bevorstehenden Jüngsten Gerichts des Kapitals irrten nicht, sie sprachen nur zu früh. Die Beschränktheit des nichtkapitalistischen Milieus ist dennoch real. Früher oder später werden die früher unerschöpflichen Ressourcen der Natur ausgehen.

Ein dritter Erklärungsansatz, der den zweiten ergänzt, besagt, dass das Kapital heute weiterhin durch Subsumtion in einem Zyklus der erweiterten Reproduktion akkumuliert, dass Gegenstand dieser Subsumtion aber nicht mehr die nichtkapitalistische Umwelt, sondern zunehmend der kapitalistische Bereich selbst ist - das heißt, dass die Subsumtion nicht länger *formell*, sondern *reell* ist. Das Kapital sieht sich nicht mehr außerhalb, sondern innerhalb seines Bereichs um, und die Expansion ist daher eher intensiv als extensiv. Dieser Übergang beruht im Wesentlichen auf einem qualitativen Sprung in der technologischen Organisation des Kapitals. Frühere Stufen der industriellen Revolution führten maschinengefertigte Konsumgüter und später maschinengefertigte Maschinen ein, doch heute stehen wir vor maschinengefertigten Rohstoffen und Nahrungsmitteln - kurz, maschinengefertigter Natur und Kultur.³³ Im Anschluss an Fredric Jameson könnte man sagen, dass Postmodernisierung den ökonomischen Prozess bezeichnet, der in dem Moment eintritt, da mechanische und industrielle Technologien derart verbreitet sind, dass sie die gesamte Welt schaffen, da der Modernisierungsprozess abgeschlossen ist und die formelle Subsumtion des nichtkapitalistischen Milieus seine Grenzen erreicht hat. Durch die Prozesse technologischer Veränderung in der Moderne ist die ganze Natur Kapital geworden oder zumindest dem Kapital unterworfen.³⁴ Während die moderne Akkumulation auf der formellen Subsumtion der nichtkapitalistischen Umwelt beruht, stützt sich die postmoderne Akkumulation auf die reelle

Subsumtion des kapitalistischen Bereichs selbst. Das scheint die wahre Antwort des Kapitals auf die Drohung der »ökologischen Katastrophe« zu sein, eine Antwort, die in die Zukunft blickt.⁵ Der Abschluss der Industrialisierung von Gesellschaft und Natur, der Abschluss der Modernisierung, stellt lediglich die Vorbedingung für den Übergang zur Postmodernisierung dar und fasst die Veränderung im rein negativen Begriff, *alspost-*. Im nächsten Abschnitt werden wir uns direkt mit den Prozessen der Postmodernisierung oder Informatisierung der Produktion beschäftigen.

Ein Anschlag auf das Disziplinarregime

Um den Übergang genauer zu verstehen, bedarf es des Blicks auf den Begründungszusammenhang, der in den subjektiven Veränderungen der Arbeitskraft auszumachen ist. In der Krisenperiode der 1960er und 70er Jahre schufen, in den dominanten und den abhängigen Ländern gleichermaßen, die Ausdehnung des Wohlfahrtssystems und die Universalisierung der Disziplin der arbeitenden Menge einen neuen Freiheitsspielraum. Die Arbeiter machten, mit anderen Worten, von der Epoche der Disziplin Gebrauch, von Momenten des Dissens vor allem oder von Phasen der Destabilisierung (so etwa in der Zeit der Vietnamkrise), um die gesellschaftliche Macht der Arbeit auszudehnen, den Wert der Arbeitskraft zu steigern und ihre Bedürfnisse und Wünsche zu reartikulieren, und zwar als Forderungen an das Lohnverhältnis und an das Wohlfahrtssystem. In der Terminologie von Marx würde man sagen, der Wert der gesellschaftlichen Arbeit war enorm angestiegen - was aus der Perspektive des Kapitals betrachtet heißt, dass die notwendige Arbeitszeit verlängert wird, und dem entspricht eine Verkürzung der Mehrarbeitszeit (und damit des Profits). Vom Standpunkt des Kapitalisten erscheint der Wert der notwendigen Arbeit als objektive ökonomische Größe - als Preis der Arbeitskraft, wie der Preis von Getreide, Öl oder anderen Gütern -, doch tatsächlich ist er gesellschaftlich determiniert und gibt Auskunft über eine ganze Reihe sozialer Kämpfe. Die Bestimmung gesellschaftlicher Bedürfnisse, die Qualität der Nichtarbeitszeit, die Ordnung familiärer Verhältnisse, die verallgemeinerten Erwartungen an das Leben, all das spielt in die Reproduktionskosten der Arbeitskraft hinein und findet sich letztlich in ihnen dargestellt. Der enorme Anstieg des gesellschaftlichen Lohns (also des Arbeitslohns und des Wohlfahrtseinkommens gleichermaßen) während der Krisenperiode der 1960er und 70er Jahre war

direktes Ergebnis der Akkumulation sozialer Kämpfe im Bereich der Reproduktion - dem Bereich der Nichtarbeit, dem Bereich des Lebens.

Die sozialen Kämpfe erhöhten nicht nur die Reproduktionskosten und den gesellschaftlichen Lohn (und senkten so die Profitrate), sondern erzwangen gleichzeitig, und das ist noch bedeutender, eine Veränderung in der Qualität und der Natur von Arbeit. Besonders in den dominanten kapitalistischen Ländern, wo der Freiheitsspielraum, den die Arbeiter gewonnen hatten oder der ihnen zugestanden wurde, am größten war, begleitete die Verweigerung gegenüber dem Disziplinarregime der gesellschaftlichen Fabrik eine Neubewertung des sozialen Werts im Gesamtzusammenhang produktiver Tätigkeiten. Dem Disziplinarregime gelang es eindeutig nicht mehr, die Bedürfnisse und Wünsche der jungen Generation aufzuhalten. Die Aussicht, einen Job zu bekommen, der reguläre und stabile Arbeitsverhältnisse bietet, acht Stunden am Tag, fünfzig Wochen im Jahr, ein ganzes Arbeitsleben lang, die Aussicht, die das Normalisierungsregime der Fabrikgesellschaft bot, die der Traum von vielen ihrer Eltern gewesen war, erschien ihnen als eine Art Tod. Die massenhafte Verweigerung gegenüber dem Disziplinarregime in ihren vielfältigen Formen war nicht einfach ein negativer Ausdruck, sondern selbst ein schöpferisches Moment, nietzscheanisch formuliert: eine Umwertung der Werte.

Die verschiedenen Formen sozialen Protests und Experimentierens konzentrierten sich um die Weigerung, ein festes Programm materieller Produktion zu schätzen, das für das Disziplinarregime samt industrieller Massenproduktion und Kernfamilienstruktur typisch war (vgl. Aronowitz 1996, 57-90). Die Bewegungen orientierten sich stattdessen an flexiblen und kreativen Dynamiken und daran, was man die eher *immateriellen* Formen der Produktion nennen könnte. Vom Standpunkt der traditionell orientierten »politischen« Teile der Bewegungen der 1960er Jahre in den USA aus erschienen die vielfältigen Formen kulturellen Experimentierens, die in dieser Zeit ihre Blüte erlebten, als eine Art Ablenkung von den »wirklichen« politischen und ökonomischen Kämpfen, doch ihnen entging dabei, *dass das »bloß kulturelle« Experimentieren tiefgreifende ökonomische und politische Auswirkungen hatte.*

»Aussteigen« ist eine ziemlich untaugliche Formulierung für das, was in Haight Ashbury und überall in den Vereinigten Staaten in den 1960er Jahren los war. Die beiden wesentlichen Eingriffe waren die Verweigerung gegenüber dem Disziplinarregime und das Experimentieren mit neuen Formen der Produktivität. Die Verweigerung erschien in vielerlei Gestalt und

verbreitete sich in Tausenden von Alltagspraktiken: Es war der Collegestudent, der mit LSD experimentierte, statt sich einen Job zu suchen; es war die junge Frau, die sich weigerte, zu heiraten und eine Familie zu gründen; es war der »ziellose« afrikanisch-amerikanische Arbeiter, der herumhing und auf jede erdenkliche Art Arbeit verweigerte (vgl. Kelley 1994, 17-100). Die Jugendlichen, die sich der repetitiven Abstumpfung der Fabrikgesellschaft verweigerten, erfanden neue Formen von Mobilität und Flexibilität, neue Lebensstile. Die Studentenbewegungen erzwangen eine Höherbewertung des Wissens und der intellektuellen Arbeit. Die Frauenbewegung machte deutlich, dass »persönliche« Beziehungen selbst politischer Natur sind, und wies die patriarchale Disziplin zurück; sie warf so die Frage des gesellschaftlichen Werts traditionellerweise als Frauenarbeit angesehener Tätigkeiten auf, in hohem Maße affektive und sorgende Arbeiten, in deren Mittelpunkt Dienste stehen, die für die gesellschaftliche Reproduktion unerlässlich sind (vgl. Echols 1989). Die gesamte Palette sozialer Bewegungen und die entstehenden Subkulturen in ihrer Gesamtheit unterstrichen den gesellschaftlichen Wert von Kooperation und Kommunikation. Diese grundlegende Umwertung der Werte in der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion neuer Subjektivitäten machte der umfassenden Transformation der Arbeitskraft den Weg frei. Im nächsten Abschnitt werden wir im Detail sehen, wie die Werte der Bewegungen - Mobilität, Flexibilität, Wissen, Kommunikation, Affekt - die Veränderung der kapitalistischen Produktion in den kommenden Jahrzehnten bestimmen werden.

Verschiedene Untersuchungen der »Neuen sozialen Bewegungen« haben das Verdienst, die politische Bedeutung kultureller Bewegungen gegen eine verengte ökonomistische Perspektive hervorzuheben, die deren Wichtigkeit herunterspielt (vgl. Butler 1998; Laclau/Mouffe 1991). Diese Untersuchungen sind allerdings selbst in ihrer Reichweite beschränkt, weil sie genau wie die von ihnen kritisierte Perspektive ein verengtes Verständnis des Ökonomischen und des Kulturellen vermitteln. Es gelingt ihnen nicht, *die zutiefst ökonomische Macht kultureller Bewegungen* zu erkennen, oder genauer die wachsende Ununterscheidbarkeit ökonomischer und kultureller Phänomene. Kapitalistische Verhältnisse dehnen sich aus und subsumieren die gesellschaftliche Produktion und Reproduktion, den gesamten Bereich des Lebens, in jeder Hinsicht, und zugleich definieren kulturelle Verhältnisse Produktionsprozesse, ökonomische Strukturen und den Wert. Die ungeheure Akkumulation der Kämpfe zerstörte ein Produktionsregime, das vor allem auch ein Produktionsregime der Subjektivität war, und erfand ein neues.

Die neuen Produktionszyklen der Subjektivität, in deren Mittelpunkt sich die dramatischen Veränderungen von Wert und Arbeit finden, wurden innerhalb und gegen Ende der disziplinargesellschaftlichen Organisation eingeführt. Die Bewegungen antizipierten das kapitalistische Bewusstsein für die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Produktion und diktierten dessen Form und Verlauf. Wenn es den Vietnamkrieg, wenn es die Revolten der Arbeiter und Studenten in den 1960er Jahren nicht gegeben hätte, wenn es kein 1968 und keine neue Frauenbewegung und auch nicht die ganze Reihe antiimperialistischer Kämpfe gegeben hätte, hätte sich das Kapital damit begnügen können, sein eigenes Machtarrangement aufrechtzuerhalten, in dem glücklichen Bewusstsein, dass ihm ein Paradigmenwechsel in der Produktion erspart bleibt. Das Kapital wäre aus mehreren Gründen zufrieden gewesen: weil die natürlichen Schranken der Entwicklung ihm reichten; weil es von der Entwicklung immaterieller Arbeit bedroht wurde; weil es wusste, dass die transversale Mobilität und die Hybridisierung der Arbeitskraft weltweit das Potenzial neuer Krisen und Klassenkonflikte von nie zuvor gekanntem Ausmaß bargen. Die Restrukturierung der Produktion, den Übergang vom Fordismus zum Postfordismus, von der Modernisierung zur Postmodernisierung antizipierte der Aufstieg neuer Subjektivität (vgl. Negri 1989). Der Übergang von einer Phase der Perfektionierung des Disziplinarregimes zur darauffolgenden Phase, der das Paradigma der Produktion verschob, wurde von unten angetrieben, von einem Proletariat, dessen Klassenzusammensetzung bereits verändert war. Das Kapital hatte kein Bedürfnis, ein neues Paradigma einzuführen (auch wenn es dazu in der Lage gewesen wäre), weil der Augenblick seiner Schöpfung bereits stattgefunden hatte. Das Problem des Kapitals bestand vielmehr darin, eine neue Zusammensetzung zu beherrschen, die autonom entstanden war und die ein neues Verhältnis von Natur und Arbeit definierte, ein Verhältnis autonomer Produktion.

An diesem Punkt ist das Disziplinarsystem völlig obsolet, es muss überwunden werden. Dem Kapital muss es gelingen, die neue Qualität der Arbeitskraft negativ zu spiegeln und zu invertieren; es muss sich neu ausrichten, um wieder in der Lage zu sein, das Kommando zu übernehmen. Wir nehmen an, dass aus diesem Grund die industriellen und politischen Mächte, die am heftigsten und intelligentesten die extreme Modernisierung des disziplinären Produktionsmodells vorangetrieben haben (also große Teile des japanischen und ostasiatischen Kapitals), am schwersten unter diesem Übergang zu leiden haben. Einzig die Kapitalfraktionen werden in der neu-

en Weltordnung gedeihen, denen es gelingt, die neue immaterielle, kooperative, kommunikative und affektive Zusammensetzung der Arbeitskraft zu adaptieren und zu regieren.

Die Agonie der sowjetischen Disziplin

Nachdem eine erste annähernde Beschreibung der Bedingungen und Formen des neuen Paradigmas gegeben ist, soll kurz von einer gewaltigen subjektiven Auswirkung die Rede sein, die der Paradigmenwechsel in seinem Verlauf mit sich brachte: vom Zusammenbruch der Sowjetunion. Unsere Hypothese über die sowjetische Welt, die wir mit vielen Wissenschaftlern teilen,³⁶ besagt, dass das System in die Krise geriet und auseinander fiel, weil es strukturell nicht in der Lage war, über das Modell disziplinarer Regulation hinauszugehen, sowohl was seine Produktionsweise, die fordistisch und tayloristisch war, als auch was die Form des politischen Kommandos angeht, die keynesianisch-sozialistisch war und deshalb modernisierend nach Innen und imperialistisch nach Außen wirkte. Das Fehlen von Flexibilität, um den Einsatz des Kommandos und den Produktionsapparat den Veränderungen der Arbeitskraft anzupassen, verschärfte die Transformationsprobleme. Die schwerfällige Bürokratie des sowjetischen Staats, die das Erbe einer lang anhaltenden Periode der Modernisierung war, zwang die sowjetische Macht in eine unmögliche Position, als sie aufgefordert war, auf die neuen Forderungen und Bedürfnisse sich weltweit artikulierender Subjektivitäten, zuerst im Modernisierungsprozess und dann an seinem äußersten Rand, zu reagieren.

Die Herausforderung der Postmoderne kam in erster Linie nicht von feindlichen Mächten, sondern von der Subjektivität der Arbeitskraft und ihrer intellektuellen und kommunikativen Neuzusammensetzung. Das Regime war, vor allem in seinen antiliberalen Fraktionen, nicht in der Lage, auf diese subjektiven Forderungen adäquat zu antworten. Das System hätte weiter, und für eine gewisse Zeit tat es das auch, auf der Basis des Modells disziplinarer Modernisierung funktionieren können, doch konnte es Modernisierung nicht mit der neuen Kreativität und Mobilität der Arbeitskraft verbinden, also den Grundbedingungen, die dem neuen Paradigma und seinen komplexen Mechanismen Leben eingehaucht hätten. Vor dem Hintergrund von »Star Wars«, dem nuklearen Rüstungswettlauf und der Eroberung des Weltalls, mag die Sowjetunion immer noch in der Lage gewesen

sein, mit ihren Gegnern unter militärischen und technologischen Gesichtspunkten Schritt zu halten, doch gelang es dem System nicht, den Wettbewerb auf der Seite der Subjektivitäten durchzustehen. Sie konnte, mit anderen Worten, genau da nicht mithalten, wo die wirklichen Konflikte um die Macht ausgetragen werden, und sie konnte sich den Herausforderungen des ökonomischen Systemvergleichs, was die Produktivität angeht, nicht stellen, weil fortgeschrittene kybernetische und Kommunikationstechnologien nur dann effizient sind, wenn sie auf Subjektivität beruhen, oder vielmehr, wenn produktive Subjektivität sie belebt. Für das sowjetische Regime war es so eine Frage von Leben oder Tod, über die Macht der neuen Subjektivitäten zu verfügen.

Unserer Hypothese nach war es, nach den dramatischen letzten Jahren von Stalins Regime und den gescheiterten Reformen unter Chruschtschow, die Herrschaft Breschnews, die eine produktive Zivilgesellschaft mit einem hohen Entwicklungsniveau einfror, die nach der gewaltigen Mobilisierung der Produktivität im Krieg auf soziale und politische Anerkennung drängte. In der kapitalistischen Welt waren es die massive Propaganda des Kalten Kriegs und die ideologische Fälschungs- und Desinformationsmaschine, die uns davon abhielten, die wirklichen Entwicklungen in der sowjetischen Gesellschaft und die sich dort entfaltende politische Dialektik wahrzunehmen. Die Ideologie des Kalten Kriegs nannte diese Gesellschaft totalitär, doch war sie in Wahrheit eine von starken und vielfältigen Momenten der Kreativität und Freiheit durchzogene Gesellschaft, ebenso stark wie die Rhythmen ökonomischer Entwicklung und kultureller Modernisierung. Die Sowjetunion ist besser als bürokratische Diktatur denn als totalitäre Gesellschaft zu begreifen (vgl. Trotzki 1935; Berger 1990, 1991a, 1991b). Und nur, wenn wir diese verzerrten Definitionen hinter uns lassen, können wir erkennen, wie die politische Krise in der Sowjetunion bis zu dem Punkt, an dem sie schließlich das Regime begrub, produziert und reproduziert wurde.

Der Widerstand gegen die bürokratische Diktatur trieb die Krise an. Die Arbeitsverweigerung des sowjetischen Proletariats war tatsächlich die gleiche Kampfmethodik wie die, die das Proletariat in den kapitalistischen Ländern einsetzte; sie trieb die Regierungen in den Zyklus aus Krise, Reform und Restrukturierung. Das ist unser Punkt: Trotz des Entwicklungsrückstands des russischen Kapitalismus, trotz der enormen Verluste im Zweiten Weltkrieg, trotz der relativen kulturellen Isolation und des relativen Ausschlusses vom Weltmarkt, trotz einer grausamen Politik, die der Bevölkerung Gefängnis, Hunger und Mord brachte, und trotz der gewaltigen Unter-

schiede zu den dominanten kapitalistischen Ländern gelang es dem Proletariat in Russland und anderen Ländern des sowjetischen Blocks in den 1960er und 1970er Jahren, genau die gleichen Probleme wie das Proletariat in den kapitalistischen Ländern zu stellen. Auch in Russland und in den anderen unter sowjetischer Kontrolle stehenden Ländern wuchs die Forderung nach höheren Löhnen und mehr Freiheit kontinuierlich im Rhythmus der Modernisierung. Und genau wie in den kapitalistischen Ländern entstand eine neue Gestalt der Arbeitskraft, die gewaltige Produktivkräfte auf der Grundlage der Entwicklung der produktiven intellektuellen Macht verkörperte. Diese neue produktive Realität, diese lebendige Massenintellektualität, versuchte die sowjetische Führung in die Käfige der disziplinären Kriegsökonomie (in einem Krieg, der rhetorisch ständig weitergeführt wurde) zu sperren und in den Strukturen einer sozialistischen Ideologie der Arbeit und der ökonomischen Entwicklung zu halten, also in einem sozialistischen Management des Kapitals, das keinerlei Sinn mehr hatte. Die sowjetische Bürokratie war nicht in der Lage, das für die *postmoderne* Mobilisierung der neuen Arbeitskraft notwendige Arsenal zu errichten. Die Veränderungen der tayloristischen und fordistischen Subjekte, die zuvor noch die Produktion am Leben erhalten hatten, erschreckten sie, terrorisierten sie ebenso wie der Zusammenbruch der Disziplinarregimes. Zu diesem Zeitpunkt wurde die Krise irreversibel und angesichts der Erstarrung unter Breschnew zur Katastrophe.

Bedeutsam finden wir nicht so sehr das Fehlen von individueller und formaler Freiheit für die Arbeiter oder die Angriffe darauf, sondern die Verschwendung der produktiven Energie einer *Menge*., die das Potenzial der Moderne ausgeschöpft hat und nun die Befreiung vom sozialistischen Management der kapitalistischen Akkumulation suchte, um ein höheres Produktivitätsniveau zu erreichen. Die Repression und die Energie waren die Kräfte, die, von verschiedenen Seiten wirkend, dazu führten, dass die sowjetische Welt wie ein Kartenhaus zusammenstürzte. Glasnost und Perestroika stellten gewiss Momente der Selbstkritik sowjetischer Macht dar und machten einen demokratischen Übergang zur Bedingung der Erneuerung für die Produktivität des Systems, doch kamen sie zu spät und zu zögerlich, als dass sie die Krise hätten stoppen können. Die sowjetische Maschine zog sich in sich selbst zurück und lief ohne den Treibstoff, den nur neue produktive Subjekte produzieren können, auf Grund. Die Sektoren der immateriellen und intellektuellen Arbeit entzogen dem Regime den Konsens, ihr Exodus verurteilte das System zum Tode: Tod durch den sozialistischen

Sieg der Modernisierung, Tod durch die Unfähigkeit, ihre Auswirkungen und ihren Überschuss zu nutzen, Tod durch das schließliche Ersticken, nachdem die subjektiven Bedingungen erdrosselt waren, die einen Übergang zur Postmoderne forderten.

4. Postmodernisierung: Industrialisierung der Produktion

Postmoderne ist nichts, mit dem wir uns ein für allemal einrichten und das wir dann mit klarem Bewusstsein handhaben können. Der Begriff, falls es einen gibt, muss am Ende und nicht am Anfang unserer Diskussionen darüber stehen.

Fredric Jameson

Die gute Nachricht aus Washington ist, dass [oder einzelne im Kongress das Konzept des *Information superhighway* unterstützt. Die schlechte Nachricht ist, dass keiner auch nur die geringste Vorstellung davon hat, was das bedeutet.

Edward Markey Abgeordneter

Es hat sich heute allgemein durchgesetzt, die Aufeinanderfolge ökonomischer Paradigmen seit dem Mittelalter in drei unterscheidbare Abschnitte zu unterteilen, von denen jeder durch die Dominanz eines Wirtschaftssektors geprägt ist. Ein erstes Paradigma, in dem Landwirtschaft und die Gewinnung von Rohstoffen die Ökonomie beherrschten, ein zweites mit der Industrie und der Herstellung haltbarer Güter in herausragender Stellung und ein drittes, das gegenwärtige Paradigma, in dem das Anbieten von Dienstleistungen und der Umgang mit Information im Zentrum der ökonomischen Produktion stehen.³⁸ Die dominante Position geht demnach vom primären über den sekundären zum tertiären Sektor der Produktion über. Ökonomische *Modernisierung* bezeichnet den Übergang vom ersten zum zweiten Paradigma, von der Vorherrschaft der Landwirtschaft zur Dominanz der Industrie. Modernisierung heißt Industrialisierung. Den Übergang vom zweiten zum dritten Paradigma, von der Herrschaft der Industrie zur beherrschenden Stellung von Dienstleistungen und Information, kann man als Prozess ökonomischer *Postmodernisierung* oder besser *Informatisierung* bezeichnen.

Die offensichtlichste Bestimmung und zugleich einen Maßstab der Verschiebungen, die zwischen diesen drei Paradigmen stattfinden, scheinen zuerst die quantitativen Verhältnisse zu geben, also der Bezug entweder auf den Bevölkerungsanteil, der im jeweiligen Produktionsbereich beschäftigt ist, oder auf den in den verschiedenen Sektoren produzierten Anteil am Gesamtwert. Die in Beschäftigungsstatistiken erfassten Veränderungen während der vergangenen 100 Jahre in den dominanten kapitalistischen Ländern weisen tatsächlich dramatische Verschiebungen aus (vgl. Castells/Aoyama 1994, 13). Dieser quantitative Blick auf die ökonomischen Paradigmen kann nun allerdings zu ernsthaften Missverständnissen führen. Quantitative Maßstäbe können weder über die *qualitative* Transformation im Übergang von einem Paradigma zum nächsten noch über die *Hierarchie*, die innerhalb eines historischen Paradigmas zwischen den Wirtschaftssektoren besteht, Aufschluss geben. Im Prozess der Modernisierung, im Übergang also zum Paradigma, das die Dominanz der Industrie prägt, ging die landwirtschaftliche Produktion nicht nur quantitativ zurück (sowohl was den Anteil der beschäftigten Arbeiter als auch was die Proportion am gesamten produzierten Wert angeht), sondern, was wichtiger ist, die Landwirtschaft wurde selbst transformiert. Mit dem Übergang der dominanten Position an die Industrie wurde die Landwirtschaft, selbst als sie quantitativ betrachtet noch vorherrschte, den gesellschaftlichen und finanziellen Zwängen der industriellen Ökonomie unterworfen, die landwirtschaftliche Produktion wurde darüber hinaus selbst industrialisiert. Die Landwirtschaft verschwand selbstverständlich nicht, sie blieb ein wesentlicher Bestandteil moderner industrieller Ökonomien, doch sie war nun eine verwandelte, industrialisierte Landwirtschaft.

Die quantitative Perspektive ist darüber hinaus ungeeignet, die Hierarchien zwischen nationalen und regionalen Ökonomien im globalen System zu erfassen, was wiederum zu allerlei historischen Fehlwahrnehmungen führt; Analogien werden gesehen, wo keine sind. Aus quantitativer Perspektive etwa mag man annehmen, dass eine Gesellschaft des 20. Jahrhunderts, in der die Mehrheit der Arbeitskraft in der Landwirtschaft oder im Bergbau beschäftigt ist und der Wert zum größten Teil in diesen Sektoren produziert wird (wie in Indien oder Nigeria), sich in einer vergleichbaren Situation befindet wie eine Gesellschaft, die irgendwann in der Vergangenheit existierte und den gleichen Anteil Arbeitskraft oder Wert in diesen Sektoren aufwies (wie Frankreich oder England). Die historische Illusion besteht darin, die Analogie einer dynamischen Abfolge zu sehen: Ein Wirt-

Schaftssystem würde demnach die gleiche Stellung oder die gleiche Stufe in der einen Entwicklungssequenz einnehmen, die ein anderes in einer früheren Epoche besetzte, so als ob alle auf dem gleichen Gleis in die gleiche Richtung führen. Qualitativ betrachtet und unter Berücksichtigung ihrer Position in den globalen Machtverhältnissen, nehmen die Ökonomien jener Gesellschaften völlig unvergleichbare Stellungen ein. Im historisch früheren Fall (dem von England oder Frankreich) war die Landwirtschaft der dominante Sektor der Ökonomischen Sphäre, während im späteren Fall (dem Indiens oder Nigerias im 20. Jahrhundert) sie der Industrie im Weltsystem untergeordnet ist. Die beiden Ökonomien befinden sich nicht auf demselben Gleis, sondern in grundverschiedenen und sogar entgegengesetzten Situationen der Herrschaft und Unterordnung. Und in diesen unterschiedlichen Positionen gibt es jede Menge völlig unterschiedlicher Faktoren - Austauschverhältnisse, Kredit- und Schulden Verhältnisse etc. (vgl. Payer 1991). Damit die letztgenannte Ökonomie in eine Position gelangen könnte, die der der erstgenannten vergleichbar wäre, müsste sie das Machtverhältnis umkehren und in der ökonomischen Sphäre der Gegenwart dominant werden, vergleichbar etwa Europa in der mittelalterlichen Ökonomie der Welt des Mittelmeeres. Historischer Wandel muss also auf der Grundlage der in der gesamten ökonomischen Sphäre anzutreffenden Machtverhältnisse erfasst werden.

Entwicklungssillusionen

Der Diskurs wirtschaftlicher Entwicklung, eingeführt unter US-Hegemonie in der Nachkriegszeit und auf das Modell des New Deal abgestimmt, benutzt solche falschen historischen Analogien als Grundlage Ökonomischer Programme. Der Entwicklungsdiskurs präsentiert die Wirtschaftsgeschichte aller Länder als dem gleichen Entwicklungsmuster folgend; die Länder befinden sich demnach jeweils an verschiedenen Punkten und entwickeln sich in unterschiedlicher Geschwindigkeit. Länder, deren Ökonomie und deren Produktion sich gegenwärtig nicht gleichauf mit den dominanten Ländern befinden, werden deshalb als Entwicklungsländer betrachtet. Die Vorstellung dabei ist, dass sie, sofern sie dem zuvor von den dominanten Ländern eingeschlagenen Weg folgen und deren Wirtschaftspolitik und ökonomische Strategien wiederholen, möglicherweise einmal eine vergleichbare Position oder Stufe beanspruchen werden. Die Entwicklungsperspektive

übergeht, dass die Ökonomien der so genannten entwickelten Länder nicht nur durch gewisse quantitative Faktoren oder ihre inneren Strukturen bestimmt sind, sondern zugleich und besonders durch ihre dominante Position im globalen System.

Kritiker des Entwicklungsparadigmas formulierten Theorien über Unterentwicklung und *Dependencia-Theorien*, die in den 1960er Jahren, vor allem im lateinamerikanischen und afrikanischen Kontext, entstanden. Ihr Vorteil und ihre Bedeutung liegt darin zu betonen, dass die Ausbildung eines regionalen oder nationalen Wirtschaftssystems zum großen Teil von dem Platz abhängig ist, den es in der Hierarchie und in den Machtstrukturen des kapitalistischen Weltsystems einnimmt (vgl. Frank 1969; Cardoso/Faletto 1976; Wallerstein 1979). Die beherrschenden Regionen werden den Weg der Entwicklung und die beherrschten den der Unterentwicklung fortsetzen und dabei den jeweils anderen Pol in der globalen Machtstruktur verstärken. Zu sagen, die beherrschten Ökonomien würden sich nicht entwickeln, heißt nicht, dass sie sich nicht verändern oder wachsen; es bedeutet vielmehr, dass sie *im globalen System in beherrschter Position* bleiben und daher niemals die versprochene Form herrschender, entwickelter Ökonomien annehmen werden. In einigen Fällen mögen Länder oder Regionen in der Lage sein, ihre Stellung in der Hierarchie zu verbessern, doch bleibt unabhängig davon, wer wo steht, die Hierarchie der entscheidende Faktor.

Die Theorien über die Unterentwicklung tragen allerdings selbst ähnliche Illusionen der ökonomischen Entwicklung weiter (vgl. Escobar 1995, 80f.). Ein wenig schematisch könnte man sagen, dass sie in ihrer Argumentation von zwei zutreffenden historischen Annahmen ausgehen, doch daraus einen irrtümlichen Schluss ziehen. Die erste Annahme besagt dass die Unterentwicklung beherrschter Ökonomien auf die Einsetzung von Kolonialregimes und/oder andere Formen imperialistischer Herrschaft zurückgeht; aufrecht erhalten wird sie durch die Integration ins globale Netz der herrschenden kapitalistischen Ökonomien und ihre nur teilweise Differenzierung; von daher rührt die tatsächliche und fortdauernde Abhängigkeit von den dominanten Ökonomien. Die zweite Annahme besagt, dass die beherrschenden Ökonomien ihre ausdifferenzierten und unabhängigen Strukturen selbst ursprünglich in relativer Isolation, mit wenig Berührung zu anderen Ökonomien und globalen Netzen, entwickelt haben (vgl. Ake 1981, 136).

Diese mehr oder weniger plausiblen historischen Annahmen rühren jedoch zu einer falschen Schlussfolgerung: Wenn die entwickelten Ökonomien zu ihrer Entfaltung in relativer Isolation kamen, wenn gleichzeitig die

Kommunikation handelt, nämlich um die reine Übermittlung von Marktdaten.⁴¹

Die Dienstleistungssektoren der Ökonomie bieten ein reichhaltigeres Modell der produktiven Kommunikation. Die meisten Dienstleistungen basieren auf einem kontinuierlichen Austausch von Information und Wissen. Da die Produktion von Dienstleistungen auf nicht-materielle und nicht-haltbare Güter zielt, definieren wir die Arbeit, die in diesem Produktionsprozess verrichtet wird, als *immaterielle Arbeit* — das heißt als eine Arbeit, die immaterielle Güter wie Dienstleistungen, kulturelle Produkte, Wissen oder Kommunikation produziert (vgl. Lazzarato 1998a; 1998b). Eine Seite dieser immateriellen Arbeit lässt sich in Analogie zum Funktionieren eines Computers verdeutlichen. Der erweiterte Gebrauch von Computern tendiert fortschreitend zu einer neuen Bestimmung von Arbeitspraktiken und Arbeitsbeziehungen, und zwar gemeinsam mit der aller gesellschaftlichen Tätigkeiten und Beziehungen. Die Vertrautheit und die Fähigkeiten im Umgang mit der Computertechnologie sind in den dominanten kapitalistischen Ländern zu einer verallgemeinerten Primärqualifikation von Arbeit geworden. Selbst da, wo ein direkter Umgang mit einem Computer nicht erforderlich ist, hat sich die Handhabung von Symbolen und Informationen nach dem Modell der Computeroperationen extrem ausgedehnt. In früherer Zeit lernten Arbeiter, maschinenähnlich zu handeln, sowohl innerhalb wie außerhalb der Fabrik. Man lernte sogar (durch die fotografischen Bewegungsstudien von Edward Muybridge etwa), menschliche Tätigkeit ganz allgemein als mechanisch wahrzunehmen. Heute denken wir zunehmend wie ein Computer, und das interaktive Modell der Kommunikationstechnologie gewinnt mehr und mehr zentrale Bedeutung für unsere Arbeitsaktivitäten. Ein neuartiger Aspekt des Computers besteht darin, dass er durch seinen Gebrauch die eigene Operation kontinuierlich modifizieren kann. Selbst die rudimentärsten Formen künstlicher Intelligenz erlauben es einem Computer, die eigenen Operationen auf der Grundlage der Interaktion mit seinem Nutzer und seiner Umgebung auszuweiten und zu perfektionieren. Die gleiche Art der kontinuierlichen Interaktion ist auch charakteristisch für ein weites Feld gegenwärtiger produktiver Tätigkeiten überall in der Ökonomie, gleichgültig ob nun Computerhardware direkt einbezogen ist oder nicht. Die Umwälzung der Produktion durch Computer und Kommunikation hat die Arbeitsprozesse derart verändert, dass sie sich alle dem Modell der Informations- und Kommunikationstechnologien annähern.⁴² Interaktive und kybernetische Maschinen werden zu neuen künstlichen Gliedern, die in

und die Herstellungszeit der Waren zu minimieren. Die Entfernung etwa zwischen Kohlenmine und Stahlhütte und die Leistungsfähigkeit der sie verbindenden Transport- und Kommunikationswege sind entscheidende Faktoren für die Wirtschaftlichkeit der Stahlproduktion. Und ähnlich ist es in der Automobilproduktion die Effizienz der Kommunikation und des Transports zwischen einer Anzahl von Zulieferern, die entscheidend für die Gesamtfunktion des Systems ist. Durch den Übergang zur informatisierten Produktion und zur Netzwerkstruktur hingegen sind die Kooperation in der Produktion und die Effizienz nicht mehr länger im gleichen Maß von Nähe und Zentralisierung abhängig. Informationstechnologien machen Entfernungen immer weniger entscheidend. Arbeiter in ein und demselben Produktionsprozess können von isolierten Orten aus wirkungsvoll kommunizieren und kooperieren, ohne Rücksicht auf die Entfernung. Die Kooperation der Arbeiten im Netzwerk bedarf keines territorialen oder physischen Zentrums.

Die Tendenz zur Deterritorialisierung der Produktion tritt noch deutlicher in den Produktionsprozessen zutage, in denen immaterielle Arbeit Wissen und Information selbst handhabt. Arbeitsprozesse können Formen annehmen, die im wesentlichen kompatibel mit Kommunikationsnetzwerken sind; Ort und Entfernung haben nur begrenzte Bedeutung. Die Arbeiter können sogar zu Hause bleiben und sich am Netzwerk anmelden. Arbeit in der Informationsproduktion (sowohl von Dienstleistungen wie von haltbaren Gütern) beruht auf dem, was wir als *abstrakte Kooperation* bezeichnen können. Bei derartiger Arbeit spielt die Wissens- und Informationskommunikation unter den Arbeitern eine zunehmend zentrale Rolle, doch müssen die kooperierenden Arbeiter nicht gemeinsam anwesend sein, können einander sogar relativ unbekannt oder nur durch die ausgetauschten Informationen bekannt sein. Der Kommunikationskreislauf wird durch das Netzwerk und die Ware auf einem abstrakten Niveau stabilisiert. Produktionsstandorte können dadurch deterritorialisiert sein und gegebenenfalls virtuell, als Koordinaten im Kommunikationsnetzwerk existieren. Im Gegensatz zum alten, vertikal gegliederten Modell der Industrie und der Firma wird die Produktion nun tendenziell als horizontales Netzwerkunternehmen organisiert (vgl. Castells 2001).

Informationsnetzwerke befreien die Produktion zugleich von territorialen Beschränkungen, da sie von ihrer Anlage her Produzent und Konsument ungeachtet der zwischen beiden liegenden Entfernung in direkten Kontakt bringen. Bill Gates, der Mitbegründer von Microsoft, nimmt diese Tendenz

auf und steigert sie ins Extrem, wenn er für die Zukunft voraussagt, dass Netzwerke die Schranken der Zirkulation überwinden und einen idealen, »reibungslosen« Kapitalismus erlauben werden: »Der Information Highway wird den elektronischen Markt ausweiten und ihn zum entscheidenden Mittler, zum allgegenwärtigen Makler machen.« (Gates 1995, 230) Würde Gates' Vision realisiert, dann würden Netzwerke alle Entfernungen überwinden und Transaktionen würden unmittelbar stattfinden können. Produktion und Konsumtion wären wechselseitig gegenwärtig, unabhängig von ihrem geografischen Ort.

Diese Tendenzen der Deterritorialisierung der Produktion und der erhöhten Kapitalmobilität sind keine absoluten Größen, es gibt bedeutende gegenläufige Tendenzen, doch in dem Maß, in dem sie voranschreiten, gerät die Arbeit in eine geschwächte Verhandlungsposition. In der Epoche der fordistischen Ordnung industrieller Massenproduktion war das Kapital an einen bestimmten Ort gebunden und damit daran, mit einer begrenzten arbeitenden Bevölkerung Arbeitsverträge auszuhandeln. Die Informatisierung der Produktion und die zunehmende Bedeutung der immateriellen Produktion weisen die Tendenz auf, das Kapital von den Beschränkungen durch Ort und Verhandlungen zu befreien. Das Kapital kann sich Verträgen mit einer bestimmten lokalen Bevölkerung entziehen, indem es sich zu einem anderen Punkt im globalen Netzwerk begibt - oder indem es bloß die Möglichkeit, sich zurückzuziehen, als Waffe in den Verhandlungen benutzt. Eine arbeitende Bevölkerung, die eine gewisse Stabilität und ihre vertraglich garantierte Macht genoss, kann so einer zunehmend prekären Beschäftigungssituation ausgesetzt sein. Ist die Verhandlungsposition der Arbeit geschwächt, kann die Netzwerkproduktion zahlreiche alte Formen nichtgarantierter Arbeit annehmen und etwa Arbeit auf Honorarbasis, Heimarbeit, Arbeit in Teilzeit oder Stückakkord sein (vgl. Bologna/Fumagalli 1997).

Die Dezentralisierung und globale Diffusion von Produktionsprozessen und -Standorten, die die Postmodernisierung oder Informatisierung der Ökonomie kennzeichnen, sind von einer Zentralisierung der Kontrolle über die Produktion begleitet. Die zentrifugale Bewegung der Produktion gleicht ein zentripetaler Trend des Kommandos aus. Auf lokaler Ebene erlauben Computernetzwerke und in die Produktionsabläufe integrierte Kommunikationstechnologien eine extensive Überwachung der Arbeiter von einem zentralen und entfernt gelegenen Ort aus. Die Kontrolle der Arbeitstätigkeiten kann im virtuellen panoptischen System der Netzwerkproduktion potenziell individualisiert und kontinuierlich werden. Die Zentralisierung

der Kontrolle ist noch deutlicher aus globaler Perspektive. Die geografische Diffusion der Fertigung schafft das Bedürfnis nach zunehmend zentralisierter Leitung und Planung und zugleich nach einer neuerlichen Zentralisierung spezialisierter Firmendienstleistungen, insbesondere Finanzdienstleistungen (vgl. Sassen 1991, 90-125). Finanz- und Handelsdienstleistungen in wenigen Schlüssel Städten (wie New York, London oder Tokio) leiten und steuern die globalen Produktionsnetzwerke. Eine massive demografische Verschiebung findet statt, der Niedergang und die Entvölkerung der Industriestädte entspricht so dem Aufstieg der *global cities*, genauer: der Kontroll Städte.

Information Highways

Die Struktur und das Management von Kommunikationsnetzwerken sind wesentliche Vorbedingungen der Produktion in der Informationsökonomie. Diese globalen Netzwerke müssen so aufgebaut sein und so geleitet werden, dass sie Ordnung und Profit garantieren. Es sollte deshalb nicht überraschen, dass die US-Regierung den Aufbau einer globalen Informationsinfrastruktur und ihre Kontrolle zu einer ihrer höchsten Prioritäten erhoben hat und dass Kommunikationsnetzwerke der Bereich sind, um den es bei Firmenzusammenschlüssen und im Wettbewerb der mächtigsten transnationalen Konzerne geht.

Ein Berater der US-amerikanischen Medienkontrollbehörde, Peter Cowhey, weist auf eine interessante Analogie hin, was die Rolle dieser Netzwerke im neuen Produktions- und Machtparadigma angeht. Der Aufbau der neuen Informationsinfrastruktur, meint er, schafft die Bedingungen und Strukturen globaler Produktion und Regierung genau so, wie es der Bau von Straßen für das antike römische Imperium tat (Cowhey 1995, 175). Die Verbreitung römischer Bauweise und Technik überdauerte in der Tat in den Gebieten des Imperiums am längsten und war zugleich Bedingung für ihre Kontrolle. Römische Straßen spielten allerdings im antiken Produktionsprozess keine zentrale Rolle, sie erleichterten nur die Zirkulation von Gütern und Technologien. Eine bessere Analogie für die globale Informationsinfrastruktur wäre deshalb vielleicht der Bau der Eisenbahnen, der die Interessen der imperialistischen Ökonomien des 19. und 20. Jahrhunderts forderte. In den dominanten Ländern stärkten Eisenbahnen die nationalen Industrien, in den Kolonien und in den ökonomisch beherrschten Regionen

erschloss der Bau von Eisenbahnen diese Gebiete für die Durchdringung seitens der kapitalistischen Unternehmen, er erlaubte ihnen, die Gebiete dem imperialistischen Ökonomischen System einzuverleiben. Doch wie die Straßen Roms spielten die Eisenbahnen nur eine äußerliche Rolle in Bezug auf die imperialistische und industrielle Produktion, sie erweiterten die Kommunikations- und Transportwege zu neuen Rohstoffen, Märkten und Arbeitskräften. *Das Neue an der neuen Informationsinfrastruktur ist die Tatsache, dass sie in die neuen Produktionsprozesse eingelassen und ihnen vollständig immanent ist.* Information und Kommunikation führen die heutige Produktion an, und sie sind die eigentlich produzierten Waren; das Netzwerk selbst ist Ort der Produktion wie der Zirkulation.

In politischer Hinsicht könnte man die globale Informationsinfrastruktur als Kombination demokratischer und oligopolistischer Formen bezeichnen, denen unterschiedliche Netzwerk-Modelle entsprechen. Das demokratische Netzwerk ist vollkommen horizontal und deterritorialisiert. Das Internet, das als Projekt des US Department of Defense Advanced Research Project Agency (DARPA) begann, aber jetzt Punkte überall auf der Welt miteinander verbindet, ist das wichtigste Beispiel für eine demokratische Netzwerkstruktur. Eine unbestimmte und potenziell unbeschränkte Anzahl miteinander verbundener Knoten kommunizieren nicht mit einem zentralen Kontrollpunkt; alle Knoten verbinden sich ungeachtet ihres territorialen Orts mit allen anderen durch eine Myriade potenzieller Wege und Relais. Das Internet erinnert an die Struktur von Telefonnetzen, und tatsächlich nutzt es sie im Allgemeinen als eigene Kommunikationswege, so wie es auf Computertechnologie für die Einrichtung der Kommunikationspunkte angewiesen ist. Die Entwicklung von drahtloser Telekommunikation und portablen Computern, was die Kommunikationspunkte im Netzwerk noch radikaler von festen Orten löst, hat den Prozess der Deterritorialisierung intensiviert. Das Internet wurde ursprünglich entwickelt, um einem militärischen Angriff standzuhalten. Da es kein Zentrum hat und beinahe jedes Element als selbstständiges Ganzes operieren kann, kann das Netzwerk weiterfunktionieren, selbst wenn es teilweise zerstört wurde. Das gleiche Designmerkmal, das das Überleben sichert, die Dezentralisierung, macht die Kontrolle des Internets so schwierig. Da kein einzelner Punkt im Netz nötig ist, um die Kommunikation der anderen aufrechtzuerhalten, ist es schwierig, ihre Kommunikation zu regulieren oder zu verbieten. Dieses demokratische Modell nannten Deleuze und Guattari Rhizom, eine nichthierarchische und nichtzentralisierte Netzwerkstruktur (Deleuze/Guattari 1992, 11-42).

Das oligopolistische Modell des Netzwerks verkörpern Rundfunksysteme. In diesem Modell, also etwa beim Radio oder Fernsehen, gibt es einen exklusiven und relativ festen Sendepunkt, während die Empfangspunkte potenziell unendlich und nicht territorial fixiert sind, auch wenn Entwicklungen wie Kabelfernsehen diese Wege zu einem gewissen Maß festlegen. Das Rundfunknetzwerk definiert seine zentralisierte Produktion, die Massendistribution und die Kommunikation in nur eine Richtung. Die gesamte Kulturindustrie - von der Distribution von Zeitungen und Büchern bis zu der von Filmen und Videokassetten - arbeitet traditionell nach diesem Modell. Eine relativ geringe Anzahl von Firmen (oder in manchen Gegenden auch ein einzelner Unternehmer wie etwa Rupert Murdoch oder Silvio Berlusconi) können diese Netzwerke letztlich beherrschen. Das oligopolistische Modell ist kein Rhizom, sondern eine Baumstruktur: Alle Äste hängen an einem zentralen Stamm.

Die Netzwerke der neuen Informationsinfrastruktur sind Mischformen dieser beiden Modelle. So wie Lenin und andere Kritiker des Imperialismus in einer früheren Epoche die Verwandlung internationaler Konzerne in Quasi-Monopole (bei Eisenbahn, Banken, Energie etc.) feststellten, sind wir heute Zeugen eines Wettbewerbs unter transnationalen Konzernen, die Quasi-Monopole im Bereich der neuen Informationsinfrastruktur errichten und verteidigen wollen. Verschiedene Telekommunikationskonzerne, Computerhardware- und Softwarehersteller, Nachrichten- und Unterhaltungskonzerne fusionieren und erweitern ihr Operationsfeld, teilen und kontrollieren die neuen Kontinente produktiver Netze. Selbstverständlich werden demokratische Abschnitte oder Aspekte im Web übrigbleiben, die der Kontrolle widerstehen, was der interaktiven und dezentralisierten Struktur des Web geschuldet ist; doch es gibt bereits eine massive Zentralisierung der Kontrolle durch *den* (*de facto* oder *de iure* vollzogenen) Zusammenschluss der wichtigsten Momente der Machtstruktur im Bereich der Information und Kommunikation: Hollywood, Microsoft, IBM, AT&T etc. Die neuen Kommunikationstechnologien geben das Versprechen neuer Demokratie und neuer sozialer Gleichheit; doch tatsächlich haben sie neue Ungleichheit und neuen Ausschluss ratifiziert, in den dominanten Ländern, vor allem aber in den beherrschten (vgl. Schiller 1996; Wresch 1996).

ten Natur Das gemeinsame Eigentum, das einmal als Grundlage für den Begriff der Öffentlichkeit galt, wird zum privaten Nutzen enteignet und niemand kann etwas dagegen tun Die Öffentlichkeit lost sich auf, wird privatisiert, sogar als Begriff. Genauer: Das Immanenzverhältnis zwischen Öffentlichem und Gemeinschaftlichem wird ersetzt durch die transzendente Macht des Privateigentums.

Wir haben nicht vor, über die Zerstörung und Enteignung, die der Kapitalismus fortwährend überall auf der Welt mit sich bringt, Tränen zu vergießen, obwohl dieser Gewalt zu widerstehen (und besonders der Enteignung des Wohlfahrtsstaats zu widerstehen) gewiss eine hochmoralische und wichtige Aufgabe ist. Wir wollen eher fragen, was heute ein brauchbarer Begriff des Kommunen, des Gemeinsamen ist, mitten in der Postmoderne, in der Informationsrevolution und in den sich daraus ableitenden Veränderungen der Produktionsweise. Uns scheint es tatsächlich, dass wir heute Teil einer radikaleren und grundsätzlicheren Gemeinschaftlichkeit sind, als sie jemals in der Geschichte des Kapitalismus zu erfahren war. Tatsache ist, dass wir an einer produktiven Welt teilhaben, die sich aus Kommunikation und gesellschaftlichen Netzwerken, aus zwischenmenschlichen Dienstleistungen und gemeinsamen Sprachen zusammensetzt. Unsere ökonomische und soziale Wirklichkeit ist weniger durch materielle Gegenstände, die hergestellt und konsumiert werden, als durch gemeinsam produzierte Dienstleistungen und Beziehungen geprägt Produzieren bedeutet zunehmend, Kooperation, Kommunikation und Gemeinsamkeiten herzustellen.

Der Begriff des Privateigentums selbst, verstanden als das exklusive Recht, ein Gut zu verwenden und über allen Reichtum, der sich aus seinem Besitz herleitet, zu verfügen, wird in dieser Situation zunehmend unsinnig Es gibt immer weniger Güter, die in diesem Sinne exklusiv zu besitzen oder zu verwenden wären; es ist eine Gemeinschaft, die produziert und die, während sie produziert, sich reproduziert und neu definiert. Die Begründung des Privateigentums, dieses Begriffs der klassischen Moderne, löst sich so in der postmodernen Produktionsweise in gewisser Hinsicht auf.

Man muss allerdings bedenken, dass diese neue gesellschaftliche Bedingung der Produktion das rechtliche und politische Regime des Privateigentums keineswegs geschwächt hat. Die begriffliche Krise des Privateigentums wird nicht zur praktischen Krise, stattdessen tendiert das Regime privater Enteignung dazu, universell zu werden. Das wäre allgemeingültig, außer für den Bereich sprachlicher Kooperation und Produktion, wo Arbeit und gemeinsames Eigentum zur Deckung tendieren. Das Privateigentum

kann nicht verhindern, dass es zu einem immer stärker abstrakten und transzendentalen Begriff wird, der sich immer mehr von der Realität entfernt, trotz seiner juristischen Macht.

Ein neuer Begriff des »Kommunen« und eine neue Vorstellung vom Gemeinsamen müssen auf diesem Feld entstehen. Deleuze und Guattari vertreten in Was ist Philosophie? die These, dass in der gegenwärtigen Epoche, im Kontext kommunikativer und interaktiver Produktion, das Bilden von Begriffen nicht nur epistemologische Operation, sondern ontologisches Projekt ist. Begriffe zu bilden, einen gemeinen Namen zu finden, wie sie es beschreiben, ist tatsächlich eine Tätigkeit, die Denken und Handeln der Menge verbindet, sie zusammenarbeiten lässt. Begriffe bilden heißt, in der Wirklichkeit etwas zur Existenz zu bringen, ein Projekt, das gemeinsam ist. Es gibt keine andere Möglichkeit, Begriffe zu bilden, als auf gemeinsamem Weg zu arbeiten. Diese Gemeinsamkeit ist vom Standpunkt der Phänomenologie der Produktion, vom Standpunkt der Epistemologie des Begriffs wie vom Standpunkt der Praxis ein Projekt, in das die Multitude, die Menge völlig eingeht. Das Gemeinsame ist die Fleischwerdung, die Produktion und die Befreiung der Menge. Rousseau merkte an, dass die erste Person, die ein Stück Natur als ihr eigenes und ausschließliches Besitztum beanspruchte und ihm die transzendente Form des Privateigentums gab, das Böse erfand. Gut hingegen ist das, was gemeinsam ist.

5. Gemischte Verfassung

Zu den faszinierenden Aspekten des Information Highway gehört, dass sich Gleichheit in der virtuellen Welt leichter als in der realen herstellen lässt. (...) In der virtuellen Welt sind wir alle gleich.

Bill Gates

Der Paradigmenwechsel im Produktionsprozess, hin zum Modell des Netzwerks, hat die Ausdehnung der Macht transnationaler Konzerne jenseits und außerhalb der tradierten Grenzen von Nationalstaaten vorangetrieben. Die Neuartigkeit dieses Verhältnisses muss im Hinblick auf die historisch lang andauernde Auseinandersetzung um die Macht zwischen Kapitalisten und Staat erörtert werden. Die Geschichte dieses Konflikts wird allzu leicht missverstanden. Trotz eines dauernden Antagonismus zwischen Kapitalisten und Staat ist, und hierin besteht das Missverständnis, ihr Verhältnis ein wirklicher Konflikt nur dann, wenn man den individuellen Kapitalisten betrachtet.

Für Marx und Engels ist der Staat das ausführende Organ, das die Interessen der Kapitalisten organisiert; damit meinen sie, dass das Handeln des Staats, auch wenn es bisweilen den unmittelbaren Interessen einzelner Kapitalisten widersprechen mag, mit den langfristigen Interessen des Gesamtkapitalisten, also des gesellschaftlichen Kapitals als kollektivem Subjekt, übereinstimmt (vgl. Negri 1974). Die Konkurrenz unter Kapitalisten, so das Argument, mag frei sein, doch sie garantiert nicht das Wohl des Gesamtkapitalisten, denn die unmittelbare egoistische Jagd nach dem Profit ist von Grund auf kurzfristig. Der Staat verkörpert dem gegenüber den Weitblick, der die Interessen einzelner Kapitalisten vermittelt und im kollektiven Interesse des Kapitals aufhebt. Dennoch werden Kapitalisten die Macht des Staates bekämpfen, selbst wenn der Staat in ihrem gemeinsamen Interesse

handelt. Dieser Konflikt ist, aus der Perspektive des gesellschaftlichen Kapitals betrachtet, in der Tat eine glückliche und produktive Dialektik.

Wenn Giganten die Erde beherrschen

Die Dialektik zwischen Staat und Kapital hat in den verschiedenen Phasen kapitalistischer Entwicklung unterschiedliche Ausprägung angenommen. Eine schnelle und ungefähre Periodisierung mag helfen, zumindest die grundlegenden Merkmale dieser Dynamik hervorzuheben. Im 18. und 19. Jahrhundert, als der Kapitalismus sich in Europa vollständig durchsetzte, nahm sich der Staat der Angelegenheiten des gesamten gesellschaftlichen Kapitals an, benötigte dazu aber nur bescheidene Interventionsmittel. Diese Periode gilt retrospektiv (und mit einem gewissen Maß an Verzerrung) als Goldenes Zeitalter des europäischen Kapitalismus, charakterisiert durch den Freihandel unter relativ kleinen Kapitalisten. Außerhalb der europäischen Nationalstaaten dieser Periode, das heißt vor dem Abschluss der Einsetzung mächtiger Kolonialverwaltungen, operierte europäisches Kapital mit noch weniger Beschränkungen. In großem Maß waren die kapitalistischen Handelsgesellschaften souverän auf kolonialen oder präkolonialen Territorien, etablierten ihr eigenes Gewaltmonopol, ihre eigene Polizei und eigene Gerichtsbarkeit. Die holländische Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) etwa beherrschte die von ihr ausgebeuteten Territorien auf Java bis zum Ende des 18. Jahrhunderts mit eigenen Formen der Souveränität. Auch nach der Auflösung der VOC im Jahre 1800 herrschte das Kapital relativ frei von staatlicher Einmischung und Kontrolle (vgl. Ricklefs 1993).⁴⁴ Die Situation der kapitalistischen Handelskompanien in den britischen Kolonien Südasiens und Afrikas war im Grunde die gleiche. Die Souveränität der East India Company (EIC) dauerte bis zum Ostindiengesetz von 1858, das die EIC unter die Regentschaft der Königin brachte, und die freie Herrschaft kapitalistischer Wagnisgesellschaften und Entrepreneurs im südlichen Afrika hielt bis wenigstens zum Ende des 19. Jahrhunderts an (vgl. Gardner 1971; Wheatcroft 1986). Die Periode war, sowohl in Europa wie in Übersee, durch wenig Hang zu staatlicher Intervention geprägt; innerhalb der europäischen Nationalstaaten gab es bei der Regierung der einzelnen Kapitalisten (in ihrem eigenen kollektiven Interesse) keine großen Konflikte, und in den kolonialen Territorien waren sie ohnehin faktisch souverän.

Das Verhältnis zwischen Staat und Kapital veränderte sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert allmählich, als die kapitalistische Entwicklung zunehmend durch Krisen bedroht war. In Europa und in den USA entstanden Konzerne, Trusts und Kartelle und errichteten Quasi-Monopole in spezifischen industriellen Branchen oder bestimmten Bereichen von Branchen, die sich weit über nationalstaatliche Grenzen erstreckten. Die Periode der Monopole bedeutete für das Wohl des Kapitalismus eine direkte Bedrohung, weil Monopole die Konkurrenz unter den Kapitalisten untergruben, die für das System das Lebenselixier ist.⁵ Die Bildung von Monopolen und Quasi-Monopolen unterminierte zugleich die staatliche Handlungsfähigkeit. Die riesigen Kapitalgesellschaften gewannen so die Macht, ihre partikularen Interessen gegenüber den Interessen des Gesamtkapitals durchzusetzen. In der Folge gab es eine Reihe von Auseinandersetzungen, in denen der Staat versuchte, sein Kommando über die Kapitalgesellschaften auf Antitrust-Gesetze, auf Steuern und Abgaben sowie auf die Ausweitung staatlicher Bestimmungen für die Industrie zu gründen. Auch in den Kolonialgebieten führte das unkontrollierte Treiben der souveränen Handelskompanien und Wagnisgese 11 Schäften zunehmend in die Krise. So war der Aufstand von 1857 gegen die Kräfte der EIC in Indien ein Warnsignal für die britische Regierung, das auf das drohende Desaster hindeutete, falls man die kolonialen Kapitalisten unkontrolliert gewähren ließ. Das im Jahr darauf vom britischen Parlament verabschiedete Ostindiengesetz war eine direkte Antwort auf die drohende Krise. Die europäischen Mächte errichteten allmählich voll ausgebildete und funktionstüchtige Verwaltungsstrukturen in den kolonialen Gebieten und vollzogen damit letztlich die Rückholung der kolonialen Ökonomie und Gesellschaft unter die Rechtsprechung des Nationalstaats; dies sicherte die Interessen des gesellschaftlichen Gesamtkapitals gegen die Krise. Die Nationalstaaten waren im Innern wie nach außen gezwungen, stärker zu intervenieren, um die Interessen des gesellschaftlichen Gesamtkapitals gegen die einzelner Kapitalisten zu schützen.

Heute kann man eine dritte Phase dieses Verhältnisses voll entfaltet sehen. In ihr haben große transnationale Konzerne faktisch die Rechtsprechung und Autorität nationaler Staaten hinter sich gelassen. Es mag darum scheinen, als ginge die über Jahrhunderte andauernde Dialektik zu Ende: *Der Staat ist unterlegen, und Konzerne beherrschen die Erde*. In den vergangenen Jahren haben zahlreiche Untersuchungen aus der Linken dieses Phänomen in apokalyptischen Bildern beschrieben, als die Bedrohung der Menschheit, die hemmungslosen kapitalistischen Konzernen ausgeliefert

tik eine Revolution stattfinden könnte, der Möglichkeit, die Gesellschaft umzuwälzen, indem man sich des Staates bedient. Die klassische Idee der Gegenmacht und die Vorstellung vom Widerstand gegen die moderne souveräne Macht im Allgemeinen wird immer weniger denkbar. Die Situation erinnert in gewisser Hinsicht an jene, in der Machiavelli sich in seiner Epoche befand: die tragische und vernichtende Niederlage von »humanistischer« Revolution und Widerstand, herbeigeführt durch eine souveräne Fürstenmacht, oder genauer den frühen modernen Staat. Machiavelli erkannte, dass hervorragende Einzelne (im Sinne der Lebensbeschreibungen des Plutarch) nicht länger in der Lage wären, an die neue Souveränität der Fürstenmacht auch nur heranzureichen. Ein neuer Typus von Widerstand musste gefunden werden, der den neuen Dimensionen von Souveränität entspräche. Auch heute können wir sehen, dass die traditionellen Arten von Widerstand, wie ihn etwa die Organisationen der institutionalisierten Arbeiterbewegung während des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelten, ihre Kraft zu verlieren beginnen. Einmal mehr muss ein neuer Typus von Widerstand erfunden werden.

Schließlich wird der Niedergang der traditionellen Sphären der Politik und des Widerstands durch Veränderungen des demokratischen Staates selbst vollendet. Seine Funktionen sind in die Kommandomechanismen transnationaler Konzerne auf globaler Ebene integriert. Das nationalstaatliche demokratische Ausbeutungsmodell funktionierte in den herrschenden kapitalistischen Ländern, solange es in der Lage war, wachsende Konflikte in eine Entwicklungsdynamik zu übersetzen - mit anderen Worten: solange es die Entwicklungsmöglichkeiten und die Utopie staatlicher Planbarkeit am Leben erhalten konnte, vor allem aber, solange der Klassenkampf in den einzelnen Ländern eine Art Machtdualismus konstituierte, über dem sich die einigende staatliche Macht situieren konnte. In dem Maß, wie diese Bedingungen verschwunden sind, sowohl real als auch ideologisch, durchlief der nationale demokratische kapitalistische Staat eine Selbstzerstörung. Die Einheit der einzelnen Regierung wurde desartikuliert, und die Aufgaben wurden einer Reihe separater Körperschaften übertragen (Banken, internationalen Planungsorganisationen etc., und zusätzlich bereits bestehenden Körperschaften), die alle im zunehmenden Maß ihre Legitimität auf der transnationalen Ebene der Macht suchen.

Wenn wir den Aufstieg transnationaler Konzerne jenseits und außerhalb der verfassungsmäßigen Herrschaftssphäre von Nationalstaaten feststellen, dann soll das nicht heißen, dass Mechanismen der Konstitution und Kon-

trolle als solche verschwunden wären oder dass transnationale Konzerne relativ unabhängig von Nationalstaaten sich im freien Wettbewerb um sich selbst kümmern würden. Konstitutionelle Funktionen sind vielmehr auf andere Ebenen verschoben. Wenn wir daher das Verschwinden des traditionellen Systems nationalstaatlicher Konstitution feststellen, so muss untersucht werden, wie die Macht auf supranationaler Ebene sich konstituiert - mit anderen Worten, welche Form die Konstitution des Empire annimmt.

Die Pyramide der globalen Konstitution

Auf den ersten Blick, auf der Ebene rein empirischer Wahrnehmung, erscheint der konstitutionelle Rahmen der neuen Weltordnung als ungeordnete und chaotische Anzahl von Kontrollmechanismen und Repräsentationsorganen. Die globalen konstitutionellen Elemente sind einem weiten Spektrum von Körperschaften zugeordnet (in Nationalstaaten, in nationalstaatlichen Gemeinschaften und in internationalen Organisationen aller Art). Unterschiede der Funktion und des Inhalts trennen sie (etwa als Organe der Politik, des Geldes, der Gesundheit oder der Erziehung), und eine Vielzahl produktiver Aktivitäten durchziehen sie. Bei genauerer Betrachtung zeigt das ungeordnete Set gleichwohl einige Fixpunkte. Sie bilden ein Raster, das weniger Elemente anordnet, als vielmehr Politik und Recht weltweit einen relativ kohärenten Horizont bietet. Die Analyse der globalen Machtverhältnisse in verschiedenen Gestalten und Organisationen lässt uns die Struktur einer Pyramide erkennen, die aus drei Stufen besteht, von denen jede mehrere Ebenen aufweist.

An der Spitze der Pyramide findet sich eine Supermacht, die USA, die sich im Weltmaßstab den Einsatz von Gewalt vorbehält - eine Supermacht, der es freisteht, allein zu entscheiden, die es aber vorzieht, gemeinsam mit anderen unter dem Dach der Vereinten Nationen (UN) zu handeln. Dieser singuläre Status wurde mit dem Ende des Kalten Kriegs festgeschrieben und zum ersten Mal im Zweiten Golfkrieg bestätigt. Auf einer zweiten Ebene der obersten Stufe, wo die Pyramide ein wenig breiter wird, gibt es die Gruppe von Nationalstaaten, von der die grundlegenden weltweiten monetären Institutionen kontrolliert werden. Sie haben damit die Möglichkeit, die internationalen Wechselkurse zu regulieren. Diese Nationalstaaten sind in einer Reihe von Organen verbunden - in den G7, den Clubs von Paris, London oder Davos etc. Und schließlich ist es auf einer dritten Ebene der

obersten Stufe ein heterogenes Set von Vereinigungen (in denen mehr oder weniger die selben Mächte vertreten sind, die auch militärische oder monetäre Führungsrollen übernehmen), die kulturelle und biopolitische Macht im globalen Maßstab einsetzen.

Unterhalb der obersten Stufe globalisierten Kommandos gibt es eine zweite, auf der sich die Kommando Strukturen weltweit verteilen. Hier steht weniger ihre Einheit als ihre Verknüpfung im Vordergrund. Diese Stufe übernimmt ihre Struktur im Wesentlichen von Netzwerken, in denen sich transnationale kapitalistische Unternehmen im Weltmarkt ausgedehnt haben - Netzwerke aus Kapital strömen, Technologieströmen oder Migrationsströmen. Diese Produktionsorganisationen, die Märkte bilden und beliefern, breiten sich unter dem Schutz und Schirm der Zentralmacht, der ersten Stufe der Pyramide, aus. Um die alte Vorstellung aus der Epoche der Aufklärung aufzunehmen, wonach die Sinne sich bilden, wenn eine Rose das Gesicht einer Statue streift, wären es die transnationalen Konzerne, durch die die rigide Struktur der zentralen Macht zum Leben erwacht. Tatsächlich bilden transnationale Konzerne durch die globale Verteilung von Kapital, Technologie, Waren und Menschen weitläufige Netzwerke der Kommunikation aus und organisieren die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Einheit der weltweiten Kommando spitze wird dergestalt durch transnationale Konzerne und Marktorganismen gegliedert und verbunden. Der Weltmarkt homogenisiert Territorien, differenziert sie zugleich aus und schreibt die Geografie des Globus damit neu. Ebenfalls auf der zweiten Stufe, auf einer Ebene, die oftmals der Macht transnationaler Konzerne untergeordnet ist, befindet sich das, was man im allgemeinen als die souveränen Nationalstaaten ansieht, die nunmehr im wesentlichen lokale, territorialisierte Organisationen geworden sind. Die Nationalstaaten übernehmen verschiedene Funktionen: politische Vermittlung im Hinblick auf die globalen Hegemonialmächte, Aushandlungsprozesse mit den transnationalen Unternehmen, Verteilung von Einkommen entsprechend der biopolitischen Notwendigkeiten innerhalb ihrer eigenen begrenzten Territorien. Nationalstaaten werden zu Filtern im Fluss der globalen Zirkulation und zu Reglern an den Verbindungsstellen des globalen Kommandos. Anders gesagt: Sie bündeln und verteilen den Reichtum, der in Richtung der globalen Macht und von ihr weg fließt, und disziplinieren zugleich die Bevölkerungen nach Maßgabe des Möglichen.

Die dritte und breiteste Stufe der Pyramide bilden schließlich Gruppen, die innerhalb der globalen Machtanordnung populäre Interessen repräsentie-

ren. Die Menge ist in die Strukturen der globalen Macht nicht direkt zu inkorporieren, sie muss vielmehr die Filter von Repräsentationsmechanismen passieren. Welchen Gruppen und Organisationen fällt die Aufgabe zu, die populäre Repräsentation in den globalen Machtstrukturen zu übernehmen, den Protest und/oder die Legitimation? Wer repräsentiert das Volk in der Konstitution globaler Macht? Und wichtiger: Welche Kräfte und Prozesse verwandeln die *Menge* in ein *Volk*, das in der Konstitution globaler Macht repräsentierbar ist? In vielen Fällen ist Nationalstaaten diese Rolle zugewiesen, im besonderen allen untergeordneten oder kleineren Staaten. Innerhalb der Generalversammlung der Vereinten Nationen etwa agieren Zusammenschlüsse kleinerer Nationalstaaten, die zahlenmäßig zwar in der Mehrheit, im Hinblick auf ihre Macht aber in der Minderheit sind, als bestenfalls symbolische Einschränkung oder Legitimation der Macht der Großmächte. In diesem Sinn gilt die Generalversammlung der UN als Repräsentation der gesamten Welt, ebenso wie andere globale Foren. Hier, wo die Nationalstaaten selbst (als mehr oder weniger demokratische oder autoritäre Regimes) als Repräsentanten des Willens ihrer Völker gelten, kann die Repräsentation der Nationalstaaten im globalen Maßstab den Anspruch, populäre Interessen zu vertreten, nur in zwei Zügen erheben, das heißt als Repräsentation zweiten Grades: Der Nationalstaat repräsentiert das Volk, das die Menge repräsentiert.

Nationalstaaten sind jedoch mit Sicherheit nicht die einzigen Organisationen, die in der neuen Weltordnung an der Konstruktion und Repräsentation des Volks beteiligt sind. Ebenfalls auf der dritten Stufe der Pyramide werden populäre Ansprüche global weit deutlicher und direkter nicht von Regierungskörperschaften repräsentiert, sondern von einer Vielzahl von Organisationen, die relativ unabhängig von Nationalstaaten und Kapital sind. Diese Organisationen gelten häufig als Agenturen in einer globalen Zivilgesellschaft, Sie würden darin die Bedürfnisse und Wünsche der Menge in Formen kanalisieren, die innerhalb des Funktionierens der globalen Machtstrukturen repräsentierbar wären. In ihrer neuen globalen Form kann man immer noch Apparate der traditionellen Zivilgesellschaft erkennen, etwa Medien oder Religionsgemeinschaften. Medien haben sich lange Zeit als Stimme oder gar Gewissen des Volkes in Opposition zur Staatsmacht und zu den Privatinteressen des Kapitals verstanden. Sie gelten auch weiterhin als Kontrollorgan und Gegengewicht zum Handeln von Regierungen, da sie unabhängig und objektiv über alles, was die Leute wissen wollen, berichten würden. Doch ist seit langem klar, dass Medien tatsächlich oft-

mals nicht gerade unabhängig sind, weder vom Kapital noch vom Staat (vgl. Said 1981a; Herman/Chomsky 1988). Religionsgemeinschaften bilden einen Sektor regierungsunabhängiger Institutionen, die das Volk repräsentieren, mit sogar noch längerer Geschichte. Der Aufstieg des (christlichen und islamischen) Fundamentalismus könnte als Repräsentation des Volks gegen den Staat als Teil der Herausbildung der neuen globalen Zivilgesellschaft verstanden werden - doch indem sich solche Religionsgemeinschaften gegen den Staat richten, setzen sie sich häufig an seine Stelle, werden selbst zum Staat.

Die neuesten und möglicherweise bedeutendsten Kräfte der globalen Zivilgesellschaft werden unter dem Namen »Nichtregierungsorganisationen« (NGO) zusammengefasst. Der Ausdruck NGO ist nicht sehr genau definiert: Damit ist jede Organisation gemeint, die behauptet, das Volk zu repräsentieren und in dessen Interesse zu agieren, unabhängig von staatlichen Strukturen (und häufig gegen sie). Für viele ist tatsächlich NGO synonym mit »populären Organisationen«, da populäre Interessen im Gegensatz zu staatlichen Interessen bestimmt werden (vgl. Boulding 1993, 179). Diese Organisationen operieren auf lokalen, nationalen und supranationalen Ebenen. Der Ausdruck NGO fasst eine enorme Zahl ganz unterschiedlicher Organisationen zusammen: Aus den 1990ern stammt die Zahl von über 18 000 NGOs weltweit. Einige dieser Organisationen erfüllen Funktionen in der Art traditioneller Gewerkschaften (wie etwa die Self-Employed Women's Association in Ahmedabad, Indien), andere verfolgen den Missionsauftrag religiöser Sekten (wie der katholische Glaubensdienst), wieder andere verstehen sich als Repräsentanten von Bevölkerungsgruppen, die nicht durch einen Nationalstaat repräsentiert werden (wie der Weltrat indigener Völker). Es wäre sinnlos, die Strukturen und Funktionsweisen solch vieler und heterogener Organisationen durch eine einzige Definition beschreiben zu wollen (vgl. John Clark 1990; Livezey 1988; Natsios 1997).

Von Kritikern wird den NGOs vorgeworfen, dass sie, da sie außerhalb staatlicher Macht und häufig im Konflikt mit ihr stehen, mit den neoliberalen Projekten des globalen Kapitals vereinbar wären und ihnen direkt dienen. Während das globale Kapital die Macht der Nationalstaaten »von oben« angreife, so das Argument, verfolgten die NGOs eine Parallel Strategie »von unten« und zeigten das »*Community jace*« des Neoliberalismus (vgl. Petras 1997). Es mag sein, dass die Aktivitäten vieler NGOs dazu beitragen, die neoliberale Orientierung des globalen Kapitals zu befördern, doch ist das Handeln aller NGOs keineswegs kategorisch davon bestimmt. Nicht auf

von Funktionen und Elementen uns erlaubt, die Problematik des Empire direkt anzugehen. Anders gesagt, die aktuelle imperiale Situation ähnelt der theoretischen Beschreibung imperialer Macht als höchster Regierungsform, die Polybios für Rom entwickelte und die durch die europäische Rechtsgeschichte tradiert ist (Polybios 1978). Für Polybios stellte das *Imperium Romanum* den Höhepunkt der politischen Entwicklungsgeschichte dar, insofern es die drei »guten« Formen der Macht vereinte: Monarchie, Aristokratie und Demokratie, verkörpert in der Person des Imperators, im Senat und in den Komitien des Volks. Das Imperium verhinderte, dass diese guten Formen im Teufelskreis der Korruption verfielen, durch den aus der Monarchie die Tyrannei wird, aus der Aristokratie die Oligarchie und aus der Demokratie die Ochlokratie oder Anarchie.

Polybios zufolge sind in der Monarchie die Einheit und der Fortbestand der Macht verankert. Sie ist der Ausgangspunkt und die letzte Bestimmung imperialer Herrschaft. Aristokratie heißt Gerechtigkeit, Maß und Tugend, und sie knüpft ihre Netze in der Sphäre der Gesellschaft. Sie wacht über die Erneuerung und den Austausch der imperialen Herrschaft. Schließlich organisiert die Demokratie, einem Repräsentationsschema entsprechend, die Menge und bringt damit das Volk unter die Herrschaft der Regierung, während sie die Regierung zwingt, die Bedürfnisse des Volks zu befriedigen. Demokratie garantiert Disziplin und Distribution. Das Empire, das wir heute vorfinden, konstituiert sich ebenfalls - *mutatis mutandis* - durch ein funktionales Gleichgewicht der beschriebenen drei Formen der Macht: die monarchische Einheit der Macht und ihr globales Gewaltmonopol; die aristokratischen Artikulationen durch transnationale Konzerne und Nationalstaaten; die demokratisch-repräsentativen Komitien, die wiederum in Nationalstaaten und den verschiedenen Arten von NGOs, Medien und anderen populären Organen präsent sind. Man könnte behaupten, dass die sich entwickelnde imperiale Konstitution die drei traditionell als »gut« klassifizierten Regierungsformen in einem Verhältnis vereint, das formal mit Polybios' Modell vereinbar ist, auch wenn sie sich dem Inhalt nach gewiss deutlich von den gesellschaftlichen und politischen Kräften des römischen Imperiums abheben.

Die Genealogie der Interpretationen, die Polybios in der europäischen Geistesgeschichte erfuhr, zeigt, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede zum Modell der imperialen Macht bei Polybios bestehen. Die Hauptlinie der Polybios-Rezeption wird durch Machiavelli und die italienische Renaissance begründet; von ihr ging die machiavellianische Tradition in den De-

hatten vor und nach der englischen Revolution aus; und schließlich fand diese Linie Aufnahme im Denken der amerikanischen Gründerväter und ging in den Entwurf der US-Verfassung ein (vgl. Pocock 1975). Die grundlegende Verschiebung, die in dieser Traditionslinie vorgenommen wurde, war die Umwandlung des klassischen polybianischen Dreiparteien-Modells in das Modell einer funktionalen Dreiteilung im Entwurf der Verfassung. In einer noch mittelalterlichen, proto-bourgeoisen Gesellschaft wie etwa dem Florenz Machiavellis oder dem vorrevolutionären England begriff man die polybianische Synthese als Bauwerk, in dem drei unterschiedliche Klassenkörper wohnten: Der Monarchie gehörten das Vereinigte Königreich und die Flotte, der Aristokratie das Land und die Armee, der Bourgeoisie die Stadt und das Geld. Wenn der Staat richtig funktionieren sollte, musste jeder Konflikt zwischen diesen Körpern im Interesse der Totalität geschlichtet werden. Im politischen Denken der Moderne hingegen, von Montesquieu bis zu den amerikanischen Föderalisten, wurde diese Synthese in ein Modell verwandelt, das *Funktionen an die Stelle der Körper* setzte (vgl. Negri 1992, 165-222), Soziale Klassen und Gruppen wurden selbst als Verkörperung bestimmter Funktionen angesehen: Exekutive, Judikative, Legislative. Diese Funktionen abstrahierten von den kollektiven gesellschaftlichen Subjekten, von denen sie ausgingen; man verstand sie stattdessen als bloß juristische Elemente. Die drei Funktionen wurden in einem Gleichgewicht organisiert, das formal dem entsprach, das vorher den Kompromiss zwischen den Klassen getragen hatte. Es war ein Gleichgewicht des Kräfteausgleichs, von Gewicht und Gegengewicht, das die Einheit des Staats und den Zusammenhalt seiner Teile fortlaufend organisiert und reproduziert.⁴⁷

In gewisser Weise scheint das antike polybianische Modell der Konstitution des Imperiums unserer Realität näher zu sein als seine Reformulierung in der modernen, liberalen Tradition. Wir sind heute erneut in einer dynamischen Phase der Macht und ihrer Akkumulation, in der Funktionen in erster Linie aus dem Blickwinkel der Kräfteverhältnisse und ihrer Materialität gesehen werden und nicht aus der Perspektive eines möglichen Gleichgewichts oder einer Formalisierung des endgültigen Arrangements. In dieser Phase der Konstitution des Empire finden die Forderungen, die der moderne Konstitutionalismus zum Ausdruck bringt (etwa Gewaltenteilung oder prozedurale Legalität), nicht die höchste Priorität (vgl. Abschnitt 1.1).

Man könnte nun behaupten, dass unsere Erfahrung der (sich herausbildenden) Konstitution des Empire tatsächlich dem Entwicklungsgang und

der Koexistenz eher der »schlechten« denn der »guten« Regierungsformen entspricht, so wie die Tradition sie vorstellt. Alle Elemente der gemischten Konstitution erscheinen auf den ersten Blick wie verzerrt. Monarchie, statt Legitimation und die transzendente Bedingung der Einheit der Macht zu begründen, stellt sich als eine weltweite Polizeimacht dar, also als Form der Tyrannei. Die transnationale Aristokratie scheint die Finanzspekulation der Tugend des Unternehmers vorzuziehen und erscheint dadurch als parasitäre Oligarchie. Und schließlich erscheinen die demokratischen Kräfte, die in diesem System das aktive und offene Moment der imperialen Maschine konstituieren sollten, eher als korporative Kräfte, befallen von Aberglauben und Fundamentalismen, getragen von einem Geist, der zumindest konservativ, wenn nicht geradewegs reaktionär ist. Sowohl in einzelnen Staaten wie auch auf internationaler Ebene tritt die beschränkte Sphäre imperialer Demokratie als *Volk* in Erscheinung (als organisierte Partikularität, die etablierte Privilegien und Eigentumstitel verteidigt) und nicht als *Menge* (als Universalität von Freiheit und produktiver Praxis).

Hybride Konstitution

Das heute entstehende Empire ist gleichwohl nicht auf das antike Modell des Polybios zurückgeworfen, auch nicht in seiner negativen, »schlechten« Version. Die heutige Ordnung ist postmodern, das heißt, die Entwicklung ist über die Moderne hinausgegangen, über das liberale Modell einer gemischten Konstitution. Ihr System - Formalisierung des Rechts, konstitutionelle Garantien und Gewaltenteilung - wird entlang zweier Fluchtlinien im Übergang von der Moderne zur Postmoderne verändert.

Die erste Fluchtlinie betrifft die Veränderungen in der Art des konstitutionellen Zusammenhangs: Die Verschiebung geht vom antiken oder modernen Modell eines *mixtum* separater Körper und Funktionen aus und führt zu einer Hybridisierung von Regierungsfunktionen in der Gegenwart. Der Prozess der realen Subsumtion, der Subsumtion der Arbeit unter das Kapital und des weltweiten Aufgehens der Gesellschaft im Empire, zwingt die Macht, die räumliche Dimension und die Distanz, die die Verhältnisse bestimmte, zu zerstören und in hybriden Formen zu verbinden. Diese Mutation räumlicher Verhältnisse verändert die Ausübung der Macht selbst: Vor allem meint postmoderne imperiale Monarchie die Herrschaft über die Einheit des Weltmarkts, und darum ist sie aufgerufen, die Zirkulation von Wa-

ren, Technologien und Arbeitskraft zu garantieren - also im Endeffekt die vereinigende Dimension des Weltmarkts. Die Globalisierungsprozesse der monarchischen Macht ergeben jedoch nur einen Sinn, wenn sie als eine Reihe von Hybridisierungen angesehen werden, in denen die Monarchie mit anderen Formen der Macht operiert. Imperiale Monarchie ist nicht auf einen besonderen, isolierbaren Ort festgelegt - das Empire, das postmoderne Imperium kennt kein Rom. Der monarchische Körper ist selbst vielgestaltig und im Raum verteilt. Die Hybridisierung wird noch deutlicher, wenn wir die Veränderungen der aristokratischen Funktion betrachten: besonders im Hinblick auf die Entwicklung und Verknüpfung von Produktionsnetzwerken und Märkten. Tatsächlich gehen aristokratische und monarchische Funktionen tendenziell unauflösbar ineinander über. Im Fall der postmodernen Aristokratie besteht das Problem nicht einfach darin, eine vertikale Verbindung zwischen Zentrum und Peripherie herzustellen, um Waren zu produzieren und zu verkaufen; zugleich muss ein weites Spektrum von Produzenten und Konsumenten miteinander durch Märkte und über sie hinaus in Beziehung gesetzt werden. Das allseitige Verhältnis zwischen Produktion und Konsum wird noch wichtiger, wenn die Produktion von Waren im wesentlichen durch immaterielle Dienstleistungen und eingebettet in Netzwerkstrukturen erfolgt. Hybridisierung wird zum zentralen Merkmal und zur Bedingung für den Kreislauf von Produktion und Zirkulation (vgl. Moulier Boutang 1997). Die demokratischen Funktionen im Empire sind schließlich gleichermaßen durch Hybridisierungen bestimmt: Machtverhältnisse verschieben sich, und neue Kräfteverhältnisse richten sich ein. Auf allen drei Ebenen zeigt sich die Hybridisierung der Funktionen selbst, wo man vorher von Mischformen sprechen konnte, von organischer Interaktion zwischen Funktionszusammenhängen, die aber gesondert und distinkt blieben. Die erste Linie der Veränderung wäre demnach der Übergang von der *gemischten* zur *hybriden Konstitution*.

Die zweite Fluchtlinie konstitutioneller Veränderung deutet zugleich auf eine Verschiebung innerhalb der Verfassungstheorie und auf eine neue Qualität der Konstitution; sie zeigt sich gegenwärtig an der Tatsache, dass Herrschaft zunehmend die zeitlichen Dimensionen der Gesellschaft betrifft und folglich die Dimension der Subjektivität. Zu fragen ist, wie das monarchische Moment gleichermaßen als einheitliche Weltregierung über die Zirkulation von Waren funktioniert und als Mechanismus, der die gesellschaftliche Gesamtarbeit, und mithin die Bedingungen ihrer Reproduktion, organisiert. Das aristokratische Moment entfaltet seine hierarchische

Herrschaft und seine Ordnungsfunktion in den transnationalen Verbindungen der Produktion und Zirkulation nicht nur mittels traditioneller monetärer Instrumente, sondern auch und sogar zunehmend durch Instrumente und Dynamiken in der Kooperation der gesellschaftlichen Akteure selbst. Die Prozesse sozialer Kooperation werden als aristokratische Funktionen konstitutionell formalisiert. Schließlich liegt, obgleich sowohl monarchische als auch aristokratische Funktionen auf die subjektiven und produktiven Dimensionen der neuen hybriden Konstitution verweisen, der Schlüssel zum Verständnis der Veränderungen im demokratischen Moment; und das demokratische Moment in seiner Zeitdimension verweist letztlich auf die Menge. Wir sollten nicht vergessen, dass es hier um die imperiale Überdeterminierung der Demokratie geht, die die Menge in flexiblen und modulierenden Kontrollapparaten erfasst. Genau an dieser Stelle ist der wichtigste qualitative Sprung zu erkennen: vom Paradigma der Disziplinar- zu jenem der Kontrollgesellschaft (vgl. Abschnitt II.2; Deleuze 1993). Herrschaft zielt direkt auf die Bewegungen produktiver und kooperativer Subjektivitäten; Institutionen werden kontinuierlich den Regeln dieser Bewegungen entsprechend formiert und reformiert; und die Topographie der Macht hängt in erster Linie nicht länger an räumlichen Verhältnissen, sondern sie ist den zeitlichen Verschiebungen der Subjektivitäten eingeschrieben. Hier begegnen wir dem Nicht-Ort der Macht wieder, auf den wir bereits hingewiesen haben. Das hybride Kontrollregime des Empire bildet sich an einem Nicht-Ort aus.

An diesem imperialen Nicht-Ort, im hybriden Raum, den der Konstitutionsprozess geschaffen hat, sind die Bewegungen der Subjekte immer schon präsent, kontinuierlich und ununterdrückbar. Das Problem der gemischten Konstitution bleibt bestehen, doch hinzu treten nun mit ganzer Intensität die Verschiebungen, Modulationen und Hybridisierungen im Übergang zur Postmoderne. Die Bewegung vom Gesellschaftlichen zum Politischen und zum Juridischen, die Konstitutionsprozesse immer begleitet, beginnt Form anzunehmen; die reziproken Beziehungen zwischen gesellschaftlichen und politischen Kräften, die im Konstitutionsprozess formale Anerkennung fordern, beginnen sich herauszubilden; und schließlich sind hier die verschiedenen Funktionen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie) das Maß für die Macht der Subjekte, die sie konstituieren und den Versuch unternehmen, sich Segmente ihres Konstitutionsprozesses anzueignen.

Umkämpfte Konstitution

Diese Analyse des Empire, seiner Gestalt und seiner Konstitutionsprozesse, beabsichtigt letztlich, das Terrain zu identifizieren, auf dem Widerstand und Alternativen entstehen können. Im Empire ist die Konstitution selbst ein umkämpfter Einsatz - genau wie in modernen und antiken Gesellschaften -, doch der Charakter dieses Einsatzes und dieses Kampfs ist keineswegs klar. Ganz allgemein lässt sich der Aufbau der imperialen Konstitution als Form eines rhizomatischen und universellen Kommunikationsnetzes begreifen, in dem zwischen allen Punkten oder Knoten Beziehungen hergestellt werden. Ein solches Netzwerk scheint paradox erweise für Widerstand und Intervention gleichzeitig völlig offen und völlig geschlossen. Einerseits geben die Verknüpfungen formal allen Subjekten im Beziehungsnetz die Möglichkeit, simultan präsent zu sein, doch andererseits ist das Netzwerk selbst ein Nicht-Ort im eigentlichen Sinn. Der Kampf um die Konstitution wird auf diesem mehrdeutigen und sich verändernden Terrain ausgetragen.

Drei wesentliche Variablen bestimmen die Auseinandersetzung, Dimensionen, die sich im Bereich zwischen Allgemeinem und Einzelnem bewegen, zwischen der Axiomatik der Herrschaft und der Selbstidentifikation des Subjekts, zwischen der Produktion von Subjektivität durch die Macht und dem autonomen Widerstand der Subjekte. Die erste Variable betrifft die Beständigkeit des Netzwerks und seine allgemeine Kontrolle, das heißt, dass das Netzwerk (positiv) immer funktionieren kann und gleichzeitig (negativ) nicht gegen die Macht funktionieren kann (vgl. Wolfe 1998). Die zweite Variable betrifft jene, die im Netzwerk Dienste erbringen und eine angemessene Entlohnung fordern, so dass sich im Netzwerk eine kapitalistische Ökonomie erhält und reproduziert und mit ihr die sozialen und politischen Spaltungen bleiben, die ihr eigen sind.⁵⁰ Die dritte Variable schließlich stellt das Netzwerk selbst dar, die Mechanismen, mit denen Unterschiede der Subjektivitäten produziert werden, und die Art und Weise, in der diese Unterschiede innerhalb des Systems funktional gemacht werden.

Entsprechend dieser drei Variablen muss jede Subjektivität Subjekt werden, dem Netzwerk der Herrschaft und der Kontrolle allgemein unterworfen (Subjekt im frühmodernen Sinn, *subdictus*, Untertan einer souveränen Macht) und gleichzeitig unabhängig Handelnde in der netzförmigen Produktion und Konsumtion. Ist eine solche doppelte Artikulation möglich? Ist das System in der Lage, zugleich politische Unterwerfung und die Subjektivität der Produzentinnen und Konsumenten aufrecht zu erhalten? Es scheint

nicht so. Tatsächlich ist die grundlegende Existenzbedingung des universellen Netzwerks, dass es hybrid ist. Dieser konstitutionelle Rahmen führt zu der Hypothese, dass dem politischen Subjekt Flüchtigkeit und Passivität, den Produzentinnen und Konsumenten hingegen Präsenz und Aktivität zukommen. Das bedeutet keineswegs die einfache Wiederholung des traditionellen Gleichgewichts; die Ausbildung der neuen gemischten Konstitution führt vielmehr zu einem grundlegenden Ungleichgewicht der Akteure, folglich zu einer gesellschaftlichen Dynamik, die das produzierende und konsumierende Subjekt von den Mechanismen politischer Unterwerfung befreit (oder zumindest die Position in ihr uneindeutig macht). Hier scheint der primäre Ort der Auseinandersetzung aufzutauchen, auf dem Terrain der Produktion und Regulation von Subjektivität.

Ist dies wirklich das Resultat einer Veränderung der kapitalistischen Produktionsweise, der kulturellen Entwicklung zur Postmoderne und der politischen Konstitutionsprozesse des Empire? Wir sind noch nicht in der Lage, diesen Schluss zu ziehen. Dennoch ist deutlich, dass in der neuen Situation Strategien, die auf Ausgleich und regulierte Partizipation zielen, wie sie liberale und imperialistische gemischte Konstitutionen immer verfolgt haben, auf neuartige Schwierigkeiten stoßen, die auf der starken Autonomie der individuellen und kollektiven produktiven Subjekte gründen, die in den Prozess involviert sind. Auf dem Terrain der Produktion und Regulation der Subjektivität, in der Trennung zwischen ökonomischem und politischem Subjekt, können wir ein wirkliches Feld der Auseinandersetzungen und Kämpfe ausmachen, auf dem alle Züge (Konstitution und Kräfteverhältnisse) erneut offen sind - eine Krisensituation im eigentlichen Sinn, vielleicht sogar eine revolutionäre Situation.

Das Spektakel der Konstitution

Das offene Kampffeld, das in der Analyse sichtbar zu werden scheint, verschwindet jedoch schnell wieder, wenn man die Mechanismen bedenkt, durch die diese hybriden Netzwerke der Partizipation von oben manipulierbar sind (vgl. Jameson 1992a). Tatsächlich ist der Kitt, der die verschiedenen Funktionen und Körper der hybriden Konstitution zusammenhält, das Spektakel, wie Guy Debord es nannte, ein integraler und weit verzweigter Apparat von Bildern und Ideen, der die öffentliche Rede und Meinung hervorbringt und regelt (Debord 1967). In der Gesellschaft des Spektakels ver-

große Wizard of Oz, der alles, was gesehen, gedacht und gemacht wird, kontrolliert. Es gibt keine zentrale Kontrolle im Spektakel. Das Spektakel funktioniert aber gerade so, als ob es diese zentrale Kontrollstelle gäbe. Debord nennt daher das Spektakel gleichermaßen diffus und integriert. Die Verschwörungstheorien über Regierungs- und Nichtregierungspläne zur weltweiten Kontrolle, die in den letzten Jahrzehnten Konjunktur hatten, sind daher zugleich wahr und falsch. Fredric Jameson etwa beschreibt anhand zeitgenössischer Kinofilme, dass Verschwörungstheorien eine zwar krude, jedoch effektive Art sind, sich der Funktionsweise der Totalität anzunähern (Jameson 1992b). Das Spektakel der Politik funktioniert, als ob die Medien, das Militär, die Regierung, die transnationalen Konzerne, die Finanzinstitutionen der Welt und so weiter alle bewusst und direkt von einer einzigen Macht gesteuert würden, was in Wirklichkeit nicht der Fall ist.

Die Gesellschaft des Spektakels herrscht, indem sie einen alten Degen führt. Hobbes erkannte schon vor Jahrhunderten für die Wirksamkeit der Herrschaft: »Die Leidenschaft, die die Menschen am wenigsten die Gesetze übertreten lässt, ist Furcht.« (Hobbes 1651, Kap. 27) Furcht sichert für Hobbes die Gesellschaftsordnung und hält sie zusammen, und auch heute noch ist Furcht der erste Kontrollmechanismus in der Gesellschaft des Spektakels (vgl. Massumi 1993). Obwohl das Spektakel durch Begehren (nach Waren) und Lust (am Konsum) zu funktionieren scheint, beruht es doch tatsächlich auf der Kommunikation der Furcht - oder vielmehr schafft das Spektakel Formen des Begehrens und der Lust, die eng mit der Furcht verbunden sind. Im Vokabular der frühen europäischen Philosophie nannte man die Kommunikation der Furcht Aberglaube. Und die Politik der Furcht breitete sich immer schon durch eine Art Aberglaube aus. Was sich verändert hat, sind die Formen und Mechanismen von Aberglauben, die Furcht einflößen.

Das Spektakel der Furcht, das Postmoderne, hybride Konstitution und die mediale Manipulation der Öffentlichkeit und der Politik zusammenhält, entzieht dem Kampf um die imperiale Konstitution in gewisser Weise die Grundlage. Es scheint, als gäbe es keinen Standpunkt mehr, keinen Widerstand von Gewicht, nur noch eine unerbittliche Machtmaschine. Es ist in der Tat wichtig, die Macht des Spektakels und die Unmöglichkeit traditioneller Kampfformen anzuerkennen, aber das ist nicht das Ende der Geschichte. Mit dem Niedergang der alten Formen und Orte der Auseinandersetzung entstehen neue und mächtigere. Das Spektakel der imperialen Ordnung ist keine gepanzerte Festung, sondern eröffnet die Möglichkeit, sie zu stürmen: die neuen Potenziale der Revolution.

6. Kapitalistische Souveränität: Die Regierung der globalen Kontrollgesellschaft

Solange Gesellschaft auf Geld beruht, werden wir nicht genug davon haben.

Flugblatt, Streiks in Paris, Dezember 1995

Es ist dies die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst und daher ein sich selbst aufhebender Widerspruch, der *prima facie* als bloßer Übergangspunkt zu einer neuen Produktionsform sich darstellt.

Karl Marx

Kapital und Souveränität könnten leicht als widersprüchliches Gespann erscheinen. Moderne Souveränität beruht ganz fundamental auf der *Transzendenz* des Souveräns - sei es der Fürst, der Staat, die Nation oder auch das Volk - gegenüber der gesellschaftlichen Ebene. Hobbes prägte für das gesamte politische Denken der Neuzeit die räumliche Metapher der Souveränität: Sein die Einheit verkörpernder Leviathan erhebt sich über die Gesellschaft und die Menge, er überwölbt sie. Der Souverän ist das Surplus der Macht, das dazu dient, die Krise der Moderne zu lösen oder aufzuschieben. Darüber hinaus wirkt die moderne Souveränität, wie wir bereits ausgeführt haben, durch die Schaffung und Aufrechterhaltung fester Grenzen zwischen Territorien. Bevölkerungen, gesellschaftliche Funktionen etc. Souveränität ist also zugleich ein »Mehrwert an Code« (Deleuze/Guattari 1977, 319), sie ist die Überkodierung gesellschaftlicher Ströme und Funktionen. Mit anderen Worten: Die Souveränität wirkt durch die Kerbung des gesellschaftlichen Felds.

Das Kapital hingegen wirkt auf einem *Immanenzfeld*, durch Staffeln und Netzwerke von Herrschaftsbeziehungen und ohne auf ein transzenden-

tes Machtzentrum zu bauen. Historisch tendiert das Kapital dazu, traditionelle gesellschaftliche Beschränkungen zu zerstören, territorial zu expandieren, und dazu, immer neue Bevölkerungsgruppen in seinem Voranschreiten einzuschließen. Das Kapital funktioniert, folgt man der Terminologie von Deleuze und Guattari, durch die universelle Dekodierung der Ströme, ihre massive Deterritorialisierung, um dann diese deterritorialisierten und dekodierten Ströme neu zu verbinden. Das Funktionieren des Kapitals als deterritorialisierend und immanent verweist auf drei wesentliche Aspekte, die Marx analysierte. Erstens trennt das Kapital, in den Prozessen der ursprünglichen Akkumulation, die Bevölkerung von besonderen kodierten Territorien und setzt sie in Bewegung. Es vertreibt sie von Grund und Boden und schafft ein »freies« Proletariat. Überlieferte Kultur und gesellschaftliche Organisation werden im unermüdlichen Vormarsch des Kapitals durch die Welt zerstört; das Kapital schafft dabei die Netzwerke und Pfade eines einzigen kulturellen und ökonomischen Produktions- und Zirkulationssystems. Zweitens führt das Kapital alle Formen des Werts auf einem gemeinsamen Feld zusammen und verbindet sie durch das Geld, ihr allgemeines Äquivalent. Das Kapital hat die Tendenz, alle früher vorhandenen Formen, wie Status, Titel oder Privileg, auf die Ebene der Beziehung zwischen Barem zu reduzieren, also auf quantifizierbare und kommensurable ökonomische Größen. Drittens sind die Gesetze, nach denen das Kapital funktioniert, nicht eigenständig und festgeschrieben, sie stehen nicht über dem Kapital und lenken sein Wirken von oben, sondern sind historischer Veränderung unterworfenen Gesetze, die dem Funktionieren des Kapitals selbst immanent sind: die Gesetze der Profitrate, der Ausbeutungsrate, der Realisierung des Mehrwerts etc.

Das Kapital verlangt daher nicht eine transzendente Macht, sondern einen Kontrollmechanismus, der auf dem Immanenzfeld angesiedelt ist. Durch die gesellschaftliche Entwicklung des Kapitals werden die Mechanismen der modernen Souveränität - die Prozesse der Dekodierung, Überkodierung und Rekodierung, die dem beschränkten und segmentierten gesellschaftlichen Terrain eine transzendente Ordnung aufzwingen - Schritt für Schritt durch eine *Axiomatik* ersetzt: das heißt, eine Reihe von Gleichungen und Verhältnissen, die unmittelbar und gleich, auf unterschiedlichem Terrain, ohne Referenz auf vorgegebene festgeschriebene Definitionen oder Größen, Variablen und Koeffizienten determinieren und kombinieren (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 638-655). Das Hauptmerkmal einer solchen Axiomatik ist, dass in ihr die Verhältnisse ihren Bedingungen

men der Neuzeit die Wirkungsweise des Kapitals für eine spezifische historische Epoche, doch gleichzeitig stellen sie für die Entwicklung des Kapitals Hindernisse dar, die eines Tages überwunden werden müssen. Die Herausbildung und der Fortgang dieses Verhältnisses ist vermutlich die zentrale Fragestellung für eine Theorie des kapitalistischen Staates.

Die bürgerliche Gesellschaft diente für eine historische Epoche als Vermittlungsinstanz zwischen den immanenten Kräften des Kapitals und der transzendenten Macht der modernen Souveränität. Hegel übernahm den Ausdruck »bürgerliche Gesellschaft« durch seine Lektüre britischer Ökonomen: er verstand sie als Vermittlerin zwischen den unternehmerischen Einzelinteressen einer Vielzahl ökonomisch Handelnder und dem vereinten Interesse des Staates. Die bürgerliche Gesellschaft vermittelt zwischen den (immanenten) Vielen und dem (transzendenten) Einem. Die die bürgerliche Gesellschaft konstituierenden Institutionen funktionieren als Schleuse, um die Ströme sozialer und ökonomischer Gewalten zu kanalisieren, zu einer geschlossenen Einheit zu machen und *um*, beim Zurückfließen, das einheitliche Kommando', wie mit einem Bewässerungssystem, über das gesamte gesellschaftliche Immanenzfeld zu verteilen. Diese nichtstaatlichen Institutionen organisierten also die kapitalistische Gesellschaft entsprechend der Ordnung des Staates und verbreiteten umgekehrt staatliche Herrschaft in der Gesellschaft. Im begrifflichen Rahmen unserer Untersuchung könnte man sagen, dass die bürgerliche Gesellschaft das Terrain war, auf dem moderne staatliche Souveränität immanent wurde (zur kapitalistischen Gesellschaft) und zugleich umgekehrt dasjenige, auf dem die kapitalistische Gesellschaft transzendent wurde (zum Staat).

Heutzutage nun ist die bürgerliche Gesellschaft oder Zivilgesellschaft nicht mehr geeignet, die Vermittlungsfunktion zwischen Kapital und Souveränität zu übernehmen. Die sie konstituierenden Strukturen und Institutionen vergehen immer stärker. An anderer Stelle haben wir bereits ausgeführt, dass dieser Niedergang mit dem Verfall der Dialektik zwischen kapitalistischem Staat und Arbeit in Zusammenhang steht, das heißt, mit dem Verfall der Rolle und Bedeutung von Gewerkschaften, mit dem Rückgang kollektiver Verhandlungen und mit der zerfallenden Repräsentation von Arbeit in der Konstitution (vgl. Hardt/Negri 1997, 114-120). Im Verschwinden der Zivilgesellschaft kann auch eine Parallele zum Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft erkannt werden. Die gesellschaftlichen Institutionen, die die Disziplinargesellschaft konstituieren, wie Schule, Familie, Klinik, Fabrik, die zum großen Teil identisch mit oder

ähnlich denen sind, die man als Zivilgesellschaft zusammenfasse stecken heute überall in der Krise. Mit dem Einsturz der Mauern dieser Institutionen breiten sich die Logiken der Subjektwerdung und Unterwerfung aus, die zuvor in ihrer Wirksamkeit auf diese Räume begrenzt waren, verallgemeinern sich im gesellschaftlichen Feld. Der Zusammenbruch der Institutionen, das Verschwinden der Zivilgesellschaft und der Niedergang der Disziplinargesellschaft bedeuten alle eine Glättung der Einkerbungen im gesellschaftlichen Raum der Moderne. Hier entstehen die Netzwerke der Kontrollgesellschaft (vgl. Hardt 1995).

Im Vergleich zur Disziplinargesellschaft und zur Zivilgesellschaft markiert die Kontrollgesellschaft einen Schritt in Richtung Immanenzfeld. Die disziplinären Institutionen, die Beschränkungen ihrer Wirksamkeit und ihrer Logik konstituieren mit den Einkerbungen des gesellschaftlichen Raums Momente der Vertikalität und Transzendenz im gesellschaftlichen Feld. Diese Transzendenz der Disziplinargesellschaft genau zu verorten, bedarf es allerdings Sorgfalt. Foucault betonte wiederholt die Tatsache, und das ist der entscheidende Kern seiner Analyse, dass die Disziplin den Subjekten, die unter ihrem Kommando stehen, absolut immanent ist. Mit anderen Worten: Disziplin ist nicht eine äußere Stimme, die über uns stehend uns unser Handeln diktiert, uns überwölbt, wie Hobbes sagen würde, sondern Disziplin ist eher eine Art innerer Antrieb, der von unserem Willen ununterscheidbar, unserer Subjektivität immanent und ihr also untrennbar verbunden ist. Die Institutionen sind für die Disziplin die Bedingung ihrer Möglichkeit, sie bestimmen die räumlichen Bereiche, in denen sie ihre Wirkung entfaltet; doch zugleich halten sie einen gewissen Abstand von den hervorgebrachten und organisierten gesellschaftlichen Kräften. Tatsächlich sind die Institutionen Momente der Souveränität oder vielmehr Punkte der Vermittlung mit der Souveränität. Die Gefängnismauern ermöglichen und beschränken den Bereich der Gefängnislogiken. Sie differenzieren den sozialen Raum.

Foucault behandelt mit enormer Genauigkeit diesen Abstand zwischen den transzendenten Mauern der Institutionen und der immanenten Einübung der Disziplin, indem er die Begriffe *dispositif* und *diagram* entwickelt und damit eine Reihe von Abstraktionsstufen beschreibt (vgl. Deleuze 1992a). Vereinfacht ausgedrückt kann man sagen, dass *dispositif* (was sich als Mechanismus, Apparat, Einsatz oder eben Dispositiv übersetzen lässt) die allgemeine Strategie meint, die hinter der immanenten und tatsächlichen Disziplinausübung steht. Gefängnislogik beispielsweise ist das einheitliche

Dispositiv, das die Vielheit der Gefängnispraktiken (von denen jenes abstrahiert und unterschieden ist) veranlasst und begrenzt. Auf einer zweiten Abstraktionsstufe ermöglicht der Begriff *diagram*, die Einsätze des Disziplinardispositivs zu bestimmen. Die Architektur des panoptischen Systems etwa, das die ständige Beobachtung der Gefängnisinsassen von einem zentralen Punkt der Macht aus ermöglicht, ist das Diagramm oder der virtuelle Entwurf, der sich in den verschiedenen Disziplinardispositiven aktualisiert. Und schließlich sind die Institutionen Muster des Diagramms in besonderen und konkreten gesellschaftlicher Formen. Das Gefängnis herrscht (mit seinen Mauern, Verwaltern, Wächtern, Gesetzen etc.) nicht in gleicher Weise über die Insassen, wie ein Souverän seine Untertanen beherrscht. Es schafft einen Raum, in dem die Insassen sich durch die strategische Anordnung von Gefängnisdispositiven und tatsächliche Praktiken *selbst disziplinieren*. Genauer wäre es darum zu sagen, dass die Disziplinarinstitution nicht selbst Souverän ist; ihre Abstraktion von und ihre Transzendenz über dem gesellschaftlichen Feld der Produktion von Subjektivität konstituiert jedoch ein Schlüsselement der Ausübung von Souveränität in der Disziplinargesellschaft. Souveränität ist virtuell geworden (doch damit nicht weniger real) und wird immer und überall durch Disziplin aktualisiert.

Der Zusammenbruch der um die Institutionen gezogenen Mauern und die Glättung der gesellschaftlichen Einkerbungen sind Symptome einer Abflachung der vertikalen Instanzen, in Richtung auf die Horizontalität von Kontrollzyklen. Der Übergang zur Kontrollgesellschaft bedeutet keineswegs das Ende der Disziplin. Tatsächlich dehnt sich der immanente Disziplinargebrauch - also die Selbstdisziplin der Subjekte, das ununterbrochene Flüstern von Disziplinarlogiken in den Subjektivitäten selbst - in der Kontrollgesellschaft immer umfassender aus. Mit dem Zusammenbruch der Institutionen geht einher, und das ist die Veränderung, dass die Disziplinarmechanismen im gesellschaftlichen Feld weniger eingegrenzt und räumlich beschränkt sind. Gefängnisdisziplin, Schuldisziplin und Fabrikdisziplin verweben sich in einer hybriden Produktion von Subjektivität. Im Übergang zur Kontrollgesellschaft treten also die transzendenten Momente der Disziplinargesellschaft zurück, während die immanenten Seiten hervor gehoben und verallgemeinert werden.

Der immanenten Produktion der Subjektivität in der Kontrollgesellschaft entspricht die axiomatische Logik des Kapitals, die Ähnlichkeit beider verweist auf eine neue und weitergehende Vereinbarkeit von Souveränität und Kapital. Die Produktion der Subjektivität war, in der Zivilgesellschaft und

Eine glatte Welt

Im Übergang der Souveränität zum Immanenzfeld fielen Grenzziehungen im nationalen wie im weltweiten Maßstab. Das Verschwinden der Zivilgesellschaft und die allgemeine Krise der Disziplinarinstitutionen treffen mit dem Niedergang der Nationalstaaten zusammen, die durch Grenzen die Aufteilung der globalen Herrschaft markieren und organisieren. Die Entstehung der globalen Kontrollgesellschaft, die die Einkerbungen der Nationalgrenzen glättet, geht mit der Verwirklichung des Weltmarkts und der globalen realen Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital Hand in Hand.

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert war es der Imperialismus, der zum Überleben des Kapitals beitrug (vgl. Kapitel ULI). Die Aufteilung der Welt unter den dominanten Nationalstaaten, die Errichtung von Kolonial Verwaltungen, die Durchsetzung von Zöllen und Handelsvorrechten, die Schaffung von Monopolen und Kartellen, die geografische Differenzierung der Rohstoffgewinnung und der Industrieproduktion, all das half dem Kapital in der Epoche seiner globalen Expansion. Der Imperialismus war ein System, das dazu geschaffen war, dem Kapital in seiner Phase globaler Eroberung zu Diensten zu sein und seine Interessen zu vertreten. Und dennoch gab es, wie viele kommunistische, sozialistische *und* kapitalistische Kritiker des Imperialismus festgestellt haben, von Anbeginn an einen Konflikt mit dem Kapital. Der Imperialismus war eine Arznei, die das Leben des Patienten gefährdete. Obwohl der Imperialismus dem Kapital Wege und Mittel bereitstellte, neue Territorien zu durchdringen und die kapitalistische Produktionsweise auszuweiten, schuf und sicherte er zugleich doch rigide Grenzen zwischen den verschiedenen globalen Räumen, rigorose Vorstellungen des Innen und des Außen, die tatsächlich den freien Fluss des Kapitals, der Arbeitskraft wie der Waren blockierte - und so schließlich notwendigerweise die volle Entfaltung des Weltmarkts drosselte.

Der Imperialismus ist eine Maschine globaler Einkerbung, Kanalisierung, Kodierung und Territorialisierung der Kapitalströme, die bestimmte Ströme blockiert und andere möglich macht. Der Weltmarkt braucht hingegen den glatten Raum unkodierter und deterritorialisierter Ströme. Dieser Konflikt zwischen den Einkerbungen des Imperialismus und dem glatten Raum des kapitalistischen Weltmarkts erlaubt uns, aus neuer Perspektive noch einmal Rosa Luxemburgs Vorhersage über den Zusammenbruch des Kapitalismus zu bedenken: »Der Imperialismus ist ebenso sehr eine geschichtliche Methode der Existenzverlängerung des Kapitals wie das si-

cherste Mittel, dessen Existenz auf kürzestem Wege objektiv ein Ziel zu setzen.« (Luxemburg 1913, 391). Die internationale Ordnung und der gekerbte Raum des Imperialismus dienten tatsächlich der Entwicklung des Kapitalismus, doch dann wurde er für die deterritorialisierenden Ströme zum Hemmschuh, störte den glatten Raum kapitalistischer Entwicklung und musste schließlich beseitigt werden. Rosa Luxemburg hat im wesentlichen Recht: *Der Imperialismus wäre der Tod des Kapitals gewesen, hatte man ihn nicht überwunden*. Die volle Entfaltung des Weltmarkts ist das Ende des Imperialismus.

Der Niedergang nationalstaatlicher Macht und die Auflösung der internationalen Ordnung bringen auch für den Ausdruck »Dritte Welt« das definitive Ende. Die Geschichte ist eigentlich ganz einfach zu erzählen. Der Ausdruck wurde während der bipolaren Konfrontation zwischen den dominanten kapitalistischen Nationen und den großen sozialistischen Staaten im Kalten Krieg geprägt, und er begriff die Dritte Welt als außerhalb dieses Hauptkonflikts stehend, als unbesetzten Raum oder Grenzland, den Einsatz im Streit der ersten beiden Welten. Da der Kalte Krieg zu Ende ist, funktioniert die Logik dieser Aufteilung nicht mehr. Das ist zwar die Wahrheit, doch das nette Ende dieser einfachen Schilderung vergisst, die Realgeschichte des Ausdrucks, seiner Gebrauchsweisen und Auswirkungen in Rechnung zu stellen.

Viele behaupteten seit spätestens den 1970er Jahren, dass die Dritte Welt nie wirklich existierte, und zwar in dem Sinne, dass mit dieser Konzeption versucht wird, eine durch wesentliche Differenzen gekennzeichnete Reihe von Nationen als homogene Einheit zu präsentieren, und dass dabei die bedeutenden Unterschiede zwischen Paraguay und Pakistan, Marokko und Mozambique nicht begriffen oder sogar bestritten werden. Die vorhandene Vielfalt anzuerkennen, sollte uns aber nicht blind gegenüber der Tatsache machen, dass aus der Sicht des Kapitals auf seinem Vormarsch zur Eroberung der Welt eine derartige vereinheitlichende und homogenisierende Vorstellung eine gewisse Berechtigung hatte. Rosa Luxemburg etwa nimmt genau den Standpunkt des Kapitals ein, wenn sie die Welfaufteilt und dem kapitalistischen Bereich die nichtkapitalistische Umwelt entgegenstellt. Die verschiedenen Zonen dieser Umwelt sind ohne Zweifel radikal verschieden voneinander, doch vom Standpunkt des Kapitals aus betrachtet, sind sie alle außen: potenziell Gebiete seiner erweiterten Akkumulation und zukünftiger Eroberungen. Während des Kalten Kriegs, als die Gebiete der Zweiten Welt dem Kapital effektiv verschlossen waren, bedeutete Dritte Welt für die do-

minanten kapitalistischen Nationen verbleibenden Freiraum, das Möglichkeitsfeld. Die unterschiedlichen kulturellen, gesellschaftlichen und ökonomischen Formen waren alle potenziell der Dynamik der kapitalistischen Produktion und des kapitalistischen Marktes formell zu subsumieren. Vom Standpunkt dieser potenziellen Subsumtion aus betrachtet war die Dritte Welt, ungeachtet der wesentlichen Unterschiede zwischen den Nationen, wirklich eins.

Ähnlich folgerichtig ist es, wenn Samir Amin, Immanuel Wallerstein und andere innerhalb des kapitalistischen Weltsystems zwischen Staaten des Zentrums, der Peripherie und der Semi-Peripherie differenzieren (vgl. Amin 1974). Zentrum, Peripherie und Semi-Peripherie heben sich durch unterschiedliche soziale, politische und bürokratische Formen, durch unterschiedliche Produktionsprozesse und unterschiedliche Formen der Akkumulation voneinander ab. Auch die Differenzierung von Nord und Süd, die in jüngerer Zeit gemacht wird, ist in dieser Hinsicht nicht wesentlich anders. Wie die Vorstellung von Erster, Zweiter und Dritter Welt homogenisiert und umgeht die Aufteilung der kapitalistischen Sphäre in Zentrum, Peripherie und Semi-Peripherie die tatsächlichen Unterschiede zwischen Staaten und Gesellschaften; sie tut dies, um die tendenzielle Einheit von politischen, sozialen und ökonomischen Formen zu unterstreichen, die im langen imperialistischen Prozess formeller Subsumtion auftauchen. Mit anderen Worten: Dritte Welt, Süden und Peripherie homogenisieren wirkliche Unterschiede, um den vereinheitlichenden Prozess der kapitalistischen Entwicklung hervorzuheben, wichtiger noch, sie bezeichnen die potenzielle Einheit einer internationalen Opposition, das potenzielle Zusammenströmen antikapitalistischer Länder und Kräfte.

Die geografischen Abgrenzungen zwischen Nationalstaaten oder auch zwischen Gruppen von Staaten des Zentrums und der Peripherie, des Nordens und des Südens reichen nicht mehr aus, die Produktion, Akkumulation und gesellschaftlichen Formen weltweit in ihrer Zusammensetzung und Verteilung zu erfassen. Die Dezentralisierung der Produktion und die Stärkung des Weltmarkts haben die internationale Arbeitsteilung und die Arbeits- und Kapitalströme fragmentiert und multipliziert, so dass eine geografische Zuordnung großer Zonen zum Zentrum oder zur Peripherie, zum Norden oder Süden nicht mehr möglich ist. In Regionen wie der Südspitze Lateinamerikas oder in Südostasien können sich alle Produktionsstufen gleichzeitig und nebeneinander finden, Technologie, Produktivität und Akkumulation sind vom höchsten bis zum niedrigsten Niveau anzutreffen, und

ein komplexes gesellschaftliches Dispositiv sorgt für ihre Ausdifferenzierung und ihr Verhältnis untereinander. In den Metropolen erstreckt sich die Arbeit ebenfalls durch das ganze Kontinuum kapitalistischer Produktion, von ihren Höhen bis in ihre Tiefen: Die Sweatshops in New York oder Paris können es mit denen in Hongkong oder Manila aufnehmen. Wenn Erste Welt und Dritte Welt, Zentrum und Peripherie, Norden und Süden jemals wirklich entlang nationalstaatlicher Grenzen getrennt waren, so gehen sie heute ineinander über; Ungleichheiten wie Grenzziehungen verteilen sich und zeigen fragmentierte und multiple Konturen. Das soll nicht heißen, dass die USA und Brasilien, Großbritannien und Indien heute identisch wären, was die kapitalistische Produktion und Zirkulation anbelangt, sondern dass die Unterschiede zwischen ihnen nur graduell und nicht prinzipiell sind. In verschiedenen Nationalstaaten und Regionen finden sich Anteile von so genannter Erster Welt und Dritter Welt, Zentrum und Peripherie, Norden und Süden in unterschiedlichem Ausmaß. Stabile nationale und internationale Grenzziehungen werden nicht mehr die Geografie der ungleichen Entwicklung wie die internationale Arbeitsteilung und Hierarchie vorzeichnen, sondern fließende Grenzen unterhalb und oberhalb der nationalstaatlichen Ebene.

Es mag, mit einer gewissen Berechtigung, eingewandt werden, dass der Nationalstaat von maßgeblichen Stimmen der Weltordnung gerade in dem Moment für tot erklärt wird, als die Unterdrückten, die Verdammten der Erde »die Nation« als revolutionäre Waffe entdeckten. Nach dem Sieg nationaler Befreiungskämpfe und nach dem Auftreten internationaler und potenziell destabilisierender Allianzen in den Jahrzehnten nach der Bandung-Konferenz schien der einfachste Weg, die Macht des Nationalismus und des Internationalismus in der Dritten Welt zu untergraben, indem man sie des zentralen Instruments und Rückhalts beraubt, des Nationalstaats. Mit anderen Worten: Nach dieser Sicht der Dinge, die zumindest eine plausible Erklärung für eine komplexe Geschichte bietet, wurde der Nationalstaat, vormals Garant der internationalen Ordnung und Sockel imperialistischer Eroberung und Souveränität, durch den Aufstieg und die Organisation antiimperialistischer Kräfte zu etwas, von dem die größte Gefahr für die internationale Ordnung ausging. Auf dem Rückzug war der Imperialismus demnach gezwungen, den Rammbock aus dem eigenen Arsenal zu verbannen und zu zerstören, bevor die Waffe gegen ihn eingesetzt werden konnte.

Wir glauben allerdings, dass es ein schwerer Fehler wäre, nostalgische Gefühle für die Macht des Nationalstaats zu hegen oder Politikformen wie-

derzubeleben, die auf die Nation setzen. Zunächst einmal sind diese Bemühungen vergebens, weil der Niedergang des Nationalstaats nicht bloß eine ideologische Setzung ist, die durch einen politischen Willensakt rückgängig gemacht werden könnte: Der Prozess ist strukturell und irreversibel. Die Nation war nicht nur eine kulturelle Formel, ein Zugehörigkeitsgefühl oder ein gemeinsames Erbe, sondern auch und vielleicht vor allem eine juristisch-ökonomische Struktur. Der tatsächliche Niedergang dieser Struktur kann am Entwicklungsgang einer ganzen Reihe juristisch-ökonomischer Körperschaften verfolgt werden, also etwa des Allgemeinen Zoll- und Handelsabkommens (GATT), der Welthandelsorganisation (WTO), der Weltbank oder des Internationalen Währungsfonds (IMF). Die Globalisierung der Produktion und Zirkulation und ihr Rückhalt durch dieses supranationale Rechtsgerüst tritt an die Stelle nationaler juristischer Strukturen. Und zweitens, was noch wichtiger ist, hängen am Nationalstaat, selbst wenn er immer noch eine wirksame Waffe wäre, eine ganze Reihe repressiver Strukturen und Ideologien (vgl. Abschnitt II.2). Strategien, die auf den Nationalstaat setzen, sollten allein deshalb zurückgewiesen werden.

Die neuen Spaltungen

Der allgemeine Ausgleich und die Glättung des gesellschaftlichen Raums, das Verschwinden der Zivilgesellschaft und der Niedergang national staatlicher Grenzziehungen bedeuten allerdings nicht, soziale Ungleichheiten und Spaltungen seien verschwunden. Sie sind im Gegenteil in vielerlei Hinsicht gravierender geworden, haben aber eine andere Form angenommen. Genauer wäre es, davon zu sprechen, dass Zentrum und Peripherie, Norden und Süden nicht länger eine internationale Ordnung definieren, sondern sich einander angenähert haben. Das Empire ist durch die unmittelbare Nähe extremer Ungleichheit in der Bevölkerung gekennzeichnet, was eine Situation permanenter sozialer Gefahren schafft, die wiederum nach den mächtigen Apparaten der Kontrollgesellschaft verlangt, um die Demarkationslinien zu sichern und die neue Ordnung des gesellschaftlichen Raums zu garantieren.

Einen Aspekt dieser neuen Spaltungen zeigen die Entwicklungstendenzen der Stadtarchitektur in den urbanen Metropolen der Welt. Wo die Extreme von Reichtum und Armut stärker hervorgetreten sind und der physische Abstand zwischen Reichen und Armen kleiner geworden ist, in den

global cities wie Los Angeles, São Paulo oder Singapur, hat man ausgefeilte Maßnahmen zu ergreifen, um ihre Trennung aufrecht zu erhalten. Los Angeles ist möglicherweise führend für das, was Mike Davis die »Festungsarchitektur« nennt, in der nicht nur Privathäuser, sondern auch Einkaufszentren und Verwaltungsgebäude offene und freizügige Innenräume schaffen, indem sie sich mit einem abgeschotteten und undurchdringlichen Außen umgeben (vgl. Davis 1994, 257-304). Diese Entwicklungsrichtung der Stadtplanung und -architektur verwirklicht konkret und physisch, was wir das Ende des Außen nennen, den Niedergang des öffentlichen Raums, der offen und ungeplant sozialen Kontakt erlaubte.

Die Analyse der Architektur bietet allerdings nur eine erste Überleitung zur Problematik neuer Spaltungen und Demarkationen. Die neuen Trennungslinien sind deutlicher noch durch die Arbeitspolitik definiert. Die Revolution in der Computer- und Informationstechnologie hat es möglich gemacht, Arbeitskraft in verschiedenen Arbeitsgruppen *in real time* weltweit zu verknüpfen und den Wettbewerb unter den Arbeitern zu verschärfen und zu enthemmen. Man nutzte Informationstechnologien, um die strukturellen Widerstände der Arbeitskraft zu schwächen, also die Rigidität der Lohnstrukturen anzugreifen und kulturelle oder geografische Unterschiede auszunutzen. Dem Kapital gelang es so, Zeitflexibilität und räumliche Mobilität durchzusetzen. Selbstverständlich ist diese Schwächung der Widerstände und der Intransigenz der Arbeitskraft ein politischer Prozess, der auf Formen des Managements zielt, um den ökonomischen Profit zu maximieren. An diesem Punkt wird eine Theorie des Regierungshandelns im Empire wichtig.

Die imperiale Arbeitspolitik zielt vor allem darauf, den Preis der Arbeitskraft zu senken. Es ist tatsächlich so etwas wie ein Prozess der ursprünglichen Akkumulation, ein Prozess der Reproletarisierung. Die Regelung des Arbeitstags, Grundlage sozialistischer Politik in den vergangenen zwei Jahrhunderten, wurde vollständig umgestürzt. Arbeitstage dauern häufig 12, 14, 16 Stunden, es gibt weder Wochenende noch Urlaub; arbeiten müssen Männer, Frauen und Kinder gleichermaßen, auch Alte oder Kranke. Das Empire bietet Arbeit für alle. Je weniger Regeln das Ausbeutungsregime hat, desto mehr Arbeit gibt es. Auf dieser Grundlage entstehen die neuen Spaltungen der Arbeit. Sie sind durch Unterschiede im Produktivitätsniveau definiert (um es in der Sprache von Wirtschaftswissenschaftlern auszudrücken), doch könnte man die Veränderungen auch einfach dadurch charakterisieren, dass man sagt: Es gibt mehr Arbeit und weniger Lohn. Der

Besen Gottes kehrt durch die Gesellschaft (wie Hegel das Wirken der Barbaren, namentlich Attilas, beschreibt), die neuen Normen der Produktivität teilen und spalten die Arbeiter. Es gibt immer Orte auf der Welt, wo die Armut die Reproduktion der Arbeitskraft zu einem niedrigeren Preis erlaubt, und Orte in den Metropolen, wo das Konsumtionsniveau eine Klasse zwingt, sich selbst für weniger zu verkaufen oder aber sich einem rücksichtsloseren kapitalistischen Ausbeutungsregime auszuliefern.

Finanz- und Geldströme folgen mehr oder weniger den Mustern wie die flexibilisierte Organisation der Arbeitskraft. Zum einen geht Spekulations- und Finanzkapital dahin, wo der Preis der Arbeitskraft am niedrigsten ist und die Ordnungsmacht, um die Ausbeutung zu garantieren, am besten. Zum anderen werden die Länder, die an starren Regelungen festhalten und sich der vollständigen Flexibilisierung und Mobilisierung der Arbeitskraft widersetzen, durch die globalen monetären Mechanismen bestraft, eingeschüchtert und letztlich zerstört. Die Aktienkurse fallen, wenn die Arbeitslosenrate fällt, besser gesagt, wenn die Zahl der Arbeiter steigt, die nicht in erster Line flexibel und mobil sind. Das gleiche passiert, wenn die Sozialpolitik in einem Land sich nicht vollständig an das imperiale Mandat von Flexibilität und Mobilität anpasst, wenn einige Momente des Wohlfahrtsstaats zum Zeichen des Überlebens des Nationalstaats beibehalten werden. Die Geldpolitik verstärkt die Spaltungen, die in der Arbeitspolitik vorgezeichnet sind.

Die Angst vor Gewalt, Armut und Erwerbslosigkeit ist letzten Endes die stärkste Kraft, die diese neuen Spaltungen schafft und aufrecht erhält. Hinter den verschiedenen Politikformen neuer Spaltungen steht die Politik der Kommunikation. Wie wir bereits ausgeführt haben, ist der Hauptinhalt, der von den großen Kommunikationskonzernen verbreitet wird, die Angst. Die ständige Angst vor Armut und die Sorge um die Zukunft sind die Schlüssel, um einen Kampf unter den Armen um Arbeit in Gang zu setzen und den Konflikt unter dem imperialen Proletariat aufrecht zu erhalten. Angst garantiert letztlich die neuen Spaltungen.

Imperiale Regierung

Nachdem wir sahen, wie im Entstehungsprozess des Empire traditionelle soziale Schranken niedergerissen und zur selben Zeit neue Spaltungen geschaffen wurden, müssen wir nun die Bedingungen auf dem Gebiet der Re-

gierung untersuchen, die diesen verschiedenen Entwicklungen entsprechen. Leicht wird man feststellen, dass diese Prozesse voller Widersprüche stecken. Wenn die Macht immanent ist und die Souveränität sich in Gouvernamentalität verwandelt, müssen die Herrschaftsfunktionen und Kontrollregimes sich in einem Kontinuum entwickeln, in dem Unterschiede auf dem gleichen Niveau angesiedelt werden. Zugleich und im Widerspruch dazu haben wir gesehen, wie in diesem Prozess Unterschiede sogar akzentuiert werden, so dass die Integration ins Empire neue Trennungslinien und Spaltungen in der Bevölkerung mit sich bringt. Das Problem der imperialen Regierung besteht also darin, den Integrationsprozess zu leiten; dazu muss sie die gespaltenen und separaten sozialen Kräfte pazifizieren, mobilisieren und kontrollieren.

Das Problem ist so allerdings noch nicht hinreichend beschrieben. Diese Spaltung der Menge war historisch schon immer Bedingung des politischen Regierungshandelns. Der Unterschied zu heute besteht in der Tatsache, dass in modernen Regimes nationalstaatlicher Souveränität die Regierung auf eine lineare Integration von Konflikten zielte und auf einen kohärenten Apparat setzte, der jene unterdrücken konnte, das heißt, sie arbeitete auf die rationale Normalisierung des gesellschaftlichen Lebens hin und hatte dabei sowohl ein Gleichgewicht wie die Entwicklung administrativer Reformen als Ziel vor Augen; unter den Bedingungen des Empire wird die Regierung hingegen *fraktal*: Sie versucht Konflikte nicht zu integrieren, indem sie sie einem kohärenten sozialen Dispositiv unterwirft, sondern indem sie die Differenzen kontrolliert. Die Regierung im Empire lässt sich nicht mehr mit der Begrifflichkeit verstehen, in der Hegel die Regierung definierte: gegründet auf den Vermittlungen der bürgerlichen Gesellschaft, die den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens konstituieren. Ebenso unmöglich ist es, sie in der Tradition der Weberschen Definition zu begreifen, also als rationales Prinzip, das auf der fortwährenden Mediation und dem daraus abgeleiteten Legitimitätsprinzip gründet.

Ein erstes Prinzip der Regierung im Empire ist es, dass sich in ihr *die Verfolgung politischer Ziele tendenziell von der Anwendung bürokratischer Mittel ablöst*. Das neue Paradigma unterscheidet sich somit nicht nur vom alten Modell der öffentlichen Verwaltung, sondern ist ihm entgegengesetzt. Im modernen Staat bemühte sich die Regierung, ihr System bürokratischer Mittel mit ihren allgemeinen politischen Zielen in Übereinstimmung zu bringen. Unter den Bedingungen des imperialen Regimes hingegen funktionieren Bükratien (und Verwaltungsinstrumente insgesamt) nicht entspre-

chend einer linearen Logik zwischen Arbeitsweise und Ziel, sondern entsprechend einer differenzierenden, multiplen instrumenteilen Logik. Das Problem der Regierung ist nicht ein Problem der Einheitlichkeit, sondern eines instrumenteller Multifunktionalität. Während für die Legitimität der Regierung im modernen Staat die Allgemeingültigkeit und Gleichheit des Verwaltungshandelns an erster Stelle stand, ist im imperialen Regime die Einmaligkeit und Abgestimmtheit von Handlungen auf spezifische Ziele fundamental.

Aus diesem ersten Prinzip ergibt sich allerdings so etwas wie ein Paradox. Genau in dem Ausmaß nämlich, wie die Regierung singularisiert ist und nicht mehr einfach als Ausführende zentralisierter politischer Entscheidungs- und Beratungsorgane funktioniert, wird sie zunehmend selbstständig und verbindet sich enger mit verschiedenen sozialen Gruppen: Firmen, Gewerkschaften, ethnischen oder religiösen, legalen und kriminellen Gruppen etc. Statt zur gesellschaftlichen Integration beizutragen, *handelt die imperiale Regierung eher als ein Dispositiv der Streuung und Differenzierung*. Das ist das zweite Prinzip der Regierung im Empire. Die Regierung wird deshalb die Tendenz aufweisen, besondere Verfahren zu entwickeln, die es dem Regime erlauben, verschiedenen sozialen Singularitäten direkt gegenüber zu treten, und sie wird um so wirksamer sein, je unmittelbarer ihr Kontakt mit den verschiedenen Momenten der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Daher wird Regierungshandeln immer autozentrischer, das heißt, dass es nur noch im Hinblick auf die besonderen Probleme, die es zu lösen hat, funktional ist. Eine durchgängige Linie im Regierungshandeln quer durch die Schichtungen und Netzwerke des imperialen Regimes zu erkennen, wird immer schwieriger. Kurz gesagt: Das alte administrative Universalitätsprinzip, wonach alle gleich zu behandeln sind, wird durch die Differenzierung und Singularisierung von Verfahren ersetzt, und alle werden unterschiedlich behandelt.

Auch wenn es schwierig ist, eine zusammenhängende und allgemeingültige Linie der Verfahren zu erkennen, die jener zur Zeit der modernen Souveränität entspricht, bedeutet das nicht, dass der imperiale Apparat keine Einheit hat. Die Selbstständigkeit und Einheit des Regierungshandelns werden auf andere Art gebildet, durch Instrumente, die weder der normativen Ableitung in kontinentaleuropäischen Rechtssystemen entsprechen noch dem prozeduralen Formalismus angelsächsischer Prägung. Sie werden entsprechend der strukturellen Logiken, die in der Entwicklung des Empire am Werk sind, geschaffen, also etwa Polizei- und Militärlogiken (oder besser:

Repression gegenüber potenziell subversiven Kräften vor dem Hintergrund des imperialen Friedens), ökonomische Logiken (Durchsetzung des Markts, der wiederum von einem monetären Regime beherrscht wird) und Logiken der Ideologie und der Kommunikation. Für das Regierungshandeln im Empire ist der einzige Weg, Selbstständigkeit und Legitimität zu erlangen, den auseinanderführenden Fluchtlinien diese Logiken zu folgen. Die Autorisation erfolgt allerdings nicht unmittelbar. Die Regierung hat keine strategische Orientierung auf die Realisierung imperialer Logiken. Sie trägt zu ihnen bei, insofern jene die großen militärischen, monetären und kommunikativen Instrumente anregen, die wiederum die Regierung autorisieren. *Das Regierungshandeln ist im Wesentlichen nicht-strategisch geworden, seine Legitimität beruht auf heterogenen und indirekten Mitteln.* Das ist das dritte Prinzip der Regierung im Empire.

Wenn wir diese drei »negativen« Prinzipien imperialen Regierungshandelns erkannt haben - seinen instrumentellen Charakter, seine prozedurale Selbstständigkeit, seine Heterogenität -, müssen wir fragen, was sein Funktionieren erlaubt und gleichzeitig das beständige gewaltsame Aufbrechen sozialer Antagonismen verhindert. Welche Tugend bietet diesem desartikulierten System aus Kontrolle, Ungleichheit und Spaltung ein ausreichendes Maß an Konsens und Legitimität? Das führt uns zum vierten Prinzip, dem »positiven« Kennzeichen der Regierung im Empire. Die vereinheitlichende Grundlage wie der oberste Wert imperialer Regierung ist ihre *lokale Wirksamkeit*.

Um zu verstehen, wie dieses vierte Prinzip das System der Regierung als Ganzes tragen kann, wollen wir uns die Art der Beziehungen vergegenwärtigen, die sich zwischen den feudalen territorialen Organen und der königlichen Macht im europäischen Mittelalter herausbildeten oder zwischen Mafiaorganisationen und staatlichen Strukturen in der Moderne bestanden. In beiden Fällen standen die prozedurale Selbstständigkeit, die differenzierende Methode und territoriale Verbindung mit verschiedenen Segmenten der Bevölkerung ebenso wie die spezifische und begrenzte Ausübung legitimer Gewalt nicht grundsätzlich im Widerspruch zum Prinzip einer kohärenten und einheitlichen Ordnung. Diese Systeme verteilter Regierungsmacht hielt die lokale Wirksamkeit einer Reihe spezifizierter Einsätze militärischer, monetärer und ideologischer Macht zusammen. Im mittelalterlichen europäischen System wurde vom Vasallen verlangt, bewaffnete Männer und Geld zu stellen, wenn der Monarch beides brauchte (während Ideologie und Kommunikation zu großen Teilen von der Kirche kontrolliert wurden). Im

Mafiasystem garantierte die Selbstständigkeit der erweiterten Familie und der Einsatz einer polizeimäßigen Gewalt im sozialen Raum, dass die Hauptregeln des kapitalistischen Systems befolgt und die herrschende politische Klasse unterstützt wurde. Das mittelalterliche und das Mafiabeispiel zeigen, dass die Selbstständigkeit lokaler Regierungskörperschaften nicht im Widerspruch zur imperialen Regierung steht - sie unterstützen und erweitern im Gegenteil deren globale Effektivität.

Lokale Autonomie ist die grundlegende Bedingung, die *conditio sine qua non* in der Entwicklung des imperialen Regimes. Angesichts der Mobilität der Bevölkerung im Empire wäre es auch nicht möglich, ein Regierungs- und Legitimitätsprinzip anzunehmen, das in seiner Selbstständigkeit nicht selbst dem Nomadismus der Bevölkerung folgt. Ähnlich unmöglich wäre es, der Menge in ihrer Zusammensetzung eine Ordnung aufzuzwingen, die von ihr mehr Mobilität und Flexibilität in hybriden Formen und bunten Ghettos verlangt, wenn die Regierung nicht gleichermaßen flexibel wäre und dazu in der Lage, ständig ihre Verfahrensweisen zu spezifizieren und auszurichten, zu differenzieren und zu revidieren. Konsens kommt im imperialen Regime nicht vom Transzendental der guten Regierung, wie sie im modernen Rechtsstaat definiert war. Konsens formt vielmehr die lokale Anerkennung des Regimes.

Wir skizzieren hier die imperiale Regierung nur in ihren ganz allgemeinen Konturen. Eine Begrenzung der Regierung im Empire auf ihre Selbstständigkeit und die lokale Anerkennung des Regierungshandelns kann dem System keine Sicherheit vor möglichen Gefahren, etwa *riots*, Aufständen oder Revolten bieten, nicht einmal vor ganz normalen Konflikten zwischen unterschiedlichen lokalen Fraktionen. Diese Fragestellung verschiebt die Diskussion nun allerdings zum Problem der »Hoheitsrechte«, der Prärogative imperialer Herrschaft. Dabei erkennen wir das Prinzip an, dass die Regelung von Konflikten und die Ausübung legitimer Gewalt auf die Selbstregulierung (von Produktion, Geld, Kommunikation) verweist und/oder die Polizeikräfte des Empire auf den Plan ruft. Die Frage der Regierung verwandelt sich in die Frage des Kommandos.

Imperiales Kommando

Während moderne Regimes dazu tendierten, Regierung und Kommando soweit zu verbinden, dass sie zunehmend ununterscheidbar wurden, bleiben

im Empire Kommando und Regierung getrennt. Sowohl im modernen wie im imperialen Regime folgt aus den inneren Widersprüchen und den mit einer nicht-zentralisierten Regierung verbundenen Risiken und möglichen Fehlentwicklungen die Notwendigkeit eines übergeordneten Kommandos. Die frühen Theoretiker der modernen staatsrechtlichen Grundlagen denken dies als ursprünglichen Appell an eine übergeordnete Macht, doch hat eine Theorie des imperialen Kommandos an solchen Legenden über dessen Genealogie keinen Bedarf. Es ist kein Appell einer Menge, die ständig im Krieg mit sich selbst ist und die eine pazifizierende übergeordnete Macht anruft (wie bei Hobbes), noch der Appell einer Klasse von Kaufleuten, die der Garantie ihrer Verträge bedürfen (wie bei Locke und Hume). Das imperiale Kommando ist vielmehr Ergebnis eines gesellschaftlichen Ausbruchs, der die alten Verhältnisse, welche die Souveränität konstituierten, umgewälzt hat.

Das imperiale Kommando wird nicht mehr durch die Disziplinarmechanismen des modernen Staats ausgeübt, sondern folgt den Modalitäten biopolitischer Kontrolle. Diese Modalitäten haben eine produktive Menge zur Basis und zum Gegenstand, eine Menge, die nicht reglementiert und normalisiert werden kann, aber dennoch regiert werden muss, selbst in ihrer Autonomie. Der Begriff Volk, der das Subjekt im Sinne des Herrschaftssystems organisierte, funktioniert nicht mehr; in der Folge wird die Volksidentität ersetzt durch die Mobilität, Flexibilität und beständige Differenzierung der Menge. Die Verschiebung entmystifiziert und zerstört die zirkuläre Legitimitätsvorstellung der Moderne, in der die Macht die Menge zu einem einheitlichen Subjekt formte, das dann umgekehrt dieselbe Macht legitimierte. Diese sophistische Tautologie ist am Ende.

Die Menge wird mit Instrumenten regiert, die der postmoderne Kapitalismus bereitstellt, innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse reeller Subsumtion. Die Herrschaft über die Menge folgt ihren Entwicklungslinien - in Produktion, Austausch, Kultur - oder, anders gesagt, dem biopolitischen Zusammenhang ihrer Existenz. In ihrer deterritorialiserten Autonomie hat die biopolitische Existenz der Menge das Potenzial sich in die autonome Produktivität der Massenintellektualität zu verwandeln, in die uneingeschränkte demokratische Macht, wie man mit Spinoza sagen könnte. Wenn das geschieht, würde die kapitalistische Herrschaft über die Produktion, über die Zirkulation und die Kommunikation gestürzt. Dies zu verhindern ist die erste und oberste Aufgabe der Herrschaft im Empire. Wir sollten jedoch daran denken, dass die Konstitution des Empire existenziell

auf die Kräfte angewiesen ist, die sie derart bedrohen, nämlich auf die selbsttätigen Kräfte der produktiven Kooperation. Ihre Macht muss kontrolliert, doch darf sie nicht zerstört werden.

Die Garantie, die das Empire dem globalisierten Kapital anbietet, umfasst keine Mikropolitik und/oder Mikroregierung der Bevölkerung. Der Kommandoapparat hat zu den lokalen Räumen keinen Zugang, und die vom Funktionieren der Regierung bestimmten zeitlichen Sequenzen des Lebens sind ihm verschlossen; es gelingt ihm nicht, seine Hände auf die Singularitäten und ihr Handeln zu legen. Das imperiale Kommando bemüht sich im Wesentlichen, das allgemeinen Gleichgewicht des globalen Systems herzustellen und zu schützen, das heißt, es der kapitalistischen Entwicklung zu garantieren.

Das imperiale Kommando besitzt drei globale und unumschränkte Instrumente: die Atombombe, das Geld und den Äther. Die Palette thermonuklearer Waffen, über die die Spitze des Empire verfügt, bietet die andauernde Möglichkeit, das Leben selbst zu zerstören. Die totale Gewalt des Vorgangs setzt einen neuen metaphysischen Horizont, durch den sich die Vorstellung des legitimen physischen Gewaltmonopols, das dem souveränen Staat zukam, vollkommen verändert. Dieses Monopol war einmal, in der Moderne, begründet worden: als Entwaffnung eines gewalttätigen und anarchischen Mobs, einer ungeordneten Masse von Individuen, die einander metzelten; oder als Instrument, um einen Feind, das heißt ein anderes Staatsvolk, abzuwehren. Beide Arten der Legitimation zielten letztlich auf das Überleben einer Bevölkerung. Diese Rechtfertigungen des staatlichen Gewaltmonopols funktionieren heute beide nicht mehr. Einer angeblich selbsterstörerischen Bevölkerung ihre Gewaltmittel zu nehmen geht heute in die Richtung der bloß administrativen Polizeioperation, die darauf zielt, die Spaltungen produktiver Territorien aufrecht zu erhalten. Auch die zweite Rechtfertigung des Gewaltmonopols verliert ihre Geltung, insofern ein Nuklearkrieg zwischen staatlichen Mächten immer weniger denkbar wird. Die Entwicklung der Nukleartechnologien und ihre imperiale Konzentration haben die Souveränität der meisten Länder der Welt beschnitten, da ihnen die Macht genommen ist, Entscheidungen über Krieg und Frieden zu treffen, was in der traditionellen Definition der Souveränität ein Hauptmoment war. Darüber hinaus hat die ultimative Drohung mit der imperialen Bombe jeden Krieg auf einen begrenzten Konflikt, einen Bürgerkrieg, einen schmutzigen Krieg etc. reduziert. Sie hat aus jedem Krieg das exklusive Feld der Regierungs- und Polizeimacht werden lassen. Aus keinem anderen

Blickwinkel ist der Übergang von der Moderne zur Postmoderne, von der modernen Souveränität zum Empire evidenten als aus dem der Bombe. Das Empire wird hier in letzter Instanz als der »Nicht-Ort« des Lebens definiert, mit anderen Worten: als die unumschränkte Fähigkeit zur Zerstörung. Das Empire ist die vollendete Form der Biomacht, es ist die vollständige Inversion der Macht des Lebens.

Das Geld ist das zweite globale Instrument unumschränkter Kontrolle. Die Entwicklung des Weltmarkts bestand vor allem aus der monetären Destruktion nationalstaatlicher Märkte, der Auflösung nationaler und/oder regionaler Regimes monetärer Regulation und aus der Unterordnung dieser Märkte unter die Bedürfnisse der Finanzmächte. Während nationalstaatliche Geldstrukturen Kennzeichen von Souveränität einbüßen, kann man im Hintergrund bereits die Schatten einer neuen unilateralen monetären Reteritorialisierung heraufziehen sehen, die sich um die politischen Zentren und die Finanzzentren des Empire konzentriert, die *global cities*. Es geht dabei nicht um den Aufbau eines umfassenden monetären Regimes auf Basis neuer Orte der Produktion, neuer lokaler Kreisläufe der Zirkulation und entsprechender neuer Werte; vielmehr entsteht ein monetäres Gebäude, das einzig den politischen Notwendigkeiten des Empire entspricht. Geld hat im Imperium das letzte Wort, doch genau wie im Fall der imperialen Nukleardrohung bedeutet das weder einen festen Ort noch einen transzendenten Status für den Vermittler. Wie die Nukleardrohung der Verallgemeinerung der Polizeimacht Autorität gibt, so wird der Vermittler Geld ständig ins Verhältnis gesetzt zu allem, was den Weltmarkt konstituiert: zur Produktion, zum Maß des Werts, zur Allokation von Reichtum. Monetäre Mechanismen sind die Hauptinstrumente, um den Markt zu kontrollieren (vgl. Aglietta 1982; Bonefeld/Holloway 1995).

Der Äther ist das dritte und letzte Instrument imperialer Kontrolle. Die Beherrschung der Kommunikation, die Einrichtung des Bildungssystems und die Ordnung der Kultur erscheinen heute mehr denn je als Souveränitätsrechte. Das alles löst sich allerdings im Äther auf. Die heutigen Kommunikationssysteme sind nicht der Souveränität untergeordnet. Die Souveränität scheint im Gegenteil der Kommunikation untergeordnet - besser gesagt, Souveränität wird durch Kommunikationssysteme artikuliert. Im Kommunikationsbereich treten die Paradoxa am deutlichsten hervor, die die Auflösung territorialer und/oder nationalstaatlicher Souveränität mit sich bringt. Die deterritorialisierenden Möglichkeiten der Kommunikation sind einzigartig: Die Kommunikation genügt sich nicht darin, die moderne ter-

ritoriale Souveränität zu begrenzen oder zu schwächen; sie greift darum die Möglichkeit selbst an, eine Ordnung räumlich zu verankern. Sie setzt eine ununterbrochene und vollkommene Zirkulation von Zeichen ein. Deterritorialisierung ist die wichtigste Fähigkeit und Zirkulation von Zeichen die Form, durch die gesellschaftliche Kommunikation wirkt. In diesem Äther wird Sprache zum Funktionsmoment der Zirkulation und löst die Beziehung zur Souveränität. Bildung und Kultur können ebenfalls nicht anders, als ihren Beitrag zur Zirkulation der Kontrollgesellschaft zu leisten. Wir erreichen hier einen Extrempunkt der Auflösung des Verhältnisses von Ordnung und Raum. Dieses Verhältnis können wir nun nur noch *in einem anderen Raum* begreifen, einem Anderswo, das von der Artikulation souveräner Akte nicht mehr eingeschlossen werden kann.

Der Kommunikationsraum ist vollkommen deterritorialisiert. Er ist radikal anders als die residualen Räume, die uns bei der Analyse des Monopols physischer Gewalt und der Definition monetärer Maßnahmen begegnen. Hier geht es nicht um einen Rest, sondern um eine *Metamorphose*: die Metamorphose aller Momente der politischen Ökonomie und der Staatstheorie. Die Kommunikation ist die Form kapitalistischer Produktion, in der es dem Kapital gelang, die Gesellschaft insgesamt und global seinem Regime anzupassen und alle anderen Wege abzuschneiden. Jeder mögliche Gegenentwurf muss somit aus dem Innern der Gesellschaft der reellen Subsumtion entstehen und die Widersprüche in deren Kern aufzeigen.

Diese drei Kontrollinstrumente führen uns noch einmal zu den drei Stufen der imperialen Machtpyramide zurück. Die Bombe gehört zur monarchischen Macht, Geld ist aristokratisch und der Äther demokratisch. In allen drei Fällen mag es scheinen, als ob die Verfügung über diese Mechanismen in den USA liege. Es mag darum scheinen, als ob die USA das neue Rom wären oder eine Zusammenballung neuer Roms: Washington (die Bombe), New York (das Geld), Los Angeles (der Äther). Doch eine solche territorial verfestigte Vorstellung des imperialen Raums wird andauernd durch die grundlegende Flexibilität, Mobilität und Deterritorialisierung im Kern des imperialen Apparats destabilisiert. Möglicherweise kann man dem Gewaltmonopol und der Geldregulation in mancher Hinsicht Territorien zuschreiben, bei der Kommunikation geht das nicht. Die Kommunikation ist das zentrale Moment, auf dem die Produktionsverhältnisse gründen, sie dirigiert die kapitalistische Entwicklung und transformiert selbst die Produktivkräfte. Diese Dynamik produziert eine extrem offene Situation: Die zentralisierte Macht muss sich hier der Macht produktiver Subjektivitäten stellen,

der Macht all jener, die an der interaktiven Produktion der Kommunikation mitwirken. Hier, im Bereich der Zirkulation von Zeichen und der imperialen Herrschaft über die neuen Formen der Produktion, findet die Kommunikation ihre größte Verbreitung in kapillaren Formen.

B I G G O V E R N M E N T I S O V E R !

»Big Government is over«, lautet der Schlachtruf der Konservativen und Neoliberalen überall im Empire. Die Republikaner Im US-Kongress unter der Führung von Newt Gingrich haben darum gekämpft, den Fetisch des allgegenwärtigen Staats zu demystifizieren, indem sie ihn »totalitär« und »faschistisch« nannten (übrigens in einer Kongresssitzung, die imperial sein sollte und karnevalesk endete). Es schien, als wären wir mitten in die große Zeit der Schmähschriften eines Henry Ford gegen Franklin D. Roosevelt zurückgekehrt. Oder vielmehr in die weit weniger große Zeit der ersten Amtszeit von Margaret Thatcher, als sie sich in fieberhafter Aktivität und mit einer Art Humor, wie ihn nur Briten aufbringen können, bemühte, die öffentlichen Einrichtungen des Landes auszuverkaufen, von den Telefonnetzen bis zur Wasserversorgung, von der Eisenbahn und. vom Öl bis zu den Universitäten und Schulen. In den Vereinigten Staaten gingen die Vertreter des eifrigsten konservativen Flügels schließlich allerdings zu weit, und am Ende merkten es alle. Die Bilanz und kalte Ironie der Geschichte war, dass sie gerade in dem Moment zum Angriff auf den allgegenwärtigen Staat bliesen, als die Entwicklung der postmodernen informationstechnologischen Revolution den allgegenwärtigen Staat am meisten brauchte, um sie bei ihren Anstrengungen zu unterstützen - durch den Bau von Datenautobahnen, durch die Börsenaufsicht, die angesichts des spekulationsbedingten wilden Auf und Ab auf Gleichgewichte achtet, durch die Stabilisierung des Geldwerts, durch staatliche Investitionen im militärisch-industriellen Komplex, um die Transformation der Produktionsweise zu fördern, durch eine Bildungsreform, um das Bildungssystem an die neuen Netzwerke der Produktion anzupassen etc. Genau zu jener Zeit, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, waren die imperialen Aufgaben, denen die US-Regierung gegenüberstand, am dringlichsten, und der allgegenwärtige Staat wurde am meisten benötigt.

Wenn also die Propagandisten der Globalisierung des Kapitals gegen den allgegenwärtigen Staat protestieren, sind sie nicht nur Heuchler, son-

dem undankbare Heuchler. Wo wäre das Kapital, wenn es nicht seine Hände auf den allgegenwärtigen Staat gelegt hätte und ihn jahrhundertlang im eigenen Interesse halbe arbeiten lassen? Und wo wäre heute das imperiale Kapital, wenn der allgegenwärtige Staat nicht allgegenwärtig genug wäre, im globalen Maßstab die Macht über Leben und Tod der Bevölkerung auszuüben? Wo wäre das Kapital ohne einen allgegenwärtigen Staat, der in der Lage ist, Geld zu drucken und die globale Ordnung zu produzieren und zu reproduzieren, die kapitalistische Macht und kapitalistischen Reichtum garantieren? Oder ohne die Netzwerke der Kommunikation, die die produktiven Kooperationen der Menge ausbeuten? Jeden Morgen, wenn sie aufwachen, sollten Kapitalisten und ihre Vertreter, statt die Schmähungen des allgegenwärtigen Staats im Wall Street Journal zu lesen, niederknien und ihn loben.

Heule, da die radikalsten konservativen Gegner des allgegenwärtigen Staats unter der Last der Paradoxie ihrer eigenen Position zusammengebrochen sind, wollen wir ihr Banner aufnehmen, wo sie es in den Staub haben fallen lassen. Nun ist es an uns zu rufen: »Weg mit dem allgegenwärtigen Staat!« Warum sollte die Parole exklusives Eigentum der Konservativen sein? Gewiss sind wir alle durch den Klassenkampf erzogen und wissen, dass der allgegenwärtige Staat auch als Instrument der Umverteilung sozialen Reichtums diene und dass, unter dem Druck der Kämpfe der Arbeiterklasse, er auch eine Rolle im Ringen um Gleichheit und Demokratie spielte. Diese Zeiten sind heute jedoch vorbei. In der Postmoderne des Empire ist der allgegenwärtige Staat nur noch despotisches Mittel der Herrschaft und der totalitären Produktion von Subjektivität. Der allgegenwärtige Staat dirigiert das große Orchester der auf Waren reduzierten Subjektivitäten und setzt konsequenterweise auch dem Begehren Grenzen, indem er die Trennlinien zieht, die im biopolitischen Empire die neuen Arbeitsteilungen mit Blick auf den globalen Horizont festlegen und das Machtinteresse an Ausbeutung und Unterwerfung reproduzieren. Wir hingegen kämpfen, weil das Begehren keine Grenze kennt und - da das Begehren zu existieren und das Begehren zu produzieren ein und dieselbe Sache sind - weil das Leben in einem fort, frei und gleich zu genießen und zu reproduzieren ist.

Manche mögen einwenden, dass das produktive biopolitische Universum weiterhin irgendeiner Form des Kommandos bedarf und wir deshalb realistischerweise nicht darauf zielen sollten, den allgegenwärtigen Staat zu zerstören, sondern ihn in unsere Hände und unter unsere Kontrolle zu bekom-

men. Doch mit solchen Illusionen müssen wir Schluss machen, sie haben den sozialistischen und kommunistischen Traditionen schon zu lange Zeit zu schaffen gemacht. Im Gegenteil, vom Standpunkt der Menge und von ihrer Suche autonomer Selbstregierung aus müssen dem ein Ende setzen. Ständig wiederholt sich, was vor 150 Jahren schon Marx beklagte, als er sagte, dass alle Revolutionen die Staatsmaschine vervollkommneten, statt sie zu brechen. Diese Wiederholung wurde im 20. Jahrhundert nur deutlicher, als der große Kompromiss zwischen Staat, Kapital und Arbeit (in seinen liberalen, sozialistischen und faschistischen Formen) den Staat veranlasste, neue Schrecken zu produzieren: Konzentrationslager, Gulags, Ghettos.

Ihr seid bloß ein Haufen Anarchisten, wird der neue Piaton uns schließlich zurufen. Das ist nicht wahr. Wir wären vielleicht Anarchisten, wenn wir nicht (wie Thrasymachos und Kallikles, Piatons unsterbliche Gesprächspartner) vom Standpunkt einer Materialität aus argumentieren würden, die sich in den Netzwerken produktiver Kooperationen konstituiert, also aus der Perspektive eine Menschheit, die sich produzierend schafft, die sich konstituiert im »gemeinsamen Namen« der Freiheit. Nein, wir sind keine Anarchisten, sondern Kommunisten, die gesehen haben, wie viel Repression und Zerstörung von Humanität von liberalen und sozialistischen allgegenwärtigen Staaten ausging. Und wir haben gesehen, wie all dies Eingang ins Empire fand, und zwar gerade in dem Moment, da die Zyklen produktiver Kooperation die Arbeitskraft insgesamt in die Lage versetzten, sich selbst an Stelle einer Regierung zu konstituieren.

TEIL IV

UNTERGANG UND FALL DES EMPIRE

1. Virtualitäten

Die Menschen existieren nicht mehr oder noch nicht (...) *die Menschen fehlen.*

Gilles Deleuze

Im Verlaufe unseres bisherigen Gedankengangs haben wir uns ganz allgemein mit dem Empire befasst, und zwar in Form einer Kritik dessen, was ist und existiert, d.h. in ontologischer Hinsicht. Mitunter jedoch wollten wir der Argumentation mehr Gewicht verleihen und haben uns deshalb dem Problem mit Hilfe eines ethisch-politischen Diskurses genähert, um die Leidenschaften und Interessen zu bestimmen - etwa als wir schon ziemlich bald vom Standpunkt der Menge aus das Empire als weniger schlecht oder besser als das vorhergehende Machtparadigma eingeschätzt haben. Das politische Denken in England von Hobbes bis Hume bietet wohl das paradigmatische Beispiel für einen solchen ethisch-politischen Diskurs, der seinen Ausgang von einer pessimistischen Beschreibung der vorgesellschaftlichen menschlichen Natur nahm und im Vertrauen auf einen transzendenten Machtbegriff die Legitimität des Staates zu etablieren versuchte. Der (mehr oder weniger liberale) Leviathan ist weniger schlecht, verglichen mit dem Krieg aller gegen alle, und besser, weil er Frieden schafft und bewahrt (vgl. Macpherson 1973; Hirschman 1980). Diese Art politischen Denkens ist jedoch heute nicht mehr brauchbar. Es geht nämlich davon aus, dass sich das Subjekt als vorgesellschaftliches und außerhalb der Gemeinschaft stehendes auffassen lässt, und erlegt ihm deshalb eine Art transzendentaler Sozialisation auf. Im Empire jedoch gibt es keine Subjektivität außerhalb, und alle Orte wurden unter einen allgemeinen Nicht-Ort subsumiert. Die transzendente Fiktion von Politik ist nicht mehr aufrechtzuerhalten und für die Argumentation unbrauchbar geworden, weil wir alle vollständig im Bereich des Sozialen und Politischen existieren. Wenn wir diese radikale

Bestimmung der Postmoderne anerkennen, dann zwingt uns die politische Philosophie dazu, dass wir uns auf das Terrain der Ontologie begeben.

Außerhalb des Maßes (Das Unermessliche)

Wenn wir behaupten, dass sich politische Theorie mit Ontologie befassen muss, so meinen wir damit in erster Linie, dass Politik sich nicht von außen her konstruieren lässt. Politik ist unmittelbar gegeben, sie ist ein Feld reiner Immanenz. Das Empire bildet sich vor diesem Horizont heraus, in den unsere Körper und Köpfe eingebettet sind. Es ist vollkommen positiv. Es gibt keine externe logische Maschine, die es konstituiert. Es ist die natürlichste Sache der Welt, dass die Welt politisch eins zu sein scheint, dass der Markt global und Macht universell organisiert ist. Imperiale Politik artikuliert das Sein in seiner globalen Ausdehnung - ein riesiger Ozean, nur von Wellen und der Strömung bewegt. Die Neutralisierung der transzendentalen Vorstellung ist somit das erste Merkmal, hinsichtlich dessen sich das Politische im Bereich des Empire als ontologisch erweist (Negri 1982; Spinoza 1670). Das Politische ist darüber hinaus als ontologisch zu begreifen, weil alle transzendentalen Bestimmungen von Wert und Maß, die bislang die Machtverteilung regelten (bzw. Preis, Unterteilungen und Hierarchien der Macht bestimmten) ihre Kohärenz eingebüßt haben. Von den geheiligten Mythen der Macht, die historische Anthropologen wie Rudolf Otto und Georges Dumézil propagierten, bis hin zu den Regeln der neuen politischen Wissenschaft welche die Autoren des *Federalist* beschrieben haben; von den Menschenrechten bis zu den Normen des internationalen öffentlichen Rechts - all das verflüchtigt sich mit dem Übergang zum Empire. Das Empire diktiert seine Gesetze und erhält den Frieden gemäß einem Modell postmodernen Rechts und Gesetzes, mit Hilfe beweglicher, fließender und lokalisierter Prozeduren (Hardt/Negri 1997. 70-124). Das Empire bildet das ontologische Gewebe, in dem alle Machtbeziehungen miteinander verwoben sind - politische und ökonomische ebenso wie soziale und persönliche. Überall in diesem hybriden Gebilde offenbart die interne Struktur des Empire die biopolitische Struktur des Seins; denn in der Globalität der Biomacht löst sich jeder feste Wertmaßstab auf, und der imperiale Machthorizont erweist sich am Ende als Horizont außerhalb jeglichen Maßes. Nicht nur das politisch Transzendente, sondern auch das Transzendente an sich haben sich davon verabschiedet, das Maß zu bestimmen.

Die große metaphysische Tradition des Abendlandes hat das Unermessliche, das Maßlose stets verabscheut. Von Aristoteles' Theorie der Tugend als Maß (Brague 1982) bis hin zu Hegels Theorie des Maßes als Schlüsselement für den Übergang von der Existenz zur Essenz (Hegel 1812/16) - immer war die Frage des Maßes unauflösbar mit der transzendenten Ordnung verknüpft. Selbst Marx' Werttheorie zollt dieser metaphysischen Tradition ihren Tribut: Seine Werttheorie ist in Wirklichkeit eine Theorie des Wertmaßes.¹ Doch vor dem ontologischen Horizont des Empire befindet sich die Welt endgültig außerhalb des Maßes, und hier können wir deutlich erkennen, welch tiefen Hass die Metaphysik gegenüber dem Unermesslichen hegt. Er rührt her von der ideologischen Notwendigkeit, die Ordnung transzendent-ontologisch zu begründen. So wie Gott für die klassische Transzendenz der Macht vonnöten ist, so bedarf man des Maßes, um die Werte des modernen Staates transzendent zu begründen. Wenn es kein Maß gibt, so die Metaphysiker, dann gibt es keinen Kosmos, keine kosmische Ordnung; und wenn es keinen Kosmos gibt, dann gibt es auch keinen Staat. In diesem Rahmen lässt sich das Unermessliche nicht denken, oder genauer: man *darf* es nicht denken. Die gesamte Moderne hindurch belegte man das Unermessliche in einer Art epistemologischer Prohibition mit einem absoluten Bann. Diese metaphysische Illusion löst sich heute jedoch auf, denn im Kontext der biopolitischen Ontologie und ihrer Folgen ist nun gerade das Transzendente undenkbar geworden. Wenn politische Transzendenz heute noch in Anspruch genommen wird, so verkommt sie unmittelbar zu Tyrannei und Barbarei.

Wenn wir vom Unermesslichen sprechen, so meinen wir damit, dass die politischen Entwicklungen des imperialen Seins außerhalb jedes vorher festgelegten Maßes liegen. Wir meinen damit, dass die Beziehungen zwischen den Seinsweisen und den Machtsegmenten fortlaufend neu konstruiert werden und dass sie unendlich variieren. Die Gradmesser der Befehlsgewalt werden (wie diejenigen des Ökonomischen Werts) auf der Grundlage stets kontingenter und rein konventioneller Elemente bestimmt. Zwar gibt es sicherlich Gipfel- und Höhepunkte imperialer Macht, die dafür sorgen, dass die Kontingenz nicht subversiv wird, dass sie sich nicht mit den Stürmen vereint, die sich auf den Meeren des Seins erheben - Gipfelpunkte wie etwa das Monopol auf Atomwaffen, die Kontrolle über das Geld und die Kolonisierung des Äthers. Diese hoheitlichen Einrichtungen des Empire gewährleisten, dass die Kontingenz zu einer Notwendigkeit wird und nicht zum Chaos führt. Diese höheren Mächte repräsentieren jedoch keine Ord-

nungsform, kein kosmisches Maß; im Gegenteil, ihre Wirksamkeit beruht auf Zerstörung (durch die Bombe), auf Beurteilung (anhand des Geldes) und auf Angst (durch Kommunikation).

An diesem Punkt ließe sich fragen, ob diese Vorstellung von Unermesslichkeit nicht die absolute Negation des Gerechtigkeitsbegriffs impliziert. In der Tat hat die Geschichte der Gerechtigkeitsidee generell auf eine bestimmte Maßvorstellung Bezug genommen, ob nun auf ein Maß an Gleichheit oder auf ein Maß der Angemessenheit. Darüber hinaus - so Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* (1129a), der hier ein Sprichwort des Theognis aufnimmt - ist »in der Gerechtigkeit (...) jeglicher Vorzug beschlossen«. Stellen wir somit nur eine sinnlose nihilistische Behauptung auf, wenn wir erklären, dass der Wert in der Ontologie des Empire außerhalb des Maßes liegt? Sind wir damit der Ansicht, dass es keinen Wert, keine Gerechtigkeit und letztlich also auch keine Tugend geben kann? Nein, im Gegensatz zu denjenigen, die lange Zeit behauptet haben, ein Wert könne sich nur in Gestalt von Maß und Ordnung beweisen, sind wir der Meinung, dass Wert und Gerechtigkeit auch in einer unermesslichen Welt bestehen und fortbestehen können. Hier lässt sich wieder einmal erkennen, welche Bedeutung der Revolution des Renaissancehumanismus zukommt. *Ni Dieu, ni maitre, ni l'homme* - keine transzendente Macht, kein transzendentes Maß wird die Werte unserer Welt bestimmen, sondern einzig die fortwährende Erneuerung und schöpferische Kraft der Menschheit selbst.

Jenseits des Maßes (Das Virtuelle)

Selbst wenn das Politische also zu einem Bereich außerhalb jeglichen Maßes geworden ist, so bleibt der Wert doch erhalten. Selbst wenn es im postmodernen Kapitalismus keinen festen Maßstab mehr gibt, nach dem sich Wert bemessen lässt, ist der Wert dennoch nach wie vor mächtig und ubiquitär. Diese Tatsache zeigt sich erstens darin, dass die Ausbeutung weiterhin Bestand hat, und zweitens darin, dass produktive Innovation und Schaffung von Reichtum unermüdlich weiter gehen - ja, sie mobilisieren Arbeit in jedem Winkel dieser Welt. Im Empire findet die Konstruktion von Wert jenseits des Maßes statt. Der Gegensatz zwischen den unermesslichen Exzessen imperialer Globalisierung und der jenseits allen Maßes liegenden Produktionstätigkeit muss vom Standpunkt subjektiver Tätigkeit aus betrachtet werden, die die Welt in ihrer Gesamtheit stets aufs Neue schafft.

An dieser Stelle müssen wir jedoch auf etwas weitaus Substanzielleres hinweisen als die bloße Behauptung, dass Arbeit die zentrale konstituierende Grundlage der Gesellschaft bleibt, auch wenn das Kapital nun postmoderne Formen angenommen hat. Während sich »außerhalb des Maßes« darauf bezieht, dass die Macht die Produktion auf globaler Ebene nicht mehr berechnen und organisieren kann, verweist »jenseits des Maßes« auf die Lebendigkeit des Produktionszusammenhangs, darauf, dass Arbeit mit Begehren zu tun hat und dazu in der Lage ist, das biopolitische Gewebe des Empire von unten her zu konstituieren. »Jenseits des Maßes« bezieht sich auf *den neuen Ort im Nicht-Ort*, der bestimmt ist durch die Produktionstätigkeit, die autonom ist gegenüber jeglichen externen Regimen des Maßes; es bezieht sich auf eine *Virtualität*, die das gesamte biopolitische Gewebe imperialer Globalisierung umschließt.

Unter virtuell verstehen wir das Set von Handlungsmöglichkeiten (Sein, Lieben, Verändern, Schaffen), das in der Menge vorhanden ist. Wir haben bereits gesehen, wie dieses virtuelle Macht-Set der Menge in Auseinandersetzungen entsteht und im Begehren Dauerhaftigkeit gewinnt. Nun müssen wir danach fragen, wie das Virtuelle Druck auf die Grenzen des Möglichen ausüben und damit mit dem Realen in Berührung kommen kann. Der Übergang vom Virtuellen durch das Mögliche zum Realen ist der grundlegende Schöpfungsakt.² Die lebendige Arbeit bildet dabei die Brücke zwischen dem Virtuellen und dem Realen; sie ist das Vehikel der Möglichkeit. Arbeit, welche die Käfige ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Disziplin geöffnet und jede regulative Dimension des modernen Kapitalismus sowie seiner Staatsform überwunden hat, erscheint nun als allgemeine gesellschaftliche Tätigkeit. Arbeit ist, verglichen mit der bestehenden Ordnung und ihren Reproduktionsregeln, produktiver Exzess. Dieser Exzess ist zum einen Folge eines kollektiven Emanzipationsprozesses, zugleich aber auch Substanz einer neuen gesellschaftlichen Virtualität der produktiven und befreienden Möglichkeiten von Arbeit.

Bei diesem Übergang zur Postmoderne liegt eine der primären Bedingungen von Arbeit darin, dass sie außerhalb des Maßes funktioniert. Das Zeitregiment und all die anderen ökonomischen und/oder politischen Maße, die der Arbeit auferlegt wurden, werden hinweg gefegt. Heute ist Arbeit ganz unmittelbar eine gesellschaftliche Kraft, die von den Mächten des Wissens, des Affekts, der Wissenschaft und der Sprache beseelt ist. Und in der Tat ist Arbeit die Produktionstätigkeit des »General Intellect« und des allgemeinen Körpers außerhalb des Maßes. Arbeit erscheint schlicht und

einfach als *die Macht zu handeln*, die zugleich singulär und universell ist: singulär, insofern Arbeit zur ausschließlichen Domäne von Körper und Geist der Menge geworden ist; und universell, insofern das Begehren, das die Menge in ihrer Bewegung vom Virtuellen zum Möglichen zum Ausdruck bringt, beständig als *gemeinsame Sache* entsteht. Nur wenn das, was gemeinsam ist, Gestalt gewinnt, kann Produktion stattfinden und die allgemeine Produktivität steigen. Alles, was diese Macht zu handeln blockiert, ist nichts als ein Hindernis, das man zu überwinden hat - ein Hindernis, das durch die kritischen Kräfte der Arbeit und die leidenschaftliche Alltagsweisheit der Affekte umgangen, geschwächt und zerschmettert wird. Die Macht zu handeln entsteht durch Arbeit, Verstand, Leidenschaft und Affekt an einem gemeinsamen Ort.

Diese Vorstellung von Arbeit als gemeinsamer Macht zu handeln steht in einem engen zeitlichen und räumlichen sowie dynamischen Verhältnis zur Konstruktion von Gemeinschaft. Dabei handelt es sich um ein reziprokes Verhältnis, so dass auf der einen Seite die singulären Arbeitskräfte fortlaufend neue gemeinsame Konstruktionen schaffen und auf der anderen Seite das, was gemeinsam ist, singularisiert wird (vgl. Agamben 1990). Wir können somit die virtuelle Arbeitskraft als eine Macht der Selbstverwertung definieren, die über sich selbst hinausreicht, auf den anderen überfließt und dadurch eine expansive Gemeinsamkeit ausbildet. Die gemeinsamen Handlungen von Arbeit, Verstand, Leidenschaft und Affekt bilden *eine konstituierende Macht*.

Der Prozess, den wir damit beschreiben, ist nicht bloß ein rein formaler, sondern ein materieller, und er vollzieht sich auf dem biopolitischen Terrain. Die Virtualität des Handelns und die Transformation der materiellen Bedingungen, die beide dieser Macht zu handeln geschuldet sind und sie zugleich bestärken, entstehen durch ontologische Mechanismen oder Apparate jenseits des Maßes. Dieser ontologische Apparat jenseits des Maßes ist eine *expansive Macht*, eine Macht der Freiheit, der ontologischen Konstruktion und der allseitigen Verbreitung.

Diese letzte Definition mag manch einer für redundant halten. Wenn die Macht zu handeln von unten her Wert schafft, wenn sie Wert gen|äß dem Rhythmus dessen, was gemeinsam ist, verändert und wenn sie sich konstitutiv die materiellen Bedingungen zu ihrer eigenen Verwirklichung aneignet, dann ist doch eigentlich offensichtlich, dass in ihr eine expansive Kraft jenseits des Maßes vorhanden ist. Diese Definition ist jedoch keineswegs überflüssig, sondern fügt dem Begriff vielmehr eine neue Dimension hinzu,

insofern sie den positiven Charakter des Nicht-Orts und die Tatsache, dass gemeinsames Handeln jenseits des Maßes nicht zu unterdrücken ist, demonstriert. Dieser erweiterten Definition kommt eine anti-dialektische Rolle zu. insofern sie die Kreativität dessen, was jenseits des Maßes liegt, deutlich macht. Mit Bezug auf die Philosophiegeschichte könnten wir, um den Sinn dieser expansiven Macht zu bestimmen, hinzufügen: Während die Bestimmungen der Handlungsmacht hinsichtlich des Singulären und Gemeinsamen spinozistisches Gedankengut sind, so geht diese letzte Definition auf Nietzsche zurück. Die allseitige Ausweitung dieser Handlungsmacht beweist die ontologische Grundlage der Umwertung, das heißt deren Fähigkeit, nicht nur Werte zu zerstören, die einem transzendentalen Maß entspringen, sondern auch neue Werte zu schaffen (vgl. vor allem Nietzsches *Genealogie der Moral*, 1887).

Auf dem ontologischen Terrain des Empire, das von einer mächtigen, selbstverwertenden und konstituierenden Arbeit vollständig umgepflügt und fruchtbar gemacht worden ist, kann somit eine Virtualität gedeihen, die wirklich zu sein versucht. Die Schlüssel der Möglichkeit, oder genauer: die Seinsmodalitäten, welche das Virtuelle Wirklichkeit werden lassen, liegen in diesem Bereich jenseits des Maßes.

Parasit

Manch einer mag an diesem Punkt einwenden, dass das Empire trotz der Macht der Menge noch immer besteht und die Befehlsgewalt innehat. Wir selbst haben ausführlich dessen Funktionsweise dargelegt und vor allem auf seine extreme Gewalttätigkeit hingewiesen. Was die Virtualität der Menge angeht, so wirkt die imperiale Regierung wie eine Schale ohne Kern oder wie ein Parasit (vgl. Aspe/Combes 1996). Heißt das, dass die permanenten Machtinvestitionen des Empire, um die imperiale Ordnung und die Machtlosigkeit der Menge aufrecht zu erhalten, in Wahrheit wirkungslos bleiben? Wenn dies der Fall wäre, wäre unsere bisherige Argumentation über den - im Hinblick auf die ontologischen Entwicklungen der Menge - extrinsischen Charakter imperialer Regierung widersprüchlich. Die Kluft zwischen Virtualität und Möglichkeit, die unserer Ansicht nach durch das Handeln der Menge überwunden werden kann, wird durch imperiale Herrschaft aufrecht erhalten. Die beiden Kräfte scheinen im Widerspruch zueinander zu stehen.

Wir glauben jedoch nicht, dass es sich dabei wirklich um einen Widerspruch handelt. Nur in der formalen Logik ist ein Widerspruch statisch; in einer materiellen (d.h. politischen, historischen und ontologischen) Logik hingegen ist ein Widerspruch niemals statisch, denn sie siedelt ihn im Bereich des Möglichen und damit auf dem Terrain der Macht an. Und in der Tat ist das Verhältnis imperialer Regierung zur Virtualität der Menge ein statisches Unterdrückungsverhältnis. Die Investitionen imperialer Regierung sind im Wesentlichen negativ und vollziehen sich mittels Prozeduren, die darauf gerichtet sind, die Handlungen und Ereignisse, die in Chaos und Unordnung zu führen drohen, zwangsweise in geordneten Bahnen zu halten. In allen Fällen wirkt sich imperiale Regierung lediglich regulierend und nicht konstituierend aus, sogar dann, wenn ihre Auswirkungen langfristiger Art sind. Die Redundanzen imperialer Befehlsgewalt bilden höchstens die Chronik des politischen Lebens, oder vielmehr: das schwächste und langweiligste Bild der Seinsbestimmungen.

Die Hoheitsrechte imperialer Regierung, ihr Monopol auf die Bombe, auf das Geld und auf die Kommunikationskanäle sind rein destruktive Möglichkeiten und damit Mächte der Negation. Das imperiale Regierungshandeln kann das Vorhaben der Menge, nämlich Virtualität und Möglichkeit miteinander zu verknüpfen, lediglich stören und verlangsamen. In dieser Hinsicht rührt das Empire an den Gang der geschichtlichen Entwicklung, aber es lässt sich auch damit nicht als positive Kraft bestimmen - im Gegenteil: die Legitimität seiner Befehlsgewalt wird durch diese Bewegungen nur immer weiter untergraben.

Wenn das Handeln des Empire dennoch Wirkung zeigt, so hat es dies nicht seiner eigenen Stärke zu verdanken, sondern der Tatsache, dass es auf den Widerstand der Menge gegen die imperiale Macht stößt und vom Rückprall dieses Zusammenstoßes vorangetrieben wird. Man könnte somit sagen, dass der Widerstand in der Tat das Prius der Macht ist: »Das letzte Wort der Macht lautet, dass *der Widerstand primär ist.*« (Deleuze 1992, 125) Wenn die imperiale Regierung interveniert, so sucht sie die befreienden Impulse der Menge zu zerstören und wird im Gegenzug durch den Widerstand vorangetrieben. Die hoheitlichen Investitionen des Empire<]nd all seine politischen Initiativen erfolgen entsprechend den Widerstandshandlungen, die das Sein der Menge konstituieren. Mit anderen Worten: Die Wirksamkeit der regulierenden und repressiven Vorgehensweise des Empire hängt letztlich vom virtuellen, konstitutiven Handeln der Menge ab. Das Empire selbst ist keine positive Wirklichkeit. Mit seiner Entstehung vergeht

es auch schon wieder. Jedes imperiale Handeln ist ein Echo auf den Widerstand der Menge und bildet nichts anderes als ein neues Hindernis, das es für die Menge zu überwinden gilt.

Imperiale Befehlsgewalt erzeugt nichts Lebendiges und nichts Ontologisches. Aus ontologischer Sicht ist sie rein negativ und passiv. Sicherlich ist Macht überall zu finden, aber nur deshalb, weil überall die Verknüpfung von Virtualität und Möglichkeit im Spiel ist, eine Verknüpfung, in der allein die Menge zu Hause ist. Imperiale Macht ist das negative Residuum, das Zurückweichen vor dem Handeln der Menge; sie ist ein Parasit, der von der Fähigkeit der Menge lebt, immer wieder neue Energie- und Wertquellen zu schaffen. Ein Parasit jedoch, der seinem Wirt die Kraft aussaugt, gefährdet seine eigene Existenz. Das Funktionieren imperialer Macht ist unausweichlich mit ihrem Verfall verknüpft.

Nomadismus und Metissage

Das ontoiogische Gewebe des Empire wird durch die jenseits des Maßes liegende Tätigkeit der Menge und ihrer virtuellen Mächte gebildet. Die virtuellen, konstituierenden Mächte stehen in einem endlosen Konflikt mit der konstituierten Macht des Empire. Sie sind vollkommen positiv, weil ihr »Dagegen-Sein« ein »Dafür-Sein« ist, d.h. ein Widerstand, der zu Liebe und Gemeinschaft wird. Wir befinden uns genau an diesem Scharnier unbegrenzter Begrenztheit, das das Virtuelle und das Mögliche miteinander verbindet, im Übergang vom Begehren zu einer nahenden Zukunft (vgl. Ranciere!995).

Dieses ontoiogische Verhältnis wirkt sich zunächst einmal auf den Raum aus. Die Virtualität des Welt-Raums bildet somit die erste Bestimmung der Bewegungen der Menge - eine Virtualität, die es in Realität zu verwandeln gilt. Ein Raum, der lediglich durchquert werden kann, muss zu einem Lebens-Raum werden; Zirkulation muss zu Freiheit werden. Anders gesagt; Die mobile Menge muss eine globale »Staatsbürgerschaft« erlangen. Der Widerstand der Menge gegen die Unterjochung - der Kampf gegen die Sklaverei, einer Nation, einer Identität, einem Volk anzugehören, und damit die Desertion aus der Souveränität und den Beschränkungen, die sie der Subjektivität auferlegt - ist vollkommen positiv. Nomadismus und Vermischung erscheinen hier als Tugenden, als die ersten moralischen Praktiken auf dem Terrain des Empire. Aus dieser Sicht bricht der objektive Raum der

kapitalistischen Globalisierung zusammen. Nur ein Raum, der von subjektiver Zirkulation beseelt ist und der durch die nicht zu unterdrückenden Bewegungen (legale oder klammheimliche) von Individuen und Gruppen bestimmt ist, kann real sein. Die heutige Betonung des Lokalen kann rückschrittlich und sogar faschistisch sein, wenn sie sich der Zirkulation und Vermischung widersetzt, und somit die Mauern von Nation, Ethnizität, Rasse, Volk und ähnlichem verstärken. Der Begriff des Lokalen muss jedoch nicht zwangsläufig durch Isolation und Reinheit definiert sein. Wenn man nämlich die Mauern um das Lokale herum aufbricht (und dabei den Begriff von Rasse, Religion, Ethnizität, Nation und Volk abtrennt), so kann man ihn unmittelbar mit dem Universellen verbinden. Das konkrete Universelle erlaubt es der Menge, von Ort zu Ort zu ziehen und diesen Ort zu ihrem eigenen zu machen. Dies ist der gemeinsame Ort von Nomadismus und Vermischung. Durch Zirkulation entsteht eine gemeinsame menschliche Spezies, ein bunter Orpheus mit unbegrenzter Macht; durch Zirkulation entsteht die menschliche Gemeinschaft. Fern aller aufklärerischen oder kantianischen Träumereien (etwa Goldmann 1945) verlangt die Menge nicht nach einem kosmopolitischen Staat, sondern nach einer gemeinsamen Spezies. In einer Art säkularem Pfingstfest vermischen sich die Körper, und die Nomaden sprechen eine gemeinsame Sprache.

In diesem Zusammenhang ist die Ontologie keine abstrakte Wissenschaft. Sie fasst die Erkenntnis der Produktion und Reproduktion des Seins in Begriffe, das heißt die Erkenntnis, dass die politische Wirklichkeit durch die Bewegung des Begehrens und die praktische Verwirklichung von Arbeit als Wert bestimmt wird. Die räumliche Dimension der Ontologie zeigt sich heute in den konkreten Globalisierungsprozessen der Menge bzw. in deren Bestreben, den Wunsch nach menschlicher Gemeinschaft zu einem gemeinsamen Wunsch zu machen.

Ein wichtiges Beispiel für die Funktionweise dieser räumlichen Dimension sind die Prozesse, die zusammen mit all dem Ruhm und all der Schande ihrer vergangenen Kämpfe zu einem Ende der Dritten Welt führten, die Mächte des Begehrens, die diese Befreiungsprozesse durchströmten, und die Armseligkeit der Ergebnisse, die ihren Erfolg krönten. Als die wahren Helden der Befreiung der Dritten Welt dürften heute die Emigranten und die Bevölkerungsströme gelten, die alte und neue Grenzen zerstört haben. Und so ist denn der postkoloniale Held derjenige, der fortwährend territoriale und rassistische Grenzen überschreitet, der Partikularismen zerstört und auf eine gemeinsame Zivilisation verweist. Im Gegensatz dazu isoliert

imperiale Befehlsgewalt Bevölkerungen in Armut und lässt sie einzig in den Zwangsjacken untergeordneter postkolonialer Staaten handeln. Der Exodus aus dem Lokalismus, die Überwindung von Gewohnheiten und Grenzen und die Desertion aus der Souveränität waren die bei der Befreiung der Dritten Welt wirksamen Kräfte. Hier erkennen wir deutlicher denn je den Unterschied, den Marx zwischen *Emanzipation* und *Befreiung* machte (Marx 1843). Emanzipation heißt, dass neue Nationen und Völker in die imperiale Kontrollgesellschaft mitsamt ihren neuen Hierarchien und Segmentierungen eintreten; Befreiung hingegen bedeutet die Zerstörung von Grenzen und Mustern erzwungener Migration, die Wiederaneignung des Raums sowie die Macht der Menge, die globale Zirkulation und Vermischung von Individuen und ganzen Bevölkerungen zu bestimmen. Die Dritte Welt war ein Konstrukt des nationalstaatlichen Kolonialismus und Imperialismus und in der Falle des Kalten Kriegs gefangen; sie wird erst dann zerstört, wenn die alten Regeln politischer Disziplin des modernen Staates (und die dazugehörigen Mechanismen der geografischen und ethnischen Bevölkerungsregulierung) außer Kraft gesetzt sind; wenn die Verdammtesten dieser Erde überall auf dem ontologischen Terrain der Globalisierung zum mächtigsten Wesen werden, weil ihre neue nomadische Singularität die schöpferischste Kraft und die allseitige Bewegung ihres Begehrens selbst schon die kommende Befreiung ist.

Die Macht zu zirkulieren ist eine zentrale Bestimmung der Virtualität der Menge, und Zirkulieren ist die erste moralische Handlung einer gegen das Empire gerichteten Ontologie. Dieser ontologische Aspekt biopolitischer Zirkulation und Vermischung erhält noch mehr Gewicht, wenn man ihm andere Bedeutungen, die postmoderner Zirkulation zugeschrieben werden, gegenüber stellt, etwa Marktzirkulationen oder die Kommunikationsgeschwindigkeit. Diese Aspekte nämlich gehören eher zur Gewalt imperialer Macht (Virilio 1976). Zirkulation und Kommunikation, die vom Kapital bestimmt werden, werden in dessen Logik eingebunden, und nur radikaler Widerstand kann den produktiven Aspekt der neuen Mobilität und Hybridität von Subjekten wieder gewinnen und deren Befreiung verwirklichen. Dieser radikale Bruch - und nur er - lässt uns auf das ontologische Terrain der Menge gelangen, auf das Terrain, auf dem Zirkulation und Hybridbildung biopolitisch sind. Die biopolitische Zirkulation betont die substanziellen Bestimmungen der auf Produktion, Selbstverwertung und Freiheit gerichteten Tätigkeiten. Zirkulation ist ein globaler Exodus, sprich: Nomadismus; und sie ist ein körperlicher Exodus, sprich: Vermischung.

ausmachen und an den Oberflächen des Empire zu finden sind. Ihr Wirken breitet sich über die allgemeinen sprachlichen Territorien aus, welche die Schnittpunkte zwischen Produktion und Leben bezeichnen. Arbeit wird zunehmend immateriell und schöpft ihren Wert aus einem einzigen, fortwährenden Innovationsprozess in der Produktion; sie ist zunehmend in der Lage, die Dienste gesellschaftlicher Reproduktion in immer raffinierterer und interaktiver Weise in Anspruch zu nehmen und zu nutzen. Gerade dadurch, dass Intelligenz und Affekt (oder genauer: der Geist in gleicher Weise wie der Körper) zu primären Produktionskräften werden, fallen Produktion und Leben überall dort, wo sie wirksam werden, zusammen; denn Leben ist nichts anderes als die Produktion und Reproduktion eines Sets von Körper und Geist.

Das Verhältnis zwischen Produktion und Leben hat sich somit dahingehend verändert, dass es sich im Verständnis der politischen Ökonomie vollständig umgekehrt hat. Leben wird nicht mehr in Reproduktionszyklen produziert, die dem Arbeitstag untergeordnet sind; nun ist es im Gegenteil das Leben, das jegliche Produktion bestimmt. In der Tat liegt die Bestimmung des Werts von Arbeit und Produktion tief im Inneren des Lebens. Die Industrie produziert nur das an Mehrwert, was durch gesellschaftliche Tätigkeit erzeugt wird - und genau aus diesem Grund liegt der Wert, begraben unter einer Unmenge von Leben, jenseits allen Maßes. Es gäbe keinen Mehrwert, wäre die Produktion nicht allorts von gesellschaftlicher Intelligenz, vom »General Intellect« und zugleich von den affektiven Ausdrucksformen, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen und die Artikulationen des sozialen Wesens regeln, beseelt. Der Wertüberschuss liegt heute in den Affekten begründet, in den kreuz und quer von Wissen durchzogenen Körpern, in der geistigen Intelligenz sowie in der bloßen Macht zu handeln. Die Warenproduktion geschieht mehr und mehr allein durch Sprache, wobei wir mit Sprache Intelligenzmaschinen meinen, die ständig durch die Affekte und die subjektiven Leidenschaften erneuert werden (vgl. Marazzi 1998).

Nunmehr sollte deutlich geworden sein, was hier an den Oberflächen der imperialen Gesellschaft *soziale Kooperation* konstituiert: die Synergien des Lebens, oder besser: die produktiven Manifestationen des *nackten Lebens*. Giorgio Agamben verwendet diesen Begriff des »nackten Lebens«, um die negative Grenze der Menschheit aufzuzeigen und die (mehr oder weniger heroischen) Bedingungen menschlicher Passivität hinter den politischen Abgründen, in die uns der moderne Totalitarismus gestürzt hat, deutlich zu machen (Agamben 2002). Wir würden im Gegensatz dazu behaupten, dass

Faschismus und Nationalsozialismus gerade dadurch, dass sie Menschen in solch monströser Weise auf das Minimum des nackten Lebens reduzierten, vergeblich versuchten, die enorme Macht, zu der das nackte Leben werden kann, zu zerstören und die Form, in der die neuen Mächte produktiver Kooperation der Menge akkumuliert sind, auszulöschen. Im Zuge dessen könnte man sagen, dass die reaktionären Delirien von Faschismus und Nationalsozialismus gerade zu dem Zeitpunkt ausbrachen, als das Kapital entdeckt hatte, dass soziale Kooperation nicht mehr Folge von Kapitalinvestitionen war, sondern eine autonome Macht, das Apriori jeder Produktions-tätigkeit. Wenn menschliche Macht unmittelbar als eine autonome, kooperative kollektive Kraft auftritt, ist die kapitalistische Vorgeschichte zu Ende. Anders ausgedrückt: Die kapitalistische Vorgeschichte ist dann zu Ende, wenn soziale und subjektive Kooperation nicht mehr Produkt, sondern Voraussetzung ist, wenn das nackte Leben in den Rang einer Produktivkraft erhoben wird oder genauer: wenn es als Reichtum der Virtualität erscheint.

Die wissenschaftlichen, affektiven und sprachlichen Kräfte der Menge verändern die gesellschaftlichen Produktionsbedingungen in aggressiver Weise. Das Feld, auf dem sich die Menge die Produktivkräfte wieder aneignet, ist ein Feld radikaler Metamorphosen - Schauplatz eines schöpferischen Vorgangs. Dieser besteht vor allem in einer vollständigen Revision der Produktion kooperativer Subjektivität; er besteht in einem Akt der Verschmelzung und Hybridisierung mit den Maschinen, welche die Menge sich wieder angeeignet und neu erfunden hat; er besteht somit in einem Exodus, der nicht nur räumlich, sondern auch mechanisch ist, und zwar in dem Sinne, dass das Subjekt in eine Maschine verwandelt wird (und die Kooperation, die es konstituiert, in dieser Maschine vervielfacht findet). Hier haben wir es demnach mit einer neuen Form des Exodus zu tun, einem Exodus in Richtung (oder mit der) Maschine - einem maschinischen Exodus (Guattari 1979: Deleuze/Guattari 1974). Die Geschichte des modernen Arbeiters und des Subjekts moderner Souveränität enthält bereits einen umfangreichen Katalog maschinischer Metamorphosen, doch die Hybridisierung von Menschen und Maschinen folgt heute - anders als die gesamte Moderne hindurch - nicht mehr einem linearen Pfad. Wir haben den Augenblick erreicht, in dem das Machtverhältnis, das die Hybridbildungen und maschinischen Metamorphosen bestimmt hatte, nunmehr überwunden werden kann. Schon Marx hatte erkannt, dass der Konflikt zwischen Arbeitern und Maschinen nicht wirklich einer war: »Es bedarf Zeit und Erfahrung, bevor der Arbeiter die Maschinerie von ihrer kapitalistischen Anwendung unter-

scheiden und daher seine Angriffe vom materiellen Produktionsmittel selbst auf dessen gesellschaftliche Exploitationsform übertragen lernt.« (Marx 1867-94, I, 452) Heute verfügen die neuen Virtualitäten, das nackte Leben der Gegenwart über die Fähigkeit, die Kontrolle über die Prozesse maschinischer Metamorphose zu übernehmen. Im Empire spielt sich die zentrale politische Auseinandersetzung dort ab, wo es um die Definition maschinischer Virtualität, oder besser: um die verschiedenen Alternativen beim Übergang vom Virtuellen zum Realen geht. Dieses neue Terrain von Produktion und Leben eröffnet der Arbeit eine Zukunft voller Metamorphosen, die von der subjektiven Kooperation ethisch, politisch und produktiv kontrolliert werden kann und muss.

Res Gestae/Machinae

In den letzten Jahren war viel vom Ende der Geschichte die Rede, und es gab ebensoviele berechtigte Einwände gegen diese reaktionäre Freudenformel, die den gegenwärtigen Zustand als ewigen begreifen wollte. Gleichwohl ist unbestritten, dass die Macht des Kapitals und seine Institutionen der Souveränität die Geschichte fest im Griff hatten und den historischen Prozess bestimmten. Die virtuellen Mächte der Menge in der Postmoderne signalisieren, dass es mit dieser Herrschaft und diesen Institutionen nun ein Ende hat. *Diese* Geschichte ist in der Tat zu Ende. Die kapitalistische Herrschaft hat sich als Übergangszeit erwiesen. Und doch: Wenn die transzendente Teleologie der kapitalistischen Moderne zu Ende ist, wie kann dann die Menge an deren Stelle ein materialistisches Telos bestimmen?

Wir werden diese Frage erst dann beantworten können, wenn wir das Verhältnis zwischen Virtualität und Möglichkeit phänomenologisch und historisch untersucht haben, das heißt, wenn wir die Frage beantwortet haben, ob, wie und wann die Virtualität der Menge durch die Möglichkeit hindurch gelangt und Wirklichkeit wird. Die Ontologie des Möglichen wird damit zum zentralen Untersuchungsgegenstand. Die Beschäftigung mit diesem Thema reicht von Lukács bis Benjamin, von Adorno bis zum späten Wittgenstein, von Foucault bis Deleuze und findet sich in der Tat bei fast allen, welche die Abenddämmerung der Moderne wahrgenommen haben. In all diesen Fällen stellt man diese Frage trotz und gegen gewaltige metaphysische Widerstände. Heute erkennen wir, wie blass deren Antworten waren, vergleicht man sie mit der Ungeheuerlichkeit der Frage. Heute steht zudem

fest, dass die Untersuchung nicht Gefahr läuft, die alten Modelle der metaphysischen Tradition wieder aufzuwärmen, mögen sie auch noch so gewichtig gewesen sein. Denn jegliche metaphysische Tradition ist heute vollständig verbraucht. Wenn es eine Lösung für dieses Problem geben soll, dann muss sie materiell und explosiv sein. War unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Intensität der die Menge konstituierenden Virtualitäten gerichtet, so müssen wir uns nun der Hypothese zuwenden, dass diese Virtualitäten sich akkumulieren und eine Schwelle der Realisierung erreichen, die ihrer Macht entspricht. In diesem Sinne sprechen wir vom »General, Intellect« und seinen Artikulationen in Wissen, Affekt und Kooperation; und in ähnlichem Sinne sprechen wir von den verschiedenen Formen des kollektiven Exodus, den diejenigen nomadischen Bewegungen der Menge vollziehen, die sich die Räume aneignen und sie erneuern.

Wir haben es hier also mit zwei Übergängen zu tun. Zum ersten ergreift die Virtualität vollständig vom Feld der *res gestae* Besitz. Die Virtualität schreitet voran und macht deutlich, dass die Fähigkeit der *historia rerum gestarum*, die aktiven virtuellen Singularitäten zu beherrschen, endgültig erschöpft ist. Diese *historia* ist es, die zu Ende geht, wenn die neuen Virtualitäten sich erheben und von einem Sein befreien, das hegemonial vom Kapital und seinen Institutionen umschlossen ist. Heute verfügen allein die *res gestae* über historische Fähigkeiten, oder besser: Heute gibt es keine Geschichte, sondern nur Geschichtlichkeit. Der zweite Übergang zeigt sich darin, dass diese einzelnen Virtualitäten, sobald sie ihre Autonomie erlangen, selbstverwertend werden, sie werden zu Innovationsmaschinen. Nicht nur weigern sie sich, von den alten Wert- und Ausbeutungssystemen bestimmt zu werden, sie schaffen zugleich ihre eigenen irreduziblen Möglichkeiten. Damit wird ein materialistisches Telos bestimmt, das auf dem Handeln von Singularitäten beruht - eine Teleologie, die eine Resultante der *res gestae* und Ausdruck der maschinischen Logik der Menge ist.

Die *res gestae*, die einzelnen Virtualitäten, welche die Verbindung zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen aufrecht erhalten, befinden sich beim ersten Übergang außerhalb des Maßes und im zweiten jenseits des Maßes. Singuläre Virtualitäten, die das Scharnier zwischen Möglichem und Wirklichem bilden, spielen diese beiden Karten: Außerhalb des Maßes zu sein dient als eine destruktive Waffe (dekonstruktiv in der Theorie und subversiv in der Praxis); und jenseits des Maßes zu sein bedeutet eine konstituierende Macht. Das Virtuelle und das Mögliche bilden als irreduzible Innovation und als revolutionäre Maschine ein unzertrennliches Paar.

2. Generation und Korruption

Du kannst nicht einen Tropfen amerikanischen Bluts vergießen, ohne das Blut der ganzen Welt zu vergießen. (...) Unser Blut ist wie die Flut des Amazonas, es besteht aus tausend feinen Strömen, die sich in einen einzigen ergießen. (...) Wir sind nicht so sehr eine Nation als eine Welt, und wir sind ohne Vater und Mutter, es sei denn, wir nennen, wie Melchisedek, die ganze Welt unseren Stammvater. (...) Unsere Ahnenreihe verliert sich in der universellen Vaterschaft. (...) Wir sind die Erben aller Zeiten, und mit allen Völkern teilen wir unser Erbe.

Herman Melville

Das Schicksal wollte es, dass Amerika von nun an nicht mehr an der Peripherie, sondern im Zentrum der westlichen Zivilisation steht.

Walter Lippmann

Dem amerikanischen Business entkommt man nicht

Joms-Ferdinand Céline

Die Theorie über die Konstitution des Empire ist immer auch eine Theorie über dessen Niedergang, wie die europäischen Denker des Empire über gut drei Jahrtausende hinweg erkannt haben. Schon in der griechisch-römischen Antike erzählten Thukydides, Tacitus und Polybius die Geschichte von Aufstieg und Fall; ihnen folgten später die Kirchenväter und die Denker des frühen Christentums. Wenn man vom Empire sprach, so ging es in keinem dieser Fälle darum, einfach die klassische Theorie vom Wechselspiel zwischen »positiven« und »negativen« Regierungsformen zu wiederholen, weil das Empire qua Definition über diese Alternation hinaus geht. Die innere Krise des Empire-Begriffs wurde jedoch vollends erst im Zeitalter der Aufklärung und in der Entstehungsphase der europäischen Moderne deutlich, als Autoren wie Montesquieu und Gibbon den Verfall des Römischen Rei-

ches zu einem der zentralen Topoi bei der Untersuchung der politischen Formen des modernen souveränen Staates machten (Montesquieu 1734; Gibbon 1783).

Aufstieg und Fall (Machiavelli)

Schon im klassischen Altertum setzte der Begriff des Empire die Krise voraus. Das Empire betrachtete man im Rahmen einer naturalistischen Theorie der Regierungsformen; und wenngleich es den zyklischen Wechsel zwischen guten und schlechten Formen durchbricht, so entgeht es doch nicht dem Schicksal der Korruption der Stadt und der Zivilisation insgesamt. Die Geschichte wird von Thyche bestimmt (dem Schicksal oder Verhängnis), die dann und wann die Vollendung, die das Empire erreicht hat, wieder zerstört. Von Thukydides bis Tacitus, von Athen bis Rom - stets lag das notwendige Gleichgewicht zwischen den Formen gemeinschaftlichen Lebens und den Formen der Befehlsgewalt in diesem linearen Schicksalsverlauf. Polybius' Betrachtungen über das Römische Reich brachen mit dieser Vorstellung vom zyklischen Charakter der geschichtlichen Entwicklung, wonach die menschliche Konstruktion des Politischen ständig von den guten zu den schlechten Formen von Staat (*civitas*) und Macht (*potestas*) wechselt: von der Monarchie zur Tyrannei, von der Aristokratie zur Oligarchie, von der Demokratie zur Anarchie, und dann beginnt jeweils wieder ein neuer Zyklus. Polybius behauptete nunmehr, dass das Römische Reich mit diesem Zyklus gebrochen habe, indem es eine Synthese der guten Machtformen zustande gebracht habe (vgl. Kapitel III.5). Empire wird damit nicht so sehr als Herrschaft über ein räumliches und zeitliches Universum betrachtet, sondern als eine Bewegung, welche die Räume und Temporalitäten mittels der gesellschaftlichen Kräfte, die sich vom natürlichen zyklischen Charakter der geschichtlichen Zeit befreien wollen, vereint. Ob man über die Schicksalslinie hinaus gelangt, hängt jedoch vom Zufall ab. Die Synthese der guten Regierungsformen, die Regierung der Bürgertugend, kann zwar dem Schicksal trotzen, es aber nicht ersetzen. Krise und Verfall sind Bestimmungen, die es Tag für Tag zu überwinden gilt.

Im Zuge der europäischen Aufklärung wandten sich Autoren wie Montesquieu und Gibbon gegen die naturalistische Auffassung dieses Prozesses. Der Niedergang des Empire wurde nun sozialwissenschaftlich erklärt, nämlich als Folge der Unmöglichkeit, den historischen und gesellschaftlichen

Konstruktionen der Menge und der Tugend ihrer Helden Dauer zu verleihen. Korruption und Verfall des Empire waren somit keine natürliche, vom zyklischen Schicksal der Geschichte bestimmte Voraussetzung, sondern ein Produkt der menschlichen Unmöglichkeit (oder zumindest der extremen Mühe), ein räumlich und zeitlich unbegrenztes Terrain zu regieren. Die Grenzenlosigkeit des Empire unterhöhlte die Fähigkeit, die guten Institutionen dauerhaft funktionieren zu lassen. Gleichwohl bildete das Empire ein Ziel, auf das sich das Bestreben und die Bürgertugend der Menge und ihrer Möglichkeiten, Geschichte zu gestalten, richteten. Die Situation war somit prekär, denn sie konnte die räumliche und zeitliche Unbegrenztheit nicht stützen, sondern reduzierte die universellen Ziele der Regierung unvermeidlich auf begrenzte politische und soziale Dimensionen. Die Aufklärer waren der Ansicht, dass die vollkommene Regierung eine gemäßigte ist, die sich mit ihren zeitlichen und räumlichen Grenzen abfindet. Zwischen dem Empire und der Realität der Befehlsgewalt bestand deshalb ein prinzipieller Widerspruch, der zwangsläufig zu Krisen führen musste.

Machiavelli nimmt dabei eine Art Mittlerstellung ein, indem er auf die Vorstellung der Antike zurückblickt und zugleich die moderne Auffassung antizipiert, und liefert uns damit die wohl angemessenste Darstellung des imperialen Paradoxons (vgl. Machiavelli 1531; Negri 1992, 75-96). Er trug zur Klärung des Problems bei, indem er das Empire sowohl vom naturalisierenden Terrain der Antike wie vom soziologischen Terrain der Moderne abtrennte und es stattdessen auf dem Feld der Immanenz und der reinen Politik ansiedelte. Bei Machiavelli wird die expansive Regierung von der Dialektik der gesellschaftlichen und politischen Kräfte der Republik angetrieben. Nur dort, wo die Gesellschaftsklassen und ihre politischen Ausdrucksformen eine offene und fortwährende Rolle als Gegenmacht spielen, verbinden sich Freiheit und Expansion miteinander, und nur dort wird folglich auch das Empire möglich. Es gibt keinen Begriff des Empire, so Machiavelli, der nicht auch einen entschieden expansiven Freiheitsbegriff enthält. Und genau in dieser Dialektik der Freiheit schlummern damit Korruption und Zerstörung. Wenn Machiavelli den Untergang des Römischen Reiches erörtert, so konzentriert er sich dabei zunächst und in erster Linie auf die Krise des zivilen Glaubens, oder genauer: auf den Verfall derjenigen Gesellschaftsbeziehung, welche die ideologisch unterschiedlichen Gesellschaftskräfte vereint und es ihnen ermöglicht hatte, gemeinsam an der offenen Interaktion der Gegenmächte teilzuhaben. Die christliche Religion nämlich war es, die das Römische Reich zerstörte, indem sie die

Leidenschaft der Bürger zerstörte, auf die sich die heidnische Gesellschaft gestützt hatte, die konflikthafte, aber stets loyale Beteiligung der Bürger an der fortwährenden Vervollkommnung des Gemeinwesens und am Freiheitsprozess.

Die antike Vorstellung von der notwendigen und natürlichen Korruption der guten Regierungsformen wird somit radikal verworfen, weil diese Regierungsformen sich allein in Relation zu den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, die das Gemeinwesen organisiert haben, bewerten lassen. Die aufklärerische und moderne Auffassung, dass Raum und Zeit in ihrer Unbegrenztheit und Unkontrollierbarkeit zur einer Krise geführt hätten, wird ebenfalls verworfen, weil auch sie auf den Bereich der bürgerlichen Macht zurückgeführt wurde: Nur auf dieser und auf keiner anderen Grundlage lassen sich Raum und Zeit bewerten. Die Alternative besteht somit nicht zwischen Regierung und Korruption oder Empire und Niedergang, sondern zwischen einer gesellschaftlich verwurzelten und expansiven, das heißt einer »bürgerlichen« und »demokratischen« Regierung auf der einen Seite und jeglicher Regierungspraxis, die ihre Macht auf Transzendenz und Unterdrückung gründet, auf der anderen Seite. In diesem Zusammenhang muss ganz klar gesagt werden: Wenn wir von »Staat« oder »Demokratie« in Anführungszeichen als der Grundlage für die Expansion der Republik und als der einzigen Möglichkeit für ein dauerhaftes Empire sprechen, so führen wir hier einen Partizipationsbegriff ein, der an die Vitalität einer Bevölkerung und an ihre Fähigkeit, eine Dialektik der Gegenmächte zu erzeugen, gebunden ist - ein Begriff somit, der wenig mit dem klassischen oder modernen Demokratiebegriff zu tun hat. Selbst die Herrschaft von Dschingis Khan oder Timur war in dieser Hinsicht in gewisser Weise demokratisch, nicht anders als Cäsars Legionen, Napoleons Armeen oder die Truppen von Stalin und Eisenhower - denn alle ermöglichten die Partizipation der Bevölkerung, die ihr expansives Handeln unterstützte. In all diesen Fällen und im allgemeinen Begriff des Empire ist zentral, dass die Betonung auf der Immanenz liegt. Immanenz ist dadurch definiert, dass dem Handeln der Menge in seinen Fluchtlinien jegliche äußere Beschränkung fehlt und dass Immanenz in ihren positiven wie negativen Auswirkungen einzig an die Gesetze der Möglichkeit gebunden ist, denen sie ihre Entstehung und Entwicklung zu verdanken hat.

Damit befinden wir uns wieder inmitten des Paradoxons, aufgrund dessen jede Theorie des Empire zugleich auch dessen möglichen Niedergang mitdenkt. Doch nunmehr können wir damit beginnen, es zu erklären. Wenn

das Empire stets etwas absolut Positives ist, nämlich die Verwirklichung der Regierung der Menge und ein vollkommen immanenter Apparat, dann ist es gerade aufgrund dieser Definition von der Krise bedroht - und nicht aufgrund irgendeiner anderen Notwendigkeit oder Transzendenz, die ihm entgegen steht. Eine Krise ist das Zeichen für eine alternative Möglichkeit auf der Ebene der Immanenz - eine Krise, die nicht zwangsläufig, aber jederzeit möglich ist. Machiavelli hilft uns dabei, dieses immanente, konstitutive und ontologische Verständnis von Krise zu begreifen. Doch erst in der heutigen Situation wird diese Koexistenz von Krise und Immanenz voll und ganz deutlich. Da die räumlichen und zeitlichen Dimensionen politischen Handelns nicht mehr Beschränkungen, sondern konstruktive Mechanismen imperialer Regierung sind, wird die Koexistenz von Positivem und Negativem auf dem Terrain der Immanenz nunmehr zu einer offenen Alternative. Heute sorgen die gleichen Bewegungen und Tendenzen sowohl für den Aufstieg wie für den Niedergang des Empire.

Finis Europae (Wittgenstein)

Die Koexistenz von imperialem Geist und Zeichen der Krise jind des Niedergangs tauchte im europäischen Diskurs der letzten zweihundert Jahre in ganz unterschiedlicher und vielfältiger Form auf: oftmals als Reflexion über das Ende der europäischen Vorherrschaft oder über die Krise der Demokratie und den Triumph der Massengesellschaft. Wir haben im Verlaufe dieses Buches ausführlich begründet, warum die modernen europäischen Regierungen keine *imperialen*, sondern *imperialistische* Formen annahmen. Gleichwohl überlebte der Begriff des Empire in Europa, und dass er nicht Wirklichkeit war, hat man ständig bedauert. Die europäischen Diskussionen über Empire und Niedergang interessieren uns hier vor allem aus zwei Gründen: zum ersten, weil im Mittelpunkt dieser Debatten die Krise des Ideals vom imperialen Europa steht, und zum zweiten, weil diese Krise die Definition des Empire genau an jenem verborgenen Punkt trifft, an dem sich der Begriff der Demokratie findet. Darüber hinaus sollten wir berücksichtigen, von welchem Standpunkt aus diese Debatten geführt wurden: einem Standpunkt, der das historische Drama vom Niedergang des Empire so behandelt, als handle es sich um eine kollektive gelebte Erfahrung. Das Thema der Krise Europas wurde in einen Diskurs über den Niedergang des Empire übersetzt und - zusammen mit den in dieser Krise implizierten Be-

wusstseins- und Widerstandsformen - mit der Krise der Demokratie verknüpft.

Alexis de Tocqueville war wohl der erste, bei dem das Problem in dieser Form auftauchte. Seine Analyse der Massendemokratie in den Vereinigten Staaten, ihres Geistes der Initiative und Expansion, führte ihn zu der bitteren und prophetischen Erkenntnis, dass es für die europäischen Eliten unmöglich sei, ihre Befehlsgewalt über die Weltzivilisation weiterhin aufrecht zu erhalten (Tocqueville 1835-40). Hegel hatte bereits etwas ganz Ähnliches wahrgenommen: »Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten (...) die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll; es ist ein Land der Sehnsucht für alle die, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt.« (Hegel 1821/22, 114) Tocqueville jedoch sah diesen Übergang als weitaus tiefgreifender an. Der Grund für die Krise der europäischen Zivilisation und ihre imperialen Praktiken liegt ihm zufolge in der Tatsache begründet, dass die europäische Tugend - oder genauer: die aristokratische Moral, wie sie in den Institutionen moderner Souveränität zum Ausdruck kommt - mit den vitalen Mächten der Massendemokratie nicht mehr Schritt halten kann.

Der Tod Gottes, den viele Europäer allmählich erkannten, war in Wirklichkeit ein Zeichen, dass sich ihre zentrale Stellung auf diesem Planeten erschöpft hatte; das aber konnten sie nur in Gestalt eines modernen Mystizismus begreifen. Von Nietzsche bis Jacob Burckhardt, von Thomas Mann bis Max Weber, von Oswald Spengler bis Martin Heidegger und Ortega y Gasset sowie bei zahlreichen anderen Autoren an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurde diese Vorahnung ständig mit tiefer Verbitterung wiederholt (vgl. dazu Cacciari 1995). Der Auftritt der Massen auf der gesellschaftlichen und politischen Bühne, die Erschöpfung der kulturellen und produktiven Modelle der Moderne, das Schwinden der imperialistischen Projekte Europas, die Konflikte zwischen Nationen um Fragen der Knappheit, der Armut und des Klassenkampfes - all das waren irreversible Zeichen des Niedergangs. Der Nihilismus beherrschte diese Epoche, denn die Zeiten waren ohne Hoffnung. Nietzsche stellte die endgültige Diagnose: »Europa ist ein Kranker« (Nietzsche 1882, 73). Die beiden Weltkriege, die sein Territorium verwüsten sollten, der Triumph des Faschismus und nun, nach dem Zusammenbruch des Stalinismus, die Wiederkehr der schlimmsten Gespenster des Nationalismus und der Intoleranz - all das scheint zu beweisen, dass die Ahnungen in der Tat nicht getrogen haben.

Von unserem Standpunkt aus jedoch ist die Tatsache, dass sich gegen die alten Mächte Europas ein neues Empire herausgebildet hat, nur zu begrüßen. Denn wer will noch irgendetwas von der angekränkelten und parasitären herrschenden Klasse Europas wissen, die vom Ancien Regime direkt zum Nationalismus überging, vom Populismus zum Faschismus und die heute auf einen generalisierten Neo-Liberalismus drängt? Wer will noch etwas wissen von diesen Ideologien und bürokratischen Apparaten, von denen die verrottende europäische Elite so gut lebte? Und wer erträgt noch diese Systeme der Arbeitsorganisation und diese Unternehmen, die längst jede Lebendigkeit verloren haben?

Wir wollen hier jedoch nicht über die Krise Europas klagen, sondern mittels deren Analyse diejenigen Elemente erkennen, die einerseits diese Tendenz bestätigen, andererseits aber noch immer auf mögliche Widerstände, auf die Überreste positiver Reaktion und alternative Schicksale verweisen. Diese Elemente tauchten oftmals fast gegen den Willen der Krisentheoretiker ihrer Zeit auf: Sie bilden einen Widerstand, der auf künftige Zeiten verweist - auf eine wirklich und wahrhaftig künftige Vergangenheit, eine Art vollendete Zukunft. In dieser Hinsicht kann die Krise der europäischen Ideologie über die schmerzvolle Analyse ihrer Ursachen neue, offene Ressourcen erschließen. Gerade deshalb ist es so wichtig, die Entwicklungen der europäischen Krise genau zu verfolgen, weil die Anprangerung der Krise - nicht nur bei Autoren wie Nietzsche oder Weber, sondern auch in der öffentlichen Meinung der damaligen Zeit - auch eine äußerst mächtige positive Seite offenbarte - und die enthielt bereits damals die grundlegenden Kennzeichen des neuen Welt-Empire, in das wir heute eintreten. Was zur Krise der alten imperialen Welt geführt hatte, wurde zur Grundlage der neuen. Die undifferenzierte Masse, die allein durch ihr Vorhandensein die moderne Tradition und deren transzendente Macht zerstören konnte, erscheint heute als machtvolle Produktivkraft und unerschöpfliche Quelle der Verwertung. Eine neue Vitalität, die in gewisser Weise den barbarischen Kräften ähnelt, die Rom zu Grabe trugen, erfüllt das Feld der Immanenz, das uns nach dem Tod des europäischen Gottes als einziger Horizont geblieben ist, mit neuem Leben. Jede Theorie über die Krise des Europäers und über den Niedergang der Idee vom europäischen Empire ist in gewisser Weise Symptom für die neue, lebendige Kraft der Massen oder, wie wir lieber sagen würden, für das Begehren der Menge. Von den Gipfeln der Berge aus ließ Nietzsche das denn auch deutlich verlauten: »Ich habe den Geist Europas in mich genommen - nun will ich den Gegenschlag thun!«

(Nietzsche 1883-88, VIII/1, 77). Über die Moderne hinauszugehen heißt, die Schranken und Transzendenzen des Eurozentrismus zu überschreiten, und führt zur endgültigen Hinnahme der Immanenz als dem ausschließlichen Terrain für Theorie und Praxis der Politik.

In den Jahren nach der Explosion des Ersten Weltkriegs versuchten diejenigen, die bei diesem schrecklichen Massaker dabei waren, verzweifelt, die Krise zu verstehen und in den Griff zu bekommen. Man denke nur an die Zeugnisse Franz Rosenzweigs und Walter Benjamins. Beide bedienten sich einer Art säkularer Eschatologie, um die Krisenerfahrung frei zu setzen (vgl. Rosenzweig 1921). Nach der historischen Erfahrung von Krieg und Elend und vielleicht schon in Vorahnung des kommenden Holocaust suchten beide nach einem Hoffnungs- und Rettungsschimmer. Es gelang ihnen beiden jedoch nicht, der mächtigen Unterströmung der Dialektik zu entkommen. Zwar war die Dialektik, diese verfluchte Dialektik, welche die europäischen Werte zusammen und am Leben gehalten hatte, zweifellos innerlich ausgehöhlt und wurde als vollkommen negative betrachtet. Doch die apokalyptische Bühne, auf der dieser Mystizismus nach Befreiung und Erlösung suchte, war noch immer zu sehr mit der Krise verbunden. Benjamin nahm das mit Bitterkeit wahr: »Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.« (Benjamin 1940, 693f.)

Diese theoretische Erfahrung ergab sich genau zu der Zeit, als die Krise der Moderne am intensivsten zu spüren war. Auf dem gleichen Terrain versuchten andere Autoren mit den Überresten der Dialektik und ihrer Macht der Subsumtion zu brechen. Aber offensichtlich waren nicht einmal die stärksten Denker dieser Zeit dazu in der Lage, sich von der Dialektik und der Krise endgültig zu verabschieden. Bei Max Weber lässt sich die Souveränitäts- und Legitimitätskrise nur durch Rekurs auf die irrationalen charismatischen Gestalten lösen. Bei Carl Schmitt klärt sich der Horizont souveräner Praktiken nur durch den Rückgriff auf die »Entscheidung«. Eine irrationale Dialektik jedoch kann die Krise der Wirklichkeit nicht lösen und

nicht einmal lindern (vgl. Lukács 1954). Und der mächtige Schatten einer ästhetisierten Dialektik schleicht sich sogar in Heideggers Vorstellung von einer Funktion des Hirten über dem erschütterten und zerbrochenen Sein.

Dass sich diese Lage dann doch noch geklärt hat, haben wir vor allem einer Reihe französischer Philosophen zu verdanken, die Nietzsche mehrere Jahrzehnte später, nämlich in den 1960er Jahren, neu gelesen haben (in erster Linie sind hier Gilles Deleuze, Michel Foucault und Jacques Derrida zu nennen). Deren Neuinterpretation hatte eine Neuausrichtung des kritischen Standpunkts zur Folge; denn sie erkannten, dass die Dialektik hier nicht mehr funktionierte, und diese Erkenntnis wurde durch die neuen praktischen, politischen Erfahrungen bestätigt, in deren Mittelpunkt die Produktion von Subjektivität stand. Dabei wurde Subjektivität als Macht produziert, als Herausbildung einer Autonomie, die sich nicht auf irgendeine abstrakte oder transzendente Synthese reduzieren ließ (vgl. dazu Krahel 1971). Nicht die Dialektik, sondern Verweigerung, Widerstand, Gewalt und die positive Bekräftigung des Seins markierten nunmehr das Verhältnis zwischen dem Ort der Krise in der Wirklichkeit und der angemessenen Antwort darauf. Was in den 1920er Jahren, inmitten der Krise, als Transzendenz vs. Geschichte, Erlösung vs. Korruption und Messianismus vs. Nihilismus auf den Plan getreten war, wurde nun als ontologisch begründete Position außerhalb, gegen und damit jenseits jedes nur möglichen Restes von Dialektik bestimmt. Dieser neue Materialismus negierte jegliches transzendente Element und führte zu einer radikalen geistigen Neuorientierung.

Um zu verstehen, wie tiefgreifend dieser Übergang war, sollte man einen genaueren Blick auf das Denken Ludwig Wittgensteins werfen, der sich dieses Übergangs sehr wohl bewusst war und ihn antizipierte. Wittgensteins frühe Schriften hauchten den bestimmenden Themen europäischen Denkens im frühen 20. Jahrhundert neues Leben ein: der Situation, dass man in einer Sinnwüste lebte und nach Sinn suchte, der Koexistenz von einem totalitären Mystizismus und der ontologischen Tendenz in Richtung einer Produktion von Subjektivität. Die zeitgenössische Geschichte und deren Drama, die jeglicher Dialektik entkleidet worden war, verlor bei Wittgenstein dann auch noch jegliche Kontingenz. Geschichte und Erfahrung wurden zur Bühne einer materialistischen und tautologischen Neubegründung des Subjekts, und zwar in einem verzweiferten Versuch, in der Krise irgendeine Sinnkohärenz auszumachen. Inmitten des Ersten Weltkriegs (1916) hielt Wittgenstein in seinem Tagebuch fest: »Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält. Nur aus dem Bewusstsein der *Einzigkeit meines*

Lebens entspringt Religion - Wissenschaft - und Kunst.« Und weiter heißt es: »Und dieses Bewusstsein ist das Leben selber. Kann es eine Ethik geben, wenn es außer mir kein Lebewesen gibt? Wenn die Ethik etwas Grundlegendes sein soll: ja! Wenn ich recht habe, so genügt es nicht zum ethischen Urteil, dass eine Welt gegeben sei. Die Welt ist dann an sich weder gut noch böse. (...) Gut und Böse tritt erst durch das *Subjekt* ein. Und das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt.« Wittgenstein prangert den Gott des Krieges und die Wüste der Dinge, in der Gut und Böse nicht mehr zu unterscheiden sind, an, indem er die Welt an der Grenze zur tautologischen Subjektivität ansiedelt: »Hier sieht man, dass der Solipsismus streng durchgeführt mit dem reinen Realismus zusammenfällt.« (Wittgenstein 1914-16, 173f., 177) Diese Grenze ist jedoch schöpferisch. Die Alternative ist dann (und nur dann) vollständig gegeben, wenn die Subjektivität als außerhalb der Welt stehend begriffen wird: »Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinaus gestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinauf gestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.« (Wittgenstein 1921, 83) Wittgenstein erkennt, dass das Ende jeder möglichen Dialektik und jeglichen Sinns in der Logik der Welt liegt und nicht in ihrer marginalen, subjektiven Überschreitung.

Der tragische Zug dieser philosophischen Erfahrung lässt uns diejenigen Elemente erkennen, welche die Wahrnehmung der modernen Krise und den Niedergang der europäischen Idee zu einer (negativen, aber notwendigen) Bedingung für die Bestimmung des kommenden Empire machten. Diese Autoren waren allesamt Rufer in der Wüste. Zum Teil sollte diese Generation in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern landen; andere sollten die Krise später durch ihren illusorischen Glauben an die sowjetische Modernisierung perpetuieren, während ein Gutteil dieser Autoren nach Amerika floh. Sie waren in der Tat Rufer in der Wüste, aber ihre seltenen und singulären Antizipationen des Wüstendaseins geben uns die Möglichkeit, über die Möglichkeiten der Menge in der neuen Wirklichkeit des postmodernen Empire nachzudenken. Diese Autoren haben als erste die Bedingung für die vollständige Deterritorialisierung des künftigen Empire definiert, und sie waren damals genauso mitten in dieser Deterritorialisierung, wie es die Menge heute ist. Die Negativität, die Weigerung, sich zu beteiligen, die Entdeckung einer alles umschließenden Leere - das alles heißt, sich selbst kategorisch in einer imperialen Wirklichkeit zu verorten,

amerikanische Revolution der Französischen überlegen sei, da die amerikanische eine unbegrenzte Suche nach politischer Freiheit sei, während es sich bei der Französischen Revolution lediglich um eine begrenzte Auseinandersetzung aufgrund von Knappheit und Ungleichheit gehandelt habe, pries sie nicht nur ein Freiheitsideal, das die Europäer gar nicht mehr kannten, sondern reterritorialisierte es in den Vereinigten Staaten (Arendt 1965). In gewisser Hinsicht hatte es somit den Anschein, als ob die einstige Kontinuität zwischen amerikanischer und europäischer Geschichte nunmehr zerbrochen sei und die USA einen anderen Weg eingeschlagen hätten; in Wahrheit jedoch repräsentierten die USA für diese Europäer die Wiederauferstehung einer Freiheitsidee, die Europa längst verloren hatte.

Aus der Sicht eines krisengeschüttelten Europa standen die USA, stand Jeffersons »Reich der Freiheit« für eine Erneuerung der imperialen Idee. Die großen amerikanischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts hatten die Freiheit des neuen Kontinents in epischer Breite besungen. Bei Whitman wurde der Naturalismus affirmativ, bei Melville der Realismus sehnsuchtsvoll. Im Namen der Freiheit wurde ein amerikanischer Ort territorialisiert und zugleich durch die Öffnung der Grenzen und den Exodus ständig deterritorialisert. Die großen amerikanischen Philosophen (von Ralph Waldo Emerson bis Alfred N. Whitehead und Charles S. Peirce) öffneten den Hegelianismus (bzw. die Apologie des imperialistischen Europa) für die geistigen Strömungen eines Prozesses, der neu und ungeheuerlich, bestimmt und grenzenlos zugleich war.⁶

Die Europäer waren inmitten der Krise betört von diesen Sirenengesängen von einem neuen Empire. Der Amerikanismus wie der Antiamerikanismus im Europa des 20. Jahrhunderts sind beide Ausdruck der schwierigen Beziehung zwischen den krisengeplagten Europäern und dem imperialen Projekt der USA. Die amerikanische Utopie wurde ganz unterschiedlich rezipiert, doch überall im Europa des 20. Jahrhunderts fungierte sie als zentraler Bezugspunkt. Diese ständige Faszination manifestierte sich sowohl im »Krisentick« als auch im Geist der Avantgarden, oder anders gesagt: durch die Selbsterstörung der Moderne und den unbestimmten, aber unbändigen Innovationsdrang, von dem die letzte Welle großer europäischer Kulturbewegungen getrieben war: vom Expressionismus und Futurismus bis zum Kubismus und der Abstraktion.

Die militärische Geschichte von der zweifachen Rettung der Europäer durch US-Truppen in den beiden Weltkriegen fand ihre Parallele in einer Rettung in politischer und kultureller Hinsicht. Die amerikanische Hege-

monie über Europa, die auf finanziellen, ökonomischen und militärischen Strukturen gründete, sollte aufgrund einer Reihe kultureller und ideologischer Schachzüge als ganz natürlich erscheinen. Man denke beispielsweise daran, wie sich in den Jahren um das Ende des Zweiten Weltkriegs herum das Zentrum künstlerischer Produktion und die Idee moderner Kunst von Paris nach New York verlagerten. Serge Guilbaut erzählt diese faszinierende Geschichte: Als die Pariser Kunstszenen durch Krieg und nationalsozialistische Besatzung in beträchtliche Unordnung geraten war und gerade eine ideologische Kampagne die führende Rolle der USA in der Nachkriegswelt verdeutlichen sollte, entstand der abstrakte Expressionismus von New Yorker Künstlern wie Jackson Pollock und Robert Motherwell und galt dabei als natürliche Fortführung und Erbe der europäischen und besonders der Pariser Moderne. New York hatte die Idee moderner Kunst gestohlen: »Die amerikanische Kunst präsentierte sich als logischer Kulminationspunkt einer seit langer Zeit bestehenden und unvermeidlichen Tendenz hin zur Abstraktion. Und da sich die amerikanische Kunst zu einem internationalen Modell aufgeschwungen hatte, mußte sich der Sinn des >spezifisch Amerikanischen< verändern: Was einst typisch amerikanisch war, galt nun als repräsentativ für die gesamte >westliche Kultur<. Auf diese Weise wurde die amerikanische Kunst von einer regionalen zu einer internationalen und dann zu einer universellen Kunst. (...) Die amerikanische Kultur der Nachkriegszeit wurde also in dieser Hinsicht auf die gleiche Stufe wie die wirtschaftliche und militärische Stärke Amerikas gestellt, anders gesagt, sie wurde mitverantwortlich für das Überleben demokratischer Freiheiten in der >freien< Welt.« (Guilbaut 1997, 206) Dieser Übergang in der Geschichte künstlerischer Produktion und, wichtiger noch, bei der Kunstkritik ist nur ein Aspekt der vielschichtigen ideologischen Operation, welche die Welthegemonie der USA als natürliche und unvermeidliche Konsequenz der europäischen Krise darstellen sollte.

Paradoxerweise trat sogar an die Stelle der grausamen europäischen Nationalismen, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zu solch gewalttätigen Konflikten geführt hatten, eine Art Wettlauf um den ausgeprägtesten Amerikanismus. Vielleicht hat Lenins Sowjetunion die Sirenengesänge des Amerikanismus am deutlichsten vernommen. Die Herausforderung bestand darin, die Ergebnisse des Kapitalismus, der in den USA seinen Gipfelpunkt erreicht hatte, zu wiederholen. Die Sowjets wetterten gegen die Methoden, welche die USA anwandten, und behaupteten stattdessen, der Sozialismus könne die gleichen Ergebnisse durch harte Arbeit und die Opferung der

Freiheit weitaus effizienter erreichen. Diese schreckliche Ambivalenz zieht sich auch durch alle Schriften Antonio Gramscis über Amerikanismus und Fordismus; nicht zuletzt deshalb gehören sie zu den grundlegendsten Texten, um das amerikanische Problem aus europäischer Sicht zu verstehen (vgl. Gramsci 1932). Für Gramsci waren die USA mit ihrer Kombination aus neuen tayloristischen Formen der Arbeitsorganisation und dem unbedingten kapitalistischen Herrschaftswillen der unvermeidliche Bezugspunkt für die Zukunft: Sie waren der einzig mögliche Entwicklungspfad. Für Gramsci ging es somit nur noch darum, ob diese Revolution aktiv vonstatten gehen würde (wie in Sowjetrußland) oder passiv (wie im faschistischen Italien). Der Gleichklang zwischen Amerikanismus und Staats Sozialismus ist offensichtlich mit seinen parallelen Entwicklungspfaden während des Kalten Kriegs diesseits und jenseits des Atlantiks, die am Ende zu einem gefährlichen Wettlauf bei der Raumfahrt und den Atomwaffen führten. Diese parallelen Pfade verdeutlichen nur noch einmal die Tatsache, dass sich sogar im Herzen seines stärksten Gegners ein gewisser Amerikanismus festgesetzt hatte. Die Entwicklungen im Rußland des 20. Jahrhunderts waren in gewisser Weise ein Mikrokosmos derjenigen in Europa.

Die Weigerung der Europäer, ihren Niedergang anzuerkennen, äußerte sich oftmals dergestalt, dass sie ihre Krise auf die amerikanische Utopie projizierten. Diese Projektion hielt lange Zeit an, so lange, wie es notwendig und dringlich war, wieder einen Ort der Freiheit zu entdecken, welcher die teleologische Vision, die ihren deutlichsten Ausdruck wohl im hegelianischen Historismus findet, fortführen sollte. Die Paradoxa dieser Projektion vervielfachten sich bis zu dem Punkt, an dem die Europäer angesichts ihres nicht mehr zu leugnenden und irreversiblen Niedergangs reagierten und ins andere Extrem verfielen. An die Stelle des Wettbewerbs, durch den die formale Macht der amerikanischen Utopie ja bestätigt worden war, trat nun das vorrangige Bestreben, diese Utopie vollständig zu Fall zu bringen. Das Rußland Solschenizyns wurde zum absoluten Negativ der verzerrtesten und apologetischsten Vorstellungen von der amerikanischen Utopie in Gestalt von Arnold Toynbee. Es sollte deshalb nicht überraschen, dass die Ideologien vom Ende der Geschichte, die ebenso evolutionär wie postmodern sind, dieses ideologische Durcheinander dann nur noch komplettierten. Das amerikanische Empire wird die Geschichte an ein Ende bringen.

Wir wissen jedoch nur zu gut, dass diese Vorstellung vom amerikanischen Empire als Vollendung der Utopie vollkommen illusorisch ist. Denn zum einen ist das kommende Empire kein amerikanisches, und die USA

bilden nicht dessen Mittelpunkt. Das grundlegende Prinzip des Empire, das wir im Laufe dieses Buches immer wieder betont haben, bestellt vielmehr darin, dass dessen Macht kein wirkliches und lokalisierbares Terrain oder Zentrum hat. Imperiale Macht ist über mobile und artikulierte Kontrollmechanismen netzwerkartig verteilt. Das heißt nicht, dass sich Regierung und Territorium der USA nicht von allen anderen unterscheiden: Die USA nehmen in den globalen Kerbungen und Hierarchien mit Sicherheit eine privilegierte Stellung ein. Doch da Macht und Grenzen der Nationalstaaten an Bedeutung verlieren, relativieren sich zunehmend auch die Unterschiede zwischen nationalen Territorien. Es handelt sich nun nicht mehr um natürliche, wesenhafte Unterschiede (so wie etwa im Falle der Unterschiede zwischen dem Territorium der Metropole und demjenigen der Kolonie), sondern um graduelle.

Darüber hinaus können die USA die Krise und den Niedergang des Empire nicht lösen bzw. aufhalten. Die USA sind nicht der Ort, an den das europäische oder gar das moderne Subjekt fliehen kann, um seine Unruhe und sein Unglück loszuwerden; einen solchen Ort gibt es nicht. Die Krise lässt sich allein durch die ontologische Ersetzung des Subjekts lösen. Die wichtigste Veränderung findet dabei innerhalb der Menschheit statt, da mit dem Ende der Moderne auch die Hoffnung zerstoßen ist, irgendetwas zu finden, wodurch sich das Ich auch außerhalb der Gemeinschaft, außerhalb der Zusammenarbeit und außerhalb der kritischen und widersprüchlichen Beziehungen, die jeder an einem Nicht-Ort, das heißt in der Welt und in der Menge, findet, identifizieren lässt. Hier taucht die Idee des Empire wieder auf, jedoch nicht als Territorium, nicht in den bestimmten Dimensionen von Raum und Zeit und auch nicht vom Standpunkt eines Volkes und seiner Geschichte aus, sondern ganz einfach als Gewebe einer ontologischen menschlichen Dimension, die allmählich universell wird.

Krise

Die Postmodernisierung und der Übergang zum Empire führen zu einer wirklichen Konvergenz der Bereiche, die man üblicherweise als Basis und Überbau zu bezeichnen pflegte. Das Empire nimmt Gestalt an, wenn Sprache und Kommunikation oder genauer: wenn immaterielle Arbeit und Kooperation zur vorherrschenden Produktivkraft werden (vgl. Kapitel III.4). Der Überbau wird nun zur Arbeit, und das Universum, in dem wir leben, ist

ein Universum sprachlicher Produktionsnetzwerke. Die Linien der Produktion und diejenigen der Repräsentation überschneiden und vermischen sich in diesem einen Sprach- und Produktionsbereich. In diesem Zusammenhang lösen sich auch die Unterscheidungen, welche die zentralen Kategorien der politischen Ökonomie bestimmen, allmählich auf. Produktion lässt sich nicht mehr von Reproduktion unterscheiden; die Produktivkräfte verschmelzen mit den Produktionsverhältnissen; fixes Kapital findet sich zunehmend innerhalb des zirkulierenden Kapitals, in den Köpfen, Körpern und in der Kooperation der Produktionssubjekte. Die gesellschaftlichen Subjekte sind zugleich Produzenten und Produkte dieser Einheitsmaschine. In dieser neuen historischen Formation lassen sich kein Zeichen, kein Subjekt, kein Wert, keine Praxis mehr ausmachen, die »außerhalb« liegen.

Die Ausbildung dieser Totalität beseitigt die Ausbeutung jedoch keineswegs. Vielmehr definiert sie diese neu, und zwar vor allem im Verhältnis zu Kommunikation und Kooperation. Ausbeutung heißt nunmehr, dass die Kooperation enteignet wird und die Bedeutungen sprachlicher Produktion für ungültig erklärt werden. Als Konsequenz daraus kommt es innerhalb des Empire fortwährend zu Widerstand gegen die Befehlsgewalt. Überall in den globalen Produktionsnetzwerken artikuliert sich Widerspruch gegen die Ausbeutung, so dass es an allen Knotenpunkten zu Krisen kommt. Mit der postmodernen Totalität kapitalistischer Produktion weitet sich auch die Krise aus; sie ist sozusagen der imperialen Kontrolle inhärent. In dieser Hinsicht erscheinen Verfall und Untergang des Empire nicht als diachronische Bewegung, sondern als synchrone Wirklichkeit. Die Krise durchzieht jedes Moment der Entwicklung und Neuzusammensetzung von Totalität.

Mit der reellen Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital können sich die sozialen Gegensätze in jedem Augenblick und in jedem Bereich kommunikativer Produktion und Zirkulation als Konflikte entladen. Das Kapital ist zu einer Welt geworden. Der Gebrauchswert und all die anderen Werte und Prozesse der Verwertung, die, wie man annahm, außerhalb der kapitalistischen Produktionsweise lagen, sind zunehmend verschwunden. Subjektivität ist voll und ganz in Zirkulation und Sprache aufgegangen, doch das bedeutet keineswegs, dass sie nun auch befriedet wäre. Die technische Entwicklung, die auf der Generalisierung der kommunikativen Produktionsverhältnisse gründet, befeuert die Krise, und der produktive »General Intellect« bildet ein Widerstandsnest. Krise und Niedergang beziehen sich nicht auf etwas außerhalb des Empire Liegendes, sondern auf dessen Innerstes. Sie reichen bis in die Produktion von Subjektivität hinein

und sind somit den Reproduktionsprozessen des Empire sowohl eigen wie entgegengesetzt. Krise und Niedergang sind weder eine verborgene Grundlage noch eine ominös bleibende Zukunft, sondern ganz deutlich sichtbare Wirklichkeit, ein stets erwartetes Ereignis, eine Latenz, die stets präsent ist. Es ist Mitternacht in der Nacht der Gespenster. Sowohl die neue Herrschaft des Empire als auch die neue immaterielle und kooperative Kreativität der Menge sind nur schemenhaft zu erkennen, und nichts vermag das Schicksal, das uns bevorsteht, zu erhellen. Gleichwohl haben wir einen neuen Bezugspunkt erlangt (und morgen vielleicht ein neues Bewusstsein): Er besteht in der Tatsache, dass das Empire durch die Krise bestimmt ist, dass sein Niedergang immer schon eingesetzt hat und dass folglich jede Linie von Widerspruch in Richtung Ereignis und Singularität fuhr. Was aber bedeutet es praktisch, dass die Krise dem Empire immanent und nicht von ihm zu unterscheiden ist? Ist es in dieser dunklen Nacht überhaupt möglich, positiv zu denken und eine Praxis des Ereignisses zu definieren?

Generation

Zwei zentrale Hindernisse sind dafür verantwortlich, dass wir diese Fragen nicht sogleich beantworten können. Das erste liegt in der überragenden Macht der bürgerlichen Metaphysik und hier besonders der weit verbreiteten Illusion, der kapitalistische Markt und das kapitalistische Produktionsregime seien ewig und unüberwindlich. Diese bizarre Naturgegebenheit des Kapitalismus ist nichts anderes als reine Mystifikation, und wir müssen uns augenblicklich davon befreien. Der zweite Hinderungsgrund sind die zahllosen theoretischen Positionen, die außer blinder Anarchie keine Alternative zur gegenwärtigen Herrschaftsform sehen und deshalb an einem Mystizismus der Beschränkung teilhaben. Aus dieser ideologischen Perspektive lässt sich das Leiden am Dasein nicht artikulieren, es kann nicht bewusst werden und nicht zu einem revolutionären Standpunkt führen. Diese theoretische Position hat nichts anderes als eine zynische Haltung und quietistische Praktiken zur Folge. Die Illusion von der Natürlichkeit des Kapitalismus und die Radikalität der Beschränkung stehen in der Tat in einer komplementären Beziehung zueinander. Ihre Komplizenschaft zeigt sich in einer erschöpfenden Machtlosigkeit. Tatsache ist, dass keine dieser Positionen, weder die apologetische noch die mystische, den primären Aspekt der biopolitischen Ordnung erfasst: nämlich deren Produktivität. Sie können die

virtuellen Mächte der Menge, die ständig möglich und wirklich werden, nicht deuten. Anders ausgedrückt: Sie haben die grundlegende Produktivität des Seins aus den Augen verloren.

Wir können die Frage, wie man aus der Krise herauskommt, nur beantworten, wenn wir uns auf die Ebene der biopolitischen Virtualität hinabbegeben, bereichert um die singulären und kreativen Prozesse der Produktion von Subjektivität. Doch wie sind Bruch und Erneuerung vor diesem absoluten Horizont, in den wir eingetaucht sind, möglich, in einer Welt, in der Werte angesichts eines Sinnvakuums und des Fehlens jeglichen Maßes offenbar negiert werden? Wir müssen an dieser Stelle nicht noch einmal das Begehren und seinen ontologischen Exzess beschreiben und nicht noch einmal mit Nachdruck auf die Dimension des »Jenseits« verweisen. Es reicht, wenn wir auf die generative Bestimmung des Begehrens und damit auf dessen Produktivität hinweisen. Denn das gesamte, den gegenwärtigen Zustand bestimmende Mischmasch aus Politischem, Gesellschaftlichem und Ökonomischem lässt einen biopolitischen Raum sichtbar werden, der - weitaus besser als Hannah Arendts nostalgische Utopie vom politischen Raum - erklären kann, warum das Begehren dazu in der Lage ist, der Krise zu begegnen.⁷ Der gesamte Begriffshorizont wird somit neu definiert. Das Biopolitische ist, vom Standpunkt des Begehrens aus betrachtet, nichts anderes als konkrete Produktion, menschliche Kollektivität in Aktion. Begehren erscheint hier als produktiver Raum, als die Aktualisierung menschlicher Kooperation bei der Gestaltung von Geschichte. Diese Produktion ist schlicht und einfach menschliche Reproduktion, die Macht der Erzeugung oder Generation (*generatio*). Von Begehren getragene Produktion ist Generation oder vielmehr der Exzess von Arbeit und die Akkumulation einer Macht, welche als deren Ursache und deren Erfüllung in die kollektive Bewegung singulärer Wesen einbezogen wird.

Wenn unsere Analyse fest in der biopolitischen Welt verankert ist, also dort, wo gesellschaftliche, ökonomische und politische Produktion zusammenfallen, dann überlappen sich die ontologische und die anthropologische Perspektive. Das Empire behauptet, Herr dieser Welt zu sein, weil es sie zerstören kann. Was für eine Illusion! In Wahrheit nämlich sind wir die Herren dieser Welt, weil unser Begehren und unsere Arbeit sie fortwährend neu erschaffen. Die biopolitische Welt ist ein unerschöpfliches Zusammenwirken generativer Handlungen, deren Motor das Kollektiv (als Treffpunkt der Singularitäten) ist. Keine Metaphysik (es sei denn eine im Delirium liegende) kann behaupten, die Menschheit sei isoliert und machtlos. Keine

Ontologie (außer eine transzendente) kann die Menschheit auf Individualität reduzieren. Keine Anthropologie (es sei denn eine pathologische) kann die Menschheit als negative Kraft bezeichnen. Generation, diese erste Tatsache für Metaphysik, Ontologie und Anthropologie, ist ein kollektiver Mechanismus oder Apparat des Begehrens. Biopolitisch zu werden heißt, diese »erste« Dimension in den Rang einer absoluten zu erheben.

Die politische Theorie ist durch diese neue Realität gezwungen, sich selbst radikal neu zu definieren. So kann beispielsweise die Angst, wie Thomas Hobbes das vorgeschlagen hat, in der biopolitischen Gesellschaft nicht als ausschließlicher Motor für die Kontraktualisierung der Politik gelten, denn das würde die Liebe der Menge negieren. Oder genauer: In der biopolitischen Gesellschaft kann die Entscheidung des Souveräns das Begehren der Menge niemals negieren. Würde man diese grundlegenden modernen Souveränitätsstrategien heute mitsamt den Oppositionen, die sie festlegen, zur Anwendung bringen, so würde die Welt zum Stillstand kommen, denn Generation wäre nicht mehr möglich. Damit sie stattfinden kann, muss sich das Politische der Liebe und dem Begehren fügen, und das heißt: den grundlegenden Kräften biopolitischer Produktion. Das Politische ist nicht das, was uns der zynische Machiavellismus der Politiker heute glauben machen will, sondern, wie der demokratische Machiavelli lehrt, die Macht von Generation, Begehren und Liebe. Die politische Theorie muss sich entlang dieser Linien neu ausrichten und die Sprache der Generation annehmen.

Generation ist das *primum* der biopolitischen Welt des Empire. Biomacht - ein Horizont der Hybridisierung des Natürlichen und des Künstlichen, von Bedürfnissen und Maschinen, von Begehren und der kollektiven Organisation des Ökonomischen und des Gesellschaftlichen - muss sich, um bestehen zu können, fortwährend re-generieren. Generation ist vor allem anderen da, sie ist Grundlage und Motor von Produktion und Reproduktion. Die generative Verbindung verleiht der Kommunikation Sinn, und jedes Modell von (alltäglicher, philosophischer oder politischer) Kommunikation, das diesen Primat nicht berücksichtigt, ist falsch. Die sozialen und politischen Verhältnisse des Empire registrieren diese Entwicklungsphase der Produktion und interpretieren die generative und produktive Biosphäre. Wir sind damit an einer Grenze der Virtualität der reellen Subsumtion der Produktionsgesellschaft unter das Kapital angelangt - aber genau an dieser Grenze offenbaren sich die Möglichkeiten der Generation und die kollektive Kraft des Begehrens in all ihrer Macht.

Korruption

Der Generation gegenüber steht die Korruption. Weit davon entfernt, die notwendige Ergänzung zur Generation zu sein (wie es die verschiedenen platonischen Strömungen der Philosophie gerne hätten), ist Korruption lediglich deren schlichte Negation (vgl. zu den Begriffen Generation und Korruption Schürmann 1996). Korruption zerbricht die Kette des Begehrens und unterbricht deren Ausdehnung auf den biopolitischen Horizont der Produktion. Sie sorgt für schwarze Löcher und ontologische Leerstellen im Leben der Menge, die nicht einmal mehr die abartigste politische Wissenschaft überdecken kann. Korruption, das Gegenteil von Begehren, ist kein ontologischer Antrieb, sondern bedeutet schlicht, dass den biopolitischen Praktiken des Seins die ontologische Begründung fehlt.

Im Empire herrscht überall Korruption. Sie ist Eckpfeiler und Schlüsselement von Herrschaft. Sie findet sich in unterschiedlichen Formen auf der obersten Regierungsebene des Empire und in deren Vasallen-Verwaltungen, bei den elitärsten und den verrottetsten Polizeikräften, in den Lobbies der herrschenden Klassen, in den mafiosen Strukturen aufstrebender Gesellschaftsgruppen, in den Kirchen und Sekten, bei denen, die Skandale verursachen, und denen, die sie verfolgen, in den großen Finanzzentren und in den alltäglichen ökonomischen Transaktionen. Durch Korruption legt die imperiale Macht einen Rauchschleier über die Welt, und das Kommando über die Menge wird inmitten dieser stinkenden Wolke ausgeübt, fernab von Licht und Wahrheit.

Es ist kein Geheimnis, wie man Korruption und die machtvolle Leere dieses Nebels der Indifferenz, den die imperiale Macht über die ganze Welt ausbreitet, erkennt. Denn die Fähigkeit, Korruption zu erkennen, ist, um einen Ausdruck von Descartes zu gebrauchen, »la faculte la mieux partagee«, die am weitesten verbreitete Gabe auf der Welt. Korruption lässt sich deshalb leicht erkennen, weil sie unmittelbar als Form von Gewalt erscheint, als verletzender Angriff. Und sie ist in der Tat ein verletzender Angriff: Sie ist Zeichen für die Unmöglichkeit, Macht und Wert miteinander zu verbinden, und ihre Verurteilung ist somit die unmittelbare Erkenntnis, dass es an Sein mangelt. Korruption trennt Körper und Geist von dem, was sie zu leisten imstande sind. Da Wissen und Dasein in der biopolitischen Welt immer darin bestehen, Wert zu produzieren, erscheint dieser Mangel an Sein als Wunde, als ein Todeswunsch des Gefährten, als eine Entfernung des Seins aus der Welt.

Die Formen, in denen sich Korruption äußert, sind so zahlreich, dass sie aufzählen zu wollen dem Versuch gleicht, das Meer in ein Glas zu füllen. Wir wollen gleichwohl ein paar Beispiele nennen, auch wenn sie keinesfalls repräsentativ für das Ganze sein können. An erster Stelle steht dabei Korruption als individuelle Wahl, welche der grundlegenden, durch die biopolitische Produktion definierten Gemeinschaft und Solidarität entgegensteht und sie verletzt. Bei dieser kleinen, alltäglichen Gewalt der Macht handelt es sich um Korruption im Stil der Mafia. An zweiter Stelle ist die Korruption als Produktionsordnung zu nennen, oder genauer: in Form der Ausbeutung. Dazu gehört, dass die Werte, die sich aus der kollektiven Arbeitskooperation ergeben, ausgebeutet werden und dass das, was im Biopolitischen *ab origine* Öffentlich war, privatisiert wird. Der Kapitalismus ist vollständig in diese Privatisierungs-Korruption verwickelt. Wie der Heilige Augustinus sagt: Die großen Herrscher sind lediglich vergrößerte Darstellungen kleiner Diebe. So realistisch Augustinus aber mit dieser pessimistischen Auffassung von Macht auch immer gewesen sein mag: Angesichts der heutigen Diebe in Währungs- und Finanzmacht würde es ihm vermutlich die Sprache verschlagen. Denn wenn der Kapitalismus sein Verhältnis zum Wert verliert (und zwar sowohl als Maß individueller Ausbeutung wie auch als Norm kollektiven Fortschritts), erscheint er unmittelbar als Korruption. Seine zunehmend abstrakte Funktionsweise (von der Akkumulation des Mehrwerts hin zur Finanz- und Währungsspekulation) erweist sich als machtvoller Marsch in Richtung generalisierter Korruption. Wenn der Kapitalismus qua Definition ein Korruptionssystem ist, das gleichwohl wie in der Mandevilleschen Fabel durch seine kooperative Cleverness zusammen gehalten wird und dessen Verfehlungen, wie all seine Ideologen auf der Rechten wie auf der Linken nicht müde werden zu behaupten, durch seine fortschrittliche Funktion wieder aufgewogen werden, und wenn dann auch noch das Maß verloren geht und das fortschrittliche Telos zusammenbricht, dann bleibt vom Kapitalismus nur noch Korruption. Zum dritten zeigt sich Korruption in der Funktionsweise von Ideologie bzw. in der Pervertierung der sprachlichen Kommunikationssinne. Hier rührt Korruption an den Bereich der Biopolitik, indem sie dessen produktive Knotenpunkte angreift und deren generative Prozesse behindert. Dieser Angriff wird, viertens, deutlich, wenn die Terrordrohung in der imperialen Regierungspraxis zur Waffe wird, um begrenzte oder regionale Konflikte zu lösen, oder als Apparat imperialer Entwicklung eingesetzt wird. In diesem Fall verbirgt sich die imperiale Befehlsgewalt und erscheint wahlweise als Korruption oder als

Zerstörung, gerade so, als wolle sie deutlich machen, wie sehr das eine das andere bedingt und nach sich zieht. Die beiden vollführen einen Tanz über dem Abgrund, über dem imperialen Mangel an Sein.

Solche Beispiele für Korruption ließen sich endlos aufzählen, doch Grundlage all dieser Korruptionsformen ist eine ontologische Ungültigkeitserklärung, nämlich die Zerstörung des singulären Wesens der Menge. Die Menge muss entweder geeint oder in unterschiedliche Einheiten aufgeteilt werden: Genau so ist die Menge zu korrumpieren. Darin liegt auch der Grund, warum sich die antiken und modernen Korruptionsbegriffe nicht unmittelbar auf den postmodernen Begriff übertragen lassen. Während Korruption in der Antike und in der Moderne im Verhältnis zu den Wertschemata und/oder Wertrelationen bestimmt wurde und als deren Falsifikation galt, so dass sie mitunter bei der Veränderung unter den Regierungsformen und der Wiederherstellung von Werten eine Rolle spielen konnte, kann Korruption heute bei der Transformation von Regierungsformen gar keine Rolle spielen, weil sie selbst ja Substanz und Totalität des Empire ist. Korruption ist die reine Ausübung des Kommandos, ohne jeden verhältnismäßigen oder angemessenen Bezug zur Lebenswelt. Sie ist Befehlsgewalt, die darauf ausgerichtet ist, die Singularität der Menge zu zerstören, indem diese zwangsweise geeint und/oder brutal aufgeteilt wird. Und genau aus diesem Grund ist das Empire zwangsläufig schon in dem Moment im Niedergang begriffen, in dem es sich erhebt.

Diese negative Figur des Kommandos über die produktive Biomacht wirkt noch paradoxer, wenn man sie aus der Perspektive der Körperlichkeit betrachtet. Die biopolitische Generation verwandelt die Körper der Menge in unmittelbarer Weise. Dabei handelt es sich, wie wir gesehen haben, um Körper, die mit intellektueller und kooperativer Macht versehen und bereits hybrid sind. Was uns die Generation in der Postmoderne liefert, sind somit Körper »jenseits allen Maßes«. In diesem Zusammenhang erscheint Korruption schlicht als Seuche, Frustration und Verstümmelung. Auf diese Weise ist die Macht schon immer gegen »angereicherte« Körper vorgegangen. Korruption erscheint darüber hinaus als Psychose, als Rauschmittel, als Seelenqual und als Langeweile, aber auch das war die ganze Moderne hindurch in den Disziplinargesellschaften der Fall. Die Besonderheit der heutigen Korruption liegt vielmehr darin, dass sie die Gemeinschaft der singulären Körper aufbricht und deren Handeln behindert - sie bricht die produktive biopolitische Gemeinschaft auf und behindert deren Leben. Wir haben es hier also mit einem Paradoxon zu tun. Das Empire erkennt die

Tatsache und zieht daraus Profit, dass die Körper in Kooperation mehr produzieren und in der Gemeinschaft glücklicher sind, aber es muss gegen diese kooperative Autonomie vorgehen und sie kontrollieren, denn andernfalls wird das Empire von ihr zerstört. Korruption dient dazu, die Körper daran zu hindern, mittels dieser Gemeinschaft »über das Maß« hinauszugehen, diese singuläre Universalisierung der neuen Körper-Macht zu verhindern, die das Empire in seiner Existenz bedrohen. Das Paradoxon lässt sich nicht auflösen: Je reicher die Welt wird, desto vehementer muss das Empire, das auf diesem Reichtum beruht, die Bedingungen der Wohlstandsproduktion negieren. Unsere Aufgabe ist es nunmehr zu fragen, wie die Korruption endgültig dazu gezwungen werden kann, ihre Kontrollgewalt der Generation zu überlassen.

3. Die Menge gegen das Empire

[Der große Hauffen müße eine sinnliche Religion haben. Nicht nur der große Hauffen, auch der Phil, bedarf ihrer. Montheismus der Vern. u. des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft u. der Kunst, dis ists, was wir bedürfen. [W]ir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus

Es mangelt uns nicht an Kommunikation, im Gegenteil, wir haben zu viel davon. Es fehlt uns an schöpferischer Kraft. *Es fehlt uns an Widerstand gegenüber der Gegenwart.*

Gilles Deleuze/Felix Guattari

Imperiale Macht kann den Konflikt der gesellschaftlichen Kräfte nicht mehr durch Vermittlungs Schemata lösen, welche die Denkkategorien des Konflikts ausschließen. Die gesellschaftlichen Konflikte, die das Politische ausmachen, werden unmittelbar ausgetragen, ohne irgendwelche Vermittlungsinstanzen. Darin liegt das wirklich Neue der imperialen Situation. Das Empire schafft ein größeres Potenzial für Revolution als die modernen Machtregime, denn es bietet uns, neben der Maschine der Befehlsgewalt, eine Alternative: den Kreis aller Ausgebeuteten und Unterdrückten, eine Menge, die dem Empire direkt, ohne vermittelnde Instanz gegenüber steht. An diesem Punkt, so Augustinus, besteht unsere Aufgabe darin, nach besten Kräften »die Erörterung über beide Staaten (...), die (...) ineinander verwirrt und vermengt sind, über ihre Entstehung, ihren Fortgang und ihr verdientes Ende (...) in Angriff [zu] nehmen« (Augustinus 1978, II, 4). Wir haben uns bislang ausgiebig mit dem Empire befasst; nun ist es an der Zeit, unseren Blick auf die Menge und ihre potenzielle politische Macht zu richten.

Die beiden Staaten

Dabei müssen wir vor allem danach fragen, wie die Menge im Kontext des Empire zu einem *politischen Subjekt* werden kann. Vom Standpunkt der Konstitution des Empire aus können wir zwar erkennen, dass die Menge existiert, doch aus dieser Perspektive könnte es den Anschein haben, als verdanke die Menge ihre Entstehung und ihr Dasein der imperialen Befehlsgewalt. Im neuen Zeitalter der Postmoderne gibt es keinen Kaiser Caracalla, der all seinen Untertanen die Bürgerrechte zuspricht und damit die Menge als politisches Subjekt entstehen lässt. Die Formation der Menge der ausgebeuteten und unterdrückten Produzenten lässt sich deutlicher erkennen, wenn man sie vor dem Hintergrund der Revolutionsgeschichte des 20. Jahrhunderts betrachtet. Zwischen den kommunistischen Revolutionen von 1917 und 1949, den großen antifaschistischen Kämpfen der 1930er und 1940er Jahre und den zahlreichen Befreiungskämpfen von den 1960er Jahren bis zu denjenigen des Jahres 1989 entstanden die Voraussetzungen für die Bürgerrechte der Menge, verbreiteten sich und konsolidierten sich. Jede der Revolutionen des 20. Jahrhunderts hat, ungeachtet aller Niederlagen, die Verhältnisse im Klassenkonflikt vorwärts getrieben und verändert, indem sie die Bedingungen für eine neue politische Subjektivität schuf, für eine Menge, die sich gegen die imperiale Macht erhob. Der Rhythmus, den die revolutionären Bewegungen vorgegeben haben, ist der pulsierende Beat eines neuen Zeitalters, einer neuen Reife und Metamorphose der Zeiten.

Die Konstitution des Empire ist nicht die Ursache für, sondern die Folge des Aufstiegs dieser neuen Mächte. Es nimmt deshalb nicht wunder, dass es dem Empire trotz aller Anstrengungen nicht gelingt, ein Rechtssystem zu schaffen, das der neuen Wirklichkeit - der Globalisierung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse - angemessen ist. Diese Unmöglichkeit (die uns in Kapitel 1.1 als Ausgangspunkt für unsere Argumentation diente) hat nichts damit zu tun, dass man den Bereich der Regulierung extrem ausgeweitet hat; und sie ist auch nicht einfach Folge des schwierigen Übergangs vom alten System internationalen öffentlichen Rechts hin zum neuen imperialen System. Sie lässt sich vielmehr mit der revolutionären Natur der Menge erklären, deren Anstrengungen dazu geführt haben, dass das Empire eine Umkehrung des eigenen Bildes ist, und die nun auf dieser neuen Bühne im Hinblick auf Recht und Gesetz eine nicht zu bändigende Kraft und einen Wertexzess darstellen.

Um diese Hypothese zu bestätigen, reicht es aus, sich die gegenwärtige Entwicklung der Menge und die Vitalität ihrer heutigen Ausdrucksformen anzuschauen. Wenn die Menge arbeitet, so produziert sie autonom und reproduziert die gesamte Lebenswelt. Autonom zu produzieren und zu reproduzieren heißt, eine neue ontologische Wirklichkeit zu schaffen. Und in der Tat: Indem sie arbeitet, produziert sich die Menge selbst als Singularität. Diese Singularität schafft einen neuen Ort inmitten des Nicht-Ortes des Empire, sie ist eine in Kooperation produzierte Wirklichkeit, die von der sprachlichen Gemeinschaft repräsentiert wird und sich durch Momente der Hybridisierung entwickelt. Die Menge bekräftigt ihre Singularität, indem sie die ideologische Illusion, alle Menschen auf den globalen Oberflächen des Weltmarkts seien austauschbar, umkehrt. Sie stellt die Marktideologie sozusagen vom Kopf auf die Füße und befördert durch ihre Arbeit die biopolitische Singularisierung von Gruppen und ganzen Teilen der Menschheit, und zwar an wirklich jedem Knotenpunkt des globalen Austauschs.

Die Klassenkämpfe und die revolutionären Prozesse der Vergangenheit untergruben die politische Macht der Nationen und Völker. Die revolutionäre Präambel, die man vom 19. bis zum 20. Jahrhundert verfasste, hat die neue subjektive Konfiguration von Arbeit vorbereitet, die heute verwirklicht wird. Kooperation und Kommunikation überall in den Sphären biopolitischer Produktion bestimmen eine neue produktive Singularität. Die Menge entsteht nicht einfach dadurch, dass man Nationen und Völker willkürlich zusammenwirft und vermischt; sie ist vielmehr die singuläre Macht *eines neuen Staates*.

Man könnte an diesem Punkt berechtigterweise einwenden, dass all das immer noch nicht genügt, um die Menge als wirkliches politisches Subjekt zu etablieren, geschweige denn als ein Subjekt, das über sein Schicksal selbst bestimmen kann. Dieser Einwand lässt sich jedoch entkräften, denn die revolutionäre Vergangenheit sowie die gegenwärtigen kooperativen Produktionsrahmungen, aufgrund derer die anthropologischen Charakteristika der Menge fortwährend transkribiert und neu formuliert werden, können nicht umhin, ein Telos anzugeben, eine materielle Betonung der Befreiung. In der Antike sah sich Plotin einer nicht unähnlichen Situation gegenüber: »>So lasst uns fliehen in die geliebte Heimat< - so könnte man mit mehr Recht mahnen. (...) Dort nämlich ist unser Vaterland, von wo wir gekommen sind, und dort ist unser Vater. Was ist es denn für eine Reise, diese Flucht? Nicht mit Füßen sollst du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes, du brauchst auch kein Fahr-

zeug zuzurüsten, das Pferde ziehen oder das auf dem Meer fährt, nein, du mußt dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchens.« (Plotin 1954, 21f.) So drückte der antike Mystizismus das neue Telos aus. Heute jedoch befindet sich die Menge auf den imperialen Oberflächen, wo es keinen Gottvater und keine Transzendenz gibt, sondern nur unsere immanente Arbeit. Die Teleologie der Menge ist theurgisch: Sie besteht in der Möglichkeit, die Technologien und die Produktion so auszurichten, dass die Menge darin Glück erfährt und ihre eigene Macht verstärkt. Es gibt für die Menge keinen Grund, außerhalb ihrer eigenen Geschichte und außerhalb ihrer gegenwärtigen Produktionsmacht nach den Mitteln zu suchen, mit deren Hilfe sie sich als politisches Subjekt konstituiert.

Damit beginnt sich eine materielle Vernunftmythologie herauszubilden, und sie entsteht in den Sprachen, den Technologien und all den Mitteln, aus denen sich die Lebenswelt zusammensetzt. Es handelt sich um eine materielle Religion der Sinne, welche die Menge von jedem Rest souveräner Macht und jedem »langen Arm« des Empire scheidet. Die Vernunftmythologie ist die symbolische und imaginäre Artikulation, die dafür sorgt, dass sich die Ontologie der Menge in Form von Tätigkeit und Bewusstsein ausdrücken kann. Die Mythologie der Sprachen der Menge richtet sich auf das Telos eines *irdischen Staates* (*civitas terrena*), der durch die eigene Schicksalsmacht der Zugehörigkeit zu oder Unterworfenheit unter einen *Gottesstaat* (*civitas Dei*) entrissen ist, der jegliche Ehre und Legitimität verloren hat. Den metaphysischen und transzendenten Vermittlungsinstanzen, der Gewalt und der Korruption wird somit die absolute Konstitution von Arbeit und Kooperation gegenüber gestellt, der irdische Staat der Menge.

Endlose Pfade (Das Recht auf eine Weltbürgerschaft)

Die Konstitution der Menge erscheint zunächst als räumliche Bewegung, welche die Menge an einem grenzenlosen Ort konstituiert. Die Mobilität von Waren (und damit auch dieser besonderen Ware Arbeitskraft) galt seit der Entstehung des Kapitalismus als Grundvoraussetzung für Akkumulation. Die Bewegungen von Individuen, Gruppen und Bevölkerungen, die wir heute im Empire beobachten können, lassen sich den Gesetzen kapitalistischer Akkumulation jedoch nicht vollständig unterwerfen - in jedem Au-

genblick fluten sie über die Grenzen des Maßes hinweg und lassen diese zertrümmert zurück. Die Bewegungen der Menge eröffnen neue Räume und etablieren neue Aufenthaltsorte. Autonome Bewegung bestimmt den Ort, der der Menge eigen ist. Reisepässe und andere Dokumente werden unsere Bewegungen über Grenzen hinweg immer weniger regulieren können. Die Menge lässt eine neue Geografie entstehen, in der der produktive Strom von Körpern neue Flüsse und Häfen ausbildet. Die Städte dieser Welt werden große Depots kooperierender Menschen und Lokomotiven der Zirkulation sein, temporäre Aufenthaltsorte und Netzwerke zur massenhaften Distribution lebendiger Humanität.

Mittels Zirkulation macht sich die Menge den Raum wieder zu eigen und konstituiert sich als handelndes Subjekt. Betrachten wir genauer, wie dieser konstitutive Subjektivitätsprozess verläuft, so erkennen wir, dass die neuen Räume mittels ungewöhnlicher Topologien beschrieben sind, mittels unterirdischer und nicht einzugrenzender Rhizome - mittels geografischer Mythologien, welche die neuen Pfade des Schicksals markieren. Diese Bewegungen werden oftmals mit schrecklichem Leid erkaufte, doch in ihnen liegt auch eine Sehnsucht nach Befreiung, die erst befriedigt ist, wenn man sich die neuen Räume wieder angeeignet und um sie herum neue Freiheiten errichtet hat. Diese Bewegungen kommen überall an, und entlang ihrer Wege sorgen sie für neue Lebens- und Kooperationsformen - überall schaffen sie das Vermögen, von dem der parasitäre Kapitalismus der Postmoderne sonst nicht wüsste, wie er es aus dem Blut des Proletariats saugen sollte, denn heute spielt sich Produktion zunehmend in Bewegung und Kooperation, in Exodus und Gemeinschaft ab. Kann man sich die Landwirtschaft und das Dienstleistungsgewerbe in den USA ohne Arbeitsmigranten aus Mexiko vorstellen? Oder die arabische Ölförderung ohne Palästinenser und Pakistanis? Mehr noch: Wo wären die großen innovativen Bereiche immaterieller Produktion, vom Design bis zur Mode, von der Elektronik bis zur Naturwissenschaft, in Europa, in den USA und in Asien ohne die »illegale Arbeit« der großen Massen, die vom strahlenden Horizont des kapitalistischen Wohlstands und der Freiheit angezogen werden? Massenhafte Migrationen sind unabdingbar geworden für die Produktion. Jeder Pfad wird gebahnt, auf der Karte verzeichnet und beschriftet. Es hat den Anschein, als ob jeder Pfad umso produktiver wird, je stärker er begangen ist und je mehr Leid auf ihm abgeladen wird. Diese Pfade sind es, die den »irdischen Staat« aus der Umnebelung und Verwirrung, in die das Empire ihn hüllt, hinausführen. Auf diese Weise erlangt die Menge die Macht, ihre Autonomie zu unter-

streichen: Sie bewegt sich fort und findet ihren Ausdruck in einem Apparat weiträumiger, transversaler territorialer Wiederaneignung.

Wenn man die potenzielle Autonomie der mobilen Menge erkannt hat, so verweist das jedoch erst auf die wahre Frage. Wir müssen begreifen, wie die Menge als eine positive politische Macht organisiert ist und immer wieder neu definiert wird. Bisher konnten wir die potenzielle Existenz dieser politischen Macht lediglich rein formal beschreiben. Es wäre deshalb ein Fehler, hier stehen zu bleiben, ohne die ausgereiften Bewusstseins- und politischen Organisationsformen der Menge zu untersuchen, ohne erkennen zu wollen, wieviel Macht bereits in diesen territorialen Bewegungen der Arbeitskraft im Empire liegt. Wie aber lässt sich eine Tendenz zur politischen Konstituierung innerhalb und jenseits der spontanen Bewegungen der Menge erkennen (und offenbaren)?

Diese Frage lässt sich zunächst von der anderen Seite her angehen, nämlich indem man sich der Politik des Empire zuwendet, mit der diese Bewegungen unterdrückt werden. Das Empire weiß nicht wirklich, wie es diese Pfade kontrollieren soll, und kann nur versuchen, diejenigen, die sie beschreiten, zu kriminalisieren, selbst wenn diese Bewegungen für die kapitalistische Produktion erforderlich sind. Die Migrationslinien von biblischen Ausmaßen, die von Süd- nach Nordamerika verlaufen, werden von den neuen Drogenbaronen beharrlich als "Kokain-Trail" bezeichnet; die Formen des Exodus aus Nordafrika und Afrika südlich der Sahara gelten europäischen Staatsmännern gar als "Terroristenpfade"; und die Bevölkerungen, die zur Flucht über den Indischen Ozean gezwungen werden, landen als Sklaven in »Arabia felix«. Diese Auflistung ließe sich noch fortsetzen. Und doch halten die Menschenströme an. Das Empire muss die räumlichen Bewegungen der Menge einschränken und isolieren, damit sie keine politische Legitimität erlangen. Aus dieser Sicht ist es ausgesprochen wichtig, dass das Empire seine Macht dazu nutzt, um die verschiedenen Mächte des Nationalismus und Fundamentalismus zu organisieren und zu orchestrieren (vgl. Kapitel 11.2 und II.4). Nicht weniger wichtig ist, dass das Empire seine Militär- und Polizeimacht in Stellung bringt, um den Aufsässigen und Rebellischen eine Ordnung aufzuzwingen (vgl. De Landa 1991). Diese imperialen Praktiken als solche rühren aber noch immer nicht an das politische Spannungsverhältnis, das die gesamten spontanen Bewegungen der Menge durchzieht. *All diese Unterdrückungsmaßnahmen bleiben nämlich der Menge und ihren Bewegungen äußerlich.* Das Empire kann nur isolieren, teilen und absondern. Und in der Tat geht das imperiale Kapital mit nicht

nachlassender Bestimmtheit gegen die Bewegungen der Menge vor: Es überwacht die Küsten und die Grenzen; innerhalb jedes Landes teilt es und sondert ab; und in der Welt der Arbeit verstärkt es die Konfliktlinien und Grenzziehungen von Rasse, Geschlecht, Sprache, Kultur usw. Selbst dabei muss es jedoch darauf achten, dass es die Produktivität der Menge nicht zu sehr beschneidet, denn auch das Empire hängt von dieser Macht ab. Man muss den Bewegungen der Menge gestatten, sich immer weiter über die ganze Welt auszubreiten, und die Versuche, die Menge zu unterdrücken, sind in Wahrheit paradoxe, umgekehrte Manifestationen ihrer Stärke.

Das bringt uns zurück zu unseren Grundfragen: Wie können die Handlungen der Menge politisch werden? Wie kann die Menge ihre Energien einteilen und konzentrieren, um gegen die Unterdrückung und die unablässigen territorialen Segmentierungen des Empire vorzugehen? Die einzige Antwort, die wir auf diese Fragen geben können, lautet: Das Handeln der Menge wird zuallererst dann politisch, wenn es sich unmittelbar und in angemessenem Bewusstsein gegen die zentralen Unterdrückungsaktionen des Empire richtet. Es geht darum, die imperialen Initiativen zu erkennen und zu attackieren und es ihnen somit fortwährend unmöglich zu machen, die Ordnung wiederherzustellen; es geht darum, die Grenzen und Segmentierungen, die der neuen kollektiven Arbeitskraft auferlegt werden, zu überschreiten und niederzureißen; es geht darum, diese Widerstandserfahrungen zu sammeln und sie konzentriert gegen die Nervenzentren der imperialen Befehlsgewalt einzusetzen.

Diese Aufgabe für die Menge mag zwar begrifflich eindeutig sein, doch sie bleibt ziemlich abstrakt. Welche spezifischen und konkreten Praktiken werden dieses politische Projekt mit Leben erfüllen? Das lässt sich an diesem Punkt nicht sagen. Was wir gleichwohl erkennen können, ist ein erster Baustein zu einem politischen Programm der globalen Menge, eine erste politische Forderung: *Weltbürgerschaft*. Als es 1996 in Frankreich zu Demonstrationen für die *sans papiers* kam, also diejenigen, die sich ohne gültige Papiere im Land aufhielten, war auf den Transparenten zu lesen: »Papiers pour tous!« Aufenthaltsgenehmigungen für jeden heißt zuallererst, dass alle in dem Land, in dem sie leben und arbeiten, die vollen staatsbürgerlichen Rechte genießen sollen. Das ist wahrlich keine utopische oder unrealistische politische Forderung. Es geht schlicht darum, dass der rechtliche Status der Bevölkerung entsprechend den tatsächlichen ökonomischen Veränderungen der letzten Jahre reformiert wird. Das Kapital selbst war es, das die zunehmende Mobilität von Arbeitskraft und fortwährende Migratio-

nen über Grenzen hinweg gefordert hat. Die kapitalistische Produktion in den beherrschenden Ländern (in Europa, den USA und in Japan, aber auch in Singapur, Saudi-Arabien und anderswo) bedarf dringend des Zustroms von Arbeitskräften aus den untergeordneten Weltgegenden. Daraus ergibt sich die politische Forderung, dass die faktisch bestehende Form kapitalistischer Produktion ihren Niederschlag im Recht findet und dass allen Arbeitern die vollen staatsbürgerlichen Rechte gewährt werden. Denn diese Forderung besteht in der Postmoderne auf dem grundlegenden modernen Verfassungsprinzip, das Recht und Arbeit miteinander verknüpft und damit dem Arbeiter, der Kapital erschafft, die Staatsbürgerschaft zuerkennt.

Diese Forderung lässt sich im Hinblick auf die postmodernen Bedingungen des Empire noch allgemeiner und radikaler fassen. Wenn die Menge in einem ersten Schritt fordert, dass jeder Staat die Migrationen, die für das Kapital nötig sind, rechtlich anerkennt, so muss sie in einem zweiten Schritt die Kontrolle über diese Bewegungen selbst verlangen. Die Menge muss dazu in der Lage sein zu entscheiden, ob, wann und wohin sie sich bewegt. Sie muss darüber hinaus das Recht haben, zu verharren und sich an einem Ort einzurichten statt immer wieder gezwungen zu werden, sich auf den Weg zu machen. *Das allgemeine Recht, ihre eigenen Bewegungen zu kontrollieren, ist letztlich die Forderung der Menge nach einer Weltbürgerschaft.* Diese Forderung ist insofern radikal, als sie den grundlegenden Apparat imperialer Kontrolle über Produktion und Leben der Menge in Frage stellt. Weltbürgerschaft bedeutet die Macht der Menge, die Kontrolle über den Raum wiederzuerlangen und damit eine neue Weltkarte zu entwerfen.

Zeit und Körper (Das Recht auf einen sozialen Lohn)

Zu den räumlichen Dimensionen, die wir bisher betrachtet haben, kommen auf den endlosen Pfaden der Menge in Bewegung noch zahlreiche weitere Elemente. Vor allem ergreift die Menge Besitz von der Zeit und konstruiert neue Temporalitäten, die wir erkennen, wenn wir die Transformationen der Arbeit betrachten. Damit lässt sich dann auch erkennen, in welcher Weise die Menge über das Potenzial verfügt, ihr Handeln zu einer kohärenten, echten politischen Tendenz zusammenzufügen.

Die neuen Temporalitäten biopolitischer Produktion lassen sich nicht mehr mit Hilfe der traditionellen Zeitvorstellungen verstehen. In seiner *Physik* definiert Aristoteles Zeit als das Maß der Bewegung zwischen einem

Davor und einem Danach. Dieser Zeitbestimmung kommt das ungeheure Verdienst zu, die Bestimmung der Zeit von individueller Erfahrung und Spiritualismus getrennt zu haben. Zeit ist eine kollektive Erfahrung, welche die Bewegungen der Menge verkörpert und in ihnen lebt. Doch Aristoteles geht noch einen Schritt weiter und reduziert diese kollektive Zeit, welche durch die Erfahrung der Menge bestimmt ist, auf ein transzendentes Zeitmaß. In der gesamten westlichen Metaphysik von Aristoteles über Kant bis Heidegger wurde die Zeit stets in dieser Transzendenz verortet. In der Moderne konnte man sich die Wirklichkeit nicht anders denn als Maß vorstellen, und im Gegenzug konnte man sich das Maß immer nur als (reales oder formales) Apriori vorstellen, welches das Sein in eine transzendente Ordnung zwängte. Erst in der Postmoderne kam es zu einem wirklichen Bruch mit dieser Tradition - nicht mit dem ersten Element in Aristoteles' Zeitdefinition, also als kollektiver, sondern mit der zweiten, transzendenten Bestimmung. In der Postmoderne wird die Zeit nicht mehr durch irgendein transzendentes Maß, irgendein Apriori bestimmt, sondern sie bezieht sich unmittelbar auf die Existenz, auf das Dasein. Genau in diesem Punkt bricht man mit der aristotelischen Tradition des Maßes. Im Zusammenhang unserer Argumentation heißt das: Die Transzendenz von Temporalität wird am entschiedensten durch die Tatsache zerstört, dass es nun unmöglich ist, Zeit zu messen, weder durch Konvention noch durch Berechnung. Die Zeit »untersteht« nun wieder voll und ganz dem kollektiven Dasein und hat ihren Platz innerhalb der Kooperation der Menge.

Durch die Kooperation, durch das kollektive Dasein und durch die kommunikativen Netzwerke, die sich innerhalb der Menge immer wieder neu ausbilden, eignet man sich die Zeit auf der Immanenzebene wieder an. Sie ist nicht mehr a priori gegeben, sondern trägt den Stempel kollektiven Handelns. Die neue Phänomenologie der Arbeit der Menge erweist diese Arbeit als schöpferische Tätigkeit, die mit Hilfe von Kooperation jedes Hindernis überwindet und die Welt ständig neu erschafft. Die Tätigkeit der Menge konstituiert Zeit jenseits des Maßes. Zeit ließe sich somit bestimmen als das Unmessbare oder Unermessliche der Bewegung zwischen einem Davor und einem Danach, als immanenter Konstituierungsprozess (vgl. dazu Negri 1997; Hardt 1997; Alliez 1996). Diese ontologischen Konstituierungsprozesse entfalten sich durch die kollektiven Kooperationsbewegungen und erfassen das neue Gewebe, das durch die Produktion von Subjektivität entstanden ist. An diesem Punkt ontologischer Konstitution taucht das neue Proletariat als konstituierende Macht auf.

Dabei handelt es sich um ein *neues Proletariat* und nicht um eine *neue industrielle Arbeiterklasse* - diese Unterscheidung ist eine fundamentale. Wie wir weiter oben ausgeführt haben, ist »Proletariat« der allgemeine Begriff, der all jene bezeichnet, deren Arbeit vom Kapital ausgebeutet wird, also die gesamte kooperierende Menge (vgl. Kapitel 1.3). Die industrielle Arbeiterklasse repräsentierte nur ein *Teilmoment* in der Geschichte des Proletariats und seiner Revolutionen, nämlich in der Zeit, als das Kapital den Wert auf das Maß reduzieren konnte. In dieser Zeit hatte es den Anschein, als sei nur die Arbeit der Lohnarbeiter produktiv und als seien alle anderen Segmente der Arbeit bloß reproduktiv oder gar unproduktiv. Im biopolitischen Kontext des Empire jedoch fallen die Produktion von Kapital und die Produktion und Reproduktion gesellschaftlichen Lebens immer stärker zusammen; es wird somit immer schwieriger, die Unterscheidungen zwischen produktiver, reproduktiver und unproduktiver Arbeit aufrechtzuerhalten. Arbeit - materielle oder immaterielle, geistige oder körperliche - produziert und reproduziert gesellschaftliches Leben und wird dabei vom Kapital ausgebeutet. Diese weite Landschaft biopolitischer Produktion lässt uns die Allgemeingültigkeit des Proletariatsbegriffs vollständig erkennen. Die zunehmende Ununterscheidbarkeit zwischen Produktion und Reproduktion im biopolitischen Kontext zeigt zudem noch einmal in aller Deutlichkeit die Unermesslichkeit von Zeit und Wert. In dem Maße, in dem die Arbeit die Fabrikgebäude verlässt, wird es immer schwieriger, an der Fiktion irgendeines Maßes für den Arbeitstag fest zu halten und somit die Produktionszeit von der Reproduktionszeit bzw. die Arbeitszeit von der Freizeit zu trennen. Auf dem Feld biopolitischer Produktion gibt es keine Stechuhren; das Proletariat produziert in seiner Gesamtheit überall den ganzen Tag lang.

Diese Generalität biopolitischer Produktion verdeutlicht eine zweite programmatische politische Forderung der Menge: *nach einem sozialen Lohn und nach einem garantierten Einkommen für alle*. Der soziale Lohn steht in erster Linie im Gegensatz zum familiären Lohn, dieser grundlegenden Waffe sexueller Arbeitsteilung, wonach der Lohn, den man für die produktive Arbeit des Mannes zahlt, zugleich auch als Bezahlung für die unentgeltliche reproduktive Arbeit gilt, welche die Frau und die Familienangehörigen des Arbeiters zu Hause leisten. Der familiäre Lohn sorgt dafür, dass die Kontrolle über die Familie fest in den Händen des männlichen Lohnverdieners bleibt, und perpetuiert damit eine falsche Vorstellung davon, welche Arbeit produktiv ist und welche nicht. So wie die Unterscheidung zwischen Pro-

duktion und Reproduktion verblasst, so schwindet auch die Legitimation für den familiären Lohn. Der soziale Lohn erstreckt sich über die Familie hinaus auf die gesamte Menge und sogar auf diejenigen, die arbeitslos sind, denn die gesamte Menge produziert, und ihre Produktion ist, vom Standpunkt des gesellschaftlichen Gesamtkapitals aus betrachtet, notwendig. Mit dem Übergang zur Postmoderne und zur biopolitischen Produktion ist Arbeitskraft zunehmend kollektiv und gesellschaftlich geworden. Man kann deshalb nicht einmal mehr die Forderung nach »gleichem Lohn für gleiche Arbeit« unterstützen, denn Arbeit lässt sich heute nicht mehr individualisieren und messen. Die Forderung nach einem sozialen Lohn erweitert die Forderung, dass jede für die Kapitalproduktion nötige Tätigkeit durch gleiche Kompensation Anerkennung findet, auf die gesamte Bevölkerung, so dass ein sozialer Lohn letztlich ein garantiertes Einkommen darstellt. Und da die staatsbürgerlichen Rechte allen zustehen, können wir dieses garantierte Einkommen als Bürgereinkommen bezeichnen, das jedem als Mitglied der Gesellschaft zusteht.

Telos (Das Recht auf Wiederaneignung)

Da Produktion und Leben im imperialen Bereich der Biomacht immer mehr ineinsfallen, kommt der Klassenkampf potenziell in allen Lebensbereichen zum Ausbruch. Wir stehen damit vor der Frage, wie es tatsächlich zu konkreten Beispielen für den Klassenkampf kommen kann und wie sich diese darüber hinaus zu einem kohärenten Kampfprogramm zusammenfügen lassen, zu einer konstituierenden Macht, die in der Lage ist, den Feind zu zerstören und eine neue Gesellschaft zu errichten. Oder anders ausgedrückt: Wie kann sich der Körper der Menge selbst zum Telos machen?

Das Telos der Menge hat zunächst einmal mit Sprache und Kommunikation zu tun. Wenn Kommunikation immer mehr zum Produktionsort geworden ist und wenn sprachliche Kooperation zunehmend die Struktur produktiver Körperlichkeit bestimmt, so wird die Kontrolle über Sprache, Bedeutung und die Kommunikationsnetzwerke im politischen Kampf zu einer immer zentraleren Frage. Jürgen Habermas hat das offenbar erkannt, doch die herrschaftsfreien Funktionen von Sprache und Kommunikation gewährt er lediglich individuellen und isolierten Teilen der Gesellschaft (Habermas 1981; ähnlich Gorz 1983). Der Übergang zur Postmoderne und zum Empire macht eine solche Aufteilung der Lebenswelt jedoch unmög-

lieh und zeigt ganz unmittelbar, dass Kommunikation, Produktion und Leben ein komplexes Ganzes bilden und damit ein offenes Terrain für Konflikte. Die wissenschaftlichen Theoretiker und Praktiker haben sich ausführlich mit diesen Orten der Auseinandersetzung beschäftigt, doch heute ist alle Arbeitskraft (materielle wie immaterielle, geistige wie körperliche) in Kämpfe um die Vernunft der Sprache und gegen die Kolonialisierung der kommunikativen Gemeinschaft durch das Kapital verwickelt. Alle Formen von Korruption und Ausbeutung werden uns durch die sprachlichen und kommunikativen Produktionsregime aufgezwungen: Man muss sie mit Worten ebenso zerstören wie durch Taten. Dabei handelt es sich eigentlich nicht um eine Frage der Ideologiekritik, wenn wir unter Ideologie auch weiterhin einen Bereich der Ideen und der Sprache verstehen, einen Überbau, welcher der Produktion äußerlich ist. Oder genauer ausgedrückt: In der Ideologie des imperialen Regimes wird Kritik unmittelbar zur Kritik sowohl der politischen Ökonomie wie der gelebten Erfahrung. Wie aber lassen sich Sinn und Bedeutung anders ausrichten, wie lassen sie sich in alternativen, kohärenten Kommunikationsapparaten organisieren? Wie können wir die performativen Linien sprachlicher Sets und kommunikativer Netzwerke, die das Gewebe des Lebens und der Produktion konstituieren, entdecken und lenken? Wissen muss zu sprachlichem Handeln werden und Philosophie zu einer wirklichen *Wiederaneignung von Wissen*. Anders ausgedrückt: Wissen und Kommunikation müssen über den Kampf das Leben konstituieren. Ein erster Aspekt des Telos zeigt sich, wenn die Apparate, die Kommunikation und Lebensweisen miteinander verbinden, aus dem Kampf der Menge hervorgehen.

Jeder Sprache und jedem kommunikativen Netzwerk korrespondiert ein System von Maschinen, und die Frage nach diesen Maschinen und ihrer Benutzung lässt uns einen zweiten Aspekt des Telos der Menge erkennen, der den ersten Aspekt miteinbezieht und weiterführt. Wie wir wissen, sind Maschinen und Technologien keine neutralen und unabhängigen Entitäten. Es handelt sich vielmehr um biopolitische Werkzeuge, die in spezifischen Produktionsregimen zur Anwendung kommen und bestimmte Praktiken erleichtern, andere aber erschweren oder gar verhindern. Die Entstehungsprozesse eines neuen Proletariats, die wir nachgezeichnet haben, überschreiten hier eine entscheidende Schwelle, wenn die Menge sich selbst als maschinisch erkennt, wenn ihr klar wird, dass eine neue Verwendung der Maschinen und der Technologie möglich ist, bei der das Proletariat nicht unter »variables Kapital« subsumiert wird, also als Bestandteil innerhalb der

Kapitalproduktion, sondern einen autonomen Produktionsagenten darstellt. Im Übergang vom Kampf um den Sprachsinne zur Errichtung eines neuen Maschinensystems erhält das Telos eine größere Konsistenz. Dieser zweite Aspekt des Telos sorgt dafür, dass das, was sprachlich konstruiert worden ist, nunmehr zu einem dauerhaften, körperlichen Voranschreiten im Streben nach Freiheit wird. Bei der Hybridisierung von Mensch und Maschine handelt es sich nicht mehr um einen Prozess, der sich nur an den Rändern der Gesellschaft abspielt, sondern um einen grundlegenden Vorgang, der bei der Konstitution der Menge und ihrer Macht im Mittelpunkt steht.

Da für diese Veränderung umfangreiche kollektive Mittel mobilisiert werden müssen, muss das Telos zu einem kollektiven werden. Es muss als Ort der Begegnung von Subjekten und als Mechanismus zur Konstitution der Menge Wirklichkeit werden (vgl. Althusser 1994). Damit sind wir beim dritten Aspekt dieser ganzen Reihe von Übergängen, in denen sich die materielle Teleologie des neuen Proletariats herausbildet. Hier sind Bewusstsein und Wille, Sprache und Maschine aufgerufen, die kollektive Gestaltung von Geschichte zu unterstützen. Dieses Werden kann sich einzig und allein in der Erfahrung und im Experimentieren der Menge zeigen. Damit hat sich die Macht der Dialektik, nach der sich das Kollektive eher durch Vermittlung denn durch Konstitution herausbildet, endgültig aufgelöst. Geschichte zu machen heißt somit, die Menge zum Leben zu erwecken.

Der vierte Aspekt hat mit Biopolitik zu tun. Die Subjektivität lebendiger Arbeit enthüllt im Kampf um die Vernünftigkeit von Sprache und Technologie schlicht und unmittelbar eines: Wenn man von einem kollektiven Mittel zur Konstitution einer neuen Welt spricht, so spricht man von der Verbindung zwischen der Macht des Lebens und ihrer politischen Organisation. Das Politische, das Gesellschaftliche, das Ökonomische und das Vitale kommen hier zusammen. Sie sind vollständig miteinander verbunden und vollkommen austauschbar. Die Praktiken der Menge umschließen diesen komplexen und einheitlichen Horizont - einen Horizont, der zugleich ontologisch und historisch ist. Hier öffnet sich das biopolitische Gewebe der konstitutiven, konstituierenden Macht.

Der fünfte und letzte Aspekt hat daher unmittelbar mit der konstituierenden Macht der Menge zu tun - oder vielmehr mit dem Produkt der schöpferischen Vorstellungskraft der Menge, die sich ihre eigene Verfassung schafft. Diese konstituierende Macht ermöglicht die kontinuierliche Öffnung gegenüber einem radikalen und progressiven Transformationsprozess. Sie erlaubt eine Vorstellung von Gleichheit und Solidarität, diesen fragilen

Forderungen, die in der gesamten modernen Verfassungsgeschichte grundlegend waren, zugleich aber immer abstrakt blieben. Es sollte deshalb nicht überraschen, dass die postmoderne Menge aus der amerikanischen Verfassung all das entfernt, wodurch sie - vor und gegen alle anderen Verfassungen - zu einer imperialen werden konnte: ihre Vorstellung von einer grenzenlosen *frontier* der Freiheit und ihre Definition einer offenen Raum-Zeitlichkeit, der der Rang einer konstituierenden Macht zukam. Diese neue Bandbreite an Möglichkeiten ist keineswegs eine Gewähr für das, was kommt. Und doch drückt sich hier, allen Vorbehalten zum Trotz, etwas Reales aus, der Vorschein einer kommenden Zukunft: das Telos, dessen Pulsieren wir bereits spüren, die Menge, die wir im Rahmen des Begehrens konstruieren.

Damit können wir eine dritte politische Forderung der Menge formulieren: *das Recht auf Wiederaneignung*. Dies meint zuallererst das Recht auf Wiederaneignung der Produktionsmittel. Sozialisten und Kommunisten haben immer wieder gefordert, das Proletariat müsse freien Zugang zu und Kontrolle über die für die Produktion verwendeten Maschinen und Materialien haben. Im Kontext immaterieller und biopolitischer Produktion erscheint diese traditionelle Forderung jedoch in neuer Form. Die Menge benutzt nicht nur Maschinen zur Produktion, sondern wird auch selbst zunehmend zu einer Art Maschine, da die Produktionsmittel immer stärker in die Köpfe und Körper der Menge integriert sind. In diesem Zusammenhang bedeutet Wiederaneignung, freien Zugang zu und Kontrolle über Wissen, Information, Kommunikation und Affekte zu haben - denn dies sind einige der wichtigsten biopolitischen Produktionsmittel. Doch die Tatsache allein, dass diese Produktionsmittel in der Menge selbst zu finden sind, bedeutet noch nicht, dass die Menge sie auch kontrolliert. Eher lässt das die Entfremdung davon noch niederträchtiger und verletzender erscheinen. Das Recht auf Wiederaneignung ist somit in Wahrheit das Recht der Menge auf Selbstkontrolle und autonome Eigenproduktion.

Posse

Das Telos der Menge muss gegen das Empire und doch auf der Höhe der Zeit und der ontologischen Bedingungen des Empire leben und seinen politischen Raum gestalten. Wir haben gesehen, wie sich die Menge auf endlosen Pfaden bewegt und körperliche Form annimmt, indem sie sich die Zeit

wieder aneignet und neue Maschinensysteme hybridisiert. Wir haben auch gesehen, wie sich die Macht der Menge in dem Vakuum materialisiert, das zwangsläufig im Herzen des Empire bleibt. Nun geht es darum, das Problem der Subjektwerdung der Menge innerhalb dieser Dimensionen zu verorten. Anders ausgedrückt: Die virtuellen Bedingungen müssen nun in konkreter Gestalt Wirklichkeit werden. Gegen den Gottesstaat muss der irdische Staat seine Macht beweisen, und zwar als Apparat der Vernunftmythologie, welche die biopolitische Realität der Menge bestimmt.

Der Ausdruck, den wir hier in Bezug auf die Menge in ihrer politischen Autonomie und ihrer Produktionstätigkeit verwenden wollen, ist das lateinische Verb *posse* - Macht als Tätigkeit. Im Renaissancehumanismus stellte die Trias *esse-nosse-posse* (sein-wissen-vermögen) das metaphysische Herzstück des konstitutiven philosophischen Paradigmas dar, das dann mit der allmählichen Entstehung der Moderne in die Krise geraten sollte. Die moderne europäische Philosophie neigte in ihren Ursprüngen und in ihren schöpferischen Teilen, die nicht dem Transzendentalismus unterworfen waren, dazu, das *posse* ins Zentrum der ontologischen Dynamik zu stellen; *Posse* ist die Maschine, welche Wissen und Sein in einem expansiven, konstitutiven Prozess unauflöslich miteinander verbindet. Als die Renaissance ihr Reifestadium erreicht hatte und an dem Punkt angelangt war, an dem sie mit den Kräften der Gegenrevolution in Konflikt geriet, wurde das humanistische *posse* zu einer Kraft und zu einem Symbol des Widerstands: bei Bacon im Begriff der *inventio* oder des Experiments, bei Campanella in der Vorstellung von Liebe und in Spinozas Verwendung des Begriffs der *potentia*. Gerade weil dieser metaphysische Begriff im Widerstand fortlebte, wurde er zu einem politischen Terminus. *Posse* bezieht sich auf die Macht der Menge und ihr Telos, es verkörpert die Macht des Wissens und des Seins, die stets offen gegenüber dem Möglichen ist.

Heute haben Rap-Bands in den USA den Begriff »posse« als Substantiv wiederentdeckt: Es bezeichnet die Kraft, welche musikalisch und buchstäblich die Gruppe definiert, die singuläre Differenz der postmodernen Menge. Selbstverständlich beziehen sich die Rapper wohl am ehesten auf die *posse comitatus* aus den Wildwesterzählungen, die harten und bewaffneten Männer, die ständig darauf warteten, vom Sheriff zur Jagd auf OutJaws geschickt zu werden. Diese amerikanische Fantasievorstellung von Vigilanten und Outlaws interessiert uns hier jedoch allenfalls am Rande. Weitaus interessanter ist es, einer tiefer reichenden, verborgenen Etymologie des Begriffs nachzuspüren. Es hat den Anschein, als habe ein seltsames Schicksal

den Renaissancebegriff erneuert und - darin liegt durchaus eine Spur Verücktheit - dafür gesorgt, dass seine hochpolitische Tradition wieder zum Tragen kommt.

Angesichts dessen wollen wir *von posse* sprechen und nicht von »res publica«, denn die Öffentlichkeit und die Tätigkeit der Singularitäten, die sie ausmachen, gehen über jegliches Objekt (*res*) hinaus und können konstitutionell nicht darauf beschränkt werden. Im Gegenteil, die Singularitäten sind Produzenten. Wie das *posse* der Renaissance, das von Wissen durchzogen war und die metaphysische Wurzel des Seins darstellte, werden auch sie am Ursprung einer neuen Wirklichkeit des Politischen stehen, welche die Menge im Vakuum imperialer Ontologie bestimmt. *Posse* bildet den Standpunkt, von dem aus wir die Menge als singuläre Subjektivität am besten erfassen können: *posse* konstituiert ihre Produktionsweise und ihr Sein.

Wie bei allen Erneuerungsprozessen wird auch hier die neu entstehende Produktionsweise den Umständen, von denen es sie zu befreien gilt, entgegen gesetzt. Die Produktionsweise der Menge wird der Ausbeutung die Arbeit entgegen stellen, dem Eigentum die Kooperation und der Korruption die Freiheit. Sie sorgt dafür, dass sich Körper in der Arbeit selbst verwerten, sie eignet sich die produktive Intelligenz mittels Kooperation wieder an und verwandelt Dasein in Freiheit. Die Geschichte der Klassenbildung und die Geschichte der Arbeiterinilitanz zeigen die Matrix, auf der sich diese stets neuen und doch bestimmten Neukonfigurationen von Selbstverwertung, Kooperation und politischer Selbstorganisation als wirkungsvolles gesellschaftliches Projekt verorten lassen.

Die erste Phase der eigentlichen kapitalistischen Arbeitermilanz, das heißt die Phase industrieller Produktion, die der vollen Etablierung fordistischer und tayloristischer Regime voranging, war von der Figur des *professionellen Arbeiters* bestimmt, dem hochqualifizierten Arbeiter, der in der industriellen Produktion hierarchisch organisiert war. Diese Militanz war vor allem darauf gerichtet, die spezifische Verwertungsmacht der eigenen Arbeit und der produktiven Kooperation in eine Waffe zu verwandeln, die man für ein Projekt der *Wiederaneignung* benutzen konnte, ein Projekt, bei dem die singuläre Figur der eigenen Produktionsmacht des Arbeiters gestärkt werden würde. Sein Slogan war eine Republik der Arbeiterräte; sein Telos war ein »Sowjet« der Produzierenden; sein Programm war Autonomie bei der Artikulation der Modernisierung. In dieser Zeit der Arbeiterkämpfe entstanden auch die moderne Gewerkschaft und die Partei als Vorhut der Arbeiterklasse, und beide überdeterminieren diese Phase.

Die zweite Phase kapitalistischer Arbeitermilanz, die der Einrichtung fordristischer und tayloristischer Regime korrespondiert, war von der Figur des *Massenarbeiters* bestimmt. Die Milanz des Massenarbeiters verband die eigene Selbstverwertung als Verweigerung der Fabrikarbeit mit der Ausweitung seiner Macht über alle gesellschaftlichen Reproduktionsmechanismen. Sein Programm lautete, eine wirkliche *Alternative* zum System kapitalistischer Macht zu schaffen. Die Organisation der Massengewerkschaften, die Einrichtung des Wohlfahrtsstaats und der sozialdemokratische Reformismus waren allesamt Folge der Kräfteverhältnisse, die der Massenarbeiter bestimmte, und der Überdeterminierung, die diese Alternative der kapitalistischen Entwicklung aufzwang. Die kommunistische Alternative agierte in dieser Phase als Gegenmacht innerhalb der kapitalistischen Entwicklungsprozesse.

Heute, in der Phase der Arbeitermilanz, die den post-fordistischen, informationeilen Produktionsregimen korrespondiert, entsteht die Figur des *gesellschaftlichen Arbeiters*. In ihr werden die verschiedenen Faden immaterieller Arbeitskraft miteinander verwoben. Die Forderung des Tages richtet sich auf eine konstituierende Macht, die Massenintellektualität und Selbstverwertung in allen Bereichen der flexiblen und nomadischen sozialen Produktionskooperation miteinander verknüpft. Mit anderen Worten: Das Programm des gesellschaftlichen Arbeiters ist ein *Verfassungsprojekt*. In der heutigen Produktionsmatrix kann die konstituierende Macht der Arbeit folgende Ausdrucksformen annehmen: als Selbstverwertung des Menschen (gleiches staatsbürgerliches Recht für alle im gesamten Bereich des Weltmarkts); als Kooperation (das Recht zu kommunizieren, sich Sprachen zu schaffen und die Kommunikationsnetzwerke zu kontrollieren); und als politische Macht, oder genauer: als Konstitution einer Gesellschaft, in der die Machtbasis dadurch definiert ist, dass in ihr die Bedürfnisse aller zum Ausdruck kommen. Das ist die Organisation des gesellschaftlichen Arbeiters und immaterieller Arbeit, eine Organisation produktiver und politischer Macht in Gestalt einer biopolitischen Einheit, die von der Menge koordiniert, organisiert und gelenkt wird - sozusagen absolute Demokratie in Aktion.

Das *posse* produziert die Chromosomen seiner künftigen Organisation. An vorderster Front stehen in dieser Schlacht Körper, die dafür sorgen, dass die Ergebnisse vergangener Kämpfe nicht mehr rückgängig zu machen sind, und eine Macht inkorporieren, die ontologisch erlangt wurde. Die Ausbeutung gilt es nicht nur in praktischer Hinsicht zu negieren, sondern in ihren

Prämissen, in ihren Grundlagen zu annullieren, zu verhindern, dass sie überhaupt Wirklichkeit werden kann. Ausbeutung muss bei den Körpern immaterieller Arbeitskraft ebenso ausgeschlossen sein wie bei den sozialen Kenntnissen und den Affekten der Reproduktion (Generation, Liebe, der Fortbestand von verwandtschaftlichen und gemeinschaftlichen Beziehungen usw.), die Wert und Affekt in ein und derselben Macht vereinen. Die Konstitution neuer Körper außerhalb der Ausbeutung ist unabdingbare Grundlage der neuen Produktionsweise.

Die Produktionsweise der Menge eignet sich den Reichtum des Kapitals wieder an und schafft darüber hinaus einen neuen Reichtum, der sich zusammen mit den Mächten der Wissenschaft und des sozialen Wissens durch Kooperation artikuliert. In der Moderne war Privateigentum oftmals über Arbeit legitimiert, aber diese Gleichung wird, wenn sie denn überhaupt jemals stimmte, heute allmählich völlig annulliert. Privateigentum an Produktionsmitteln ist heute, im Zeitalter der Hegemonie kooperativer und immaterieller Arbeit, nur noch eine längst verfaulte und tyrannische Sache von gestern. Die Produktionswerkzeuge werden in kollektiver Subjektivität sowie in der kollektiven Intelligenz und im kollektiven Affekt der Arbeiter neu zusammen gesetzt; Unternehmertum organisiert sich über die Kooperation von Subjekten und über den »General Intellect«. Damit betritt die Organisation der Menge als politisches Subjekt, *als posse* die Weltbühne. Die Menge, das ist biopolitische Selbstorganisation.

Sicherlich muss es einen Augenblick geben, an dem Wiederaneignung und Selbstorganisation eine Schwelle erreichen und zu einem realen Ereignis werden. Dieser Punkt ist dann erreicht, wenn das Politische wirklich bekräftigt wird - wenn die Genese vollendet ist und wenn Selbstverwertung, die kooperative Konvergenz der Subjekte und das proletarische Produktionsmanagement zu einer konstituierenden Macht werden. An diesem Punkt hört die moderne Republik auf zu existieren und das postmoderne *posse* hebt an. Dies ist der Augenblick, in dem ein irdischer Staat begründet wird, der stark und dauerhaft ist und sich von jeglichem Gottesstaat unterscheidet. Die Fähigkeit, Orte, Temporalitäten, Migrationen und neue Körper zu schaffen, untermauert bereits deren Hegemonie durch die Handlungen der Menge gegen das Empire. Imperiale Korruption wird bereits durch die Produktivität von Körpern, durch Kooperation und dadurch, dass die Menge die Produktivität nach ihren Vorstellungen gestaltet, unterhöhlt. Das einzige Ereignis, auf das wir noch immer warten, ist dasjenige der Errichtung oder genauer: der revolutionären Erhebung einer mächtigen Organisation. Die

genetische Kette entsteht in der Ontologie, das Gerüst wird fortwährend durch die neue kooperative Produktivität errichtet und erneuert, und somit warten wir nur noch darauf, dass die politische Entwicklung des *posse* zur Reife gelangt. Feste Modelle haben wir für dieses Ereignis nicht zu bieten. Erst die Menge wird im praktischen Experiment diese Modelle bereitstellen und darüber bestimmen, wann und wie das Mögliche Wirklichkeit wird.

MILITANT

Im Zeitalter der Postmoderne, in dem sich die Gestalt des Volkes auflöst, ist der Militante wohl derjenige, der das Leben der Menge am besten zum Ausdruck bringt: der Akteur biopolitischer Produktion und des Widerstands gegen das Empire. Wenn wir vom Militanten sprechen, so denken wir keineswegs an so etwas wie den traurigen, asketischen Vertreter der Dritten Internationale, der tief durchdrungen war von sowjetischer Staatsräson, ähnlich wie bei den Ritzern der Societas Jesu, die den Willen des Papstes im Innersten ihres Herzens trugen. Wir haben nichts dergleichen vor Augen und niemanden, der auf der Grundlage von Pflicht und Disziplin handelt, der behauptet, seine Handlungen leiteten sich aus einem idealen Plan her. Im Gegenteil, wir beziehen uns hier eher auf die Kommunisten und die Befreiungskämpfer in den Revolutionen des 20. Jahrhunderts, auf die Intellektuellen, die im Zuge ihres Kampfes gegen den Faschismus verfolgt und außer Landes gejagt worden sind, auf die Republikaner im Spanischen Bürgerkrieg und auf die europäischen Widerstandsbewegungen, auf die Freiheitskämpfer in allen antikolonialistischen und antiimperialistischen Kriegen. Ein Prototyp dieser revolutionären Gestalt ist der militante Agitator der Industrial Workers of the World (IWW). Der Wobbly richtete Vereinigungen von arbeitenden Menschen »von unten« her ein, durch beharrliche Agitation, und indem er diese Vereinigungen organisierte, bahnte er utopischem Denken und revolutionärer Erkenntnis den Weg. Der Militante war der wichtigste Akteur auf dem »langen Marsch« der Arbeiteremanzipation vom 19. ins 20. Jahrhundert, er war die kreative Singularität dieser gigantischen kollektiven Bewegung die der Kampf der Arbeiterklasse darstellte.

In diesem langen Zeitraum bestand die Tätigkeit des Militanten in erster Linie darin, in der Fabrik und in der Gesellschaft praktischen Widerstand gegen die kapitalistische Ausbeutung zu leisten. Sie bestand zudem, durch

und über den Widerstand hinaus, in der kollektiven Errichtung und Ausübung einer Gegenmacht, die in der Lage sein sollte, die Macht des Kapitalismus zu destrukturieren und ihr ein alternatives Regierungsprogramm entgegenzusetzen. Der Militante organisierte den Kampf in Opposition zum Zynismus des Bürgertums, zur monetären Entfremdung, zur Enteignung des Lebens, zur Ausbeutung von Arbeit, zur Kolonisierung der Affekte usw. Erhebung, Aufstand war das stolze Emblem des Militanten- Dieser Militante wurde in der tragischen Geschichte kommunistischer Kämpfe wiederholt zum Märtyrer Manchmal, aber nicht allzu oft, reichten die normalen Strukturen des Rechtsstaats für die repressiven Aufgaben aus, die nötig waren, um die Gegenmacht zu zerstören Wenn sie jedoch nicht genügten, durften die Faschisten und die weißen Garden des Staatsterrors (oder genauer: die schwarze Mafia im Dienste des »demokratischen« Kapitalismus) gerne dabei helfen, die legalen Unterdrückungsstrukturen mit Nachdruck zu versehen

Heute, nach so vielen Siegen des Kapitalismus, nach so vielen desillusionierten sozialistischen Hoffnungen und nachdem die kapitalistische Gewalt gegen die Arbeit unter dem Namen des Ultra-Liberalismus gefestigt zu sein scheint - warum kommt es dennoch immer wieder zu Beispielen für Militanz. warum haben sich die Widerstände vertieft und warum taucht der Kampf immer wieder mit neuer Kraft auf? Wir sollten gleich vorweg darauf hinweisen, dass diese neue Militanz nicht einfach die Organisationsformeln der alten revolutionären Arbeiterklasse wiederholt. Heute kann der Militante nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, repräsentativ zu handeln, nicht einmal mehr für die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse der Ausgebeuteten. Revolutionäre politische Militanz muss heute im Gegenteil das wiederentdecken, was schon seit jeher die ihr eigene Form war: nicht repräsentative, sondern konstituierende Tätigkeit. Militanz ist heute eine positive, konstruktive und innovative Tätigkeit In dieser Form erkennen wir und alle, die gegen die Herrschaft des Kapitals aufbegehren, sich als Militante Militante leisten kreativen Widerstand gegen die imperiale Befehlsgewalt. Anders ausgedrückt Widerstand ist unmittelbar mit einer konstitutiven Investition im biopolitischen Bereich und zur Formierung eines kooperativen Apparates in Produktion und Gemeinschaft verbunden. Darin liegt die bedeutsamste Neuerung heutiger Militanz: Sie greift die Tugenden aufrührerischen Handelns aus zwei Jahrhunderten subversiver Erfahrung auf ist aber gleichzeitig an eine neue Welt geknüpft, eine Welt, die kein Außen mehr kennt. Sie kennt nur noch ein Innen, eine lebendige und un-

vermeidliche Beteiligung an den gesellschaftlichen Strukturen, die sich nicht mehr transzendieren lassen. Dieses Innen ist die produktive Kooperation der Massenintelligenz und affektiver Netzwerke, die Produktivität postmoderner Biopolitik. Diese Militanz verwandelt Widerstand in Gegenmacht und Rebellion in ein Projekt der Liebe.

Es gibt eine alte Legende, welche die Zukunft kommunistischer Militanz vielleicht verdeutlichen kann: nämlich diejenige des Hl. Franz von Assisi. Man denke an sein Wirken. Um gegen die Armut der Menge zu protestieren, übernahm er deren Lebensumstände und lebte wie die Menge in Armut; und darin entdeckte er die ontologische Macht einer neuen Gesellschaft. Das Gleiche tut der kommunistische Militante, er findet in der gemeinsamen Lebenssituation der Menge deren ungeheuren Reichtum. In Opposition zum aufkommenden Kapitalismus verweigerte sich Franz von Assisi jeglicher instrumenellen Disziplin, und der Abtötung des Fleisches (in Armut und in der konstituierten Ordnung) setzte er ein glückliches Leben entgegen, das alles Sein und die gesamte Natur, die Tiere, Schwester Mond, Bruder Sonne, die Vögel auf dem Felde, die armen und ausgebeuteten Menschen zusammenschloss gegen den Willen der Macht und die Korruption. In der Postmoderne befinden wir uns wieder in der gleichen Situation wie Franz von Assisi, und wir setzen dem Elend der Macht die Freude am Sein entgegen. Diese Revolution wird keine Macht kontrollieren können - weil Biomacht und Kommunismus, Kooperation und Revolution in Liebe, Einfachheit und auch in Unschuld vereint bleiben. Darin zeigen sich die nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück, Kommunist zu sein.

Anmerkungen

Vorwort

- 1 Über den Niedergang der Souveränität von Nationalstaaten und die Wandlung der Souveränität im gegenwärtigen globalen System vgl. Sassen (1996).
- 2 Zum Begriff Empire vgl. Duverger (1980). Duverger unterscheidet die historischen Beispiele entlang zweier Grundmodelle: das römische Imperium auf der einen Seite und die chinesischen, arabischen, mittelamerikanischen und weiteren Reiche auf der anderen. In unserer Untersuchung interessiert vor allem die »römische« Seite, denn um dieses Modell drehte sich die euro-amerikanische Tradition, in der die gegenwärtige Weltordnung gründet.
- 3 »Die Moderne ist ein Phänomen Europas, nicht als *unabhängiges* System, sondern Europas als Zentrum.« (Dussel 1998, 4)
- 4 Zwei interdisziplinäre Texte standen uns, während wir dieses Buch schrieben, als Modell vor Augen: *Das Kapital* von Karl Marx (1867) und *Tausend Plateaus* von Gilles Deleuze und Felix Guattari (1992).
- 5 Wenn es darum geht, der Analyse und Kritik des Empire den Boden zu bereiten, steht unsere Arbeit gewiss nicht allein. Obwohl sie den Ausdruck »Empire« nicht verwenden, gehen die Arbeiten zahlreicher Autorinnen und Autoren in diese Richtung, darunter die von Fredric Jameson, David Harvey, Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Edward Said, Giovanni Arrighi und Arif Dirlik, um nur die bekanntesten zu nennen.

Teil I: Die politische Konstitution der Gegenwart

- 1 Die Tendenz zu einer globalen Ordnung unterstrich bereits Franz Schurmann (1974).
- 2 Danilo Zolo (1995) vertritt mit großer Klarheit die Hypothese, wonach das paradigmatische Projekt einer neuen Weltordnung auf den Wiener Kongress zurückgeführt werden kann. Wir folgen seiner Analyse in verschiedener Hinsicht. Vgl. auch Falk (1969).
- 3 Zum Paradigma der »Domestic Analogy«, der Analogie zur Innenpolitik, sowohl vom Standpunkt der Genealogie wie von dem der internationalen Rechtspolitik, vgl. Bull (1977) und v.a. Suganami (1989). Eine Kritik des »Domestic Analogy«-Ansatzes aus der Sicht der realistischen Schule bietet Rosenau (1990).
- 4 Norberto Bobbio spricht in dieser Debatte vom »abwesenden Dritten« (Bobbio/Polito 1989). Zu den jüngsten Entwicklungslinien in der Theorie internationaler Beziehungen und zur Alternative staatszentrierter und kosmopolitischer Ansätze vgl. allgemein Zolo (1995).
- 5 Vgl. hierzu Falk (1975; 1987; 1992); der Ausgangspunkt von Falks idealistischer und reformistischer Position lässt sich gut zurückverfolgen bis zu den Thesen von Clark/Sohn (1958).

- 6 In Abschnitt 11.4 werden wir die Arbeiten von Autoren diskutieren, die das traditionelle Feld internationaler Beziehungen mit postmodernen Ansätzen angehen.
- 7 »Der Kapitalismus war von Anfang an eine Angelegenheit der Weltwirtschaft. [...] Es hieße, diese Ausgangsbedingung zu missverstehen, wenn man behaupten würde, dass der Kapitalismus erst im 20. Jahrhundert >weltweit< in Erscheinung tritt.« (Wallerstein 1979, 19) Die umfassendste Darstellung zu diesem Thema bietet Immanuel Wallerstein (1974-88); vgl. auch Arrighi (1994).
- 8 Unsere Ausführungen zum römischen Imperium greifen auf einige »klassische« Untersuchungen zurück, wie die von Gaetano De Sanctis (1907-23), Hermann Dessau (1924-30), Michael Rostovzeff (1926), Pietro De Francisci (1940) und Santo Mazzarino (1947).
- 9 Zu unterscheiden ist das *ius ad bellum* (das Recht, Krieg zu führen) und das *ius in bello* (das Recht im Kriege), das der Kriegsführung Regeln auferlegt. Vgl. Walzer (1992, 61-63 u. 90).
- 10 Zum Einfluss der Systemtheorie Niklas Luhmanns auf die Theorie des internationalen Rechts vgl. etwa Günther Teubner und Alberto Febbrajo (1989); die Gerechtigkeits-theorien John Rawls' finden Niederschlag etwa bei Charles R. Beitz (1979).
- 11 Es ist merkwürdig, dass in der Debatte über das internationale Recht fast nur eine einzige Schrift von Carl Schmitt zur Kenntnis genommen wird, sein *Nomos der Erde* (Schmitt 1950). Bedeutender in diesem Kontext sind die *Verfassungslehre* (1928) sowie seine Ausführungen zum Begriff des Politischen und zur Gesetzgebung.
- 12 Um eine Vorstellung dieses Prozesses zu bekommen, mag es genügen, kanonisierte Standardwerke zum internationalen Recht oder zur internationalen Ökonomie zu lesen und deren Beobachtungen und Beschreibungen zu verknüpfen; sie entstammen zwar unterschiedlichen Disziplinen, teilen aber einen gewissen Realismus (im Sinne Hobbes'). Vgl. etwa Kenneth Neal Waltz (1979) oder Robert Gilpin (1987).
- 13 Zur moralphilosophischen Interpretation der internationalen Beziehungen vgl. die bereits zitierten Schriften von Walzer (1992) und Beitz (1979), darüber hinaus Hoffmann (1981) und Nardin/Mapel (1992).
- 14 Wir verweisen hier auf zwei klassische Texte: Montesquieus *Grandeur des Romains* (1734) und Edward Gibbons *Decline and Fall of the Roman Empire* (1783).
- 15 Jean Ehrard (1965) hat ausführlich belegt, wie die These, dass der Niedergang Roms mit Cäsar begann, in der Epoche der Aufklärung beständig erneuert wurde.
- 16 Das Prinzip der Korruption politischer Regimes war bereits in der Theorie über die Regierungsformen enthalten, wie sie die Sophisten formulierten und die später bei Platon und Aristoteles ihre klassische Form erhielt. Das Prinzip der »politischen« Korruption fand in späteren Entwürfen eine Übersetzung in ein Modell historischer Entwicklung, da die ethische Unterscheidung der Regierungsformen als zyklische zeitliche Abfolge begriffen wurde. Von allen Vertretern unterschiedlicher theoretischer Richtungen, die an diesem Unternehmen teilnahmen (grundlegend in dieser Hinsicht sind die Stoiker), war es Polybios, der dem Modell seine definitive Form gab und die schöpferische Funktion der Korruption feierte.
- 17 Der Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft findet sich bei Foucault nicht explizit formuliert, doch ist er implizit in seinen Schriften enthalten. Wir folgen darin der Interpretation von Gilles Deleuze (1992a; 1993); vgl. auch Hardt (1995).
- 18 Das Konzept der Biopolitik entwickelt Foucault vor allem im ersten Band seiner *Histoire de la sexualité* (Foucault 1977-86); vgl. auch Foucault (1977; 1979a; 1979b). Foucaults Konzept der Biopolitik wird unter anderem von Dreyfus/Rabinow (1994) und Donzelot (1980) aufgenommen.
- 19 Viele Autoren haben die von Foucault aufgezeigten Linien weiter verfolgt, etwa in der Kritik des Sozialstaats, vgl. etwa Donzelot (1984) oder Ewald (1993).

- 20 Vgl. etwa Peter Dews' *Logics of DisIntegration* (1987), Kapitel 6 und 7. Übernimmt man die Bestimmung der Macht und der ihr innewohnenden Krise, bietet Foucaults Denken (und mehr noch das von Deleuze und Guattari) ein theoretisches Gerüst der Kritik des Sozialstaats. Vgl. hierzu auch Offe (1985), Negt (1977, 1988b) und Hardt/Negt (1997).
- 21 Die verschiedenen Konzeptionen von »Totalitismus«, die während des Kalten Krieges entwickelt wurden, erwiesen sich als nützliche Propagandainstrumente, waren aber analytisch gänzlich ungeeignet und dienten häufig nur inquisitorischen Verfahren und moralisierenden Anschuldigungen. Für einen kurzen Blick auf die Totalitänstheorie, in ihrer systematischsten und in ihrer absurdesten Form, vgl. Arendt (1951) und Kirkpatrick (1982). Auf das Konzept des Totalitänstums kommen wir im Abschnitt II 2 ausführlicher zurück.
- 22 Wir verweisen hier auf die historische Thematik der *Mobilmachung*, die in den 1920ern und 1930ern im deutschsprachigen Raum ausgearbeitet wurde, grob gesagt in Dunstkreis von Ernst Junger bis Carl Schmitt. Auch in Frankreich tauchten in den dreißiger Jahren solche Positionen auf, und die Polemiken darüber halten immer noch an. Im Zentrum der Diskussion steht dabei Georges Bataille. Über verschiedene Bearbeitungen des Themas der »Generalmobilmachung« als Paradigma einer Konstitution kollektiver Arbeitskraft im fordistischen Kapitalismus, vgl. Jean Paul de Gaudemars *La mobilsation generale* (1978).
- 23 Ein interessanter Diskussionsfaden, der die Foucaultsche Interpretation der Biomacht weiterentwickelt, zieht sich von Jacques Derridas Lektüre der Schrift »Zur Kritik der Gewalt« von Walter Benjamin (Derrida 1991) zu Giorgio Agambens anregenden Beiträgen jüngerer Datums (Agamben 2002). Entscheidend scheint uns, dass diese Diskussion auf die Frage der produktiven Dimension des »Bios« zurückgeführt wird, um so das Konzept materialistisch zu fassen, jenseits aller Naturalismen (Leben als *zoe*) oder der schlichten Anthropologie (zu der Agamben neigt, was sein Konzept indifferent macht).
- 24 Deleuze benennt seine methodischen Differenzen mit Foucault in einem privaten Brief von 1977. Die Uneinigkeit besteht vor allem bei einer solchen Frage der Produktion. Deleuze zieht den Ausdruck »Wunsch/Begehren« Foucaults »Lust« vor, weil Begehren die reale und aktive Dynamik der Produktion begreife, während Lust lediglich träge und reaktiv sei. Ihn interessiert »die Vorstellung, dass die Lust die Positivität des Begehrens und die Konstitution seines Immanenzfeldes unterbricht« (Deleuze 1996, 33).
- 25 Felix Guattari entwickelte diese Art der Gesellschaftskritik extrem konsequent in seinem Buch *Chaosmose* (1992), wobei er es sorgfältig vermied, einem durch die Postmodernendebatte vorgegebenen Gegenmuster zur »Großen Erzählung« zu folgen, eine in Grundzügen vergleichbare Position aus einer metaphysischen, Nietzsche'schen Perspektive bietet Massimo Cacciari in *DRAN mendiens de la deciswn* (1991).
- 26 Vgl. etwa die Beiträge in *Radical Thought in Italy* (Virno/Hardt 1996) und *Umher-schweifende Produzenten* (Atzert 1998), außerdem die Untersuchung von Marazzi (1998) und zahlreiche Beiträge in der französischen Zeitschrift *Futur antérieur*, besonders die Ausgaben 10 (1992) und 35/36 (1996). Andre Gorz (2000) übernimmt zentrale Elemente dieses Ansatzes, scheitert aber daran, sie produktiv zu wenden.
- 27 Der Rahmen, den diese Ansätze abstecken, ist gleichermaßen wertvoll wie begrenzt. Die Untersuchung muss jedoch die Beschränkungen so genannter »operatistischer« Erklärungen zur kapitalistischen Entwicklung und zur Form Staat hinter sich lassen. Eine dieser Beschränkungen zeigt Gayatri Spivak auf (1988, 162), wenn sie daraufhinweist, dass der Wertbegriff dieser marxistischen Tradition vielleicht in den herrschenden kapitalistischen Ländern funktioniert (wie auch bestimmte Strömungen des Feminismus), doch vollkommen an den Verhältnissen in den beherrschten Regionen des Globus vor-

- beigeht. Spivaks Infragestellung ist mit Sicherheit für die Problematik unserer Untersuchung von höchster Wichtigkeit. Tatsächlich ist die Kritik der Biopolitik, methodisch gesehen, in der feministischen Theorie bisher am fundiertesten und am weitesten entwickelt, v.a. in marxistischen und sozialistischen feministischen Theorien, die die Arbeit von Frauen, affektive Arbeit und die Produktion von Biomacht thematisieren.
- 28 Die Untersuchungen über »Turbulenzen« der internationalen Ordnung und, mehr noch, der neuen Weltordnung, die wir bereits zitierten, vermeiden in ihren Erklärungen der Turbulenzen im Allgemeinen jegliche Hinweise auf den widersprüchlichen Charakter kapitalistischer Verhältnisse. Soziale Erschütterungen werden lediglich als Folge internationaler Dynamiken zwischen staatlichen Akteuren betrachtet, sodass solche Erschütterungen streng innerhalb der Grenzen der Disziplin Internationale Beziehungen normalisiert werden können. Soziale Kämpfe und Klassenkämpfe werden durch die Untersuchungsmethode selbst verborgen. Diese Perspektive erlaubt es nicht, den »produktiven *Bios*« zu verstehen. Das gleiche gilt mehr oder weniger für die Autoren der Weltsystem-Schule, die sich in erster Linie auf die Zyklen des Systems und auf Systemkrisen konzentrieren (vgl. die Arbeiten von Wallerstein und Arrighi). Sie schaffen damit eine Welt (und eine Geschichte) ohne Subjektivität. Ihnen entgeht das Wirken des produktiven *Bios* und damit die Tatsache, dass das Kapital kein Ding, sondern ein soziales Verhältnis ist, ein antagonistisches Verhältnis, dessen eine Seite das produktive Leben der Menge ausmacht.
- 29 Giovanni Arrighi (1994) etwa behauptet die Kontinuität der Rolle kapitalistischer Firmen und Konzerne. Eine entgegengesetzte Auffassung, sowohl hinsichtlich der Periodisierung als auch im methodischen Ansatz, bietet Luciano Ferrari Bravo (1975).
- 30 Theorien über Werbung und Konsum sind (*just in time*) Teil der Theorien über die Produktion geworden; heute gilt die »Aufmerksamkeit« als ökonomischer Wert. Um nur zwei der zahlreichen Arbeiten auf diesem Gebiet zu nennen, vgl. Strasser (1989) und Cross (1993). Eine interessante Untersuchung mit anderer Perspektive legte Project on Disney (1995) vor. Die Produktion des Produzenten beschränkt sich allerdings nicht auf die Produktion des Konsumenten. Sie schließt die Produktion von Hierarchien, Mechanismen des Ein- und Ausschlusses etc. mit ein. Und schließlich bedeutet sie auch die Produktion der Krise. Vgl. hierzu Rifkin (1995) und Aronowitz/DiFazio (1994).
- 31 Deleuze und Guattari (1992) verdanken wir eine elaborierte phänomenologische Beschreibung des Industrie-Geld-Welt-Natur-Zusammenhangs, der die erste Stufe der Weltordnung konstituiert.
- 32 Die Unterschiede der hier vertretenen Positionen sind relativ gering, auch wenn sich manche Autoren radikaler geben, andere moderater; vgl. Albrow/King (1990); Turner (1990) und Featherston (1991). Wir sollten aber daran denken, dass das Bild einer »globalen Zivilgesellschaft« nicht allein dem Kopf bestimmter postmoderner Philosophen oder gewisser Habermasianer (wie Jean Cohen und Andrew Arato) entspringt, sondern sich ebenso, was bedeutender ist, auf die Lockesche Tradition in den internationalen Beziehungen stützen kann. Hier stoßen wir auf solch wichtige Theoretiker wie Richard Falk, David Held, Anthony Giddens und (in gewisser Hinsicht) Danilo Zolo. Zum Konzept Zivilgesellschaft im globalen Maßstab vgl. Walzer (1995).
- 33 Mit der ikonoklastischen Ironie in Jean Baudrillards jüngsten Arbeiten ist eine gewisse Strömung der französischen Postmoderne in ein surrealistisches Umfeld zurückgekehrt; vgl. Baudrillard (1991).
- 34 Es gibt eine ungebrochene Kontinuität zwischen den Vorstellungen von »Förderung der Demokratie« und »demokratischem Wandel« aus der Zeit des Kalten Kriegs und den imperialen »friedensfördernden Maßnahmen«. Auf die Tatsache, dass der Golfkrieg als gerechte Sache moralphilosophisch gerechtfertigt wurde, haben wir bereits hingewie-

- sen. Rechtstheoretiker, an führender Stelle Richard Falk, haben dem im Allgemeinen widersprochen. Vgl. Falk (1992b); zur Diskussion um den Golfkrieg vgl. Zolo (1995).
- 35 Diese Linie vertreten einige strategische Dokumente, die vom US-Militär veröffentlicht wurden. Diesen Pentagon-Papieren zufolge soll das Projekt einer Ausdehnung der Marktdemokratie sowohl durch adäquate MikroStrategien, die auf pragmatischen und systemischen Anwendungen basieren, als auch durch die kontinuierliche Erkennung kritischer Punkte und Risse zwischen den antagonistischen kulturellen Blöcken unterstützt werden, mit dem Ziel von deren Auflösung. Vgl. hierzu die Arbeiten von Maurice Rounai vom Strategischen Institut in Paris; sowie Kanter/Brooks (1994); Lyons/Masanduno (1995); Bettati (1995); Bernard (1995)
- 36 Vgl. die Arbeiten von Richard Falk und Antonio Cassese. Es sei daraufhingewiesen, wie sich eine »schwache« Konzeption der Ausübung richterlicher Funktionen durch den Gerichtshof der Vereinten Nationen Schritt um Schritt, oft unter dem Einfluss linker politischer Kräfte, in eine »starke« Konzeption verwandelt hat. Es gibt also eine Verschiebung von der Forderung, dass der Gerichtshof tätig werden soll, um unter der Autorität der Strukturen der UN richterliche Sanktionen zu verhängen, zur Forderung, dass das Gericht eine direkte und aktive Rolle in den Entscheidungen der UN und ihrer Organe spielen soll, wenn es Normen der Gleichheit und materialen Gerechtigkeit zwischen Staaten betrifft, zu dem Punkt, im Namen der Menschenrechte direkte Intervention zu realisieren.
- 37 »Mit Hegel kokettieren« spielt auf das an, was Marx im berühmten Nachwort zur zweiten Auflage im ersten Band des *Kapital* beschrieb (1867-94, I, 27). Wie Marx scheinen uns die Hegeischen Begriffe nützlich, um die Problemstellung abzustecken, doch werden wir bald an die Grenzen ihrer Nützlichkeit stoßen.
- 38 Diese Darstellung vereinfacht zugegebenermaßen, und viele Untersuchungen diskutieren den »Ort« sehr viel differenzierter. Uns scheint jedoch, dass diese politischen Analysen immer an einen Punkt gelangen, an dem sie die begrenzte lokale Identität oder das Territorium »verteidigen« oder »bewahren«. Doreen Massey (1994, 5) plädiert ausdrücklich für eine Politik des Ortes, die den Ort nicht als begrenzt begreift, sondern als offen und durchlässig für Einflüsse von außerhalb. Dem kann man entgegenhalten, dass die Vorstellung eines Ortes »ohne Grenzen« den Begriff völlig seines Inhalts entleert. Einen ausgezeichneten Überblick zur Literatur und zu Alternativkonzeptionen des Ortes gibt Arif Dirlik (unv. Ms.).
- 39 »Ort heißt für mich eines der grundlegenden materiellen Attribute menschlicher Tätigkeit, aber ein gesellschaftlich produziertes.« (Harvey 1984, 374) Entsprechend diskutiert auch Arjun Appadurai (1996, 178-199) die »Produktion von Lokalität«.
- 40 Die methodische Verknüpfung von Kritik und Konstruktion, die ein kollektives Subjekt voraussetzt, findet ihre Formulierung in den historischen Schriften von Marx und ist in zahlreichen Traditionslinien des heterodoxen Marxismus im 20. Jahrhundert weiterentwickelt worden, so in den Arbeiten von Edward P. Thompson, im italienischen *operaismo* oder von den südasianischen *subaltern historians*.
- 41 Guy Debords Buch *Die Gesellschaft des Spektakels* (1967) ist vielleicht in seiner delirierenden Art die beste Artikulation des zeitgenössischen Bewusstseins vom Triumph des Kapitals.
- 42 Ein gutes Beispiel der dekonstruktivistischen Methode, das deren Möglichkeiten und Grenzen aufzeigt, liefern die Arbeiten von Gayatri Spivak, etwa Guha/Spivak (1988, 3-32).
- 43 Zu den taktischen Ambiguitäten der Politik zur »nationalen Frage« sozialistischer und kommunistischer Parteien, vgl. die Austromarxisten, besonders Otto Bauers *Nationalitätenfrage* (1924), und Stalins einflussreiche Schrift *Marxismus und die nationale Frage* (1913); wir werden auf diese Ansätze im Abschnitt 2.2 zurückkommen. Eine spezi-

- eile Fragestellung wirft Enzo Traverso in *Die Marxisten und die jüdische Frage* (1995) auf.
- 44 Mit diesem Begriff kann man das Proletariat, Marx folgend, als Personifikation einer ökonomischen Kategorie im strengen Sinn auffassen, das heißt als dem Kapital unterworfenen Arbeit. Wenn wir (wie wir es an anderer Stelle getan haben und auch in diesem Buch tun) den Begriff Arbeit selbst neu definieren und den Horizont der Tätigkeiten, die damit gemeint sind, ausdehnen, bricht die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Ökonomischen und dem Kulturellen zusammen. Allerdings taucht selbst in sehr ökonomistischen Formulierungen von Marx das Proletariat als eigentlich *politische* Kategorie auf. Vgl. Hardt/Negri (1997, 7-28), Negri (1996).
 - 45 Im Gegensatz zur These vom »schwächsten Glied«, die nicht nur im Zentrum der Taktiken der Dritten Internationale stand, sondern von der antiimperialistischen Tradition insgesamt übernommen wurde, entwickelte der italienische *operaismo* in den 1960er und 1970er Jahren die These vom »stärksten Glied«. Grundlegend formulierte Mario Tronti (1974) diese These.
 - 46 Breit und kontinuierlich werden die Techniken der Desinformation und des Verschweigens in zahlreichen Publikationen, etwa *Le Monde diplomatique*, dem *Z Magazine* und dem *Covert Action Bulletin*, dokumentiert. Noam Chomsky hat in zahlreichen Büchern und Vorträgen daran gearbeitet, derartige Desinformation aufzudecken und ihr entgegenzutreten; vgl. etwa Herman/Chomsky (1988). Der Zweite Golfkrieg ist ein exzellentes Beispiel imperialen Kommunikationsmanagements; vgl. Bennett/Paletz (1994), Kellner (1992).
 - 47 Diese einebnende Wahrnehmung von Kämpfen, das heißt, sie in umgekehrter Homologie zum System zu sehen, weisen die (in anderer Hinsicht beeindruckenden und wichtigen) Arbeiten von Immanuel Wallerstein und der Weltsystem-Schule auf; vgl. etwa Arrighi/Hopkins/Wallerstein (1989).
 - 48 Dieser Aspekt findet sich, trotz der bereits gemachten Einschränkungen, im Werk von Felix Guattari, v.a. in den Schriften seiner späten Periode wie *Chaosmose* (1992).

Teil II: Passagen der Souveränität

- 1 Dieser revolutionäre Aspekt am Beginn der Moderne lässt sich am klarsten und stringentesten im Werk Spinozas nachlesen. Vgl. Negri (1982).
- 2 Die verschiedenen philosophischen Richtungen negativen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, von Nietzsche bis Heidegger und Adorno, haben grundsätzlich recht, wenn sie das Ende der modernen Metaphysik prophezeien und Moderne und Krise miteinander verbinden. Was diese Autoren im Allgemeinen jedoch nicht erkennen, ist, dass hier zwei Modernen im Spiel sind und dass die Krise unmittelbare Folge von deren Konflikt ist. Deshalb können sie diejenigen Alternativen innerhalb der Moderne nicht erkennen, die über die Grenzen moderner Metaphysik hinausreichen. Zu negativem Denken und Krise vgl. Cacciari (1976).
- 3 Vgl. zu diesem Abschnitt in der europäischen Moderne Ernst Bloch (1938-47) sowie - in einem gänzlich anderen intellektuellen und hermeneutischen Kontext - Koselleck (1979).
- 4 Zur Verbindung zwischen dem ökonomischen Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus und der Entwicklung der modernen europäischen Philosophie vgl. Borkenau (1934). Ein ausgezeichnete Überblick über die philosophische Literatur zu dieser Problematik findet sich bei Pandolfi (1996).
- 5 Die entsprechenden Aufsätze finden sich in Luxemburg (1896). Eine sorgfältige Zusammenfassung von Luxemburgs Positionen bietet Cocks (1996). Lenin stand Luxem-

- burgs Haltung vor allem deshalb höchst kritisch gegenüber, weil sie seiner Ansicht nach den »progressiven« Charakter des Nationalismus (sogar des bürgerlichen Nationalismus) in Ländern, die fremder Herrschaft unterworfen waren, nicht erkannte. Lenin bekräftigte deshalb das Selbstbestimmungsrecht der Nationen, das in Wahrheit das Recht auf Sezession für alle bedeutete. Vgl. Lenin (1914).
- 6 Franklin (1973) und Mairat (1987) bieten ausgezeichnete Interpretationen zu Bodins Werk und stellen es in den Zusammenhang der allgemeinen Dynamik im Europa des 16. Jahrhunderts. Einen Überblick über die Entwicklung des Souveränitätsbegriffs im europäischen politischen Denken findet man bei Mairat (1997).
 - 7 Vgl. dazu Croce (1911) sowie H. White (1969). White hebt hervor, wie Croce Vicos Werk in idealistische Begriffe übersetzte und damit Vicos Geschichtsphilosophie in eine Philosophie des Geistes verwandelte.
 - 8 Emmanuel-Joseph Sieyes erklärt in ganz anderem Zusammenhang explizit den absoluten Vorrang der Nation: »Die Nation existiert vor allem anderen; sie ist der Ursprung von allem.« (Sieyes 1789, 80).
 - 9 Mehr als 100 Jahre später galt Antonio Gramscis Begriff des National-Populären als Teil des Bemühens, genau diese hegemoniale Klassenoperation im Dienste des Proletariats wiederzuerlangen. Bei Gramsci ist das National-Populäre die Rubrik, unter der sich Intellektuelle und Volk miteinander verbünden würden, und damit eine machtvolle Ressource beim Aufbau einer Volkshegemonie. Vgl. dazu Gramsci (1929-37, passim). Eine ausgezeichnete Kritik dieses Begriffs liefert Asor Rosa (1976).
 - 10 Die verschiedenen liberalen Hegel-Deutungen, von Rudolf Haym bis Franz Rosenzweig, konnten dessen politische Theorie lediglich dadurch wieder beleben, dass sie sich auf dessen nationale Aspekte konzentrierten. Vgl. Haym (1857); Rosenzweig (1920); Weil (1950). Rosenzweig hat wohl am klarsten die Tragödie der unvermeidlichen Verbindung von Nation und Moral in Hegels Denken erkannt. Vgl. Rosenzweig (1921) sowie die ausgezeichnete Interpretation bei Moses (1985).
 - 11 Vgl. Malcolm X (1964), 23-44. Zu Malcolm X' Nationalismus und vor allem zu seinen Bemühungen, in den letzten Jahren seines Lebens die »Organization of Afro-American Unity« zu gründen, vgl. Sales (1994).
 - 12 Genau um diese Frage »schwarzer Souveränität« geht es, wenn Cedric Robinson W.E.B. DuBois' Unterstützung für Liberia in den 1920er und 1930er Jahren kritisiert. Robinson ist der Meinung, DuBois habe die Kräfte moderner Souveränität in unkritischer Weise unterstützt. Vgl. Robinson (1994).
 - 13 Benedict Anderson ist der Ansicht, viele Philosophen hätten den Nationalstaat zu Unrecht verteufelt und man solle ihn statt dessen in neutralerem Lichte betrachten. »Ein Problem besteht auch darin, dass man unbewusst dazu neigt, die Existenz des Nationalismus zu hypostasieren, und >ihn< als eine Weltanschauung unter vielen einordnet. Es würde die Angelegenheit leichter machen, wenn man ihn begrifflich nicht wie >Liberalismus< oder >Faschismus< behandelte, sondern wie >Verwandtschaft oder >Religion<.« (Anderson 1988, 15) Jeder gehört einer Nation an, so wie er einer Rasse, einem Geschlecht usw. angehört. Die Gefahr besteht jedoch darin, dass Anderson die Nation und unsere Zugehörigkeit zu ihr *naturalisiert*. Dabei geht es im Gegenteil darum, die Nation zu entnaturalisieren und ihre historische Konstruiertheit sowie ihre politischen Auswirkungen deutlich zu machen.
 - 14 »Die dunkle Seite der Renaissance unterstreicht (...) die Wiedergeburt der klassischen Tradition als Rechtfertigung für die koloniale Expansion.« (Mignolo 1995, VI).
 - 15 Aijaz Ahmad weist darauf hin, dass Marx' Darstellung der indischen Geschichte offenbar direkt von Hegel übernommen ist (Ahmad 1992, 231 u. 241).
 - 16 Die Kulturanthropologie hat seit den 1970er Jahren eine radikale Selbstkritik vorgenommen und gezeigt, wie viele der herausragenden frühen Vertreter dieser Disziplin

- an Kolonialunternehmungen teilgenommen und sie unterstützt haben. Klassische Texte dieser Kritik sind Leclerc (1973) und Asad (1973). Von den zahlreichen jüngeren Werken sei vor allem auf Thomas (1994) hingewiesen.
- 17 »Die Negtude erscheint tatsächlich als die schwache Zeit [*le temps faible*] eines dialektischen Voranschreitens. Die theoretische und praktische Behauptung des Weißen ist die These, die Setzung der Negtude als antithetischer Wert ist der Moment der Negativität. Aber dieser negative Moment genügt sich nicht selbst, und die Schwarzen, die ihn benutzen, wissen das ganz genau, sie wissen, dass er die Synthese oder Verwirklichung des Menschlichen in einer rassenlosen Gesellschaft vorbereiten soll. So ist die Negtude zu ihrer Selbstzerstörung da, sie ist Übergang und nicht Ziel, Mittel und nicht letzter Zweck.« (Sartre 1948, 80f)
 - 18 Es sei daran erinnert, dass der Nationalismuskurs im Bereich der kommunistischen und sozialistischen Bewegungen nicht nur den Befreiungskampf gegen die Kolonialmächte legitimierte, sondern auch dazu diente, gegen die Modelle der dominanten sozialistischen Mächte auf der Eigenständigkeit und den Unterschieden lokaler revolutionärer Erfahrungen zu beharren. So konnten sich etwa die chinesischen Revolutionäre unter dem Banner des Nationalismus, der den Marxismus in die Sprache der chinesischen Bauern übersetzte (d. h. ins Denken Mao Tse-Tungs), sowjetischer Kontrolle und sowjetischen Modellen widersetzen. Ähnlich beharrten später die revolutionären Bewegungen von Vietnam und Kuba bis Nicaragua auf der nationalen Eigenart des jeweiligen Kampfes, um sich ihre Unabhängigkeit von Moskau und Peking zu sichern.
 - 19 Ein postmoderner Kritiker muss zunächst herausfinden, was »modern« in der jeweiligen Disziplin bedeutet, und dann ein Nachfolgeparadigma aufstellen, das in gewisser Weise mit irgend einer Form postmodernen Denkens übereinstimmt. Man denke etwa an eine Disziplin, die auf den ersten Blick nicht gerade als geeigneter Kandidat für ein solches Vorgehen erscheinen mag: die öffentliche Verwaltung, d. h. die wissenschaftliche Untersuchung von Bürokratien. Das dabei vorherrschende moderne Forschungsparadigma ist bestimmt durch das »Dogma einer neutralen öffentlichen Verwaltung, das zurückgeführt wird auf Wilson (Trennung von Politik und Verwaltung), Taylor (Wissenschaftsmanagement) und Weber (hierarchische Befehlsgewalt)« (Fox/Miller 1995, 3). Wenn Wissenschaftler nun der Ansicht sind, dieses Paradigma sei überholt und führe zu einer undemokratischen Regierungspraxis, so können sie das postmoderne Denken als Waffe benutzen, um diesen Forschungsbereich zu transformieren. In diesem Falle schlagen sie eine »nicht-begründende Diskurstheorie« als postmodernes Modell vor, das für aktivere öffentliche Interaktionen sorgen und damit die Bürokratie demokratisieren wird (ebd., 75).
 - 20 »Wie die meisten Visionen von einem >goldenen Zeitalter< bei näherer Betrachtung in Nichts auf sich selbst stürzt, so ist die Vision eines >goldenen Zeitalters< bei näherer Betrachtung in Nichts auf sich selbst stürzt. Sie ist ein ahistorisches Amalgam aus Strukturen, Werten und Verhaltensweisen, die niemals gleichzeitig an einem Ort existierten.« (Coontz 1992, 9)
 - 21 »Der Fundamentalismus der gedemütigten moslemischen Welt ist kein Traditionalismus, sondern eine postmoderne Erscheinung, die zwangsläufige ideologische Reaktion auf die gescheiterte westliche Modernisierung.« (Kurz 1993, 8). Vgl. allgemeiner zu heutigen Irrtümern in Bezug auf die Begriffe Tradition und Gruppendenken: Appadurai (1996: 139-157).
 - 22 Während die Marketingpraxis jedoch postmodern ist, so Brown weiter, bleibt die Marketingtheorie »starr« (das heißt in diesem Zusammenhang positivistisch). Auch Elizabeth Hirschman und Morris Holbrook (1992) beklagen, dass sich Marketingtheorie und Marktforschung postmodernem Denken verweigern.

- 23 In seiner gesamten Interpretation des Polybios beharrt Machiavelli in den *Discorsi* darauf, dass die Republik sich ausdehnen muss, um nicht in Korruption zu verfallen. Vgl. dazu Negri (1992), 75-97.
- 24 Bei Bruce Ackerman findet sich eine Periodisierung der ersten drei Phasen der amerikanischen Verfassungsgeschichte (Ackerman 1991, bes. 58-80).
- 25 »Vor allem eines hatte man gemeinsam: das Gefühl einer völlig neuen Art von Land, das in einzigartigerweise von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und räumlicher Offenheit bestimmt war.« (Stephanson 1995, 28)
- 26 Marx erläuterte die ökonomischen Ursprünge der Vereinigten Staaten im Rahmen seiner Ausführungen zu dem amerikanischen Ökonomen Henry Charles Carey. Die USA seien ein Land, »wo die bürgerliche Gesellschaft nicht auf der Grundlage des Feudalwesens sich entwickelt, sondern von sich selbst entwickelt hat« (Marx 1857/58, 844). Marx erörtert darüber hinaus die Andersartigkeit der kapitalistischen Entwicklung in den USA (sowie in anderen Siedlerkolonien wie etwa Australien) (Marx 1867-94, I, 792-802). Zu Tocquevilles Beschreibung der sozioökonomischen Wurzeln der USA vgl. Tocqueville (1835-40, 32-62).
- 27 Thomas Jefferson »betrachtete die Expansion als unvermeidliche Begleiterscheinung eines stabilen, sicheren und prosperierenden Reichs der Freiheit« (Tucker/Hendrickson 1990, 162).
- 28 Ninkovich zeigt deutlich, wie sehr Roosevelts Imperialismus in der Ideologie von der »Verbreitung der Zivilisation« gründete.
- 29 Die Auswirkungen der ursprünglichen Erklärung von Monroe waren höchst ambivalent, und Ernst May (1975) hat behauptet, die Doktrin sei mindestens ebenso sehr innenpolitischem Druck geschuldet gewesen wie internationalen Problemen. Erst mit Roosevelts imperialistischen Kampagnen wurde die Doktrin zu einer wirklichen Außenpolitik, vor allem im Zusammenhang mit dem Projekt des Panamakanals.
- 30 William Chafe macht aus der Perspektive des Sozialhistorikers im Jahr 1968 einen Regimewechsel in den USA aus: »Jeder Historiker, der den Begriff >Wasserscheide< verwendet, um einen bestimmten Augenblick zu beschreiben, läuft Gefahr, die Komplexität des geschichtlichen Prozesses zu sehr zu vereinfachen. Verwendet man den Ausdruck jedoch, um damit einen Wendepunkt zu bezeichnen, der das Ende der Herrschaft der einen Mächtekonstellation und den Beginn der Herrschaft einer anderen markiert, so ist er durchaus angemessen, um das, was sich in den USA 1968 abspielte, zu beschreiben.« (Chafe 1986, 378) Chafe beschreibt mit dieser Verschiebung der herrschenden Kräftekonstellation exakt das, was wir unter einem konstitutionellen Regimewechsel verstehen. Zum republikanischen Geist dieser Bewegungen ebd., 302-342.
- 31 Diese räumliche Anordnung von Innen und Außen finden wir bei zahlreichen zeitgenössischen Philosophen - selbst bei Autoren wie Foucault und Blanchot, die sich von der Dialektik entfernen, und sogar bei Derrida, der auf dieser Grenze zwischen Innen und Außen, also dem ambivalentesten und damit vagsten Punkt im modernen Denken, verweilt. Vgl. Foucault (1966); Derrida (1988).
- 32 »Wir haben gesehen, (...) dass sie [die Kriegsmaschine] ein neues Feindbild geschaffen hat, das kein anderer Staat oder kein anderes Regime ist, sondern >der beliebige Feind< [*l'ennemi quelconque*]« (Deleuze/Guattari 1992, 583).
- 33 Ohne Zweifel gibt es auch innerhalb des Weltmarkts Zonen des Mangels, wo Kapital- und Warenfluss auf ein Minimum reduziert sind. In einigen Fällen ist dieser Mangel Ergebnis einer expliziten politischen Entscheidung (etwa im Falle der Sanktionen gegen den Irak), in anderen Fällen ergibt er sich aus der impliziten Logik des globalen Kapitals (etwa in den Teufelskreisen aus Armut und Hungertod in Afrika südlich der Sahara). In all diesen Fällen aber bilden diese Zonen kein Außerhalb des kapitalistischen

Markts; vielmehr fungieren sie im Rahmen des Weltmarkts als die untersten Ränge in der globalen Wirtschaftshierarchie.

- 34 Avery Gordon und Christopher Newfield bezeichnen etwas ganz Ähnliches als liberalen Rassismus, der vor allem dadurch geprägt sei, dass »neben der antirassistischen Einstellung zugleich rassistische Ergebnisse Unterstützung finden« (Gordon/Newfield 1994/737).
- 35 Benn Michaels kritisiert diese Art von Rassismus, die im kulturellen Pluralismus zum Vorschein kommt, allerdings auf eine Weise, die einen neuen liberalen Rassismus zu befürworten scheint. Vgl. dazu die ausgezeichnete Kritik von Benn Michaels' Arbeiten bei Gordon/Newfield (1994).
- 36 Die liberale Ordnung des Empire erreicht die von John Rawls (1998) vorgeschlagene Art des »übergreifenden Konsenses«, bei dem alle ihre »umfassenden Theorien« im Interesse der Toleranz beiseite legen müssen. Eine kritische Betrachtung dieses Buches findet sich bei Hardt (1993).

Intermezzo: Gegen-Empire

- 1 Eine der besten historischen Darstellungen der IWW findet sich in John Dos Passos' zwischen 1930 und 1937 erschienener Romantrilogie *USA*. Vgl. auch Kornbluh (1964).
- 2 »Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel des Kapitals wider Arbeitermeuten ins Leben traten.« (Marx 1867-94, I, 459)
- 3 Einer der wichtigsten Romane der italienischen Resistenza ist Elio Vittorinis *Uomini e no* (dt. *Dennoch Menschen*), in dem Menschsein heißt, dagegen zu sein. Nanni Balestrinis Erzählungen über den Klassenkampf der 1960er und 1970er Jahre in Italien nimmt diese positive Bestimmung des Dagegen-Seins auf (vgl. v.a. *Wir wollen alles*, dt. 1972 und *Die Unsichtbaren*, dt. 1988).
- 4 Yann Moulier Boutang (1998) behauptet, dass der Marxsche Begriff der »industriellen Reservearmee« sich als besonders hinderlich erwiesen hat bei dem Versuch, die Macht dieser Mobilität zu erkennen. In diesem Rahmen nämlich werden Verteilungen und Schichtungen der Arbeitskraft im Allgemeinen so verstanden, dass sie durch eine quantitative Entwicklungslogik vorherbestimmt und festgelegt sind, d.h. durch die Produktionsrationalität kapitalistischer Herrschaft. Dieses rigide und einstimmige Kommando verfügt demnach über eine solche Macht, dass alle Formen der Arbeitskraft als voll und ganz vom Kapital bestimmt betrachtet werden. Selbst Arbeitslose und Migranten entspringen dabei dem Kapital und werden vom Kapital als »Reservearmee« bestimmt. Der Arbeitskraft wird jegliche Subjektivität und Differenz abgesprochen, da man der Ansicht ist, sie sei den eisernen Gesetzen des Kapitals vollkommen unterworfen.
- 5 Die Primärtexte, die als Grundlage für eine ganze Reihe von Arbeiten dienen, welche die Grenzen zwischen Mensch, Tier und Maschine überschreiten, sind Haraway (1995) und Deleuze/Guattari (1974, bes. 7-23). In den 1990er Jahren wurden vor allem in den USA zahlreiche Untersuchungen veröffentlicht, die sich mit dem politischen Potential körperlichen Nomadismus und körperlicher Transformation befassen. Für drei der interessanteren feministischen Beispiele aus ganz unterschiedlichen Perspektiven vgl. Braidotti (1994); Griggers (1996) und Hostert (1997).
- 6 Kontrolle und Mutation sind vermutlich die bestimmenden Themen der Cyberpunk-Literatur. Es genügt, wenn man den »Urtext« dieser Richtung, William Gibsons *Neuromancer* (1984), näher betrachtet. Die faszinierendsten Erkundungen dieser Themen finden sich jedoch in den Romanen von William S. Burroughs und in den Filmen von David Cronenberg. Vgl. dazu Shaviro (1997).

- 7 Dieser Ratschlag gegen normalisierte Körper und normalisierte Lebensformen bildete vermutlich das zentrale Prinzip in Felix Guattaris therapeutischer Praxis.
- 8 »Der Proletarier erscheint (...) als Erbe des Nomaden in der westlichen Welt. Und nicht nur viele Anarchisten haben nomadische Themen aufgegriffen, die aus dem Orient stammten, sondern vor allem die Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts hat die Proletarier bereitwillig mit den Nomaden identifiziert und Paris mit einer von Nomaden bedrohten Stadt verglichen.« (Deleuze/Guattari 1992, 531, Anm. 64)

Teil III: Passagen der Produktion

- 1 Zu den Quellen der Debatte über den Imperialismus von Kautsky bis Lenin vgl. die hervorragende Bibliographie von Hans-Ulrich Wehler (1970, 443-459). Zu den Debatten über den Imperialismus zwischen den beiden Weltkriegen, die bis in die 1960er Jahre reichten, vgl. die Bibliographie von Dieter Senghaas (1972, 379-403). In englischer Sprache gibt Anthony Brewer (1980) einen Überblick.
- 2 Zu Marx' Diskussion der internen »Schranken« der kapitalistischen Produktion vgl. auch die Ausführungen zum »Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate« (Marx 1867-94, III, 221 ff).
- 3 Wir beschäftigen uns im folgenden mit dem Gespenst der *Unterkonsumtion*. Unterkonsumtionstheorien behaupten, dass die Unfähigkeit, alle produzierten Waren auch zu konsumieren, der tödliche Defekt des Kapitalismus ist, der notwendigerweise zu seinem Zusammenbruch führen wird. Viele marxistische und nichtmarxistische Ökonomen haben überzeugend gegen die Vorstellung argumentiert, wonach die kapitalistische Tendenz, zu viel zu produzieren oder zu wenig zu konsumieren, in die Katastrophe führen würde. Zur Kritik unterkonsumtionistischer Annahmen bei Marx und Rosa Luxemburg vgl. Bleaney (1976); Mandel (1977). Vgl. auch Bucharin in seiner einflussreichen Kritik an Luxemburg (Bucharin 1925). Die Argumentation von Marx oder Luxemburg geht bisweilen der Form nach, aber niemals der Substanz nach von einer ökonomischen Notwendigkeit, die auf quantitativen Berechnungen beruht, aus. Jede Notwendigkeit ist aber tatsächlich historisch und gesellschaftlich. Was Marx und Luxemburg feststellten, war eine ökonomische Schranke, die erklären hilft, wie das Kapital historisch gezwungen oder genötigt war zu expandieren, über sich hinauszugehen und sich neue Märkte einzuverleiben.
- 4 »Die gesamte Warenmasse, das Gesamtprodukt, sowohl der Teil, der das konstante und variable Kapital ersetzt, wie der den Mehrwert darstellt, muss verkauft werden. Geschieht das nicht oder nur zum Teil oder nur zu Preisen, die unter den Produktionspreisen stehn, so ist der Arbeiter zwar exploitiert, aber seine Exploitation realisiert sich nicht als solche für den Kapitalisten, kann mit gar keiner oder nur teilweiser Realisation des abgepressten Mehrwerts, ja mit teilweisem oder ganzem Verlust seines Kapitals verbunden sein.« (Marx 1867-94, III, 254)
- 5 »Die *wahre Schranke* der kapitalistischen Produktion ist das *Kapital selbst*.« (Marx 1867-94, III, 260)
- 6 Luxemburgs Analyse der kapitalistischen Akkumulation (Luxemburg 1913), ihre Kritik an Marx und ihre Theorie über den Zusammenbruch des Kapitalismus waren Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen, seit ihr Buch zum ersten Mal erschien. Einen guten Überblick über die Debatten bieten Ernest Mandel (1972), Joan Robinson (1968) und Paul Sweezy (1942).
- 7 Zur ungleichen Entwicklung und zu geografischen Unterschieden im kapitalistischen Expansionsprozess vgl. die Untersuchungen von David Harvey (1984) und Neil Smith (1984).

- 8 »Wie >Macht<, deren weltumfassendster Ausdruck er ist, ist >Imperialismus< kein Begriff, der sich als Gegenstand aus ökonomischen Konzepten ableiten und explizit definieren ließe. Der Imperialismus kann nur auf der Grundlage einer voll entwickelten Staatstheorie begriffen werden.« (Aglietta 1976, 30)
- 9 Hilferdings Analyse des Ausgleichs der allgemeinen Profitrate (im Abschnitt III seines Buchs, vgl. Hilferding 1910, 238-320) verweist auf die Marxsche Theorie der Durchschnittsprofitrate (vgl. Marx 1867-94, III, 164 passim)
- 10 Vgl. auch Lenin (1916, 269-280). Obwohl Lenin mit der Behauptung, Kautsky weiche, wenn er die Konfliktpotenziale und praktischen Möglichkeiten der gegenwärtigen Situation ignoriert, von Marx' Methode ab, sicher Recht hat, kann Kautskys These von der Tendenz zu einem einzigen Weltmarkt sich auf Marx' Arbeiten berufen, besonders auf die Artikel über den Kolonialismus in Indien, wo er eine direkte Linie zwischen imperialistischer Entwicklung und der Bildung des Weltmarkts zog; vgl. Marx (1853b)
- 11 Lenins Verhältnis zu Hobson untersucht Arrighi (1978).
- 12 Dank, wem Dank gebührt, und das vor allem heute, da wir uns den zahlreichen Formen des Geschichtsrevisionismus gegenübersehen. Gramsci war vor allem anderen ein Kommunist und Politiker, dessen Qualen und dessen Ermordung aufs Konto des Faschismus und letztlich aufs Konto derer gehen, die den Faschismus finanzierten — dem armen Gramsci wurde das Los zuteil, als Gründer einer merkwürdigen Vorstellung von Hegemonie zu gelten, in der kein Platz mehr für kommunistische Politik ist; vgl. etwa Laclau/Mouffe (1991, 109-116). Solcher Zumutungen müssen wir uns erwehren.
- 13 Zu Marx' »fehlendem« Buch über den Lohn vgl. den VII. Abschnitt (»Die Theorie des Lohns«) in Negri (1979); Lebowitz (1992). Über die Frage, ob es eine Marxsche Staatstheorie gibt, diskutieren Norberto Bobbio und Antonio Negri in Bobbio (1976).
- 14 »Bisweilen werde ich des Schlagworts >Postmoderne< schlicht überdrüssig, so wie jeder andere auch, doch wenn ich schon versucht bin, meine Komplizenschaft zu bedauern, den Missbrauch zu beklagen und auch die traurige Berühmtheit, wenn ich widerwillig bereit bin zu akzeptieren, dass es mehr Probleme aufwirft als löst, halte ich inne und beginne zu fragen, ob irgend ein anderer Begriff die Fragen so wirkungsvoll und in zugleich so ökonomischer Art und Weise dramatisieren kann.« (Jameson 1991, 418)
- 15 Zur ökonomischen Krise von 1929 vgl. Devine (1983); die klassische Analyse schrieb Galbraith (1954), der als Hauptursache der Krise die Spekulation ausmacht; aus jüngerer Zeit vgl. Dumenil/Levy (1996); allgemeiner, zu den Problemen der Theorie, die die Krise von 1929 für die politische Ökonomie des 20. Jahrhunderts aufwarf, vgl. Aglietta (1976), Boyer/Mistral (1978).
- 16 John Maynard Keynes war vielleicht die Person mit der klarsten Voraussicht auf der Konferenz von Versailles. Bereits während der Konferenz und später in dem Essay »Die wirtschaftlichen Folgen des Friedensvertrages« (1920) beklagte er den Egoismus der Sieger, der dann zu einem der Faktoren für die ökonomische Krise der 1920er Jahre wurde.
- 17 Diese Art, die ökonomische und politische Krise von 1929 zu interpretieren, richtet sich scharf gegen »revisionistische« historiographische Auffassungen, wie sie etwa Francois Furet, Ernst Nolte oder Renzo De Feiice vertreten. Betont wird hier die große Bedeutung, die dem ökonomischen Moment zukommt, wenn es darum geht, politische Entscheidungen im 20. Jahrhundert zu bestimmen. Die revisionistische Geschichtsschreibung interpretiert im Unterschied dazu die Entwicklungen des Jahrhunderts als lineares Voranschreiten von Ideen, die häufig in ein dialektisches Ergänzungsverhältnis zueinander gesetzt werden, in dem Faschismus und Kommunismus die Extreme darstellen; vgl. etwa Furet (1996, 209-271).
- 18 Vor allem die »liberale« Geschichtsschreibung unterstreicht den synthetischen Charakter des amerikanischen Progressismus, vgl. etwa Schlesinger (1941); Ekrich (1974).

- 19 Diese zentrale Entwicklungslinie untersucht Aglietta (1976); vgl. Coriat (1979); Negri (1972 u. 1973); eine Analyse des New Deal und des Keynesianismus bietet auch Brunnhoff (1978).
- 20 Der Begriff der Disziplin, wie ihn Michel Foucault entwickelt hat, hat im Vergleich zu dem, wie wir ihn verwenden, gewiss eine andere Ausrichtung, doch beziehen wir uns auf die gleichen Praktiken und dieselbe Allgemeinheit. Foucaults vorrangige theoretische Überlegungen betreffen die Disziplin, die durch bestimmte institutionelle Architekturen eingesetzt wird, deren Macht nicht einen einzigen zentralen Ursprung hat, sondern in den kapillaren Formationen ihrer Ausübung zu verorten ist; Subjektivitäten werden durch Internalisierung der Disziplin und die Einübung in ihre Praktiken hervorgebracht. Das alles gilt gleichermaßen für unsere Überlegungen hier. Unser Hauptinteresse gilt jedoch der Frage, wie die Praktiken und Verhältnisse der Disziplinarität, die im Fabrikregime ihren Ursprung haben, dazu kamen, das gesamte Terrain des Sozialen zum Produktions- und Regierungsapparat zu machen, also ein Regime der gesellschaftlichen Produktion zu errichten.
- 21 Diese Entwicklung beschreiben grundlegend, dabei ihre Resultate antizipierend, Horkheimer/Adorno (1944). Zahlreiche andere Arbeiten schildern die Disziplinalgesellschaft und ihre rastlose Entwicklung zur »biopolitischen Gesellschaft«, Arbeiten, die aus unterschiedlichen kulturellen und intellektuellen Traditionen stammen, aber in dem, wie sie die Tendenz beschreiben, übereinstimmen; die beiden starken Pole in diesem Forschungsbereich sind Marcuse (1964) und Foucault (1976), also die anglo-deutsche und die romanische Tradition.
- 22 Zur Dezentrierung der Fertigung und der Dienstleistungen (bei gleichzeitiger Zentralisierung des Kommandos) vgl. Sassen (1988, 127-133; 1991, 22-34); allgemeiner zur Mobilität des Kapitals und gegenläufigen oder beschränkenden Faktoren, vgl. Harvey (1984, 417-422).
- 23 »Kein größeres Land wurde reich, ohne industrialisiert worden zu sein. (...) Mehr Reichtum und besserer Lebensstandard sind unter jedem politischen System mit Industrialisierung verbunden.« (Sutcliffe 1971) Zum globalen und peripheren Fordismus vgl. v.a. Lipietz (1982; 1987); zur Rezeption der Arbeiten Lipietz vgl. Ruccio (1989) und Jessop (1992).
- 24 Das Scheitern ökonomischer Planungs- und Entwicklungsstrategien in Afrika (wobei die Möglichkeit einer »alternativen« sozialistischen Entwicklung noch angenommen wird) beschreiben Amin (1990, 7-74) und Ake (1996).
- 25 Einen persönlichen Bericht über die Konferenz von Bandung und ihre Bedeutung liefert Wright (1956); die Hauptreden der Konferenz finden sich im Buch von McTurnan Kahin (1956). Zur Bewegung der Blockfreien vgl. Mates (1972); Rajan (1990).
- 26 Die Krise und Restrukturierung der kapitalistischen Produktion in den 1960ern und 70ern beschreiben Piore/Sabel (1985); zur Finanz- und Wirtschaftskrise vgl. Boyer/Mistral (1978).
- 27 Ake (1978, 11) geht so weit, das gesamte kapitalistische Weltsystem durch den Konflikt zwischen »bourgeoisien« und »proletarischen« Ländern gekennzeichnet zu sehen.
- 28 Eine solche Drittweltperspektive nehmen etwa implizit häufig Wallerstein, Frank und Amin ein.
- 29 Eine historische Darstellung der Ereignisse und der Beteiligten der Konferenz von Bretton Woods bietet Van Dormael (1978); Schild (1995) gibt einen breiteren historischen Überblick über den Zusammenhang, der die Hegemonie der USA in der Nachkriegszeit vorbereitete, nämlich die Verbindung von ökonomischer Planung in Bretton Woods und politischer Planung in Dumbarton Oaks.
- 30 Fredric Jameson (1988) sieht die sozialen Kämpfe der 1960er Jahre in der Ersten Welt, vor allem in den USA, in einer Reihe mit (oder sogar abgeleitet von) den machtvollen

Dekolonisierungs- und Befreiungsbewegungen während der 1950er und 60er Jahre in der Dritten Welt.

- 31 Für das ökologische Denken, zumindest da, wo das Paradigma produktiv ist, ist die in Frage stehende »Natur« sowohl menschlich als auch nichtmenschlich. Ökologie betrifft nicht allein die Erhaltung von Dingen, sondern ist die Produktion von Beziehungen und Subjektivität; vgl. Guattari (1994); Andermatt Conley (1997). Franco Piperno (1997) setzt diese »ökologische« Denktradition fort, allerdings in anderer Perspektive.
- 32 In ihrem Bemühen, die Bedeutung und die realen Grenzen des »Außen« zu erfassen, war Rosa Luxemburg unter Umständen die erste große ökologische Denkerin des 20. Jahrhunderts. Das marxistische ökologische Denken, am brauchbarsten bei Autoren wie Andre Gorz (1977) und James O'Connor (1989) anzutreffen, übernimmt eine Argumentation, die der antiimperialistischen von Luxemburg ähnlich ist (auch wenn die Arbeiten nicht direkt davon abgeleitet sind): Die kapitalistische Produktion hat notwendigerweise die Expansion in die Natur und deren Zerstörung zur Folge, was nicht nur für das Leben auf dem Planeten tragische Konsequenzen zeitigt, sondern den zukünftigen Bestand des Kapitalismus selbst unterminiert.
- 33 »Der Spätkapitalismus (...) erscheint so als die erstmalige vollständige Durchindustrialisierung sämtlicher Wirtschaftszweige, wozu man auch die in wachsendem Maße (...) mechanisierten Überbau-Bereiche zählen könnte.« (Mandel 1972, 177)
- 34 »Der reinere Kapitalismus unserer Tage vernichtet die Enklaven vorkapitalistischer Formen, die er bis dato toleriert und als tributpflichtig ausgebeutet hatte.« (Jameson 1991,36)
- 35 Wir wollen damit nicht unterstellen, dass das Kapital durch technologischen Fortschritt sein zerstörerisches Verhältnis zur (menschlichen und nichtmenschlichen) Umwelt auf Dauer ausgleichen kann. Technologischer Fortschritt kann lediglich das Konfliktterrain verschieben und die Krise hinauszögern, doch Grenzen und Antagonismen bleiben.
- 36 Fredric Jameson sagt beispielsweise, der Zusammenbruch der Sowjetunion »beruht nicht auf ihrem Scheitern, sondern auf ihrem Erfolg, zumindest was die Modernisierung anbelangt« (1996, 43). Allgemeiner untersucht Lewin (1985) die Frage, wie die Propaganda des Kalten Kriegs uns blind machte für die wirklichen Bewegungen in der Sozialgeschichte unter dem sowjetischen Regime.
- 37 Eine entsprechende These könnte man augenscheinlich auch für die sich verändernden gesellschaftlichen Praktiken des chinesischen Proletariats in der Ära nach Mao aufstellen, die in den 1980ern zur Bewegung des so genannten »Kulturfiebers« führten. Zhang (1997) erklärt die in dieser Periode sich entfaltende unglaubliche Kreativität.
- 38 Die Grundlagen einer gewaltigen Menge Literatur zur Periodisierung der Phasen moderner Produktion legen Touraine (1972) und Bell (1985).
- 39 Der Entwicklungsdiskurs war eine Illusion, doch besaß er Wahrheit und Auswirkungen, die zu eigenen Strukturen und Institutionen überall in den »Entwicklungsländern« führten. Vgl. zum Institutionengeflecht der Entwicklung Escobar (1995, 73-101).
- 40 Castells (1993) beschreibt die von jeder Perspektive ausgeschlossenen beherrschten Regionen der globalen Ökonomie als die »Vierte Welt«.
- 41 Zu denken wäre vor allem an die begriffliche Unterscheidung zwischen kommunikativem und instrumentellem Handeln, die Jürgen Habermas (1981) trifft. Eine gute Kritik dieser Unterscheidung liefert Christian Marazzi (1998).
- 42 Peter Drucker beschreibt den Übergang zur immateriellen Produktion so: »Die wichtigste ökonomische Ressource - >Produktionsfaktor<, um den Ökonomen verständlich zu bleiben - ist nicht länger das Kapital und sind nicht natürliche Faktoren (der >Boden< der Ökonomen), es ist auch nicht die >Arbeits Es ist das Wissen und wird es bleiben.« (Drucker 1993, 8) Was Drucker nicht versteht, ist, dass Wissen nicht gegeben ist, son-

dem selbst produziert wird, und dass zu seiner Produktion neue Arten von Produktionsmitteln und Arbeit notwendig sind

- 43 Marx begriff zu seiner Zeit die Kooperation als Resultat der Initiative des Kapitalisten, der in einer Stellung wie ein Orchesterdirigent oder wie ein Armeegeneral die Produktivkräfte in gemeinsamer Anstrengung einsetzte und koordinierte, vgl Marx (1867-94, I, 341-355) Die aktuellen Dynamiken sozialer und produktiver Kooperation analysiert Negn(1989)
- 44 Das komplizierte Verhältnis zwischen holländischer Verwaltung, traditionellen javanesischen Autoritäten und ökonomischen Mächten zu Beginn des 20 Jahrhunderts ist Gegenstand des wunderbaren historischen Romans von Pramoedya Ananta Toer (1982-92)
- 45 Marx vertrat die These (1867-94, III, 251-260), dass die stärkere Konzentration und Zentralisierung des Kapitals die Konkurrenzkräfte ausschalte und daher für das Kapital destruktiv wirke Lenin nahm in seiner Analyse des Monopolkapitalismus diese Argumentation auf Monopole zerstören die Konkurrenz, die die Grundlage kapitalistischer Entwicklung ist (1916, 200-214)
- 46 Der Begriff der »Autonomie des Politischen«, der aus der Tradition der politischen Theologie stammt, erfuhr seine erste bedeutende Definition durch den politischen Theologen Thomas Hobbes Der Begriff bekam noch höhere Weihen durch Carl Schmitt (1932, 1928) Das Politische wird hier als die Begründung jedweden sozialen Verhältnisses verstanden, es ist der Ursprung der Entscheidung oder Dezsion, auf die die Sphäre der Macht baut, und somit Grundlage des Lebensraums Schmitts Vorstellung des Politischen ist mit seiner Definition des Nationalstaats unlösbar verbunden, das Politische ist außerhalb des letzteren nicht denkbar Schmitt scheint diesen Sachverhalt zu erkennen, nachdem er Zeuge des Zusammenbruchs des deutschen Nationalstaats war (vgl Schmitt 1950) Eine ausführliche Beschäftigung mit Schmitts Begriff der »Autonomie des Politischen« bietet Galli (1996) Eine Kritik des Schmittschen Begriffs sollte auch die verschiedenen Positionen mit einbeziehen, die sich in der einen oder anderen Weise von ihm herleiten Als zwei Extreme waren zu nennen Leo Strauss, der Schmitts Begriff übernahm und ihn mit seinem eigenen liberalen Naturrechtskonzept verband, und Mario Tronti, der mit der Autonomie des Politischen ein Feld zu bestimmen versuchte, das einen Kompromiss mit liberalen politischen Kräften in einer Epoche tiefster Krise der westeuropäischen kommunistischen Parteien erlaubte (vgl Tronti 1977) Strauss'Interpretation Schmitts und das ambivalente Verhältnis bei der untersucht Meier (1988)
- 47 Interessanterweise lässt sich bei den Verfassungsrechtlern der Weimarer Republik beobachten, dass die kontinentaleuropäische Tradition der Verfassungstheorie die polyanischen Prinzipien übernahm, die man zuvor nur in der angelsächsischen Welt fand Zentrale Schriften dieser deutschen Traditionslinie stammen von Max Weber (1918), Hugo Preuss (1926) und Hermann Heller (1927)
- 48 Im Allgemeinen sind es linke Untersuchungen, die am stärksten hervorheben, dass die Entwicklung des Empire mit »schlechten« Regierungsformen einhergeht So argumentiert etwa Etienne Bahbar (1997), dessen Buch ansonsten das Verdienst hat, die neuen Prozesse der Produktion von Subjektivität zu untersuchen
- 49 Die theoretischen Annahmen, von denen wir ausgehen, beinhalten eine radikal veränderte Sicht der Reproduktion Anders ausgedrückt Theoretische Konzeptionen, die Reproduktion einfach als Teil des Zirkulationsprozesses des Kapitals ansehen (wie es in der klassischen und neoklassischen Ökonomie oder auch im Marxismus anzutreffen ist), verfehlen die Kritik der gegenwärtigen Situation, insbesondere wo sie Ergebnis der politisch-ökonomischen Verhältnisse auf dem Weltmarkt in der Postmoderne ist Unsere Beschreibung der Biomacht (im Abschnitt I 2) ist der Anfang einer solchen veränderten

- Analyse der Reproduktion. Einige grundlegende Überlegungen zum Zusammenhang von Arbeit, Affekt und Biomacht finden sich bei Negri (2000) und Hardt (2002).
- 50 Die verschiedenen Vorstöße der Systemtheorie tragen zum Verständnis dieser beiden Variablen bei. Zur autopoietischen Theorie der Netzwerke sei auf die Schriften von Humberto Maturana und Francisco Varela verwiesen, zur Anwendung der Systemtheorie auf dem Feld des Rechts und der Sozialphilosophie auf Niklas Luhmann.
- 51 Es gibt selbstverständlich ein Moment der Transzendenz und Spaltung, das für das Funktionieren des Kapitals wesentlich ist: die Klassenausbeutung. Diese Schranke muss das Kapital in der Gesellschaft aufrechterhalten, wie flexibel und unauffindbar sie bisweilen auch sein mag. Klassenspaltungen spielen weiterhin in den neuen Segmentierungen, die wir später untersuchen werden, eine zentrale Rolle.
- 52 Agamben (1990) untersucht dieses Verhältnis zwischen Identität, Zugehörigkeit und der Konstitution »beliebiger« Subjektivität.

Teil IV: Untergang und Fall des Empire

Wertmaß(stab) bedeutet die planmäßige Ausbeutung dieses Werts, die Norm seiner gesellschaftlichen Verteilung und seine kapitalistische Reproduktion. Mit Sicherheit geht Marx über Marx hinaus, und man sollte deshalb niemals behaupten, seine Erörterungen über Arbeit und Wert seien lediglich ein Diskurs über das Maß: Jenseits des Wertes ist Arbeit immer auch die lebendige Macht des Seins. Vgl. Negri (1996). Vgl. zum Virtuellen Deleuze/Guattari (1996) sowie Deleuze (1989, 115-142). Unsere Vorstellung von Virtualität und deren Verhältnis zur Realität ist eine etwas andere als bei Deleuze, der die seinige von Henri Bergson herleitet, der seinerseits zwischen dem Übergang vom Virtuellen zum Tatsächlichen und dem Übergang vom Möglichen zum Wirklichen unterscheidet. Mit dieser Unterscheidung und der Betonung des Begriffspaares >virtuell-tatsächlich< vor dem Paar >möglich-wirklich< will Bergson vor allem auf die schöpferische Kraft des Seins aufmerksam machen und hervorheben, dass das Sein nicht nur die Reduktion zahlreicher möglicher Welten auf eine einzige reale Welt (die auf einer Ähnlichkeitsbeziehung gründet) ist, sondern dass das Sein immerhin Schöpfungsakt ist und stets unvorhersehbar Neues hervorbringt. Vgl. dazu Bergson (1934, 110-125). Auch wir erkennen die Notwendigkeit, auf den schöpferischen Kräften der Virtualität zu beharren, doch dieser Bergsonsche Diskurs genügt uns nicht, insofern wir auch auf der Realität des geschaffenen Seins beharren, auf seinem ontologischen Gewicht und auf den Institutionen, welche die Welt strukturieren, indem sie aus Kontingenz Notwendigkeit schaffen. Vgl. zum Übergang vom Virtuellen zum Realen Simondon (1964) und Massumi (1995).

Die Erörterungen der Abstraktion bei Marx stehen in einer doppelten Beziehung zu diesem Diskurs der Virtualität und Möglichkeit. Man sollte dabei jedoch zwei verschiedene Marxsche Abstraktionsbegriffe unterscheiden. Auf der einen Seite (auf Seiten des Kapitals) bedeutet Abstraktion, dass wir von unserer Macht zu handeln abgeschnitten sind, und ist somit eine Negation des Virtuellen. Auf der anderen Seite aber (auf Seiten der Arbeit) ist das Abstrakte das allgemeine Set unserer Macht zu handeln, das Virtuelle als solches. Vgl. dazu Negri (1979) und Marx (1857/58, 3-31). Die Dialektik von Hindernis und Grenze (und zwar im Hinblick auf die Macht des Geistes auf der einen und politische Macht auf der anderen Seite) wurde von derjenigen Strömung der Phänomenologie der Subjektivität deutlich erkannt, die im Nationalsozialismus und damit im kapitalistischen Staat die wahre Grenze für den historischen Fortschritt ausmachte. Von Husserl bis Sartre lässt sich das Bemühen finden, die

Grenze in eine Schwelle zu verwandeln, und auch Foucault nimmt diesen Faden in vielerlei Hinsicht wieder auf. Vgl. Husserl (1936); Sartre (1967); Deleuze (1992).

- 5 Wenn wir von einem materialistischen Telos sprechen, so meinen wir damit ein Telos, das von Subjekten, d.h. von der Menge in Aktion, bestimmt wird. Das impliziert eine materialistische Geschichtsdeutung, nach der die gesellschaftlichen Institutionen sich aufgrund des Aufeinanderprallens und des Konflikts gesellschaftlicher Kräfte herausbilden. Das Telos ist in diesem Fall nicht vorbestimmt bzw. vorgegeben, sondern kristallisiert sich in diesem Prozess heraus. Materialistische Historiker wie Thukydides oder Machiavelli haben ebenso wie die großen materialistischen Philosophen (etwa Epikur, Lukrez und Spinoza) niemals in Abrede gestellt, dass aus menschlichen Handlungen ein Telos entstehen kann. Wie Marx in seiner Einleitung zu den *Grundrissen* (1857/58, 26) schrieb, erklärt nicht die Anatomie des Affen diejenige des Menschen, sondern umgekehrt erklärt die Anatomie des Menschen die des Affen. Das Telos zeigt sich erst im Nachhinein, als Ergebnis der geschichtlichen Handlungen.
- 6 Gilles Deleuze singt häufig ein Loblied auf die amerikanische Literatur, auf ihren Nomadismus und ihre deterritorialisierende Kraft. Es scheint, als repräsentiere Amerika für Deleuze eine Befreiung aus den engen Grenzen des europäischen Bewusstseins. Vgl. vor allem Deleuze (2000a und 2000b).
- 7 Hannah Arendt ist zu einer Lieblingsautorin derjenigen politischen Theoretiker in den USA und Europa geworden, die einen neuen Begriff des Politischen entwerfen wollen. Vgl. etwa die Aufsätze in Honig (1995) und Calhoun/McGowan (1997).
- 8 Wir folgen hier der Etymologie, die Barbara Cassin für den Begriff "Philosophie" entwickelt hat.

Literaturverzeichnis

- Acker, Kathy (1989), *Im Reich ohne Sinne*. Ravensburg: Seinka.
- Ackerman, Bruce (1991), *We The People- Foundations* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Agamben. Giorgio (1990), *La comunità ehe viene*. Turin Einaudi.
- {1998}, *Barleby oder die Kontmgenz*. Berlin: Merve.
- (2002), *Homo sacer Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Agüetta, Michel (1976), *Regulation et crises du capitahsme l'experience des Etats-Unls*. Paris Calmann-Levy.
- (1982), *La violence de la monnaie* Paris. Presses Universitaires de France.
- Ahmad, Aijaz(1992), *In Theory Classes, Nations, Literatures* London¹ Verso.
- Ahmed, Akbar (1992), *Postmodermism and Islam* New York: Routledge.
- Ake, Claude (1978), *Revolutionär}' Pressures in Africa* London: Zed Books
- (1981,/) *Pohtical Economy of Africa*. Harlow, Essex: Longman.
- (1996), *Democracy and Development in Africa* Washington, D.C.: The Brookings Institution.
- Albrow, Marti n/King, Elizabeth (Hg.) (1990), *Globalization, Knowledge, andSoc'tety*. London: Sage.
- AlHez, Eric (1996), *Capital Times* Minneapolis University of Minnesota Press.
- Althusser, Louis (1994), Le courant souterrain du materiahsme de la rencontre, in: ders., *Ecrits phüosophiques et politiques* Bd. 1, Paris: Stock/IMEC, 539-580.
- (1995), Machiavel et nous, in: ders., *Ecrits philosophiques et polttiques* Bd. 2, Paris: Stock/IMEC' 39-168.
- Amin, Samir (1974), *Accumulation on a World Scale* New York: Monthly Review Press.
- (1988), *L'Eurocentnsm. Crüique d'un Ideologie* Paris: Anthropos.
- (1990), *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure* London: Zed Books.
- (1992), *Das Reich des Chaos der neue Vormarsch der Ersten Welt*. Hamburg: VSA.
- An Inquiry into the causes qfthe msurrection ofnegröes in the Island ofSt Domingo* (1792) London/Philadelphia Crukshank
- Andennatt Conley. Verena (1997), *Ecopolitics The Environment in Poststruciuralist Thought* London: Routledge.
- Anderson, Benedict (1988), *Die Erfindung der Nation zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt/M /New York: Campus
- Anderson, Perry (1979), *Die Entstehung des absolutistischen Staates*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Andreff, Wladimir (1995), *Les multinationales globales*. Paris: La Dicouverte.
- Ansptenger. Frank (1966), *Auflösung der Kolonialreiche*, in: *dtv-Weltgeschichte des 20 Jahrhunderts* Bd 13, München: dtv, 4. Aufl ,1981

- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1951), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München Piper, 1986.
- (1965), *Über die Revolution*. München: Piper.
- (1967), *Vita activa oder Vom tätigen Leben* München: Piper
- Aristoteles (1974), *Nikomachische Ethik*. Berlin Akademie. 6. Aufl.
- (1958), *Über Werden und Vergehen* (314a-338b), in: *Die Lehrschriften*. Paderborn: Schöningh.
- Aronowitz, Stanley (1973), *Fähe Promises The Shaping of American Working-Class Consciousness* New York: McGraw-Hill.
- (1996), *The Death and Rebirth of American Radicalism* London: Routledge.
- /DiFazio, William (1994), *The Job/ess Future* Minneapolis University of Minnesota Press
- Arrighi, Giovanni (1978), *The Geometry of Imperialism The Limits of Hobson's Paradigm* London: Verso.
- (1990), Marxist Century, American Century: The Making and Remaking of the World Labor Movement, in: ders. u.a., *Transforming the Revolution Social Movements and the World System* New York- Monthly Review Press, 54-95.
- (1994), *The Lotfg Twentieth Century Money, Power, and the Origins of Our Times* London: Verso.
- /Saul, John (1973), Socialism and Economic Development in Tropical Africa, in: dies, *Essays on the Political Economy of Africa*. New York: Monthly Review Press, 11 -43.
- /Hopkins, Terence/Wallerstein, Immanuel (1989), *Antisystemic Movements* London; Verso.
- Asad, Talal (Hg.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London. Ithaca Press.
- Asor Rosa, Alberto (1976), *Scritton epopolo* Rom: Savelh, 7. Aufl.
- Aspe, Bernard/Combes, Muriel (1996), Du vampire au parasite, in: *Futur antérieur*, Nr. 35-36:207-219.
- Auerbach, Erich (1946/49), *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Welt*. Bern/München- Francke, 3. Aufl., 1964
- Augustinus (1978), *Vom Gottesstaat*. 2 Bde. München: dtv
- Bacon, Francis (1857), *Works* London: Longman and Co.
- Bafestrini, Nanni (1972), *Wir wollen alles* München: Trikont.
- (2001), *Die Unsichtbaren*. Hamburg: Libertäre Assoziation.
- Balibar, Etienne (1997), *La crainte des masses* Paris: Galilee.
- /Wallerstein, Immanuel (1990), *Rasse - Klasse - Nation Ambivalente Identitäten*. Hamburg/Berlin: Argument.
- Bar, Francois (1995), Information Infrastructure and the Transformation of Manufacturing, in Drake, William (Hg.), *The New Information Infrastructure Strategies for US Policy* New York: Twentieth Century Fund Press, 55-74,
- Barnet, Richard/Cavanagh, John (1994), *Global Dreams- Imperial Corporations and the New World Order* New York; Simon and Schuster.
- Baudrillard, Jean (1988), *Selected Writings* Oxford. Blackwell.
- (1991), *Laguerre du Golfe n'apas en heu* Paris: Galilee.
- Bauer, Otto (1924), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien: Wiener Volksbuchhandlung.
- Beitz, Charles R. (1979), *Political Theory and International Relations* Princeton: Princeton University Press.
- Bell, Daniel (1985). *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt/M./New York: Campus.

- Benjamin, Walter (1931-33), *Der destruktive Charakter*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. IV.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, 396-397.
- (1933), *Erfahrung und Armut*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, 213-219.
- (1940), *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 1,2 Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, 691-704.
- Bennett, W. Lance/Paletz, David L. (Hg.) (1994), *Taken by Storm: The Media, Public Opinion, and U.S. Foreign Policy in the Gulf War* Chicago: University of Chicago Press
- Berger, Denis (1990), *Perestroika: la revoitue reellement existante?*, in: *Futur anterieur*, Nr. 1, 53-62.
- (1991a), *Oue reste-t-il de la perestroika?*, in: *Futur anterieur*, Nr. 6, 15-20
- (1991b), *L'Unione Sovietique a l'heure du vide*, in: *Futur anterieur*, Nr. 8, 5-12.
- Bergquist, William (1993), *The Postmodern Organization Mastering the Art of Irreversible Change* San Francisco: Jossey-Bass.
- Bergson, Henri (1934), *Das Mögliche und das Wirkliche*, in: ders., *Denken und schöpferisches Werden*. Meisenheim: Westkulturverlag, 1948, 110-125.
- Berlant, Lauren (1997), *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* Durham: Duke University Press.
- Bernard, Maurice (1995), *La fin de l'ordre militaire*. Paris: Presses de Sciences Politiques.
- Bettati, Mario (1995), *Le droit d'ingerence* Paris: Odile Jacob.
- Bhabha, Homi (2000), *Verortung der Kultur*. Tübingen Stauffenberg-Verlag.
- Blackburn, Robin (1988), *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* London: Verso.
- Blanche, Robert (1962), *Axiomatics* New York: Free Press of Glencoe.
- Bleaney, Michael (1976), *Under-consumption Theories* New York: International Publishers.
- Bloch, Ernst (1938-47), *Das Prinzip Hoffnung*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 5 (2 Bde.), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978. *
- Bloch, Marc (1998), *Die wunderbaren Könige*. München: Beck.
- Bobbio, Norberto (1976), *Quale socialismo?* Turin: Einaudi.
- (1984), *Il problema della guerra e le vie della pace* Bologna: Il Mulino.
- (1991), *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* Venedig: Marsilio.
- /Polito, P. (1989), *Il terzo assente- saggi e discorsi sulla pace e la guerra* Turin: Edizioni Sonda
- Bodin, Jean (1576), *Sechs Bücher Über den Staat* 2 Bde. München: Beck, 1981/86.
- Boje, David u.a. (Hg.) (1996), *Postmodern Management and Organizational Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage
- Bologna, Sergio/Fumagalli, Andrea (Hg.) (1997), *Il lavoro autonomo disegna la generazione. scenari del postfordismo in Italia* Mailand: Feltrinelli.
- Bonefeld, Werner/Holloway, John (Hg.) (1995), *Global Capital, National State, and the Politics of Money* London: Macmillan.
- Borkenau, Franz (1934), *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild- Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* Paris: Felix Alcan.
- Boulding, Elise (1993), *IGOs, the UN, and International NGOs: The Evolving Ecology of the International System*, in: Falk, Richard/Johansen, Robert/Kim, Samuel (Hg.), *The Constitutional Foundations of World Peace* Albany: SUNY Press, 167-188.
- Bourgeois, Philippe (1989), *Ethnicity at Work Divided Labor on a Central American Banana Plantation* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bovillus, Carolus (Charles de Bovelles) (1510), *Liber de sapientia*, in: *Carolus Bovillus*. Faks.-Neudr. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann 1970.

- Boyer, Robert/Mistral, Jacques (1978), *Accumulation, Inflation, crises*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bradley, Stephen (Hg.) (1993), *Globalization, Technologies, and Competition: The Fusion of Computers and Telecommunications in the 90s*. Cambridge, Mass.: Harvard Business School Press.
- Brague, Remi (1982), *Du temps chez Piaton et Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braudel, Fernand (1971), *Die Geschichte der Zivilisation : 15.-18. Jahrhundert*. München: Kindler.
- (1977), *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1986), *Die Dynamik des Kapitalismus*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brewer, Anthony (1980), *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Brody, David (1980), *Workers in Industrial America: Essays on Twentieth-Century Struggles*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Stephen (1995), *Postmodern Marketing*. London: Routledge.
- Brunhoff, Suzanne de (1978), *The State, Capital, and Economic Policy*. London: Pluto Press.
- Bucharin, Nikolai (1925), *Der Imperialismus und die Akkumulation des Kapitals*. Heidelberg: Caro, 1970.
- Bull, Hedley (1977), *The Anarchical Society*. London: Macmillan.
- Butler, Judith (1998), Merely Cultural, in: *New Left Review*, Nr. 227, 33-44.
- Cacciari, Massimo (1976), *Krisis: saggio sulla crisi delpensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Mailand: Feltrinelli.
- (1991), *DRAN: meridiens de la decision dans lapensee contemporaine*. Paris: L'Eclat.
- (1995), *Gewalt und Harmonie: Geo-Philosophie Europas*. München/Wien: Hanser.
- Caldeira, Teresa (1996), Fortified Enclaves: The New Urban Segregation, in: *Public Culture*, Nr. 8, 303-328.
- Calhoun, Craig/McGowan, John (Hg.) (1997), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Calleo, David/Rowland, Benjamin (1973), *America and the World Political Economy: Atlantic Dreams and National Realities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cardoso, Fernando Henrique/Faletto, Enzo (1976), *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Carpignano, Paolo (1976), Note su classe operaia e capitale in America negli anni sessanta, in: ders./Bologna, Sergio/Negri, Antonio, *Crisi e organizzazione operaia*. Mailand: Feltrinelli, 73-97.
- Cassese, Antonio (1984), *// diritto internazionale nel mondo contemporaneo*. Bologna: II Mulino.
- (1988), */ diritti umani nel mondo contemporaneo*. Laterza.
- Cassirer, Ernst (1932), *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner, 1998.
- Castellano, Lucio u.a. (1988), Do You Remember Revolution?, in: *Arbeiter/innenmacht gegen die Arbeit. Eine Autonomie Anthologie*. Freiburg: Sissinal.
- Castells, Manuel (1993), The Informational Economy and the New International Division of Labor, in: ders. u.a., *The New Global Economy in the Information Age*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- (2001), *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*. Opladen: Leske&Budrich.

- /Aoyama, Yuko (1994), Paths towards the Informational Society: Employment Structure in G-7 Countnes. 1920-90, in: *International Latour Review*, 133, Nr. 1, 5-33.
- Castoriadis, Cornelius (198 i), *Devant la guerre*. Paris Fayard.
- Celine, Louis-Ferdinand (1952), *Reise ans Ende der Nacht*, Reinbek Rowohlt, 1992.
- Cesaire, Aime (1961), *Toussaint L 'Ouverture la revolution francaise et le probleme colomal* Paris: Presence Africaine.
- Chafe, William (1986), *The Vnfinished Journey America since World War II* Oxford: Oxford University Press.
- Chase, Robert/G arvin, David (1995), The Service Factory, in: Pisano, Gary/Hayes, Robert (Hg.), *Mamifacturting Renaissance*. Boston: Harvard Business School Press, 35-45.
- Chatterjee, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colomal World A Derivative Discour.se'* London Zed Books.
- Chesnais, Francois (1997), *La mondiahisation du capital*. Paris: Syros.
- Chevalier, Jacques (1922), *Pascal* Paris: Pion
- Chomsky, Noam (1988), *Vom politischen Gebrauch der Waffen zur politischen Kultur der USA und den Perspektiven des Friedens* Berlin/Wien/Mühlheim a.d.R.: Guthmann-Peterson.
- Clark, Grenville/Sohn, Louis B. (Ü961), *Frieden durch ein neues Weltrecht: Die notwendige Umgestaltung der Vereinten Nationen*. Frankfurt/M./Berlin: Metzner.
- Clark, J.C.D. (1994), *The Langvage qf Liberty, 1660-1832* Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, John (1990), *Democratizmng Development The Role ofVoluntary Orgamzations*, West Hartford, Conn. Kumarian Press.
- Clark, Ramsey (1993), *Wustensturm. US-Knegsverbrechen am Golf*. Göttingen: Lamuv.
- Cocks, Joan (1996). From Politics to Paralysis: Critical Intellectuals Answer the National Question, in: *Pohtical Theory*. 24, Nr. 3, 518-537.
- Coetzee, J.M. (1986), *Leben und Zeit des Michael K* München/Wien. Hanser.
- Coffey, Peter(1974), *The World Monetafy Crisis* New York: St. Martin's Press.
- Comor, Edward (Hg.) (1994), *The Global Pohtical Economy ofCommunication* London: Macmillan.
- Conforti, Benedetto (1996), *The Law and Practice ofthe United Nations* Boston: Kluwer Law International.
- Coontz, Stephanie (1992), *The Way We Never Were. American Famiies and the Nostalgia Trap*. New York: Basic Books.
- Coriat, Benjamin (1979), *L'atelier et le chronometre* Pans. Christian Bourgois.
- (1990), *L 'ateher et le robot essai sur lefordisme et la production de masse a l'äge de Velectromque* Paris: Christian Bourgois
- (1994), *Penser a l'envers travaü et Organisation dans l'entrepnse /aponaise* Paris: Christian Bourgois.
- Cowhey, Peter (1995), Building the Global Information Highway Toi! Booths, Construction Contracts, and Rules ofthe Road, in: Drake, William (Hg.), *The New Information Infratructure* New York: Twentieth Century Fund Press. 175-204.
- Cressy, David (1987), *Coming Over Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Croce, Benedetto (193 1), *Die Philosophie des Giambattista Vico*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1927
- Cross, Gary (1993), *Time and Money The Making ofConsumer Culture* New York: Routledge.
- Cusanus, Nikolaus (1514), Complementum theologicum, in: ders., *Philosophisch-theologische Schriften*. Bd 3, Wien: Herder, 1967.

- Dannenbauer, Heinrich (Hg.) (1940), *Das Reich Idee und Gestalt* Stuttgart¹ Cotta.
- Dante Alighieri (1310/15), *(De) Monarchie* Stuttgart: Reclam, 1989.
- Davis, Mike (1994), *City of Quarts Ausgrabungen der Zukunft in Los Angeles und neuere Aufsätze*. Berlin: Schwarze Risse.
- De Francisci, Pietro (1940), *Genesi e struttura del principato augusteo Rom* Sampaolosi.
- De Landa, Manuel (1991), *War in the Age of Intelligent Machines* New York: Zone Books.
- De Sanctis, Gaetano (1907-23), *Storia dei Romani*, 4 Bde. Mailand: Bocca.
- Debord, Guy (1967), *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin: Tiamat, 1996.
- (1996), *Kommentare zur Gesellschaft des Spektakels*. Berlin: Tiamat.
- Deleuze, Gilles (1989), *Bergson Eine Einführung*. Hamburg: SOAK/Junius.
- (1992a), *Foucault*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- (1992b), *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin: Merve.
- (1993), Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: ders., *Unterhandlungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 254-262.
- (1996), Lust und Begehren, in: ders., *Lust und Begehren*, Berlin: Merve, 14-39.
- (2000a), Bartleby, oder die Formel, in: *Kritik und Klinik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 94-123.
- (2000b), Whitman, in: ders., *Kritik und Klinik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 78-84.
- /Guattari, Felix (1977), *Anti-Odipus. Kapitalismus und Schizophrenie!*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- /Guattari, Felix (1992), *Tausend Plateaus Kapitalismus und Schizophrenie 2*. Berlin: Merve.
- /Guattari, Felix (1996), *Was ist Philosophie?*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Der Derian, James/Shapiro, Michael (Hg.) (1989), *International/interlexical Relations Postmodern Readings of World Politics* Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Derrida, Jacques (1988), *Randgänge der Philosophie* Wien: Passagen.
- (1991), *Gesetzeskraft Der »mystische Grund der Autorität«*. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Descartes, Rene (1630), Brief an Mersenne (15. April 1630), in: ders., *Briefe 1629-1630*. Köln/Krefeld: Stauten, 1949.
- (1969), *CEuvres completes* Paris: Vrin
- Dessau, Hermann (1924-30), *Geschichte der römischen Kaiserzeit* 2 Bde. Berlin-Weidmann
- Devine, James (1983), Underconsumption, Over-investment, and the Origins of the Great Depression, in: *Review of Radical Political Economics*, 15, Nr. 2, 1-27.
- Dewey, Peter (1987), *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory* London: Verso.
- Dilthey, Wilhelm (1914), *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 2, Leipzig: Teubner.
- Dirlik, Arif (1996), Mao Zedong and »Chinese Marxism«, in: Makdisi, Saree/Casanno, Cesare/Karl, Rebecca (Hg.), *Marxism beyond Marxism*. New York: Routledge, 119-148.
- (1997a), Modernism and Antimodernism in Mao Zedong's Marxism, in: ders./Healy, Paul/Knight, Nick (Hg.), *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought*. Atlantic Heights, NJ.: Humanities Press, 59-83.
- (1997b), *The Postcolonial Aura Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* Boulder: Westview Press.
- Place-based Imagination Globalism and the Politics of Place, unveröffentlichtes Manuskript
- Donzelot, Jacques (1980), *Die Ordnung der Familie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1984), *L'invention du social*. Paris: Fayard.

- Dos Passos, John R. (1930-36), *USA-Trilogie*. Reinbek: Rowohlt, 1996.
- Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul (Hg.) (1994), *Michel Foucault Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* Weinheim. Beltz, Athenäum.
- Drucker, Peter (1993), *Post-capitalist Society* New York: Harper.
- Dumenil, Gerard/Levy, D. (1996), *La dynamique du capital: un siede d'economie americame* Paris; Presses Universitaires de France.
- Duns Scotus, Johannes (um 1300), *Opus Oxonlens*, in: ders., *Opera Omnia* Bd. 8, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969
- Dussel, Enrique (1998), Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity, in: Jameson, Fredric/Miyoshi, Masao (Hg.), *The Cultures of Glohahzation* Durham Duke University Press, 3-31.
- Duverger, Maurice (1980), Le concept d'empire, in: ders. (Hg.), *Le concept d'empire*. Paris- Presses Universitaires de France, 5-23.
- Echols, Alice (1989), *Dartng to Be Bad Radtcal Femmism in America, 1967-1975* Minneapolis- University of Minnesota Press.
- Eco, Umberto (1986), *Travels in Hyper-reahty* London: Picador.
- Ehrard, Jean (1965), *Lapohtique de Montesquieu* Paris: A. Colin.
- Ekirch, Arthur. Jr. (1974), *Progressivism in America A Study ofthe Erafrom Theodore Roosevelt to Woodrow Wilson* New York: New Viewpoints.
- Elshtain, Jean Bethke (Hg.) (1992a), *Just War Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1992b), *Bitt Was ItJust? Reflections on the Morahty of the Persian GulfWar*. New York: Doubleday.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development' The Makmg and Unmakmg ofthe Third World* Princeton: Princeton University Press.
- Ewald Francois (1993), *Der Vorsorgestaat* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Falk, Richard (1969), The Interplay of Westphaiia and Charter Conception of International Legal Order, in: ders./Blach, CA. (Hg.), *The Future of International Legal Order* Princeton Pnncceton University Press, 32-70
- (1975), *A Study of Future Wor/ds* New York: Free Press.
- (1987), *The Promise of World Order* Philadelphia: Temple University Press.
- (1991), *Positive Prescnptionsfor the Future*, World Order Studies Program occasional paper no 20 Princeton: Center for International Studies.
- (1992a), *Explorations at the Edge of Time* Philadelphia: Temple University Press.
- (1992b), Twisting the U.N Charter to U.S. Ends, in: Mowlana, Hamid/Gerbner, George/Schiller, Herbert (Hg.), *Triumph ofthe Image The Media's War in the Persian Gulf* Boulder: Westview Press, 175-190.
- /Kim, Samuel S./Mendlowitz, Saul H. (Hg.) (1991), *The United Nations and a Just World Order* Boulder: Westview Press.
- Fanon, Frantz (1952), *Schwarze Haut - weiße Masken*. Frankfurt/M.: Syndikai, 1980.
- (1961), *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1966.
- Featherstone, Mike (Hg.) (1991), *Global Cu/ture, Nationale, Globalization, and Modernity* London: Sage.
- Ferrari Bravo, Luciano (1975), Introduzione. vecchie e nuove questioni nella teona dell'imperialismo, in' ders. (Hg.), *Imperialismo e classe operaia mullinazionale*. Mailand: Feltrinelli, 7-70.
- Ferro, Marc (1994), *Histoire des colomsations des conquetes aux independences, Xllle-XXe siede* Paris: Seuil.
- Fichte, Johann Gottlieb (1808), *Reden an die deutsche Nation* Hamburg: Meiner, 5. Aufl., 1978.

- Flax, Jane (1990), *Thinking Fragments* Berkeley: University of California Press
- (1993), *Disputed Subjects* London: Routledge.
- Foucault, Michel (1966), Das Denken des Außen, in: *Dits et écrits. Schriften in vier Bänden*. Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001, 670-696.
- (1975-76), *In Verteidigung der Gesellschaft Vorlesungen am College de France (1975-76)* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.
- (1976), *Überwachen und Strafen Die Geburt des Gefängnisses* Frankfurt/M.: Suhrkamp
- (1977), L'naissance de lamedecine sociale, in: *Dits et écrits* Paris: Gallimard, 1994, Bd. 3, 207-228. — (1977-86), *Sexualität und Wahrheit*. 3 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- (1978), Die »Gouvernementalität«, in: Bröckling, Ulrich u.a. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomie lerung des Sozialen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.41-67.
- (1979a), La politique de lasante au XVIIie siecle, in: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Bd. 3, 725-742.
- (1979b), Naissance de labiopolitique, in: *Dits et écrits* Paris: Gallimard, 1994, Bd. 3, 818-825
- (1981), Les mailles du pouvoir, in: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Bd. 4, 182-201
- (1984), Was ist Aufklärung?, in: Erdmann, Eva u.a. (Hg.), *Ethos der Moderne Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt/M./New York: Campus, 1990, 35-54.
- Fox Genovese, Elizabeth/Genovese, Eugene (1983), *Fruits of Merchant Capital Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capital'um*. Oxford: Oxford University Press.
- Fox, Charles/Miller, Hugh (1995), *Postmodern Public Administration Toward Discourse*. Thousand Oaks, CA¹ Sage
- Frank, Andre Gunder (1969), *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*. Frankfurt/M. Europäische Vertagsanstalt.
- Franklin, Julian H. (1973), *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* Cambridge: Cambridge University Press.
- Frieden, Jeffry (1987), *Banking on the World The Pohtics of American International Finance* New York: Harper and Row.
- Fukuyama, Francis (1992), *Das Ende der Geschichte, wo stehen wir*⁹ München: Kindler.
- Füret, Francois (1996), *Das Ende der Illusion der Kommunismus im 20 Jahrhundert* München/Zürich: Piper.
- Galbraith. John JCenneth (1954), *Der große Crash 1929 Ursachen, Verlauf, Folgen*. München: Heyne, 1989.
- Galilei, Galileo (1632), *Dialog über die beiden hauptsächlichen Weltsysteme* Ndr. Stuttgart. Teubner, 1982.
- Galli, Carlo (1996), *Genealogia dellapolitica- C Schmitt e !a cnsi de!pemieropolitico moderno* Bologna: II Mulino.
- Gardner, Brian (1971), *The East India Company* London: Rupert Hart-Davis.
- Gates, Bill (1995), *Der Weg nach vorn die Zukunft der Informationsgesellschaft*. Hamburg Hoffmann und Campe.
- Gaudemar, Jean Paul de {1978), *La mobdisation ge'ne'rale* Paris Maspero
- Genet, Jean (1988), *Ein verliebter Gefangener palästinensische Erinnerungen* Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- (1991). Interview avec Wischenbart, in: ders., *CEuvres completes* Bd. 6, Paris: Gallimard, 282.

- Genovese, Eugene (1979), *Front Rebellion to Revolution Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World* Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- George, Jim (1994), *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations* Boulder: Lynne Rienner Publications.
- Gibbon, Edward (1783), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 Bde New York: Penguin Books, 1994.
- Gibson, William (1996), *Die Neuromancer-Trilogie*. Frankfurt/M.: Rogner & Bernhard.
- Gierke, Otto von (1880), *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* Breslau: Koebner.
- Gilpin, Robert (1987), *The Political Economy of International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Goldmann, Luden (1945), *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Zürich: Europa Verlag.
- Gomez, Luis (Hg.) (1996), *Mexique. du Chiapas à la crise financière*, in: *Futur anéant*, Supplement.
- Goode, Patrick (Hg.) (1983), *Karl Kautsky Selected Political Writings*. London: Macmillan.
- Gordon, Avery (1995), The Work of Corporate Culture: Diversity Management, in: *Social Text*, 44, Vol. 13, Nr. 3, 3-30.
- Newfield, Christopher (1994), White Mythologies, in: *Critical Inquiry*, 20, Nr. 4, 737-757.
- Gorz, André (1977), *Ökologie und Politik*, in: *Beiträge zur Wachstumskrise* Bd. 1, Reinbek: Rowohlt.
- (1983), *Abschied vom Proletariat jenseits des Sozialismus*. Reinbek: Rowohlt.
- (2000), *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gramsci, Antonio (1929-37), *Gefangnishefte*. Hamburg: Argument, 1991-2000.
- (1932), Amerikanismus und Fordismus, in: ders., *Gefangnishefte*, 8. Heft, Bd. 5, Hamburg: Argument, 1991-2000.
- Griggers, Camilla (1996), *Becoming a Woman in Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gross, Leo (1948), The Peace of Westphalia, 1648-1948, in: *American Journal of International Law*, 42, Nr. 1, 20-41.
- Guattari, Félix (1979), *L'inconscient machinique essais de schizo-analyse* Fontenay-sous-Bois: Encre/Recherches.
- (1992), *Chaosmose*. Paris: Galilée.
- (1994), *Die drei Ökologien*. Wien: Passagen.
- Guha, Ranajit (1988), *4/1 Indian History of India A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications* Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences.
- /Spivak, Gayatri (Hg.) (1988), *Selected Subaltern Studies* New York: Oxford University Press.
- Guilbaut, Serge (1997), *Wie New York die Idee der modernen Kunst gestohlen hat abstrakter Expressionismus, Freiheit und kalter Krieg*. Amsterdam/Dresden: Verlag der Kunst.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1993), *Vergangenheit als Zukunft Das alte Deutschland im neuen Europa?* München/Zürich: Piper.
- Halberstam, Judith/Livingston, Ira (1995), Introduction. Posthuman Bodies, in: dies. (Hg.), *Posthuman Bodies* Bloomington: Indiana University Press: 1-19.

- Halliday, Jon (1975), *A Pohtical Histoty ofJapanese Capitahsm* New York: Pantheon.
- Hamilton, Alexander/Madison, James/Jay, John (1788), *Der Föderalist*. Wien: Manz, 1958.
- Hanke, Lewis (1974), *All Mankind h One A Study ofthe Disputation between Bartolome de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Rehigious Capacity ofthe American Indtans*. De Kalb: Northern Illinois University Press.
- Haraway, Donna (1995), *Die Neuerfindung der Natur Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Hardt, Michael (1991), Los Angeles Novos, in: *Futur anterieur*, Nr. 12/13: 12-26.
- (1993), On Political Liberalism, in: *Qui Parle*, 7, Nr. 1: 140-149.
- (1995), The Withering of Civil Society, in: *Social Text*, Nr. 45: 27-44.
- (1997), Prison Time, in: *Genet In the Language ofthe Enemy*, *Yale French Studtes*, Nr. 91: 64-79
- (2002), Affektive Arbeit, in: *Subtropen*, 2. Jg., 9, 1-4.
- /Negri, Antonio (1997), *Die Arbeit des Dionysos' materialistische Staatskritik in der Postmoderne*. Berlin/Amsterdam- ID-Archiv.
- Härtung, Johannes Adam (1909), *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter*. Halle: Phil.Diss.
- Harvey, David (1984), *The Limits of Capital* Chicago University of Chicago Press.
- (1989), *The Condition ofPostmodernüy*. Oxford: Blackwell.
- Haym, Rudolf (1857), *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel 'sehen Philosophie* Berlin: Gaertner; unver. Nachdr., Darmstadt: WBG, 1962.
- Hegel, G.W.F. (1812/16), *Wissenschaft der Logik*, in: ders., *Werke*. Bd. 5 u. 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, ders., Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986
- (1821/22), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; in: ders., *Werke* Bd. 12, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- Heller, Hermann (1927), *Die Souveränität* Berlin: W. de Gruyter.
- Herder, Johann Gottfried (1784-91), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: ders., *Werke*. Bd. 4, Berlin: Aufbau, 6. Aufl., 1982.
- Herman, Edward/Chomsky, Noam (1988), *Manufactunng ConsenU The Political Economy ofMass Media*. New York: Pantheon.
- Hilferding, Rudolf (1910), *Das Finanzkapital Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitaliismus* Berlin: Dietz, 1947.
- Hirschman, Albert O. (1980). *Leidenschaften und Interessen politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hirschman, Elizabeth/Holbrook, Morris (1992), *Postmodern Consumer Research: The Stud> of Consumption as Text*. Newbury Park, CA: Sage.
- Hobbes, Thomas (1640), *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen*. Darmstadt: WBG, 1990.
- (1642), *Vom Menschen. Vom Burger* Hamburg Meiner, 1994.
- (1651), *Leviathan*. Hamburg, Meiner 1996.
- Hoffmann, Stanley (1981), *Duties beyondBorders* Syracuse- Syracuse University Press.
- Holland, R.F. (1985), *European Decolomzation, 1918-1981* London: Macmillan.
- Honig, Bonnie (Hg.) (1995), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* University Park: Pennsylvania State University Press,
- hooks, bell (1996), *Sehnsucht und Widerstand Kultur, Ethme, Geschlecht* Berlin. Orlanda Frauenverlag.

- Hopkins, Terence (1964), On Economic Planning in Tropical Africa, in: *Co-existence*, Nr. 1, 77-88.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* Frankfurt/M.: S. Fischer, 1969.
- Hostert, Anna Camaiti (1997), *Passing Rom*: Castelveccchi.
- Husserl, Edmund (1936), *Die Kristis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, Hamburg: Meiner, 1992.
- Iriye, Akira (1977), *Front Nationalism to Internationalism: U.S. Foreign Policy to 1914*. London Routledge and Kegan Paul.
- James, C.L.R. (1984), *Die schwarzen Jakobiner Toussaint L'Ouverture und die San-Domingo-Revolution*. Köln Pahl-Rugenstein.
- Jameson, Fredric (1972), *The Prison-House of Language* Princeton: Princeton University Press.
- (1988). Periodizing the 60s, in: ders., *Ideologies of Theory Essays, 1971-1986* Minneapolis- University of Minnesota Press, Bd. 2, 178-208.
- (1990), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* Durham: Duke University Press.
- (1992a), Reification and Utopia in Mass Culture, in: ders., *Signatures of the Visible* New York: Routledge, 9-34.
- (1992b), Totality as Conspiracy, in: ders., *The Geopolitical Aesthetic Cinema and Space in the World System* Bloomington: Indiana University Press, 9-84
- (1996), Actually Existing Marxism, in: Makdisi, Saree/Casanno, Cesare/Karl, Rebecca (Hg.), *Marxism Beyond Marxism* London: Routledge, 14-54.
- Jessop, Bob (1992), Fordism and Post-Fordism: A Critical Reformulation, in: Storper, Michael/Scott, Allen (Hg.), *Pathways to Industrialization and Regional Development* London. Routledge.
- Kämmen, Michael (1986), *A Machine That Would Go of Itself* New York: Knopf.
- Kant, Immanuel (! 1783), Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: ders., *Werke*. Bd. XI, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968, 51-61.
- Kanter. Arnold/Brooks, Linton (Hg.) (1994), *US, Intervention Policy for the Post-Cold War World* New York: Norton.
- Kantorowicz, Ernst (3 1948), Christus-Fiscus, in: *Synopsis Festgabe für Alfred Weher*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 223-235.
- (1957), *Die zwei Körper des Königs eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv, 1990.
- Karl, Rebecca (2002), *Staging the World China and the Non-West at the Turn of the Twentieth Century* Durham: Duke University Press.
- Kautsky, Karl (1915), Zwei Schriften zum Umlernen, in: *Die Neue Zeit*, 30. April, 144.
- Kelley, Robin (1994), *Race Rebels Culture, Politics, and the Black Working Class* New York: Free Press.
- Kellner, Douglas (1992), *The Persian Gulf TV War*. Boulder: Westview Press.
- Kelsen, Hans (1920), *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts-Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre* Tübingen: J.C.B. Mohr.
- (1944), *Peace through Law*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (1950), *The Law of the United Nations*. New York: Praeger.
- (1952), *Principles of International Law*. New York: Rinehart.

- Kennedy, Paul (1989), *Aufstieg und Fall der großen Mächte ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500-2000*. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- (1993), *In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Keynes, John Maynard (1920), *Die wirtschaftlichen Folgen des Friedensvertrages*. München/Leipzig Duncker & Humblot.
- Kirchwey, Freda (1944), Program of Action, in: *Nation*, 11. März, 300-305.
- Kirkpatrick, Jeanne (1982), *Dictatorships and Double Standards* New York: Simon and Schuster.
- Knock, Thomas (1992), *To End All Wars Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Kornbluh, Joyce (Hg.) (1964), *Rebel Voices: an I. W. W. Anthology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Koselleck, Reinhart (1979), *Kritik und Krise- eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Krahl, Hans-Jürgen (1971), *Konstitution und Klassenkampf* Frankfurt/M.: Neue Kritik.
- Krishnan, Raghu (1996), Dezember 1995: The First Revolt against Globalization, in: *Monthly Review*, 48, Nr. 1, 1-22.
- Kroker, Arthur/Kroker, Marilouise (Hg.) (1993), *The Last Sex. Femimsm and Outlaw Bodies*. New York: St. Martin's Press.
- Kurz, Robert (1993), *Der Letzte macht das Licht aus Zur Krise von Demokratie und Marktwirtschaft* Berlin: Tiamat.
- La Boetie, Etienne de (1577), *Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1968.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991), *Hegemonie und radikale Demokratie' zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien. Passagen.
- Lagarde, Georges de (1951), La conception medieval de l'ordre en face de l'Humanisme, de la Renaissance et de la Reforme, in: Congresso internazionale di studi umanistici, *Umanesimo e scienza politica* Mailand: Marzorati.
- Landau, Saul (1988), *The Dangerous Doctrine National Security and US. Foreign Policy* Boulder Westview Press.
- Las Casas, Bartolome de (1974), *In Defense of the Indians* De Kalb: Northern Illinois University Press
- Lazzarato, Maurizio (1998a), Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter den Bedingungen des Postfordismus, in: Atzer, Thomas (Hg.), *Umherschweifende Produzenten Immaterielle Arbeit und Subversion*. Berlin: ID-Verlag, 39-52
- (1998b), Verwertung und Kommunikation. Der Zyklus immaterieller Produktion, in: Atzer, Thomas (Hg.), *Umherschweifende Produzenten Immaterielle Arbeit und Subversion* Berlin: ID-Verlag, 53-66.
- Lebowitz, Michael (1992), *Beyond Capital Marx's Political Economy of the Working Class* London: Macmillan.
- Ledere, Gerard (1973), *Anthropologie und Kolonialismus*. München: Hanser.
- Lefebvre, Henri (1971), *L'Ideologie structuraliste* Paris: Anthropos.
- Lenin, V.I. (1914). *Über das Selbstbestimmungsrecht der Nationen*, in: ders., *Werke*. Bd. 20, Berlin: Dietz, 1960, 395-461.
- (1915), Vorwort zu N. Bucharms Broschüre: "Weltwirtschaft und Imperialismus", in: ders., *Werke*. Bd. 22, Berlin: Dietz, 1960, 101-106.
- (1916), *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, in: ders., *Werke*. Bd. 22, Berlin: Dietz, 1960, 189-309.
- Levy, Pierre (1997), *Die kollektive Intelligenz für eine Anthropologie des Cyberspace*. Mannheim: Bollmann.

- Lewin, Moshe (1985), *The Making of the Soviet System* New York: Pantheon.
- Lingis, Alphonso (1994), *Foreign Bodies*. New York: Routledge.
- Lipietz, Alain (1982), Towards a Global Fordism?, in: *New Left Review*, Nr. 132, 33-47.
- (1987), *Mirages and Miracles The Cnses of Global Fordism*. London; Verso.
- Litzinger, Ralph (1995), Memory Work: Reconstituting the Ethnic in Post-Mao China, *Cultural Anthropology*, 13, Nr. 2, 224-255.
- Livezey, Lowell (1988), *Nongovernmental Organizations and the Ideas of Human Rights*. Princeton: The Center of International Studies.
- Lotringer, Sylvere (1988), *Overexposed Treating Sexual Perversion in America* New York: Pantheon
- Lubiano, Wahneema (1993), Standing in for the State: Black Nationalism and »Writing« the Black Subject, in: *Alphabet City*, Nr. 3, 20-23.
- (1997), Black Nationalism and Black Common Sense: Policing Ourselves and Others, in: ders. (Hg.), *The House That Race Built*. New York: Vintage, 232-252.
- Lukacs, Georg (1954), *Die Zerstörung der Vernunft* Berlin: Aufbau.
- Luxemburg, Rosa (1896), *Die nationale Frage*, in dies., *Internationalismus und Klassenkampf* Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1971, 142-278.
- (1913-21), *Die Akkumulation des Kapitals*, in: dies., *Gesammelte Werke*. Bd. 5, Berlin: Dietz, 1975, 8-523
- Lyons, Gene/Mastanduno, Michael (Hg.) (1995), *Beyond Westphalia⁷ State Sovereignty and International Intervention* Baltimore- Johns Hopkins University Press.
- Machiavelli, Niccolò (1531), *Discorsi Staat und Politik* Frankfurt/M./Leipzig: Insel, 2000
- Macpherson, C.B. (1973), *Die politische Theorie des Besitzindividualismus von Hobbes zu Locke* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mairet, Gerard (1987), *Dieu mortel essai de non-philosophie de l'Etat* Paris: Presses Universitaires de France.
- (1997), *Le principe de souveraineté* Paris: Gallimard.
- Malcolm X (1964), *Wahl oder Waffe* (Rede am 3. April 1964). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1996.
- Mandel, Ernest (1972), *Spatkapitalismus Versuch einer marxistischen Erklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1977), Introduction. in: Marx, Karl, *Capital* Bd. 2, Harmondsworth: Penguin, 69-77.
- Marazzi, Christian (1998), *Der Stamplatz der Socken- die linguistische Wende der Ökonomie und ihre Auswirkungen in der Politik* Zürich¹ Seismo.
- Marcuse, Herbert (1964), *Der eindimensionale Mensch*, in: ders., *Schriften* Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
- Marsilius von Padua, (1324), *Der Verteidiger des Friedens* Stuttgart: Reclam, 1971.
- Marx, Karl (1843), *Zur Judenfrage*, in: Marx/Engels-Werke (MEW). Bd. 1, Berlin: Dietz, 1957, 347-377.
- (1850), Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, in: MEW. Bd. 7, Berlin: Dietz, 1970, 9-107
- (1852), *Der achtzehnte Brummre des Louis Bonaparte*, in: MEW. Bd 8, Berlin: Dietz, 1972, 111-207
- (1853a), Die britische Herrschaft in Indien, in: MEW. Bd. 9, Berlin: Dietz, 1972, 127-133.
- (1853b), Russisch-türkische Schwierigkeiten - Ausreden und Ausflüchte des britischen Kabinetts - Nesselrodes letzte Note - Die ostindische Frage, in: MEW Bd. 9, Berlin: Dietz 1972, 195-201.

- (1853c), Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, in: *MEW*. Bd. 9, Berlin: Dietz, 1972, 220-226.
- (1857/58), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohfassung) Berlin: Dietz, 1953.
- (1863/64), *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses Das Kapital, 1. Buch. Der Produktionsprozess d Kapitals, 6 Kap* Frankfurt/M.: Neue Kritik, 1969.
- (1867-94), *Das Kapital, Bd 1-3*, in: *MEW*. Bd. 23-25, Berlin: Dietz, 1970-72.
- (1871), Der Bürgerkrieg in Frankreich, in: *MEW*. Bd. 16, Berlin: Dietz, 1970, 1 -366.
- /Engels, Friedrich (1847/48), *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *MEW*. Bd. 4, Berlin: Dietz 1959, 461-493.
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place, and Gender* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Massumi, Brian (Hg.) (1993), *The Politics of Everyday Fear* Minneapolis University of Minnesota Press.
- (1995), The Autonomy of Affect, in: *Cultural Critique*, Nr. 31, 83-109.
- Mates, Leo (1972), *Nonalignment Theory and Current Policy* Belgrad: Institute for International Politics and Economics.
- May, Ernst (1975). *The Making of the Monroe Doctrine* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mazzarino, Santo (1947), *Fra Oriente ed Occidente* Florenz: La Nuova Italia.
- (1961), *Das Ende der antiken Welt*. München: Piper.
- McTurnan Kahm, George (1956), *The Asian-African Conference* Ithaca: Cornell University Press
- Meier, Heinrich (1988), *Carl Schmitt, Leo Strauss und >Der Begriff des Politischem: zu einem Dialog unter Abwesenden* Stuttgart: Metzler,
- Meinecke, Friedrich (1924), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* München: Oldenbourg.
- (1946), *Entstehung des Historismus*. München: Leibniz, 2. Aufl.
- Meisner, Maurice (1986), *Mao's China and After* New York: Free Press, 2 Aufl.
- Michaels, Walter Benn (1992), Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity, in: *Critical Inquiry*, 18, Nr. 4, 655-685.
- (1995), *Our America Nativism, Modernism, and Pluralism* Durham: Duke University Press.
- Mignolo, Walter (1995), *The Darker Side of the Renaissance Literacy, Terrotonality, and Colonization* Ann Arbor University of Michigan Press.
- Miller, John Chester (1977), *The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery* New York. Free Press.
- Mohamed. Abdul Jan (1985), The Economy of Manichean Allegory. The Function of Racial Difference in Colonialist Literature, in: *Critical Inquiry*, 12, Nr. 1, 57-87.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat (1734), *Grosse und Niedergang Roms*. Frankfurt/M.: S.Fischer, 1980
- Morris. William (1886), *John Ball oder der Zustand der Bauern von Kent*. Berlin: Verlag Neues Leben, 1953.
- Moses. Stephanie (1985), *System und Offenbarung die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Fink.
- Moulier Boutang, Yann (1997). La revanche des externalités: globalisation des économies, externalités. mobilité, Transformation de l'économie et de l'intervention publique, in: *Futur antérieur*, Nr. 39-40, 85-115.
- (1998). *De l'esclavage au salariat* Paris: Presses Universitaires de France.
- Mudimbe, Valentin (1988), *The Invention of Africa Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* Bloomington: Indiana University Press.

- Musicant, Ivan (1990), *The Banana Wars- A History of United States Military Intervention in Latin America*. New York: Macmillan.
- Musil, Robert (1932), *Der Mann ohne Eigenschaften*. 2 Bde. Reinbek: Rowohlt 1978.
- Nardin, Terry/Mapel, David R. (Hg.) (1992), *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Natsios, Andrew (1997), NGOs and the UN System in Complex Humanitarian Emergencies: Conflict or Cooperation⁹, in: Diehl, Peter (Hg.). *The Politics of Global Governance International Organizations in an Independent World* Boulder: Lynne Reiner, 287-303.
- Negri, Antonio (1970). *Descartes politico o della ragionevole ideologia* Mailand: Feltrinelli.
- (1972). *Zyklus und Krise bei Marx* Berlin: Merve.
- (1973), *Krise des Planstaats, Kommunismus und revolutionäre Organisation* Berlin: Merve.
- (1974), Die Grenzen der Staatstheorie, in: ders./Hardt, Michael, *Die Arbeit des Dionysos materialistische Staatskritik in der Postmoderne* Berlin: ID-Verlag, 1997, 29-69
- (1976), *Lafabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin* Padua: CLEUP.
- (1977), *Laforma stato*. Mailand: Feltrinelli.
- (1979), *Marx oltre Marx*. Mailand: Feltrinelli.
- (1982). *Die wilde Anomalie Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft* Berlin: Wagenbach
- (1988a), *Fine seco/o: Un manifesto per l'operaio sociale* Mailand Sugarco.
- (1988h), *Revolution Retreved Selected Writings* London: Red Notes.
- (1989), *The Politics of Subversion A Manifesto for the Twentyfirst Century* Oxford: Pofity Press.
- (1992), *Ilpotere costituente. saggio sulle alternative del moderne* Mailand" Sugarco.
- (1996), Twenty Theses on Marx, in: Makdisi, Saree/Casanno, Cesare/Kari, Rebecca (Hg.), *Marxism beyond Marxism* New York: Routledge, 149-180.
- (1997), *La costuiuzione del tempo* Rom: Castelvecchi.
- (1999), The Specter's Smile, in Spinker, Michael (Hg), *Ghostly Demarcations* London: Verso, 5-16.
- (2000), Wert und Affekt, in: *Argument*, 42. Jg., H. 2, 247-252
- Newfield, Chris (1995), Corporate Pleasures for a Corporate Planet, in: *Social Text* 44, Vol 13, Nr. 3, 31-44.
- Nietzsche, Friedrich (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders., *Werke*. Bd V.2, Berlin: W deGruyter, 1973-1985, 11-335.
- (1883), *Also sprach Zarathustra*, in: ders., *Werke* Bd. VI. 1, Berlin: W. de Gruyter, 1973-1985.
- (1887), *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Werke*. Bd. Vf.2, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1973-1985, 259-430.
- (1883-1888), Nachgelassene Fragmente, in: ders., *Werke*, Bd VII -VIII. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1973-1985.
- Ninkovich, Frank (1986), Theodore Roosevelt: Civilization as Ideology, in. *Diplomatie History*, 20, Nr. 3, 221-245.
- Nolte, Ernst (1987), *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945* Frankfurt/M.: Propyläen
- O'Connor James (1989), Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction, in: *Capitalism, Nature, Socialism*, Nr. 1, 1-38.

- Offe, Claus (1985), *Disorganizing Capitalism Contemporary Transformations of Work and Politics* Cambridge, Mass. MIT Press.
- Ohmae, Kenichi (1996), *Das Ende des Nationalstaates und der Aufstieg der regionalen Wirtschaftszonen* Hamburg: Hoffmann und Campe.
- O'Neill, John (1990), AIDS as a Globalizing Panic, in: Featherstone, Mike (Hg.), *Global Culture: Nationalem, Globalkation, and Modernity* London: Sage, 329-342.
- Pandolfi, Alessandro (1996), *Genealogie et dialectique de la raison mercantiliste* Paris: L'Harmattan.
- Patton, Cindy, *Global AIDS / Local Context* (erscheint demnächst).
- Payer, Cheryl (1991), *Lent and Lost Foreign Credit and Third World Development*. London: Zed Books.
- Peraldi, Francois (Hg.) (1981), *Polysexualität* New York: Semiotext(e)
- Petras, James (1997), Imperialism and NGOs in Latin America, in: *Monthly Review*, 49, 10-27
- Pico della Mirandola, Giovanni (1491), *De Ente et Uno*, in: ders., *Opera Omnia*. Hildesheim: Georg Olms, 1969, 241-310.
- Piore, Michael/Säbel, Charles (1985), *Das Ende der Massenproduktion Studie über die Requalifizierung der Arbeit und der Rückkehr der Ökonomie in die Gesellschaft*. Berlin Wagenbach.
- Piperno, Franco (1997), *Elogio dello spiritopubblico meridionale* Rome: Manifestolibri.
- Piven, Frances Fox/Cloward, Richard (1977), *Regulierung der Armut die Politik der öffentlichen Wohlfahrt* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- /— (1982), *The New Class War Reagan's Attack on the Welfare State and its Consequences*. New York: Pantheon.
- Plotin (1954), *Schriften*. Bd. 1. Hamburg: Meiner
- Pocock, J.G.A. (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* Princeton Princeton University Press.
- (1988), States, Republics, and Empires- The American Founding in Early Modern Perspective, in: ders./Ball Terence (Hg.), *Conceptual Change and the Constitution*. Lawrence: University Press of Kansas, 55-77.
- Polybius (1978), *Geschichte* 2 Bde. München/Zürich: Artemis.
- Prakash, Gyan (1992), Postcolonial Criticism and Indian Historiography, in: *Social Text*, 31/32.
- Preston Baratta, Joseph (1987), *Strengthening the United Nations A Bibliography on UN, Reform and World Federalism* New York: Greenwood.
- Preuss, Hugo (1926), *Staat, Recht und Freiheit* Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Project on Disney (1995), *Inside the Mouse work and play at Disney World* Durham. Duke University Press.
- Rahman, Fazlur (1984). *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago University of Chicago Press.
- Rajan, M.S. (1990), *Nonalignment and Nonalignment Movement*. New Delhi: Vikas Publishing.
- Ramirez, Bruno (1978). *When Workers Fight The Politics of Industrial Relations in the Progressive Era, 1898-1916* Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Ranciere, Jacques (1995), *La mesentente- politique et philosophie* Paris: Galilee.
- Rawls, John (1998), *Politischer Liberalismus* Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Reich, Robert (1993), *Die neue Weltwirtschaft das Ende der nationalen Ökonomie* Frankfurt/M./Berlin: Ullstein.
- Ricklefs, M.C. (1993), *A History of Modern Indonesia* London. Macmillan, 2. Aufl.

- Rifkin, Jeremy (1995), *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft* Frankfurt/M./New York: Campus.
- Rittenberger, V. (Hg.) (1994), *Beyond Anarchy International Cooperation and Regimes*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Cedric (1994), W.E.B. Du Bois and Black Sovereignty, in: Lemelle, Sidney/Keüey, Robin (Hg.), *Imagining Home Culture, Class, and Nationalem in the African Diaspora* London: Verso, 145-157
- Robinson, Joan (1968), Introduction, in Luxemburg, Rosa, *The Accumulation of Capital*. New York: Monthly Review Press, 13-28.
- Rosdolsky, Roman (1969), *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital der Rohentwurf des Kapital 1857-1858* Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 2. Aufl.
- Rosenau, James N. (1990), *Turbulence in World Pohtics A Theory qf Change and Continuity*. Princeton: Princeton University Press.
- (1992). Governance, Order, and Change in World Politics, in: ders./Czempiel, Ernst-Otto, *Governance without Government* Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenzweig, Franz (1920), *Hegel und der Staat*. 2 Bde. 2. Nachdr., Aalen: Scientia, 1982.
- (1921), *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988
- Ross, Alf (1966), *United Nations Peace and Progress* Totowa, NJ.: Bedminster Press.
- Rostovzeff, Michael (1926), *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*. 2 Bde Aalen: Scientia, 1985.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Der Gesellschaftsvertrag*. Frankfurt/M.: Insel, 1996.
- Ruccio, David (1989), Fordism on a World Scaie: International Dimensions of Regulation, in: *Review of Radical Poltiitcal Economics*, 21, Nr. 4, 33-53.
- Said, Edward (1981a), *Covermg Islam How the Media and the Experts Determine How We See the Rest ofthe World* New York: Pantheon.
- (1981b), *Onentahsmus* Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein.
- (1990), Arabesque, in: *New Statesman and Society* 1.
- (1994), *Kultur und Imperialismus Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Sales, William, k (1994), *From Civü Rights to Black Liberation Malcolm X and the Organisation of Afro-American Umly* Boston: South End Press.
- Sartre, Jean-Paul (1948). Der schwarze Orpheus, in: ders., *Schwarze und weiße Literatur Aufsätze zur Literatur 1946-1960*. Reinbek: Rowohlt, 1984, 39-85.
- (1967). *Kritik der dialektischen Vernunft Theorie der gesellschaftlichen Praxis* Reinbek: Rowohlt.
- (1963), Vorwort, in: Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde* Frankfurt/M. Suhrkamp. 1966, 7-27.
- Sassen, Saskia (1988), *The Mobihty of Labor and Capital A Study in International Investment and Labor Flow* Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991), *The Global City: New York, London, Tokyo* Princeton: Princeton University Press.
- (1996), *Losing ConlroP Sovereignty in an Age ofGlobahzation* New York: Columbia University Press.
- Saul, John (1972), Planning for Socialism in Tanzania, in: Uchumi Editonal Board (Hg.), *Towards Socialist Planning* Dar Es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Schiera, Pierangelo (1968), *Dali'arte de governo alle scienze dello stato*. Mailand: Giuffrè.
- Schild, George (1995), *Bretton Woods andDumharton Oaks American Economic and Political Postwar Planning in the Summer of 1944* New York: St. Martin's Press.
- Schiller, Herbert (1996), *Information Inequality. The Deepemng Social Crisis in America*. New York: Routledge.

- Schiesinger, Arthur Meier (1941), *Political and Social Growth of the American People, 1865-1940*. New York: Mactnillan, 3. Aufl
- Schmitt, Carl (1928), *Verfassungslehre* Berlin: Duncker & Humblot, 8. Aufl., 1993.
- (1932), *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 3. Aufl., 1991.
- (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum europaeum* Köln: Greven Verlag.
- Schopenhauer, Arthur (1819-59), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: ders., *Werke* in fünf Bänden. Bd. 1 u. 2. Zürich: Haffmans, 1988.
- Schurmann, Franz (1974), *The Logic of World Power- An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics*. New York: Pantheon.
- Schürmann, Reiner (1996), *Des hegemonies bases* Mouvezin: T.E.R.
- Scott, James (1985), *Weapons of the Weak Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven Yale University Press
- Senghaas, Dieter (Hg.) (1972), *Imperialismus und strukturelle Gewalt* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Serfaty, Simon (1990), *The Media and Foreign Policy* London. Macmillan
- Shapiro, Michael/Alker, Hayward, Jr. (Hg.) (1996), *Territorial Identities and Global Flows* Minneapolis: University of Minnesota Press
- Shavro, Steve (1993), *The Cinematic Body* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1997), *Doom Patrols Streifzüge durch die Postmoderne* Mannheim: Bollmann.
- Sieyes, Emmanuel-Joseph (1789), *Was ist der Dritte Stand?* Essen: Hobling, 1988.
- Simondon, Gilbert (1964), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: PUF.
- Smith, Adam (1776), *Der Wohlstand der Nationen Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* München: dtv, 1978.
- Smith, Dorothy (1987), *The Everyday World as Problematic A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Smith, Neil (1984), *Uneven Development Nature, Capital, and the Production of Space* Oxford Blackwell.
- Spinoza, Baruch (1670), *Theologisch-politischer Traktat*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 3, Hamburg: Meiner, 3. Aufl., 1994,
- (1677), *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 2, Hamburg: Meiner, 2. Aufl., 1994.
- Spivak, Gayatri (1988), *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics* New York: Routledge.
- Stalin, Joseph (1913), *Marxismus und die nationale Frage*, in: ders., *Werke* Bd. 2, Berlin: Dietz, 1953, 266-333.
- Stelarc (1984), *Obsolete Body Suspensions* Davis, CA: J.P. Publications.
- Stephanson, Anders (1995), *Manifest Destiny. American Expansionism and the Empire of Right* New York: Hill and Wang.
- Strasser, Susan (1989), *Satisfaction Guaranteed- The Making of the American Mass Market* New York: Pantheon.
- Suganami, Hidemi (1989), *The Domestic Analogy and World Order Proposals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sutcliffe, Robert (1971), *Industry and Underdevelopment* Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Sweezy, Paul (1942), *Theorie der kapitalistischen Entwicklung Eine analytische Studie über die Prinzipien der Marx'schen Sozialökonomie* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.
- Tacitus, Publius Cornelius (98 n.Chr.), *De vita et moribus Iulii Agricolae*, dt. in: *Agnicola/Germania*. Düsseldorf: Artemis/Patmos, 1991.
- Talmon, J.L. (1961), *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*. Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Teubner, Gunther/Febbrajo, Alberto (Hg.) (1992), *State, Law, and Economy as Autopoietic Systems* Mailand: Giuffrè.
- Thomas, Nicholas (1994), *Colontatism 's Culture: Anthropology, Travel, and Government* Princeton University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1835-40), *über die Demokratie in Amerika*. München: dtv, 1976.
- Toer, Pramodya Ananta (1982-1992), *The Bunt Quarte!* London: Penguin Books.
- Touraine, Alain (1972), *Die postindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Traverso, Enzo (1995), *Die Marxisten und die judische Frage*. Mainz: Decaton
- Tronti, Mario (1974), *Arbeiter und Kapital*. Frankfurt/M.: Neue Kritik.
- (1977), *L'autonomia de!pohtico* Mailand: Feltrinelli
- Trotzki, Leo (1935), *Verratene Revolution- was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?* Essen: Arbeiterpresse, 1990
- Truman, Harry S (1947), *Public Papers* (Washington, D.C.: United States Government Printing Office), in: Freeland, Richard (1971), *The Truman Doctrine and the Ongins of McCarthyism*. New York: Schocken.
- Tucker, Robert/Hendrickson, David (1990), *Empire of Liberty The Statecraft of Thomas Jefferson* Oxford' Oxford University Press.
- Turner, Bryan S. (1990), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.
- Van Dormael, Armand (1978), *Bretton Woods: ßirth ofa Monetary System* London: Macmillan.
- Vergil (2001), *Bitcoha (Hirtengedichte)* Stuttgart' Reclam.
- Vico, Giambattista (1720), *De Universi Jurisprncipio elfine uno*, in: ders., *Opere giundiche* Florenz: Sansoni.
- Virilio, Paul (1976), *Essai sur l'insecunte du terntoire* Paris: Stock.
- Virno, Paolo (1996), *Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus*, in: ders./Hardt, Michael (Hg.), *Radical Thought in Italy* Minneapolis: University of Minnesota Press, 189-210.— (1998), *Do You Remember Counterrevolution?*, in: Atzert, Thomas (Hg), *Umherschweifende Produzenten Immaterielle Arbeit und Subversion*. Berlin: ID-Verlag, 83-111.
- Vittorini, Elio (1943/45), *Dennoch Menschen* , Reinbek: Rowohlt, 1967.
- Wada, Kazuo (1995), *The Emergence of the »Flow Production« Method in Japan*, in: Shiomi, Haruhito/Wada, Kazuo (Hg.), *Fordism Transformed The Development of Production Methode in the Automobile Industry* Oxford: Oxford University Press, 11-27.
- Wallerstein, Immanuel (1974-88), *The Modern World System* 3 Bde. New York: Academic Press; dt. *Das moderne Weltsystem I. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft*. Bd. 1, Syndicat, 1986, *Das moderne Weltsystem II. Der Merkantilismus*. Bd. 2, Wien: Promedia, 1998
- (1979), *The Capitahst World-Economy* Cambridge: Cambridge University Press.
- Waltz, Kenneth Neal (1979), *Theory of International Pohtics* New York. Random House.
- Walzer, Michael (1988), *Exodus and Revolution* Berlin: Rotbuch.
- (1992), *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 2. Aufl.
- (Hg.) (1995), *Toward a Global Civil Society* Providence: Berghahn Books.
- Weber, Max (1905), *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz/Athenäum, 2. Aufl., 1996.
- (1918), *Parlament und Regierung im neu geordneten Deutschland* München. Duncker & Humblot.
- (1920), *Wirtschaft und Gesellschaft* Tübingen: J.C.B. Mohr, 4. Aufl., 1956.

- Weeks, Kathi (1998), *Constituting Feminist Subjects* Ithaca: Cornell University Press.
- Wehler, Hans-Ulrich (Hg.) (1970), *Imperialismus* Köln: Kiepenheuer&Witsch.
- Weil, Eric (1950), *Hegel et l'Etat* Paris- Vrin
- Wheatcroft, Geoffrey (1986), *The Randalords* New York: Atheneum.
- White, Hayden (1969), What is Living and What [s] Dead in Croce's Criticism of Vico, in: Tagliacozzo, Giorgio (Hg.), *Giambattista Vico- An International Symposium* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 379-389.
- William von Ockham (1340), *A Short Discourse on the Tyrannical Government*. Cambridge; Cambridge University Press, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig (1914-16), *Tagebücher, 1914-1916*, in: ders., *Werkausgabe*. Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
- (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe*. Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
- Wolfe, Cary (1998), *Critical Environments* Minneapolis University of Minnesota Press.
- Wresch, William (1996), *Disconnected: Haves and Have-Nots in the Information Age*. New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press.
- Wright, Richard (1956), *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference* New York: World.
- Young, Robert (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge.
- Yudice, George (1995), Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction, in: *Social Text*, 45, 5-25.
- Zapperi, Roberto (1970), Introduction, in Sieyes, Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers Etat* Genf: Droz, 7-117.
- Zhang, Xudong (1997), *Chinese Modernism in the Era of Reform*. Durham: Duke University Press.
- Zizek, Slavoj (1992), Le reve du nationalisme explique par le reve du mal radical, in: *Futur anterieur*, Nr. 14, 59-82.
- Zolo, Dantio (1995), *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Mailand: Feltrinelli.

Personenregister

- Adorno, Theodor W. 61, 104,229,
375
Agamben, Giorgio 373
Ahmed, Akbar 162
Althusius. Johannes 113
Althusser, Louis 76f., 105
Amin, Samir 90, 343
Anderson. Benedict 109,120
Aoyama, Yuko 297, 300
Appadurai. Arjun 164
Appia, Anthony i S1
Arendt, Hannah 175f., 387f., 394
Aristoteles 213, 363f, 407f.
Arrighi, Giovanni 250f.
Augustinus, AureJius 219f., 397, 400
Augustus 193

Babel, Ilya 243
Bacon, Francis 86,414
Balibar, Elienne 204
Baudrillard, Jean 152
Bauer, Otto 124
Benjamin, Walter 227, 375, 384
Berlusconi, Silvio 3!1
Bernardin de Saint Pierre 27
Bhabha, Homi K. 156-158
Bodin, Jean 98f., 113-113
Bovulus, Carolus 86
Braudel. Fernand 237,248-250
Burckhardt, Jacob 382
Burke, Edmund 118
Bush, Goerge 192

Campanella, Tomaso di 414
Caracalla 401
Cäsar, Gaius Juiius 380
CasteJls, Manuel 297, 300
Celine, Louis-Ferdinand 147-149
Cesaire, Aime 130,143

Chaplin, Charlie 171
Cftatterjee, Partha 146
Clemenceau, Georges 187
Coetzee, J.M. 215
Conrad, Joseph 148
Cowhey, Peter 309

Dante Alighieri 85
Davis, Mike 346
DeSica, Vittorio 170
Debord, Guy 61,200,331f.
Deleuze, Gilles 40, 43, 205, 218, 222,
310,313,335,375,385
Derrida, Jacques 152,229,385
Descartes, Rene 931,396
Dirlik, Arif 100, 151
Dschingis Khan 380
Du Bois, William E. B. 207
Dumezil, Georges 362
DunsScotus 85, 153

Eisenhower, Dwight D. 380
Emerson, Ralph Waldo 388
Engels, Friedrich 76-78,238,315

Falk, Richard 51
Fanon, Frantz 137, 142, 144f.
Fichte, Johann Gottlieb 118
Ford, Henry 356
Foucault, Michel 29, 37-40, 42f., 102-
106, 195f, 201,336,338,375,
385
Franz von Assisi 420
Friedrich II. (der Große) 195
Fukuyama, Francis 200f.

Galilei Galileo 86
Gandhi, Mahatma 146
Garvey, Marcus 121

- Gates, Bill 307f.
 Genet, Jean 122
 George, Lloyd 187
 Gibbon, Edward 36, 213f, 377f.
 Gilroy, Paul 141
 Gramsci, Antonio 245, 390
 Grotius, Hugo 27, 113
 Guattari, Felix 40, 43, 205, 218, 222, 310, 313, 335
 Guilbaut, Serge 389

 Habermas, Jürgen 48, 410
 Haraway, Donna 105, 230
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 56, 95-98, 100f., 114, 142, 337, 347f., 363, 382
 Heidegger, Martin 60, 103, 229, 382, 385, 408
 Herder, Johann Gottfried 114
 Hilferding, Rudolf 238, 241 f.
 Hitler, Adolf 124
 HoChiMinh 146
 Hobbes, Thomas 23, 97-99, 101, 116, 199, 333f., 338, 352, 361, 395
 Hobson, John 244
 hooks, bell 154
 Horkheimer, Max 61, 103
 Hume, David 352, 361

 Jackson, Andrew 180f.
 Jameson, Fredric 199, 282, 333
 Jefferson, Thomas 180f, 186, 194, 388

 Kant, Immanuel 27, 35, 94-96, 98, 124, 195, 370, 408
 Kautsky, Karl 241 f.
 Kelsen, Hans 21-24, 30-32
 Keynes, John Maynard 255
 Kues, Nikolaus von 85, 105

 L'Ouverture, Toussaint 128-132
 La Boetie, Etienne de 216
 Las Casas, Bartolome de 128f, 131, 133
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 114
 Lenin, Wladimir Iljitsch 61, 125, 241-246, 389
 Levy, Pierre 300
 Lincoln, Abraham 184
 Livius 31
 Locke, John 23, 352

 Lubiano, Wahneema 121
 Luhmann, Niklas 29, 31
 Lukács, Georg 103, 375
 Luxemburg, Rosa 100f., 236-238, 240, 243, 245f, 280f., 341 f.
 Lyotard, Jean-Francois 152

 Machiavelli, Niccolö 31, 54, 76-79, 169, 174f., 196f., 318f., 325f., 379, 381, 395
 Malcolm X 121, 145
 Mandela, Nelson 146
 Mann, Thomas 382
 MaoTse-Tung 125, 282
 Marsilius von Padua 87, 105
 Marx, Karl 15, 39f., 43, 57, 70f., 75-78, 128, 131-133, 170, 180, 196f., 218, 220f., 224, 229, 233-236, 238f., 247f., 266-270, 272, 281, 283, 303, 305, 315, 335, 363, 371f, 374
 Melville, Herman 214f., 388
 Michelangelo 89
 Monroe, James 189
 Montesquieu, Charles de 36, 213, 377f.
 Morris, William, 64
 Morus, Thomas 87
 Motherwell, Robert 389
 Moulrier Boutang, Yann 136
 Murdoch, Rupert 311
 Musil, Robert 83, 124, 296
 Muybridge, Edward 302

 Napoleon I. 380
 Nehru, Jawaharlal 261
 Nietzsche, Friedrich 104, 225f., 247, 367, 382f., 385
 Nixon, Richard 277

 Ockham, William von 87
 Ortega y Gasset, Jose 249, 382
 Otto, Rudolf 362

 Peirce, Charles S. 388
 Pico della Mirandola, Giovanni 86
 Piaton 358
 Plotin 402
 Plutarch 319
 Pocock, J.G.A. 174

Pollock, Jackson 389
 Polybms 175,178,213,249,324-
 327,377t
 Pufendorf, Samuel 27, 113

 Rabelais, Francois 170
 Rawls, John 29,31
 Reich, Robert 163,303
 Reich, Wilhelm 223
 Rhodes, Cecil 186,240,244,274
 Roosevelt, Franklin D. 254f., 356
 Roosevelt, Theodore 180, 186f., 189,
 254
 Rosenzweig, Franz 384
 Rousseau, Jean-Jacques 99, 101, 199,
 314

 Said, Edward 138, 158f.
 Sartre, Jean-Paul 142-144
 Schmitt, Carl 32, 384
 Schopenhauer, Arthur 60, 95t
 Senghor, Leopold 143
 Shakespeare, William 214
 Sieyes, Emmanuel-Joseph 115, II 7f.,
 126
 Smith, Adam 100
 Solschenizyn, Alexander 390
 Spengler, Oswald 249, 382
 Spinoza, Baruch de 78, 87, 92, 105,
 153, 196-198,216,223,228,352,
 367,414
 Stalin, Josef W. 125,380
 Sukarno, Ahmad 261

Tacitus 31,377f.
 Thatcher, Margaret 356
 Thomas von Aquin 113
 Thukydides 31, 194, 377f.
 Timur (der Eroberer) 380
 Tocqueville, Alexis de 102, 175, 180,
 382
 Toynbee, Arnold 390
 Truman, Harry S. 257, 260
 Tschu En-lai 261

 Vergil 179
 Vico, Giambattista 14

 Wallerstein, Immanuel 343
 Weber, Max 55, 102-104,382-384
 Whitehead, Alfred N. 388
 Whitman, Walt 388
 Wilson, Woodrow 180, 186-188, 192,
 254
 Wittgenstein, Ludwig 375, 385f.

 Zavattini, Cesare 170