

Auszug aus **Grundrisse** bei **Context XXI**

(http://contextxxi.org/multitude-empire-oder-negris-gar.html)

erstellt am: 3. Dezember 2020

Datum dieses Beitrags: Juni 2005

# Multitude & Empire oder Negris gar nicht so heimlicher Spinozismus

Die Vielheit der Multitude bedeutet nicht nur, unterschiedlich zu sein, sondern auch unterschiedlich zu werden. Werde anders als du bist!

(Hardt/Negri 2004; 391)

## ■ KARL REITTER

Mit *Empire* (2000) trafen Michael Hardt und Antonio Negri offenbar das Theoriebedürfnis rebellierender und widerständiger Schichten. Es war nicht nur ein großer Verkaufserfolg; in unzähligen Arbeitskreisen wurden Thesen akribisch zerlegt und diskutiert. *Empire* war in aller Munde, und fast jede linke Publikation bezog sich auf darauf. Neben enthusiastischer Aufnahme gab es natürlich auch viele ablehnende Stimmen – von skeptischer Distanz bis zu herablassender Verachtung. 2004 erschien unter dem Titel *Multitude* der Nachfolgebund, der, wie es scheint, an den Erfolg von *Empire* kaum anknüpfen kann. War der theoretische Beitrag mit *Empire* erschöpft? Wiederholt Multitude nur die Thesen von *Empire*, diesmal in einer etwas abgeschwächten, vorsichtigeren Art und Weise?

Wenn wir heute die Frage stellen, was von *Empire* bleibt, und wohin uns *Multitude* führt, so stellen wir zugleich die Frage nach der eigentlichen Essenz dieses Denkens. Sie herauszuarbeiten, ist nicht gerade einfach. Eine gute Freundin, deren Meinung ich sehr schätze, meinte im Gespräch: „Empire ist philologisch nicht zu bearbeiten.“ Ich konnte und wollte nicht widersprechen. Tat-

sächlich wuchern Bezüge und Verweise, werden theoretische Elemente, die anscheinend kaum miteinander vereinbar sind, zitiert und aufeinander bezogen, die Herkunft vieler Begriffe könnte unterschiedlicher kaum sein. Aber auch die Aussage eines Redaktionsmitglieds der *grundrisse* erscheint mir zutreffend: „*Empire* besitzt schon einen seltsamen Zauber. Es gibt praktisch keine gute [1] Kritik daran.“ Warum fällt uns der Umgang mit *Empire* und *Multitude* so schwer? Worin liegt die offensichtliche Faszination trotz eklatanter Schwächen?

Meine Antwort: in Negris Spinozismus. Die eigentliche, zukunftsweisende Bedeutung dieser Bücher liegt in der spinozistischen Alternative zum theoretisch erschöpften Hegelmarxismus. Ohne exakte philologische Abgrenzungen vornehmen zu können, meine ich, um die sich *Empire* und *Multitude* bewegen. Zu nennen wäre einmal der italienische Operaismus, also die grundlegende Auffassung, daß die Entwicklung und Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft nicht – oder nicht vorrangig – durch eine strukturierende Eigenlogik der Kapitalverwertung vorangetrieben wird, sondern von den alltäglichen Widerstandsformen und Bedürfnissen der Massen. Zweitens rezipieren Negri und Hardt poststrukturalistische Theoretiker wie Foucault und allen voran Gilles Deleuze. Deleuze hat wiederum zwei Bücher über Spinoza verfaßt, ist also selbst spinozistisch geprägt. Drittens ist es Spinoza selbst, mit dem sich Negri, wie er mitteilt, seit seiner Mittelschulzeit

beschäftigt und über den er ein wichtiges Buch verfaßt hat, *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. [2] Während Foucaults Theorien innerhalb der Linken recht bekannt sind, dürfte Spinoza vielen, ja den meisten ziemlich fremd sein. Das erklärt teilweise die schroffe, ja überhebliche Ablehnung, die *Empire* entgegengebracht wurde. Wem die vertrauten Denkfiguren fehlen, wer nicht über den Tellerrand der hegelianisierten Kapitallektüre blicken will, reagiert bisweilen mit wütender Verdammung.

## Biopolitische Produktion, eine spinozistische Konzeption

Spinoza ist kein einfacher Autor, Negris Spinozarezeption ist ebenfalls komplex – die kommenden Ausführungen dürfen also nicht als eine Einführung in den Spinozismus mißverstanden werden. Sie sollen als erste Orientierung dienen.

Spinoza erkennt das Sein als dynamisch und produktiv. [3] Der Mensch ist Teil dieses Seins, ein komplexer, aus vielen Körpern zusammengesetzter Körper, dem ebenso viele komplexe Ideen entsprechen. Das Sein ruht nicht in sich. Alle Dinge sind durch das Bestreben gekennzeichnet, ihr jeweiliges Sein zu erhalten. „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz des Dinges selbst.“ (Ethik, III. Buch, Lehrsatz 7) Noch klarer ist der Gedanke im lateinischen Original: „Conatus ... rei actualem essentiam.“

Aus dem Gesamtzusammenhang der *Ethik* geht hervor, daß dieses Bestreben nicht auf eine statische Ordnung verweist. Alle Dinge stehen untereinander in dynamischen Beziehungen. Wir sind uns dieses Strebens bewußt. Als bewußtes Streben nimmt es die Form der Begierde – cupiditas – an. Zudem erfordert das Bestreben, in seinem Sein zu verharren, eine gewisse Kraft oder Macht. Spinoza spricht hier von *potentia*, was mit Macht, Vermögen, Wirkkraft oder Tätigkeitsvermögen übersetzt werden kann. Die Begriffe *conatus* – *cupiditas* – *potentia* verweisen auf die Dynamik der Erhaltung und Optimierung unseres Seins. Zwischen Körpern und Ideen, zwischen Materie und Geist kann es aber niemals einen Gegensatz oder Abweichungen geben. „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ (Ethik, II. Buch, Lehrsatz 7) Ideen und Dinge stehen auf derselben ontologischen Ebene. Körper wie Gedanken wurden durch Wirkkräfte produziert, und produzieren ihrerseits neue Wirkungen.

Schon jetzt läßt sich erahnen, daß der Arbeitsbegriff im Empire eng an die spinozistische Ontologie gekoppelt ist. Das Sein ist als umfassend produktives zu verstehen, die Produktion von Dingen, Konzepten, Ideen, aber auch Affekten verläuft in einem einheitlichen Prozeß. Der Begriff der biopolitischen Produktion, der die umfassende Hervorbringung des Lebens selbst fassen will, erscheint mir als bloße Chiffre für die spinozistische Ontologie. Ebenso läßt sich die durchgehende Polemik in *Empire* gegen Trennungen und Entgegensetzungen, sei es zwischen Ökonomie und Politik, zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit, zwischen Affekten und Vernunft, mit dem Verweis auf Spinoza besser verstehen. Moreau hat darauf hingewiesen, daß Spinoza Sein, Handeln und Leben gleichsetzt. Fügen wir noch den Begriff der Arbeit hinzu, so überrascht nicht, wenn sich zahlreiche Passagen in *Empire* und *Multitude* wie Paraphrasierungen des 21. Lehrsatzes des IV. Buchs der *Ethik* lesen. „Niemand kann begehren glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, ohne daß er zugleich begehrt, zu sein, zu handeln und zu leben, das heißt wirklich zu existieren.“ (Ethik, IV. Buch, Lehrsatz 21) Spinoza untersucht nun die Bedingun-

gen, unter denen sich unsere sozialen Beziehungen optimieren lassen. In der Tat geht es darum, jene Verhältnisse, Umstände und Bedingungen aufzuspüren, die das „Tätigkeitsvermögen des Körpers wie des Geistes vermehren oder vermindern“. Diese Formel findet sich an allen zentralen Stellen der *Ethik*. Der erstrebenswerteste Zustand wäre eine freie Gesellschaft, in der sich alle von der Vernunft leiten ließen. Die Vernunft ist nun dem Bestreben, das eigene Dasein zu erhalten und zu optimieren, keineswegs entgegengesetzt. Im Gegenteil, ist sie der konsequenteste Ausdruck dieses Strebens. Die Vermehrung des Tätigkeitsvermögens ist Lust, seine Verminderung Unlust. Daher sind die Affekte mit Vermehrung wie Verminderung des Tätigkeitsvermögens des Körpers und des Geistes verbunden. Die Liebe, auf die sich Hardt und Negri immer wieder beziehen, ist aus spinozistischer Sicht unabdingbares Moment zur Konstitution einer freien Gesellschaft.

Spinoza denkt in Graden, an Vermehrung und Verminderung der Wirkkraft von Körpern und Ideen. Der reale Prozeß, in dem Körper wie Ideen als zwei Seiten einer Medaille fungieren, hat zwei Richtungen: eine optimierende, die zur freien Gesellschaft führt, und eine depotenzierende, in der Konflikte und Haß sich wechselseitig aufschaukeln. Wenn also Negri und Hardt schreiben, „Verelendung mag zu Wut, Empörung und Widerstand führen, eine Revolte jedoch entsteht nur auf der Grundlage von Reichtum, das heißt eines Surplus an Intelligenz, Erfahrung, Wissen und Begehren“ (Negri/Hardt 2004; 239), folgen sie der Argumentationslinie der *Ethik* Baruch de Spinozas. Befreiung kann nur dem realen Prozeß entwachsen, den sie nach dem Vorbild der spinozistischen Ontologie als Arbeit im weitesten Sinne, als biopolitische Produktion bezeichnen. In diesem Zusammenhang läßt sich auch zeigen, daß Negri Foucault auf der Folie Spinozas rezipiert. Er interpretiert Foucaults These, Macht dürfe primär nicht als verbotend, sondern als produktiv aufgefaßt werden, analog zum Tätigkeitsvermögen (*agendi potentiam*) der Körper und Ideen. Wenn Spinoza die Macht der Menge anspricht, so meint *potentia multitudinis* das reale, im produktiven Prozeß wirksame Vermö-

gen der Menge. Macht des Staates oder Herrschaft des Kapitals wäre als bloße Gewalt zu verstehen – und ist dergestalt im Machtbegriff gar nicht enthalten. Ob Foucault die kreative Potenz der Macht wie Negri im spinozistischen Sinne versteht, kann ich nicht beurteilen, obschon ich es bezweifle. Jedenfalls gibt es die von Außen wirkende, repressive Gewalt – Negri verwendet dafür immer den Ausdruck *Transzendenz* – bei Spinoza nicht. John Holloway ist (nicht nur) philosophisch in diesem Punkt genauer und klarer als Hardt und Negri. Seine Unterscheidung zwischen *power-to-do* und *power-over* benennt präziser den Gegensatz zwischen spinozistischer Wirkkraft (*potentia*) und repressiver zerstörerischer Gewalt.

Nun stellt sich ein theoretisches Problem, das die Rezeption von *Empire* und *Multitude* erschwert, und das bei nicht wenigen bloß Kopfschütteln und Widerwillen ausgelöst hat. Das Negative, das Böse, oder – in der Sprache der Theologie – der Teufel existiert bei Spinoza nicht. Statt dessen spricht er von Mangel – Mangel an Sein, Mangel an Ideen, Mangel an adäquater Verknüpfung und Verbindung der Körper. Dieses Fehlen des Bösen – Hegel war darüber entsetzt – läßt es nicht zu, Instanzen oder Institutionen jenseits des produktiven Flusses des Seins zu analysieren, ja als theoretisches Objekt überhaupt in den Blick zu bekommen. Es gibt im spinozistischen Denken kein Pedant zum abstrakten Wert und zum Hegelschen Staat. Daher finden wir auch keine systematischen Entgegensetzungen, keine unvereinbaren und unlösbaren Konflikte. Die negativen Affekte werden zwar bedacht; Haß und Krieg sind dem Denker der „Vereinigten Provinzen“ keineswegs fremd. Aber da sich alles auf graduellen Mangel zurückführen läßt, gibt es keine prinzipielle Instanz, die eine freie Gesellschaft verhindern könnte. Da Mangel und Irrtum nur in Graden existieren, sind sie auch graduell überwindbar. Diese Konzeption wird in der Sekundärliteratur, prominent von Negri, als „strenge Immanenz“ bezeichnet. Das Sein kann sich nur selbst ordnen und verknüpfen; eine außer ihm stehende Instanz, die sich als Schema der Ordnung über den kreativen Seinsprozeß legt und ihn geschichtsmächtig hemmt, ist undenkbar. Aus der Perspektive der strengen Immanenz

können Kapital und Staat gar nicht befruchtlich entwickelt werden. [4] Eine zentrale These in *Empire*, wonach das Empire kein Sein habe, hohles Kommando sei, ist ohne Spinozas Ontologie kaum zu verstehen.

## Die wilde Anomalie

Antonio Negri gab seinem Buch über Spinoza den Titel „Die wilde Anomalie“. Anomalie, das weist auf eine abweichende Entwicklung, auf quer zum Hauptstrom der europäischen Entwicklung liegende Verhältnisse. Anomalie meint einen Sonderweg, der keine Fortsetzung fand, sondern vom Malstrom des entstehenden Kapitalismus überschrieben und auf normale Bahnen gelenkt wurde. Anomalie kennzeichnet die Verhältnisse der „Vereinigten Provinzen“ im 17. Jahrhundert wie Spinozas Philosophie. Spinoza im Kontext seiner Zeit zu situieren, bedeutet, seine Philosophie als Reflexion von Verhältnissen zu begreifen, die sich nicht ohne weiteres in die übliche geschichtliche Darstellung fügen. Daraus ist auch zu erklären, warum es bei Spinoza keinen Klassengegensatz, keine Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft und vor allem keinen Begriff des Kapitals gibt – wie überhaupt Ökonomie ausgeklammert bleibt. Spinoza konnte diese Verhältnisse nicht erkennen. Als geschichtlich-gesellschaftlich wirksame Tatsachen gab es sie nicht.

Der These von der Anomalie des spinozistischen Denkens wie der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Verhältnisse der „Vereinigten Provinzen“ – Holland war nur eine, allerdings die bedeutendste jener sieben Provinzen, denen es im 16. Jahrhundert gelang, das Joch der Habsburger abzuschütteln – steht eine weit verbreitete Sichtweise entgegen, die sowohl in Spinoza als auch im Holland des 17. Jahrhunderts nur eine Variation eines allgemein beschreibbaren Entwicklungsweges sehen will – die Stichworte: Frühkapitalismus und „Philosophenleben“ (Deleuze 1988; 9). Im einen Fall wird die holländische Wirtschaft als Vorstufe des sich entwickelnden kapitalistischen Weltsystems aufgefaßt, im anderen das Denken Spinozas in die Kontinuität der Begriffs- und Ideengeschichte aufgelöst. Diese Sichtweisen haben ihre Begründungen. Die holländische Wirtschaft verknüpfte

zum ersten Mal in der europäischen Geschichte die Nordsee mit dem mediterranen Raum, Amsterdam wurde zum Stapelplatz eines weitverzweigten Handelssystems, in dem das Baltikum mit seiner Getreideproduktion ebenso eingebunden war das Silber aus Spanien, die Gewürze des holländischen Fernhandels und die gesalzenen Heringe aus der bedeutenden Fischfangindustrie der „Vereinigten Provinzen“. Handelsprofit und Börsenspekulation ließen eine mitunter sehr reiche Oligarchie gedeihen. Und natürlich kann die spinozistische Philosophie mit gutem Recht als Moment der Entwicklung des Rationalismus begriffen werden. Genauso legitim ist es, anderen Einflüssen nachzuspüren, vom Marranismus bis zum Neuplatonismus. Wird jedoch das Bild Hollands im 17. Jahrhundert genauer gezeichnet, so werden jene Spuren sichtbar, auf denen Negri seine Rezeption begründet.

## Fehlbegriff Frühkapitalismus

Spinozas Denken als Anomalie zu beschreiben, impliziert den Widerspruch gegen zu viel Kontinuitätsgeschichte, impliziert Einwände gegen die einfache Verwendung des Terminus „Frühkapitalismus“. Zweifellos stellte Holland den absoluten Mittelpunkt der Wirtschaft des 17. europäischen Jahrhunderts dar. Aber der Umstand, daß es in Holland nicht zum „take off“ der kapitalistischen Produktionsweise kommen konnte, deutet darauf hin, daß das holländische Modell trotz seiner Hegemonie und Bedeutung ein Auslaufmodell darstellte, und daß in den aufholenden Staaten England und Frankreich andere Verhältnisse wirkten. Wie Braudel feststellte, fehlten in Holland jene Momente, die schließlich den Aufstieg des Kapitalismus ermöglichten: ein starker, der Gesellschaft entgegengesetzter Staat und ein weites, offenes Land, dessen vertriebene Bewohner und deren Landwirtschafts- und Bergbauprodukte ein Ferment des Kapitalismus bildeten: „Denn auch Amsterdam, das in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Welt der Wirtschaft noch beherrschte, kann legitimerweise als Stadtstaat bezeichnet werden, und zwar als der letzte Stadtstaat, die letzte Polis der Geschichte.“ (Braudel 1986a; 85) Das holländische Modell

stellte trotz seines Erfolges eine Sackgasse dar, einen für die weitere Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise nicht gangbaren Weg. Das labile, kleinräumige Geflecht der sieben freien Provinzen mit ihrer oligarchischen Verwaltung, geführt von einer reichen, gebildeten und politisch scharf denkenden Oberschicht, deren sozialer Habitus und deren politische Physiognomie stadtstaatlichen Verhältnissen entsprachen und keineswegs der Bürokratie der aufkommenden Nationalstaaten, konnte sich nicht zu einer Nationalbourgeoisie entwickeln. „Die Geschichte des ‚zweiten‘ 16. Jahrhunderts ist die Geschichte, wie Amsterdam die Fäden des sich auflösenden habsburgischen Reiches aufgriff, um daraus ein Netz ruhiger Wirksamkeit für die Weltwirtschaft zu machen, mit deren Hilfe dann England und Frankreich als starke Staaten auftauchten und schließlich starke ‚Nationalökonomien‘ haben konnten.“ (Wallerstein 1968; 271) Die „Vereinigten Provinzen“ brachen nie zusammen, Holland wurde weder erobert, noch zerstört, der Triumph Wilhelms III. bewirkte keine Umwälzung der Verhältnisse. Holland wurde im 18. Jahrhundert schlichtweg zunehmend Provinz.

Ein Blick auf einige Momente der ökonomischen Verhältnisse läßt erkennen, warum die kapitalistische Produktionsweise ihren Durchbruch nicht in Holland hatte. Der Profit der Oligarchie verdankte sich in erster Linie dem Handel. Zwar wurde auch in der Produktion Profit erzielt, vornehmlich mit Tuch, Schiffen und Heringen, aber die entscheidende Quelle des Reichtums und der ökonomischen Bedeutung Hollands lag im Handel. Nur welcher Typus von Handelsprofit prägte das damalige Wirtschaftsleben? In einer entwickelten kapitalistischen Ökonomie, so Marx, entspringt der Profit des reinen Handelskapitals jenem Transfer, der durch den Ausgleich der Profitrate bewirkt wird. „Der Kapitalist, der den Mehrwert produziert, d.h. unbezahlte Arbeit unmittelbar aus den Arbeitern auspumpt und in Waren fixiert, ist zwar der erste Aneignener, aber keineswegs der letzte Eigentümer dieses Mehrwerts. (...) Der Mehrwert spaltet sich in verschiedene Teile. Seine Bruchstücke fallen verschiedenen Kategorien von Personen zu und erhalten verschiedene, gegeneinander selbstständige Formen, wie



*Profit, Zins, Handelsgewinn, Grundrente usw.*“ (MEW 23; 589) Allein diese Mechanismen waren im 17. Jahrhundert bestenfalls rudimentär ausgebildet. Viel eher entsprang der Handelsprofit der schlichten Differenz zwischen Einkaufs- und Verkaufspreis, den Marx als Hauptquelle für die Vorgeschichte des Kapitalismus annimmt. *„Sein Gewinn [...] scheint so rein aus der Zirkulation zu stammen und daher nur aus den Verlusten der mit ihm Handelnden zusammengesetzt. In der Tat kann Kaufmannsvermögen rein in dieser Weise entstehen, und die Bereicherung der Handelsvölker, die zwischen industriell weniger entwickelten Nationen Zwischenhandel treiben, entstand größtenteils in dieser Weise.“* (MEW 43; 26) Im dritten Band des „Kapital“ formuliert Marx einen ähnlichen Gedanken: *„Solange das Handelskapital den Produktaustausch unterentwickelter Gemeinwesen vermittelt, erscheint der kommerzielle Profit nicht nur als Übervorteilung und Prellerei, sondern entspringt größtenteils aus ihr.“* (MEW 25; 343) Anders gesagt: Nur zum Schein gleicht das Handelskapital der Amsterdamer Kaufleute zu Spinozas Zeiten dem gegenwärtigen Handelskapital. Tatsächlich sind Quelle des Profits und gesellschaftliche Funktion verschieden wie Raupe und Schmetterling.

Ein weiterer Punkt, der gegen die umstandlose Kennzeichnung der holländischen Verhältnisse als frühkapitalistisch spricht, ist die Klassenbeziehung, der jede Dynamik fehlte. Es gab zweifellos ein Proletariat, auf See ebenso wie in der Tuch- und Schiffsproduktion. Aber es handelte sich um ein statisches Verhältnis. Ein wesentliches Kriterium für die kapitalistische Produktionsweise ist ja die dynamische Produktion des Klassenverhältnisses durch dieses Verhältnis selbst. *„Die Produktion von Kapitalisten und Lohnarbeitern ist also ein Hauptprodukt des Verwertungsprozesses des Kapitals.“* (MEW 42; 412) Die bloße Existenz von Lohnarbeit oder lohnarbeitsähnlichen Beziehungen ergibt noch keine kapitalistische Produktionsweise. Es waren auch geographische und klimatische Umstände (kleine landwirtschaftliche Produktion, Getreideimporte aus dem Baltikum) und nicht zuletzt die Schwierigkeiten des Transports auf dem Landweg, die verhinderten, daß sich Kapitalismus, wie wir ihn begreifen, in Gang setzen konnte.

Indiz dafür sind die Probleme, den erzielten Profit erneut verwerten zu können. *„Der Reichtum der Niederlande wirft Überschüsse ab, die, so paradox das auch klingen mag, das Land geradezu in Verlegenheit bringen. So große Überschüsse, daß selbst der dem europäischen Handel gewährte Kredit sie nicht aufzuzehren vermag, weshalb die Holländer sie den modernen Staaten anbieten, die eine ganz besondere Begabung zum Verbrauch von Kapital besitzen, wenn schon nicht zu dessen termingerechter Rückzahlung.“* (Braudel 1986b; 267) Diese Verwertungsprobleme zeitigten unter anderem sehr niedrige Kreditzinsraten. Der im Handel erzielte Profit konnte nicht industriell eingesetzt werden. Oder, wie Braudel über die Unmöglichkeit des kapitalistischen „take off“ in den „Vereinigten Provinzen“ schreibt: *„Die ungewöhnlich niedrigen Zinssraten weisen in Genua und in Amsterdam darauf hin, daß dem Kapital die gewöhnlichen Anlagemöglichkeiten an Ort und Stelle versperrt sind. Mit dem Überfluß an freiem Geld fällt der Zins in Amsterdam, wie in Genua um 1600, auf 3, auf 2%. Das gleiche Bild bietet sich nach dem Baumwollboom zu Beginn des 19. Jahrhunderts in England; auch hier wieder zu viel Geld, das nicht mehr viel einbringt, nicht einmal in der Baumwollindustrie. Das englische Kapital nun wirft sich in dieser Situation mit gewaltigen Investitionen auf die Metallindustrie und die Eisenbahn. Dem holländischen Kapital aber bietet sich keine solche Chance.“* (Braudel 1986b; 268)

Die weltweite Expansion des holländischen Handelskapitals unterschied sich ebenfalls klar vom kommenden imperialistischen System. Im Grunde beschränkte sich die Expansion auf den Ausbau und die militärischen wie diplomatische Sicherung von Handelsstationen mit relativ wenig Hinterland. Nicht zufällig faßten die Holländer auf relativ kleinen Inseln wie Ceylon, Java oder den Molukken Fuß, während ihre Kolonisation in der Neuen Welt, die die Beherrschung von weiten Landstrichen erfordert hätte, im wesentlichen von Mißerfolgen – vor allem in Südamerika – gekennzeichnet war.

## „Amsterdam ... die letzte Polis der Geschichte“

## (Braudel 1986a; 85)

Die politische Verfassung der „Vereinigten Provinzen“, deren Unabhängigkeitskrieg mit der offiziellen Absetzung Phillips II. siegreich beendet wurde, präsentierte sich in einem höchst labilen System verschiedenster Kräfte. Innenpolitisch dominierte der Konflikt zwischen den Delegierten der sieben freien Provinzen, reichen Mitgliedern der Finanzoligarchie, die durch den Groß-Ratspensionär Oldenbarnevelt und danach durch den Zeitgenossen und Beschützer Spinozas Johan De Witt vertreten und repräsentiert wurden, und den Statthaltern aus dem Hause Oranien, Moritz von Oranien und Wilhelm III. von Oranien. Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß die intensivste Schaffensperiode Spinozas (1632 – 1677) in das Interregnum des Hauses Oranien und die Alleinherrschaft De Witts (1650 – 1672) fiel. Moritz von Oranien starb 1750 noch vor der Geburt seines Sohnes Wilhelm. Die in ihrer dynastischen Nachfolge geschwächte Oranierpartei mußte über zwei Jahrzehnte der alleinigen Dominanz der nicht adeligen Oligarchie zusehen. De Witt versuchte, den vakanten Posten des Statthalters überhaupt abzuschaffen. Er scheiterte jedoch mit diesem Plan, der die Republik bedeutend gefestigt hätte. Ludwig XIV. überfiel die „Vereinigten Provinzen“, die Oranier kanalisiert Unzufriedenheit und Wut auf de Witt, der 1672 gemeinsam mit seinem Bruder, den er im Gefängnis besucht hatte, gelyncht wurde. Der Triumph Wilhelms III. bedeutete jedoch keine grundlegende Veränderung des politischen Systems, zumal Wilhelm III. 1689 das Angebot, König von England zu werden, dankend annahm. Das Prinzip der Herrschaft der Delegierten blieb intakt, mit dem Niedergang im 18. Jahrhundert verlor Holland – und mit ihm der holländische Sonderweg – an Bedeutung. Das Aufblühen der holländischen Republik folgte nicht dem Muster bürgerlicher Revolutionen; de Witt ist mit Cromwell nicht zu vergleichen, während ein zur Verurteilung und Hinrichtung Charles I. im Jahre 1648 analoges Ereignis in der holländischen Geschichte fehlt. Wir sehen uns vor unscharfen Zäsuren, vor ständigen kleinen Verschiebungen im Machtgefüge zwischen den Regenten und den Oranieren. *„Die Magistraten-Regierung*

war eine Regierungsform, die im Europa des 17. Jahrhunderts einzigartig war; eine kollektive soziale Diktatur vielleicht, aber eine gestreute, verteilte Diktatur, die instinktiv dynastischen Strebens, aller Autokratie und Theokratie gleichermaßen feindlich war. Sie war selbstgefällig und selbstzufrieden, mancherorts korrupt, aber sie war zugleich wohlwärtig und erfolgreich.“ (Wilson 1968; 51) Die Bestrebungen de Witts, durch Abschaffung des Statthalterpostens die Legitimationsbasis feudaler Herrschaft wesentlich zu schwächen, kann nicht mit bürgerlicher Revolution gleichgesetzt werden, 1672 umgekehrt nicht mit feudaler Konterrevolution – Wilhelm III. mußte die zu Grunde liegenden ökonomischen und politischen Strukturen unangetastet lassen. Die politischen Konfliktlinien zwischen der Oligarchie und der Dynastie der Oranier lassen sich zwar als Ausdruck der Sicherung der Handelsströme einerseits und einer dynastischen Machtpolitik andererseits lesen. De Witt favorisierte die Aussöhnung mit dem Handelspartner Spanien, den Ausbau der Flotte zur Sicherung der Seewege und des Heringfischfangs, während die Oranier auf den Krieg mit Spanien, die Widereroberung der nicht befreiten Südprovinzen und den Ausbau des Landheeres setzten. Der pragmatischen Außenpolitik der Regenten setzte die Oranierpartei eine programmatisch-dynastische entgegen. „In Wirklichkeit läßt sich die politische Gestalt der holländischen Republik für den Zeitraum, der uns hier interessiert, und der vom Tod Wilhelm II. (1650) und der „Großen Versammlung“ 1651 über die gesamte Periode der Vormacht Johan de Witts (1653 – 1672) und schließlich bis zum Sieg Wilhelm III. aus dem Hause Oranien reicht, nicht genau bestimmen.“ (Negri 1981; 30)

In jenem freigeistigen, oligarchischen Milieu wurden nicht nur Naturwissenschaft und Mathematik gepflegt, sondern ebenso die Reflexion der gesellschaftlichen Ordnung, gern in der Sprache des Rechts und vor allem der Theologie. Wenn das außergewöhnlich liberale Klima Hollands im 17. Jahrhundert betont wird, muß diese Außergewöhnlichkeit am Puls der Zeit relativiert werden. Wurden anderswo noch Frauen als Hexen und Juden als Ungläubige verbrannt, so blieben die „Vereinigten Provinzen“ von der-

gleichen Irrsinn verschont. Andererseits tobte der Streit innerhalb fanatischer und unduldsamer calvinistischer Gruppen, deren Einfluß auf die Gesellschaft beträchtlich war. „In September 1653, *The States of Holland duly prohibited Socinian and other Anti-Trinitarian ‘conventicles’, warning participants they would be charged with blasphemy and as ‘disturbers of peace’. Booksellers found stockings anti-Trinitarian books were to be fined 1.000 guilders, printers of anti-Trinitarian literature 3.000 guilders.*“ (Israel 1995; 911) Standen die gemäßigeren Kräfte, repräsentiert durch den Theologen Arminius, den liberaleren Regenten nahe, so fand die Oranierpartei ihren Ideologen in Gomarus. Auf der Synode von Dordrecht (1611), wo es zur Konfrontation der beiden Parteien kam, landeten die Anhänger des fanatischeren Gomarus einen Punktesieg, in dessen Folge es zur Einkerkung von Hugo Grotius (der aus dem Gefängnis fliehen konnte) und zur Hinrichtung Oldenbarnvelts kam.

Das Holland des 17. Jahrhunderts zeigt sich also nicht nur als aufblühendes Idyll, in dem die Einwohnerzahl der Städte mit der Entwicklung von Handel, Wissenschaft und Weltkenntnis anwuchs, es zeigt sich auch als von theologischem Fanatismus und einem auf niedriger Intensität schwelenden Bürgerkrieg zwischen der Oligarchie und der Partei der Oranier geprägt. Dazu traten außenpolitische Spannungen zwischen Holland und England, die zu zwei Seekriegen führten ( 1651–1654 und 1665–1667), des weiteren Spannungen mit Spanien und der katholisch fundierten Repressionspolitik Ludwigs des XIV. Persönliches Engagement konnte jederzeit gefährliche Konsequenzen haben. Adriaen Koerbagh, ein Mitstreiter aus dem Kreis um Spinoza, wurde wegen des antikirchlichen Buches *Bloemhof van Allerley Lieflijkheid* zu 4.000 Gulden Geldstrafe und 10 Jahren Gefängnis verurteilt. Der Lehrer Spinozas, Van den Enden, wurde einer Verschwörung für schuldig befunden und angeklagt, in der Normandie eine freie Republik errichten zu wollen. Er wurde mit 72 Jahren in Frankreich hingerichtet.

## Spinoza-Bilder

Das Festhalten einer Anomalie und der außergewöhnlichen Situation zu Spi-

nozas Lebzeiten korrespondiert mit verschiedenen Spinoza-Bildern. In einer weit verbreiteten Sichtweise wird Spinoza radikal entkontextualisiert. Wir stoßen auf das Bild eines zurückgezogenen, wenn nicht einsamen Denkers, der abseits vom Lärm der Welt als Handwerker-Philosoph seine Linsen schleift. „Horizont der biographischen Fragestellungen war bislang meist der historisierender geistes- und problemgeschichtlicher Interpretationsansatz, der die methodische Fiktion eines „freischwebenden“ philosophisch-theologischen Problembewußtseins voraussetzte und von da her in Bezug auf Spinoza nach den Bedingungen der ‚Inkarnation‘ dieser autonomer Problemwicklung in dem individuellen Bewußtsein Spinozas fragte. Diese Art der Problemstellung korrespondierte in hervorragender Weise die traditionelle Stilisierung Spinozas zum Musterbild eines von weltlicher, geschäftlicher, sinnlicher Betriebsamkeit völlig zurückgezogenem, in stoischer Bedürfnislosigkeit und innerer Freiheit einsamer spekulativer Wahrheits-suche hingeebenen Denkers ...“ (Hecker 1975; 148) Dieses Bild findet sich unter anderem auch in einem Spinozabuch von Deleuze, der in aller Kürze alle Ingredienzien der Entkontextualisierung Spinozas zusammengetragen hat: Die Verbindung zu seinem Kreis und de Witt wird als inhaltlich belanglose Klugheit Spinozas ausgelegt – eigentlich hätte er ausschließlich ein unweltliches „Philosophenleben“ geführt. „Der Philosoph kann in verschiedenen Staaten wohnen und in verschiedenen Kreisen verkehren, jedoch nur in der Art des Einsiedlers, eines Schattens, eines Wanderers oder eines Untermieters.“ (Deleuze 1988; 10) Die Nutzenanwendung dieses Zerrbildes liegt bei Deleuze auf der Hand. Auf dem einen Gipfel der Vergeistigung, abseits vom Weltgetriebe, die ewigen Fragen der Menschheit reflektierend, findet sich Spinoza, auf einem anderen Gipfel der Weisheit, durch Abgründe und Klüfte von ersterem getrennt, grüßt Nietzsche. Jonathan Israel hat zwei voluminöse Studien vorgelegt, „The Dutch Republic“ (1995) und „Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750“ (2001), die dieser klischeehaften Darstellung jeden Boden entziehen. Allein das Linsenschleifen erscheint in ganz anderem Licht, wenn festgehalten wird, daß Spinoza als einer der führen-

den Experten des Mikroskopbaus der gesamten Republik galt: „*But if, in physics, he was an amateur, when it came to microscopes and telescopes, the philosopher was regarded as one of the chief experts in the Republic.*“ (Israel 1995; 905) Insbesondere in seinem Werk über die Radikale Aufklärung zeigt Israel, daß Spinoza eine weltbekannte Zentralfigur, der leuchtende Mittelpunkt des radikalen Denkens des 17. Jahrhunderts war, dessen Bedeutung weit über Descartes oder gar Leibnitz hinausging. „*Spinoza was by no means a philosophical hermit, withdrawn from the cares of the world, content to keep his ideas to himself.*“ (Israel 1995; 917) Im Gegenteil wurde Spinoza rasch zum Mittelpunkt eines lockeren Kreises von Freigeistern, die seine Ideen verbreiteten und diskutierten. Daß unmittelbar nach seinem Tod 1678 Spinozas gesammelte Werke erscheinen konnten, muß, angesichts der damaligen Zeit, als große Leistung eingeschätzt werden, die auf die Existenz höchst aktiver, fähiger und vernetzter Gruppen schließen läßt. Die Ideen des Spinoza blieben jedoch nicht, wie gern behauptet, auf einen kleinen esoterischen Kreis beschränkt. „*In 1687 the heterodox theologian Willem Deurhoff remarked that even some very simple folk had been drawn to Spinozism, as had no small number of sophisticated libertines.*“ (Israel 2001; 307) Bis in das erste Drittel des 18. Jahrhundert wirkte in Holland eine starke Gruppe, die im Geiste oder im Buchstaben Spinozas Bücher publizierte. Mit dem Ende des holländischen Sonderweges verloren diese aktiven, philosophisch und politisch engagierten Kreise ihre Bedeutung. „*Looking back from the perspective of the 1790s, a later writer accurately noted that while, formerly there had been very many, especially in the Netherlands, who cultivated Spinozism in secret, later the menace receded and the Spinozist movement lost impetus and declined.*“ (Israel 2001; 308)

### „Wie Aussaat unter dem Schnee vergleichbar ...“ (Hardt/Negri 1997; 5)

Indem Negri direkt an Spinoza anknüpft, steht er vor dem Problem, keine Denkmittel zu besitzen, um die Wirkmacht von Staat und Kapital zu diskutieren. Haben beide kein Sein, wie

die Autoren des *Empire* immer wieder in unterschiedlichen Wendungen postulieren, dann besitzen sie auch keine potentia, kein Tätigkeitsvermögen. Kapital und entwickelter Staat sind das Nicht-Denkbar der spinozistischen Philosophie. Negri und Hardt sehen sich vor gewaltigen Problemen, den Ursprung und die Ausbreitung des repressiven Gegensatzes zur Multitude überhaupt zu erklären. Zwischen 1200 und 1600 wurde die Immanenz der Welt entdeckt und das Joch des Transzendentalen abgeschüttelt, wie wir in *Empire* lesen konnten. Doch wie und warum traten die kraftlosen Schatten der repressiven Ordnung ins Leben? „... eine solche radikale Umwälzung mußte zwangsläufig starke Gegenkräfte auf den Plan rufen. Eine solche Revolution mußte geradezu eine Gegenrevolution heraufbeschwören.“ (Negri/Hardt 2000; 88) Mußte geradezu? Zweifellos: Krieg, Herrschaft, Vernichtung und Unterdrückung sind derart evident, daß eine Begründung redundant erscheint. Und wir haben es auch entlastend empfunden, daß Hardt und Negri die geradezu zärtliche Vorliebe für Herrschaft und ihre Mechanismen durch das Interesse am Vermögen der Befreiung ersetzt haben. Doch letztlich bleiben das Ausmaß der Destruktion und die Auswirkungen der Unterdrückung in *Empire* unterbestimmt. Einmal scheint es, als ob die Multitude unter der leeren Hülle des Empire unversehrt arbeitet und lebt; im Nachfolgebuch *Multitude* hingegen wird dieselbe als bloßes Projekt vorgestellt. Die Autoren bieten uns eine ganze Bildern und Metaphern, um das Verhältnis von *Empire* und *Multitude* auszudrücken. Das Empire sei leere Hülle, Parasit, Käfig, eine Art Gefängnis. Aber ebenso unklar, wie nun Herrschaft exakt ausgeübt wird, bleibt der Status der Menge. „In diesem Buch, wie in allen Analysen Negris kommt es zu einem Aufeinanderprallen der Titanen: ein machtvolleres, monolithisches Kapital (Reihe von Empire) steht einer machtvolleren, monolithischen Menge gegenüber. Die Macht der jeweils anderen Seite scheint die andere nicht zu durchdringen.“ (Holloway 2002; 199) Im Nachfolgebuch *Multitude* argumentieren die Autoren weitaus vorsichtiger. Als wirksame und mächtige Gestalt kann die Menge nur existieren, wenn ihr ein politisches Projekt der Selbstkonstitu-

tion gelingt, was bislang nicht der Fall ist. Dieses Schwanken bezüglich Wirksamkeit von Herrschaft und Status der Multitude war auch schon vor *Empire* bei Negri und Hardt vorzufinden. Das Bild, die Multitude lege wie Samen unter dem Schnee des Empire, stammt aus 1997. Umgekehrt gibt es auch in früheren Schriften Negris Aussagen, die nahelegen, die Menge wäre bereits ein wuchernder, undurchdringlicher und ständig wachsender Dschungel. Zudem bleibt unklar, ob das Kapital nicht doch einen Rest von strukturierender Eigenlogik besitzt, oder ob es ausschließlich durch das praktische Begehren der Menge vorangetrieben wird.

Gleichzeitig treffen Hardt und Negri akkurate Aussagen über das Verhältnis von Herrschaft und Befreiung. Sie machen vor allem auf das wahre Verhältnis aufmerksam, denn Herrschaft – das Empire, das tote Kapital – benötigt die lebendige Arbeit; die lebendige Arbeit jedoch nicht die Herrschaft. Diese Gedanken sind (auch) orthodoxer Marx. Es kann konkrete Arbeit, Gebrauchswerte ohne abstrakte Arbeit und Tauschwert geben, aber es kann keinen abstrakten Wert ohne lebendige Arbeit geben. Es kann Gesellschaft ohne Staat, aber nicht Staat ohne Gesellschaft geben. Es kann Konflikte ohne repressive, „transzendente“ Repression geben, aber nicht repressive Ordnungen ohne Konflikte. Es ist kein Zufall, daß Negri, der bis über die äußere Grenze hinaus um affirmative Rezeption aller AutorInnen und Theorien (bis hin zum Eklektizismus) bemüht ist, aus dem Häuschen zu geraten scheint, wenn die Sprache auf Hegel kommt. Denn Hegel lehrt uns, daß nicht nur der Herr den Knecht, sondern auch der Knecht den Herrn benötige, um zu sein und sich zu entwickeln; das ist Hegels perfide Botschaft. [5] Von dieser Dialektik, die uns an Herrschaft, Staat und Kapital kettet, die unserer Tun nur als blassen Schatten der Herrschaft erscheinen läßt, sollten wir uns mit *Empire* und *Multitude* verabschieden. Die vielbeschriebenen postfordistischen Verhältnisse legen es auch sinnlich wahrnehmbar offen, daß Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitals quantitativ wie qualitativ nicht bedürften. Quantitativ: Würde jede Tätigkeit, die nicht unmittelbar als Er-



werbsarbeit durchgeführt wird, von heute auf morgen eingestellt, die Gesellschaft würde in jedem Sinne des Wortes verarmen und letztlich zusammenbrechen. Qualitativ: Auch im unmittelbaren Herrschaftsbereich des Kapitals, in der Fabrik wie im Büro, ist das tote Kapital auf die lebendige Arbeit und ihr Vermögen angewiesen.

Für die Monisten des abstrakten Wertes stellt diese Konzeption freilich einen kaum verständlichen Unfug dar. Kein Wunder, ihre Auffassung von Arbeit und Leben ist so weit von Negris Spinozismus entfernt, daß eine gemeinsame Sprache ebenso undenkbar wie gegenseitiges Verstehen ist. Wer mit Adorno und Lukács theoretisch groß geworden ist, sich an Postone und Heinrich orientiert, muß, wie ich fürchte, letztlich zum Monismus des abstrakten Wertes neigen. Dann steht, so scheint es, alles unter dem Kommando der Kapitalverwertung. Die Akkumulation des Tauschwertes subsumiert Arbeit und Gesellschaft unter sich, sie durchdringt die Poren des Alltags und bestimmt unser Tun bis in die kleinste Einzelheit. Was konnten wir doch über „den Arbeiter“ lesen? „Sein unmittelbares Sein stellt sich – wie gezeigt wurde – als reines und bloßes Objekt in den Produktionsprozeß ein.“ (Lukács 1983; 295) Daß das höchstens eine irrwitzige Parodie auf reale Verhältnisse abgibt und sich allein aus dem Hegelschen Zwangsschematismus ableiten läßt, tut nichts zur Sache. Das Kapital ist alles, und alles ist das Kapital – so die einen; für die anderen unterliegt es einem Abschmelzungsprozeß, der nur Chaos und marodierende Banden hinterläßt. Der Kapitalismus erscheint aus dieser Perspektive wie eine perfekt geölte Maschine, ein „automatisches Subjekt“, das sich ohne Widerstand und Reibungsverluste im Kreise dreht, das in letzter Konsequenz mit sich selbst identisch ist. „Die Totalität der Gesellschaft bewährt sich daran, daß sie ihre Mitglieder nicht nur mit Haut und Haaren beschlagnahmt, sondern nach ihrem Ebenbild erschafft.“ (Adorno 1979; 390) Anstatt Negris Spinozismus wenigstens als das andere Denken anzuerkennen, folgt auf Unverständnis Hohn. [6]

In diesem Zusammenhang ist auch das Gerücht zurückzuweisen, Negri hätte sich nur oberflächlich oder gar nicht

mir den Marxschen Kategorien, insbesondere mit Tauschwert und Kapital, auseinandergesetzt. Im Gegenteil, schon in früheren Arbeiten, aber auch in *Empire*, legt Antonio Negri eine sehr klare Position vor. Sie kann als falsch oder unzureichend zurückgewiesen werden. Seine Auffassungen erwachsen aber systematischer Lektüre. Das tote Kapital, der abstrakte Wert, könne die Regulierung und Beherrschung des produktiven Gewebes gar nicht leisten, die Gesellschaft sei jedem Maß entwachsen – so die These. Der Begriff des Wertes jedoch ist ein Begriff des Maßes, und das Maß ist die gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit. Auch diese Aussagen können vor dem spinozistischen Hintergrund erhellt werden. Sein bestimmt Spinoza als „Unendliches auf unendliche Weisen“ (Ethik, I. Buch, Lehrsatz 16) Für die produktive Substanz kann es kein Maß geben. Wenn nun Leben und Arbeiten, Fühlen und Denken einen kaum unterscheidbaren Strom bilden, nur mit den Begriffen der spinozistischen Ethik erfassbar sind, dann ist auch klar, daß kein äußerliches Maß diesen Strom ordnen und beherrschen kann. In *Empire* finden sich diese Überlegungen vor allem in den Abschnitten „Außerhalb des Maßes“ und „Jenseits des Maßes“. Aus dieser Perspektive interpretieren Hardt und Negri den abstrakten Wert, salopp gesagt: das Kapital, als eben dieses von Außen sich über den produktiven gesellschaftlichen Zusammenhang stülpende Ordnungsmaß. Nicht zu Unrecht beziehen sie sich dabei auf wesentliche Gedanken bei Marx. Marx betont, daß die gesamte Kultur und Zivilisation die Produktivkraft der Arbeit (mit)bestimmt, und daß die verwendeten Maschinen nicht isoliert betrachtet werden können. Marx war auch der Auffassung, daß dieser Faktor durch die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise stärker wird, was ihn letztlich zu der gern zitierten Passage führte: „Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sein, hört und muß aufhören, die Arbeitszeit sein Maß zu sein und daher der Tauschwert [das Maß] des Gebrauchswert.“ (Marx MEW 42; 601) Wenn allerdings der Wert als Maß, als Beschränkung, Kontrolle und Zwecksetzung nicht mehr wirklich funktioniert, wenn er auf

Mikroebene das produktive Gewebe der Hervorbringung nicht mehr durchdringen kann, dann muß eine äußerliche, politische Machtausübung an seine Stelle treten. Diese Überlegungen sind unter anderem in den Passagen „Ein Absteher nach Davos“ und „Big Government is back“ in *Multitude* zu finden. Keine „Marktwirtschaft kann ohne politische Ordnung und Regulierung existieren.“ (Hardt/Negri 2004; 189) Die Logik der Profitmaximierung reicht keinesfalls aus, um die kapitalistische Gesellschaft zu organisieren und zu beherrschen. Wenn diese Aussage zutreffend ist, dann wirken Ware und Geld keinesfalls als primäre Ordnungsfaktoren. Diese These scheint die Quintessenz ihrer Kapitalektüre zu sein. Auf dieser Ebene sollten wir sie auch diskutieren.

## Hinter Spinoza zurück?

„Um entstehen zu können, bedarf die Multitude eines politischen Projekts.“ (Hardt/Negri 2004; 239) Diese klare Aussage markiert gegenüber *Empire* eine nicht unbeträchtliche Verschiebung des Blickwinkels. Denn in *Empire* gibt es nicht wenige Passagen, die nahelegen, die Menge bedürfe gar keiner expliziten politischen Konstitution, gerade so, als ob eine freie Gesellschaft mit dem produktiven Fluß des Tuns, mit der biopolitischen Produktion ihr Auslangen fände. In *Multitude* hingegen wird die Notwendigkeit eines Projektes postuliert, das nicht einfach mit dem produktiven Sein der Menge gleichgesetzt werden kann. In diesem Sinne ist auch der Ruf nach Demokratie zu verstehen. Demokratie beruht einerseits auf der biopolitischen Produktion. „Wenn nämlich Produkt der Arbeit nicht materielle Güter, sondern soziale Beziehungen, Kommunikationsnetzwerke und Lebensformen sind, dann wird deutlich, daß die ökonomische Produktion unmittelbar eine Art politischer Produktion oder genauer: der Produktion von Gesellschaft als solcher impliziert.“ (Hardt/Negri 2004; 370) Andererseits – und dies ist der wesentliche Fortschritt in *Multitude* gegenüber *Empire* – darf Demokratie nicht einfach mit Produktivität gleichgesetzt werden. Als explizites Projekt ist es davon klar zu unterscheiden. Allerdings haben die Autoren für die bewußte Institutionalisierung wenig anzubieten. In *Empire*

und in diversen Passagen von *Multitude* verweisen sie gerade auf den unterirdischen, gar nicht repräsentierbaren, Widerstand, auf Prozesse, die sich konsequenter Weise einem Projekt entziehen. Wie sollen sich etwa die zahlreichen Flucht- und MigrantInnenströme, wie soll sich der Exodus, den Negri und Hardt immer wieder beschwören, eine eindeutige politische Form geben? Immerhin wurden im Schlußteil von *Empire* drei Forderungen erhoben, die in eine politische Konstitution fließen könnten: die Forderung nach Weltbürgerschaft, nach einem garantierten Grundeinkommen sowie nach (allerdings sehr vage bleibender) Wiederaneignung.

Die Frage der Konstitution hatte Negri schon in früheren Arbeiten aufgegriffen, aber, wie ich meine, niemals wirklich zufriedenstellend gelöst. Immer wieder versickert das Projekt der politischen Institutionalisierung im produktiven Strom des Seins, wie etwa aus folgender Passage hervorgeht: „Eine neue Konstitution ist darum heute möglich. Nur wird sie keine Konstitution sein. Und vielleicht ist das Ereignis schon eingetreten.“ (Negri 1998; 81) Es ist eine Sache, die Bedeutung der sichtbaren Sphäre der politischen Öffentlichkeit zu relativieren; eine explizite politische Konstitution, eine neue reale Verfassung kann jedoch kein unterirdisches Projekt sein. Dies gestehen Hardt und Negri in *Multitude* auch ein und unterscheiden zwei Ebenen. Sie grenzen die „ontologische Multitude“, das ist die Multitude aus *Empire*, eine kreative, schöpferische Multitude, von der „historischen Multitude“ ab, das ist die Multitude, die recht eigentlich erst durch eine explizite Konstitution, durch die bewußte Formulierung einer gesellschaftlichen Ordnung ins Leben treten kann. „Diese zweite Multitude ist politisch, und es bedarf eines politischen Projekts, um sie auf der Grundlage dieser Voraussetzung entstehen zu lassen.“ (Hardt/Negri 2004; 248) Allerdings kommen die Autoren über diese Forderung nicht hinaus. Ihre weiteren Ausführungen wiederholen und modifizieren schon bekannte Aussagen über die ontologische Multitude und ihr Vermögen. Die Ebene der biopolitischen Produktion scheint der Flucht vor ungeklärten Fragen zu dienen. Immer wieder klingt es, als könne die ontolo-

gische Multitude die politische Multitude vielleicht doch ersetzen, als sei ein ausformuliertes Projekt gar nicht nötig: „Die ökonomische Produktion der Multitude ist nicht nur Modell für die politische Entscheidungsfindung, sondern sie wird immer mehr selbst zur politischen Entscheidungsfindung.“ (Hardt/Negri 2004; 373) Immerhin stellt die Forderung nach der Konstitution gesellschaftlicher Institutionen einen Fortschritt für unsere Diskussionen dar. Schon bei Marx findet sich bezüglich einer freien Gesellschaft eine eigentümliche Zweideutigkeit. In manchen Formulierungen stellt er den Kommunismus als institutionslose, rein sachliche Verwaltung von Sachen dar, in anderen erkennt er die Notwendigkeit einer bewußten Institutionalisierung.

Mit leiser Ironie läßt sich bemerken, daß Hardt und Negri mit ihrer Forderung nach einem konstituierenden politischen Projekt über die Ebene der spinozistischen Ethik hinaus gekommen und nun auf dem Terrain des *Politischen Traktats* angelangt sind. Der Politische Traktat war Spinozas letzte, leider unvollendet gebliebene Arbeit. Darin wirft er die Frage nach den Konstitutionsbedingungen einer freien Gesellschaft auf. Basis dafür ist die Unterscheidung zwischen Naturzustand und Gesellschaftszustand. Es ist allerdings notwendig, zu wissen, was Spinoza unter diesen Begriffen versteht. Naturzustand hat nichts mit Natur im Gegensatz zu Kultur oder Künstlichkeit zu tun. Der Gedanke, der Mensch sei aus der Ordnung der Natur herausgetreten und hätte sich eine zweite Natur geschaffen, ist Spinoza so fremd wie nur möglich. Naturzustand meint einfach die Bedingungen und Verhältnisse des Seins, wie sie in der *Ethik* entwickelt wurden. Naturzustand ist also weder eine kontrafaktische Annahme, noch eine regulative Idee, also kein Konzept, das letztlich nur zur Legitimation der Gesellschaftsordnung dient. Daher kann der Naturzustand auch nicht aufgehoben werden – wie immer wir „aufheben“ auch verstehen. Im Gegenteil, gegen die Ordnung und Verkettung der Körper, Ideen und Affekte kann nicht gehandelt werden. Eine politische Ordnung, die dies nicht berücksichtigt, ist zur Instabilität und zum Scheitern verurteilt. Das Empire wäre also ein de-  
artiger Gesellschaftszustand, der gegen

die Ordnung und Dynamik des Seins etabliert ist. Es ist also erneut Spinozas Sozialphilosophie, die den verärgerten Aufschrei Negris: „Sie haben die grundlegende Produktivität des Seins aus den Augen verloren!“ (Hardt/Negri 2000; 394) verständlich macht.

Der Gesellschaftszustand sollte als Fortsetzung des Naturzustandes begriffen werden, obwohl er als institutionalisiertes politisches Projekt nicht mit diesem identisch ist. Spinoza zeichnet die Differenz zwischen Naturzustand und Gesellschaftsordnung zwar sehr knapp, zugleich aber sehr scharf. Das Ziel der gesellschaftlichen Ordnung ergibt sich aus den ontologischen Bedingungen, aus unserem Bestreben, unser Sein zu erhalten und zu optimieren. „Nichts Vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dermaßen miteinander übereinstimmen, daß gleichsam alle Geister und Körper einen Geist und einen Körper bilden und alle zugleich, soviel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten suchen und alle zugleich für sich den gemeinsamen Nutzen aller suchen.“ (Ethik IV. Buch, Lehrsatz 18, Anmerkung) Würden wir allein der Vernunft folgen, gäbe es gar keine Differenz zwischen Naturzustand und gesellschaftlicher Ordnung. Da wir jedoch ebenso von Leidenschaften bestimmt sind, sind gesellschaftliche Institutionen vonnöten. Möglichkeiten der expliziten Gesellschaftsordnungen gibt es laut Spinoza mehrere. Er untersucht Monarchie, Aristokratie und begann ein Kapitel über die Demokratie. Diese ist zwar die „ganz und gar uneingeschränkte“ Form, aber es lohnt auch, die anderen Formen zu untersuchen, weil eingeschränkte politische Formen gleichwohl auf ihre Gleichgewichts- und Stabilitätsbedingungen hin untersucht werden können.

Der leitende Begriff im Politischen Traktat ist jener des Rechts. Es gilt, aus dem Status des Naturrechtes herauszutreten und ein explizites Recht zu institutionalisieren. Der Gesellschaftszustand ist nur als Rechtszustand denkbar. Auch hier ist es notwendig, zumindest die Umrisse der Begriffe zu kennen, zumal Spinozas Rechtsbegriff quer zur Tradition liegt. Auf den Punkt gebracht, lautet seine Formel: jus = potentia oder, umgekehrt, potentia = jus. Recht ist



Macht, und Macht ist Recht. Hier ist nochmals entschieden an den Sinn von Macht/potentia zu erinnern. Nicht Gewalt über Menschen und Dinge ist gemeint, sondern das Wirkvermögen, die reale Wirkkraft (power-to-do) der Körper und Ideen. Nur weil im Naturzustand die Möglichkeit der Übereinstimmung angelegt ist, ist ein Rechtszustand überhaupt möglich. Das institutionalisierte Recht der Gemeinschaft – Staat wäre ein irreführender Ausdruck – resultiert aus dem Zusammenschluß der Menge, aus der Verknüpfung der vielen Körper und Ideen: „Dieses Recht, das durch die Macht der Menge definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates.“ (PT Kapitel II, § 17) Das Recht wird nicht gesetzt, sondern entsteht als Resultante der vereinigten Vermögen. „Aus § 15 des vorherigen Kapitels ist klar, daß das Recht des Staates oder der höchsten Gewalten nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird. Gerade so wie im Falle eines einzelnen im Naturzustand hat auch der Körper und der Geist eines ganzen Staates so viel Recht, wie weit dessen Macht reicht.“ (PT, III: Kapitel § 2) [7]

Ich will es bei dieser Skizze der spinozistischen Rechts- und Gesellschaftskonzeption belassen. Ich glaube, nicht zu irren, daß die hier aufgeworfenen Fragen der Linken eher fremd sein dürften. Negri und Hardt kommt der Verdienst zu, diese Thematik überhaupt in die Debatte eingebracht zu haben. Und da wir dem Beginn eines Denkens beiwohnen könnten, sind Umwege und Irrtümer unvermeidlich. So ist etwa der Versuch, die Verfassung des Empire aus spinozistischer Perspektive zu deuten, also eine „Rationalität am Werk“ zu vermuten, die „nicht aus den existierenden Strukturen des internationalen Rechts abgeleitet werden kann“, (Hardt/Negri 2000; 54) wohl nicht sehr geglückt. Auch auf dem Gebiet der Verfassungen die Menge als vorantreibende Kraft zu erkennen, kann dazu führen, den Problemen des politischen Akts der Konstitution erneut auszuweichen, ja sogar bestehende Verfassungen als Ausdruck der Multitude zu verklären. Aber nicht zufällig wurde das Thema der Verfassung des Empire und der Vereinigten

Staaten in *Multitude* nicht mehr aufgegriffen, und statt dessen die Notwendigkeit einer expliziten Konstitution erkannt.

[1] „Gute“ Kritik meint hier eine Kritik, die ihren Ansatz umfassend durchleuchtet, und nicht bloß gewisse Aspekte betont oder bestimmte Wendungen einfordert. Einen guten und kommentierten Überblick über die Auseinandersetzung mit *Empire* (Stand Jänner 2003) ist unter [http://www.republicart.net/disc/empire/pinguin01\\_de.htm](http://www.republicart.net/disc/empire/pinguin01_de.htm) zu finden, verfaßt vom Malmoe - Mitarbeiter „Pinguin“.

[2] Als ein weiterer Text zu Spinoza wäre zu nennen: Antonio Negri, „Spinoza's Anti-Modernity“, [http://korotonomedia.net/theoria/negri\\_spinoza.html](http://korotonomedia.net/theoria/negri_spinoza.html)

[3] Es überrascht nicht, daß Hegel genau das Gegenteil behauptet: „Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in der alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben.“ Hegel, „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, Band III, Frankfurt am Main, 1996 Seite 167

[4] Aus diesem Blickwinkel wäre eine Kritik am Spinozismus Althusser's zu entfalten.

[5] Letztlich ist es das Abstrakte, Allgemeine, dem das Besondere zu opfern ist. „Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigentums als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert.“ Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Frankfurt am Main 1986, Seite 191

[6] So schätzt Julian Müller die Aussagen Negris und Hardts als „techno babble“ a la star trek ein, und das in einer Zeitschrift, die sich „Das Argument“ nennt. (Nr. 259, Seite 115)

[7] Spinoza verwendet den Ausdruck „Imperium“, diesen einfach mit Staat zu übersetzen ist natürlich irreführend. Imperium bedeutet Reich, Herrschaft, Befehl, Beherrschung, Gebot, jedenfalls nicht die der Gesellschaft entgegenstehende Instanz,

die laut Hegel das Allgemeine der Vernunft verkörpert.

## Im Text erwähnte und zitierte Literatur:

- Adorno, Theodor W.; (1979) „Reflexionen zur Klassentheorie“ In: Soziologische Schriften I, Frankfurt/Main,
- Braudel, Fernand; (1986a) „Die Dynamik des Kapitalismus“ Stuttgart
- - (1986b) „Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts“, München
- Deleuze, Gilles; (1988) „Spinoza. Praktische Philosophie“, Berlin
- Hardt, Michael; Negri, Antonio; (1997) „Die Arbeit des Dionysos“ Berlin
- - (2000) „Empire“ Frankfurt/Main
- - (2004) „Multitude“ Frankfurt/Main
- Hecker, Konrad; (1975) „Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas“, Regensburg
- Holloway, John; (2002) „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“, Münster
- Israel, Jonathan; (1995) „The Dutch Republic“
- - (2001) „Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750“
- Lukács, Georg; (1983) „Geschichte und Klassenbewußtsein“, Darmstadt und Neuwied
- Marx, Karl; (MEW 25) „Das Kapital, Band III“
- - (MEW 42), „Ökonomische Manuskripte 1857/58 = Grundrisse“, Berlin 1983
- - (MEW 43) „Ökonomisches Manuskript 1861 – 1863 Teil 1“
- Moreau, Pierre-François; (1994) „Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens.“ Frankfurt/Main (Erschein bereits 1978 unter den Titel: „Marx und Spinoza“)
- Negri, Antonio; (1982) „Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft“, Berlin
- - (1998) „Repubblica Costituente. Umriss einer konstituierenden Macht“, In: Umherschweifende Produzenten, Berlin

- **Spinoza, Baruch de;** (PT) „Politischer Traktat“, Latein-Deutsch, übersetzt von Wolfgang Bartusch, Hamburg 1994
- - (Ethik) „Die Ethik“, Latein-Deutsch, Revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Stuttgart
- **Wallerstein, Immanuel;** (1968) „Das moderne Weltsystem. Kapitalistische Landwirtschaft und die

Entstehung der europäischen Weltwirtschaften im 16. Jahrhundert“ Frankfurt am Main

- **Wilson, Charles,** (1968) „Die Früchte der Freiheit. Holland und die europäische Kultur des 17. Jahrhunderts.“ München

**Karl Reitter:** Marxistischer Autor in

Wien und Mitglied der *grundrisse*, Redaktionsmitglied von **Context XXI** von Dezember 2000 bis November 2001.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels