

Michael Hardt, Antonio Negri

Inhalt

MULTITUDE

Krieg und Demokratie im Empire

Aus dem Englischen

von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn

Campus Verlag Frankfurt/New York

Vorwort: Das Gemeinsame leben 7

Kapitel I: Krieg

1. **Simplicissimus** 17
Ausnahmen 17 • GOLEM 25 • Der globale Kriegszustand 27 • Biomacht und Sicherheit 34 • Legitime Gewalt 41 • GEHEIMRAT SAMUEL HUNTINGTON 49
2. **Aufstandsbekämpfung** 53
Geburt des neuen Krieges 54 • Revolution militärischer Angelegenheiten 58 • DER SÖLDNER UND DER PATRIOT 66 • Asymmetrie und absolute Dominanz 69
3. **Widerstand** 81
Das Primat des Widerstands 82 • Von der Volksarmee zum Guerillakrieg 87 • Netzwerkkämpfe erfinden 97 • SWARM INTELLIGENCE 109 • Von der Biomacht zur biopolitischen Produktion 112

Kapitel II: Multitude

1. **Gefährliche Klassen** 121
Das Gemeinsam-Werden der Arbeit 121 • Das Zwielflicht der bäuerlichen Welt 134 • Zwei Italiener in Indien 147 • Der Reichtum der Armen (oder We are the poors!) 149 • DÄMONISCHE MULTITUDES: DOSTOJEWSKIJ LIEST DIE BIBEL 159 • Erster Exkurs: Zur

Methode - In den Fußstapfen von Marx 161 • TOD DER DÜSTEREN WISSENSCHAFT?
173

Vorwort: Das Gemeinsame leben

2. De corpore	179
Globale Apartheid 181 • Ein Abstecher nach Davos 188 • Big Government is back 199 • Leben als Ware 202	
3. Spuren der Multitude	213
Die »Ungeheuerlichkeit« des Fleisches 214 • invasion der ungeheuer 219 • Produktion des Gemeinsamen 221 • Jenseits von privat und öffentlich 228 • karneval und bewegung 234 • Mobilisierung des Gemeinsamen 238 • Zweiter Exkurs: Organisation - die Multitude und die Linke 246	

Kapitel III: Demokratie

1. Der lange Marsch der Demokratie	257
Die Krise der Demokratie im Zeitalter der bewaffneten Globalisierung 257 • Das unvoll- endete demokratische Projekt der Moderne 264 • die rebellion der schuldnern 275 • Die nicht verwirklichte Demokratie des Sozialismus 277 • REVOLTE, BERLIN 1953 283 • Von der demokratischen Repräsentation zur globalen öffentlichen Meinung 286 • tute bi- anche 293	
2. Globale Forderungen nach Demokratie	297
Cahiers de doléances 297 • konvergenz in seattle 316 • Globale Reformexperimente 319 • Zurück ins 18. Jahrhundert! 338 • Dritter Exkurs: Strategie -Geopolitik und neue Allian- zen 345 • bilderstürmer 356	
3. Demokratie der Multitude	361
Souveränität und Demokratie 361 • Möge die Macht mit euch sein 375 • Die neue Wissen- schaft von der Demokratie: Madison und Lenin 383	
Anmerkungen	395
Literaturverzeichnis	413
Danksagung	431

Originalpaginierung des Arbeitsmanuskriptes s. oben

Die Möglichkeit der Demokratie im Weltmaßstab eröffnet sich heute zum allerersten Mal. Dieses Buch handelt von jener Möglichkeit, davon also, was wir das Projekt der Multitude nennen. Das Projekt der Multitude drückt nicht nur den Wunsch nach Gleichheit und Freiheit aus, es verlangt nicht nur eine offene und alle einbeziehende demokratische globale Gesellschaft, sondern stellt auch die Mittel bereit, dies alles zu erreichen. So wird unser Buch schließen, doch beginnen kann es damit nicht.

Die Möglichkeit der Demokratie wird heute verdüstert und bedroht durch einen scheinbar permanenten und allerorten herrschenden Konfliktzustand. Unser Buch muss deshalb mit diesem Kriegszustand beginnen. Demokratie blieb in der Moderne zweifellos ein unvollendetes Projekt, ungeachtet der Gestalt, die es national und lokal annahm, und die Globalisierungsprozesse der vergangenen Jahrzehnte führten zu neuen Herausforderungen. Doch in der Gegenwart ist das Haupthindernis für die Demokratie mit Sicherheit der globale Kriegszustand. In unserem Zeitalter bewaffneter Globalisierung will es tatsächlich scheinen, als sei der moderne Traum von Demokratie endgültig ausgeträumt. Krieg und Demokratie waren stets unvereinbar. Gewöhnlich wurde die Demokratie in Kriegszeiten außer Kraft gesetzt und zur Bewältigung der Krise die Macht zeitweilig einer starken Zentralgewalt anvertraut. Wenn heute der Kriegszustand nicht nur weltweit herrscht, sondern auch lange andauert, wenn kein Ende in Sicht ist, wird auch die Demokratie für unbestimmte Zeit oder sogar permanent aufgehoben. Der Krieg nimmt heute eine verallgemeinerte Gestalt an, erstickt das gesellschaftliche Leben und setzt seine eigene politische Ordnung in Kraft. Die Demokratie scheint daher unwiederbringlich verloren, unter den Waffen und den Sicherheitsmaßnahmen unseres globalen Kriegszustands begraben.

Gleichzeitig war Demokratie nie notwendiger als heute, in dieser Situation des globalen Konflikts. Kein anderer Ausweg aus der Angst, der Unsicherheit und der Despotie, die unsere Welt durchdringen, bie-

tet sich an; kein anderer Weg ist gangbar, um in Frieden gemeinsam leben zu können. Demokratie, so will es scheinen, war noch nie so unmöglich und zugleich so notwendig.

Dieses Buch setzt *Empire* fort, das Buch, in dem wir die neue, die globale Form der Souveränität analysiert haben (Hardt/Negri 2000). In *Empire* versuchten wir, die Tendenz der sich herausbildenden politischen Weltordnung darzustellen, das heißt aufzuzeigen, wie aus einer Mannigfaltigkeit zeitgenössischer Prozesse eine neue Form globaler Ordnung entsteht, die wir »Empire« nennen. Unser Ausgangspunkt war die Erkenntnis, dass die zeitgenössische Weltordnung sich nicht länger adäquat als Imperialismus beschreiben lässt, wie er von den Mächten der Moderne ausging: Der Imperialismus stützte sich im Wesentlichen auf die Souveränität des Nationalstaats und dehnte sie auf fremde Territorien aus. Heute entwickelt sich stattdessen eine »Netzwerkmacht«, eine neue Form der Souveränität, zu deren wichtigsten Momenten oder Knoten die dominanten Nationalstaaten ebenso gehören wie supranationale Institutionen, große kapitalistische Unternehmen und andere Machtfaktoren. Diese Netzwerkmacht ist, so unsere These, »im-perial« und nicht »imperialistisch«. Nicht alle Mächte im Netzwerk des Empire sind freilich gleich, ganz im Gegenteil: Einige Nationalstaaten verfügen über enorme Macht, andere hingegen über so gut wie keine. Das Gleiche gilt mit Blick auf die verschiedenen anderen Körperschaften und Institutionen, die das Netzwerk insgesamt ausmachen. Doch ungeachtet aller Ungleichheiten müssen diese Mächte kooperieren, um die gegenwärtige Weltordnung mit all ihren internen Spaltungslinien und Hierarchien zu schaffen und aufrechtzuerhalten.

Unser Begriff des Empire geht damit über die Debatten hinaus, die weltweit als einzige politische Alternativen Unilateralismus und Multilateralismus oder Proamerikanismus und Antiamerikanismus gelten lassen wollen. Zum einen, so unsere These, ist es keinem Nationalstaat, auch nicht dem mächtigsten, auch nicht den Vereinigten Staaten, möglich, »allein loszumarschieren« und ohne die Unterstützung der anderen

Hauptmächte im Netzwerk des Empire die Weltordnung aufrechtzuerhalten. Zum anderen ist eine gleichberechtigte Partizipation aller oder zumindest einer Reihe führender Nationalstaaten, wie sie das Modell einer multilateralen Kontrolle unter dem Dach der Vereinten Nationen vorsieht, weder Kennzeichen der gegenwärtigen Weltordnung noch kann es ihre Grundlage sein. Im Gegenteil, folgeschwere Brüche und die Hierarchisierung entlang regionaler, nationaler oder lokaler Grenzlinien kennzeichnen die aktuelle globale Ordnung. Wir meinen nicht einfach, dass Uni- oder Multilateralismus, so wie sie sich bisher darstellten, nicht wünschenswert wären, sondern sind der Überzeugung, dass unter den gegebenen Bedingungen alle Versuche, die Weltordnung auf diesem Weg aufrechtzuerhalten, scheitern werden. Wir beschreiben das Empire als *Tendenz*: Das heißt, dass es die einzige Form der Macht ist, der es gelingen kann, die gegenwärtige Weltordnung dauerhaft zu befestigen. Die unilaterale Vorgehensweise à la USA ließe sich hingegen in Anlehnung an den Marquis de Sade kommentieren: »Américains, encore un effort si vous voulez être impériaux!«¹

Empire bezeichnet die globale Herrschaftsordnung, die durch Spaltungen und Hierarchien ebenso gekennzeichnet ist wie durch anhaltenden Krieg. Der Kriegszustand gehört unausweichlich zum Empire, in dem der Krieg als Herrschaftsinstrument fungiert. Eine *pax imperii* spiegelt heute, nicht anders als im antiken Rom, einen Frieden vor, der in Wirklichkeit ein Zustand permanenter Kriegsführung ist. Die Analyse der imperialen Weltordnung war allerdings Gegenstand von *Empire*; es besteht daher kein Anlass, sie hier zu wiederholen.

Im vorliegenden Buch wenden wir uns der *Multitude*, der Menge zu, der lebendigen Alternative, die im Innern des Empire entsteht. Stark vereinfachend könnte man sagen, dass die Globalisierung zwei Gesichter aufweist. Auf der einen Seite umspannt das Empire mit seinen Netzwerken von Hierarchien und Spaltungen den Globus; sie erlauben es, die Ordnung mittels neuer Mechanismen der Kontrolle und mittels des permanenten Konflikts aufrechtzuerhalten. Andererseits bedeutet Globalisierung aber auch, dass neue Verbindungen des Zusammenwir-

kens und der Zusammenarbeit entstehen, die sich über Länder und Kontinente hinweg erstrecken und auf zahllosen Interaktionen fußen. Dieses zweite Gesicht der Globalisierung bedeutet nicht die weltweite Angleichung einer und eines jeden; es bietet uns vielmehr die Möglichkeit, unsere Besonderheit zu wahren *und* das Gemeinsame zu entdecken, das es uns erlaubt, miteinander zu kommunizieren und gemeinsam zu handeln. Auch die Multitude kann deshalb als ein Netzwerk aufgefasst werden: als ein offenes und breit angelegtes Netzwerk, das es zulässt, jegliche Differenz frei und gleich auszudrücken, ein Netzwerk, das die Mittel der Begegnung bereitstellt, um gemeinsam arbeiten und leben zu können.

Zunächst sollten wir die Multitude auf konzeptioneller Ebene von anderen Ansätzen unterscheiden, in denen die gesellschaftlichen Subjekte mit Begriffen wie etwa Volk, Masse oder Arbeiterklasse gefasst werden. *Volk* ist traditionellerweise ein Begriff, der Einheitlichkeit unterstellt. Die Bevölkerung durchziehen alle möglichen Unterschiede, doch die dem Begriff Volk zugrunde liegende Vorstellung führt die Verschiedenheiten auf eine Einheit zurück und macht daraus eine einzige Identität: Das Volk ist eins. Die Multitude hingegen sind viele. Die Menge weist in sich unzählige Unterschiede auf, die niemals auf eine Einheit oder eine einzige Identität zurückzuführen sind - die Unterschiede zeigen sich als kulturelle, ethnische, geschlechtsspezifische oder sexuelle Differenz, aber auch als unterschiedliche Formen zu arbeiten, zu leben oder die Welt zu sehen und als unterschiedliche Wünsche und Begehren. Die Multitude ist eine Vielfalt all dieser singulären Differenzen. Nun steht allerdings auch die *Masse* im Gegensatz zum Volk, denn auch sie lässt sich nicht auf eine Einheit oder eine Identität reduzieren. Tatsächlich besteht die Masse aus den verschiedensten Menschen und Typen, doch kann man deshalb nicht behaupten, gesellschaftliche Subjekte würden in ihrer Verschiedenheit die Masse ausmachen. Im Wesentlichen ist sie undifferenziert, in der Masse gehen die Differenzen insgesamt unter, sie werden übertönt, die Couleurs in der Bevölkerung verblassen und werden zu Grau. So ist die Masse tatsächlich in der Lage, im Gleichklang zu agieren: als Unterscheidungslo-

ses, uniformes Konglomerat. In der Multitude hingegen bleibt die soziale Differenz präsent. Die Menge ist bunt wie das Gewand des biblischen Josef. Die Herausforderung besteht darin zu begreifen, wie eine gesellschaftliche Vielfalt es bewerkstelligen kann, die Differenz aufrechtzuerhalten und gleichzeitig miteinander Beziehungen einzugehen und gemeinsam zu handeln.

Schließlich ist die Multitude auch von der *Arbeiterklasse* zu unterscheiden. Der Begriff der Arbeiterklasse wird heute meist exkludierend gebraucht, denn mit ihm unterscheidet man nicht nur Arbeiter von Besitzenden, die nicht zu arbeiten brauchen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, sondern trennt auch die Arbeiterklasse von anderen Arbeitenden. In einem sehr engen Sinn bezieht sich die Vorstellung von Arbeiterklasse dann auf die Industriearbeiter im Gegensatz zu den in der Landwirtschaft, im Bereich der Dienstleistungen und in anderen Sektoren Tätigen; sehr weit gefasst hingegen bezeichnet das Konzept alle Lohnarbeiter und unterscheidet sie damit von den Armen, von unbezahlten Dienstboten und allen anderen, die keinen Lohn erhalten. Multitude ist im Gegensatz dazu ein offenes und inkludierendes Konzept. Es versucht die in jüngster Zeit erfolgten Verschiebungen in der Weltwirtschaft in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen: Denn zum einen ist die industrielle Arbeiterklasse im globalen Maßstab nicht länger hegemonial, auch wenn die Zahl der in der Industrie Arbeitenden weltweit nicht zurückging. Zum anderen ist die Produktion keine rein ökonomische Angelegenheit, sondern muss allgemeiner als gesellschaftliche Produktion begriffen werden, heutzutage also als die Produktion nicht nur materieller Güter, sondern ebenso als die Produktion von Kommunikation, von Beziehungen und Lebensformen. Die Multitude setzt sich potenziell aus all den verschiedenen Gestalten der gesellschaftlichen Arbeit zusammen. Ein dezentrales Netzwerk wie das Internet ist dabei ein ganz gutes Bild, eine Art Modell, um die Multitude zu denken, denn erstens bleiben die verschiedenen Knoten ungeachtet ihrer Verbindungen im Netz in ihrer Differenz bestehen und zweitens sind die Ränder des Netzwerks offen, so dass jederzeit neue Knoten und neue Beziehungen hinzukommen können.

Zwei Aspekte machen deutlich, welche Bedeutung der Multitude für die Entwicklung der Demokratie zukommt. Den ersten Aspekt könnte man als »ökonomisch« bezeichnen, wäre die Trennung einer ökonomischen von anderen gesellschaftlichen Sphären nicht schlicht sinnlos. Da die Menge sich weder durch Identität (wie das Volk) noch durch Uniformität (wie die Masse) auszeichnet, muss die Multitude, angetrieben durch die Differenz, das Gemeinsame entdecken, das es erlaubt, miteinander in Beziehung zu treten und gemeinsam zu handeln. Das Gemeinsame, das *Kommune*, wird dabei allerdings weniger entdeckt als vielmehr produziert. (Wir zögern, in diesem Zusammenhang von »Commons« zu sprechen, denn dieser Ausdruck bezieht sich auf vor-kapitalistische Gemeindeländereien, die mit der Durchsetzung des Privateigentums zerstört wurden. Auch wenn der Ausdruck »das Kommune« ein wenig unbeholfen sein mag, so spielt er auf einen philosophischen Gehalt an und unterstreicht dabei, dass der Begriff des Gemeinsamen keine Rückkehr in die Vergangenheit bedeutet, sondern eine neue Entwicklung beschreibt.) Unsere Kommunikation, unser Zusammenwirken und unsere Zusammenarbeit beruhen nicht nur auf einem Gemeinsamen, sondern bringen es wie in einer Spirale in einer Beziehung erweiterter Reproduktion zugleich hervor. Die Produktion des Gemeinsamen steht heute tendenziell im Zentrum jeder Form von gesellschaftlicher Produktion, ungeachtet der jeweiligen Umstände, und ist damit tatsächlich das Hauptmerkmal der neuen und heule dominanten Form der Arbeit. Umgekehrt tendiert Arbeit durch die Transformation der Ökonomie - dazu, kooperative und kommunikative Netzwerke zu schaffen, und ist zugleich in ihnen verankert. Alle, die mit Information oder Wissen umgehen, seien sie Bauern, die spezielles Saatgut entwickeln, oder Softwareprogrammierer, stützen sich auf das gemeinsame Wissen, das ihnen von anderen weitergegeben wurde, und schaffen dabei neues gemeinsames Wissen. Insbesondere gilt dies für alle Arten von Arbeit, die Immaterielles hervorbringt, also etwa Ideen, Bilder, Affekte und Beziehungen. Wir werden dieses neue dominante Paradigma »biopolitische Produktion« nennen, um hervorzuheben, dass die Produktion nicht im streng ökonomischen Sinn auf materielle Güter

beschränkt ist, sondern alle Facetten des gesellschaftlichen Lebens, des Ökonomischen, des Kulturellen und des Politischen berührt und hervorbringt. Die biopolitische Produktion und die damit zusammenhängende Ausweitung des Gemeinsamen ist heute einer der Pfeiler, auf denen die Möglichkeit der Demokratie beruht.

Der zweite Aspekt, der die Multitude für die Demokratie so bedeutsam macht, ist ihre »politische« Organisation (wobei auch hier das Politische sehr schnell ins Ökonomische, Soziale und Kulturelle übergeht). Einen ersten Hinweis auf diese demokratische Tendenz liefert die Genealogie des Widerstands, des Aufruhrs und der Revolution in der Moderne, denn hier zeigt sich eine Entwicklung demokratischer Organisationsformen, die von zentralistischen Spielarten revolutionärer Diktatur und Herrschaft zu Netzwerkorganisationen führt, in denen Autorität durch kooperative Beziehungen abgelöst wird. Die Genealogie verweist mit anderen Worten auf eine Tendenz, im Widerstand und in revolutionären Organisationen nicht nur Mittel im Ringen um eine demokratische Gesellschaft zu sehen, sondern vielmehr in den Organisationsstrukturen selbst demokratische Verhältnisse zu schaffen. Globale Demokratie ist eine Forderung mit zunehmender Verbreitung, die bisweilen explizit, doch häufig implizit in der Auflehnung gegen Missstände und im Widerstand gegen die gegenwärtige Weltordnung artikuliert wird. Wie ein roter Faden zieht sich überall auf der Welt der Wunsch nach Demokratie durch die zahlreichen Befreiungskämpfe und Befreiungsbewegungen, seien sie lokal, regional oder global ausgerichtet. Auch wenn der Wunsch oder die Forderung nach Demokratie keine Garantie für ihre Verwirklichung bietet, sollten wir die Macht, die solche Forderungen haben können, keineswegs gering veranschlagen. Dies ist ein philosophisches Buch. Auch wenn wir zahlreiche Beispiele dafür anführen, dass Menschen heute dafür eintreten, dem Krieg ein Ende zu bereiten und die Welt demokratischer zu gestalten, ist von uns dennoch nicht zu erwarten, dass wir eine Antwort auf die Frage »Was tun?« geben oder ein konkretes Aktionsprogramm vorschlagen. Wir sind überzeugt, dass angesichts der Herausforderungen und der Möglichkeiten, denen sich die Welt gegenübersteht, das Politische grundle-

gend - angefangen bei den Begriffen Macht, Widerstand, Multitude und Demokratie - neu gedacht werden muss. Bevor das praktische politische Projekt, neue demokratische Institutionen und gesellschaftliche Strukturen zu schaffen, in Angriff genommen werden kann, ist zu fragen, ob wir tatsächlich verstehen, was Demokratie heute heißt (oder heißen könnte). Unser Hauptziel ist es, die begrifflichen Grundlagen eines neuen demokratischen Projekts auszuarbeiten. Wir haben den Versuch unternommen, alles in einer allgemein verständlichen Sprache niederzuschreiben und dabei technische Begriffe zu definieren und philosophische Konzepte zu erklären. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Lektüre immer leicht fallen wird. Zweifellos werden Sie an bestimmten Stellen manchen Satz oder auch Abschnitt nicht unmittelbar einleuchtend finden. Doch nur Geduld. Und weiterlesen. Manchmal brauchen philosophische Ideen ein wenig Zeit, um klar zu werden. Nehmen Sie das Buch als Mosaik, dessen Muster sich Schritt für Schritt ergibt.

Wir betrachten die Bewegung, die von *Empire* zu *Multitude* führt, als die Umkehrung jener Entwicklung, die Thomas Hobbes von seiner Schrift *Vom Bürger* (1642) zu *Leviathan* (1651) vollzog. Die Umkehrung entspricht dem grundlegenden Unterschied zweier historischer Momente. In der Morgenröte der Moderne bestimmte Hobbes in seinem Traktat *Vom Bürger* die Natur des Gesellschaftskörpers und die Form der Bürgerrechte, wie es der aufsteigenden Bourgeoisie entsprach. Die neue Klasse war jedoch nicht in der Lage, aus sich heraus die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Sie benötigte eine politische Macht über sich, eine absolute Gewalt, einen Gott auf Erden. Hobbes' *Leviathan* beschrieb die Souveränität, die sich in der Folgezeit in Europa in Form des Nationalstaats entwickeln sollte. Heute, im Anbruch der Postmoderne, haben wir in *Empire* versucht, die neue globale Form souveräner Macht zu umreißen. Im vorliegenden Buch nun versuchen wir, den Charakter der weltweit entstehenden Klassenformation, der Multitude, zu verstehen. Hobbes bewegte sich von der entstehenden gesellschaftlichen Klasse zur neuen Form der Souveränität; wir arbeiten

uns heute von der neuen Form souveräner Macht zur Klasse vor. Unser Weg kehrt den von Hobbes um, denn während die aufstrebende Bourgeoisie eine souveräne Macht anrufen musste, die ihre Interessen garantieren sollte, taucht die Multitude im Innern der neuen imperialen Souveränität auf und weist über sie hinaus. Die Multitude arbeitet sich durch das Empire hindurch, um weltweit eine andere Gesellschaft zu schaffen. Während die Bourgeoisie in der Moderne auf die Souveränität zurückgreifen musste, um ihre Ordnung zu festigen, weist die postmoderne Revolution der Multitude nach vorn, über die imperiale Souveränität hinaus. Die Multitude ist im Gegensatz zur Bourgeoisie und zu allen anderen exklusiven und beschränkten Klassenformationen in der Lage, die Gesellschaft selbstbestimmt zu gestalten. Wir werden sehen, dass diese Fähigkeit zentral ist, was die Möglichkeiten der Demokratie angeht.

Die Fragen der Multitude und der Möglichkeiten der Demokratie werden im Mittelpunkt des zweiten und dritten Kapitels stehen. Beginnen müssen wir mit dem gegenwärtigen weltweit herrschenden Kriegszustand, der leicht als ein unüberwindbares Hindernis für Demokratie und Befreiung erscheinen kann. Das Buch wurde im Wesentlichen zwischen dem 11. September 2001 und dem Krieg im Irak im Jahr 2003 geschrieben, also im Schatten des Krieges. Wir müssen untersuchen, wie der Krieg sich in unserem Zeitalter verändert und was dies für die Politik und die Souveränität bedeutet, und dabei die Widersprüche herausstellen, die das aktuelle Kriegsregime durchziehen. Dessen ungeachtet hoffen wir, dass bereits deutlich geworden ist, dass die Demokratie, mag sie auch fern erscheinen, in unserer Welt unentbehrlich ist, denn sie ist die einzige Antwort auf die drängenden Fragen der Gegenwart und zugleich der einzige Ausweg aus einem permanenten Konflikt- und Kriegszustand. Nun ist es an uns, mit diesem Buch den Beweis anzutreten, dass die Demokratie der Multitude nicht nur notwendig, sondern heute auch möglich ist.

3. Demokratie der Multitude

Ich gehe nun endlich zur dritten, der vollständig unumschränkten Regierungsform über, die wir Demokratie nennen.

Baruch de Spinoza

Herzen hat einstmals seinen Freund Bakunin beschuldigt, dieser habe bei allen seinen revolutionären Vorhaben unabänderlich den zweiten Monat der Schwangerschaft für den neunten gehalten. Herzen selbst neigte eher dazu, die Schwangerschaft auch im neunten zu bestreiten.

Leo Trotzki

Die Bewegungen, die Einspruch gegen die Ungerechtigkeiten des gegenwärtigen globalen Systems erheben, sowie die Reformvorschläge, die wir im vorangegangenen Abschnitt aufgelistet haben, sind wichtige Kräfte der demokratischen Veränderung, zusätzlich müssen wir jedoch auch den Begriff der Demokratie im Lichte der neuen Herausforderungen und Möglichkeiten, die unsere Welt bietet, neu überdenken. Diese begriffliche Neujustierung ist die Hauptaufgabe dieses Buches. Wir erheben dabei nicht den Anspruch, ein konkretes Aktionsprogramm für die Multitude vorzulegen, sondern wollen vielmehr versuchen, die begrifflichen Grundlagen herauszuarbeiten, auf denen ein neues Projekt für Demokratie aufbauen kann.

Souveränität und Demokratie

Die gesamte Tradition der politischen Theorie scheint in einem grundlegenden Prinzip übereinzustimmen: Es kann nur »der Eine« herrschen, ganz gleich, ob man unter diesem Einen den Monarchen, den Staat, die Nation, das Volk oder die Partei versteht. Die drei traditionellen Regie-

rungsformen, welche die Basis des antiken wie des modernen politischen Denkens in Europa bilden - Monarchie, Aristokratie und Demokratie -, reduzieren sich so betrachtet auf eine einzige Form. Bei der Aristokratie mag es sich um die Herrschaft der Wenigen handeln, aber dies auch nur insofern, als diese wenigen in einem einzigen Körper oder in einer einzigen Stimme vereint sind. Ähnlich lässt sich die Demokratie als die Herrschaft vieler oder aller auffassen, aber eben nur insofern, als sie zum Volk oder einem anderen Einzelsubjekt vereint sind. Dabei sollte jedoch klar sein, dass dieses Grundprinzip des politischen Denkens, wonach nur der eine herrschen kann, den Begriff der Demokratie unterhöhlt und negiert. Die Demokratie ist - in diesem Falle gemeinsam mit der Aristokratie - nur Fassade, denn de facto ist die Macht monarchisch.

Der Begriff der Souveränität bestimmt die Tradition der politischen Philosophie und dient gerade deshalb als Grundlage alles Politischen, weil ihm zufolge stets ein Einziger herrschen und entscheiden muss. Nur der eine kann souverän sein, so will uns die Tradition glauben machen, und ohne Souveränität gibt es keine Politik. Diese Ansicht wird von den Theorien der Diktatur wie etwa dem Jakobinismus ebenso vertreten wie von allen Spielarten des Liberalismus und dient jeweils als eine Art unvermeidliches erpresserisches Druckmittel. Die Wahl ist eine absolute: entweder Souveränität oder Anarchie! So sehr etwa der Liberalismus - und das sei hier besonders betont - für Pluralität und Gewaltenteilung eintritt, so sehr beugt er sich in letzter Instanz doch immer wieder den Notwendigkeiten der Souveränität. Irgendjemand muss herrschen, irgendjemand muss entscheiden. Das wird uns ständig als eine Art Binsenweisheit präsentiert, die sogar in sprichwörtlichen Wendungen Rückhalt findet: Viele Köche verderben den Brei. Um zu herrschen, um zu entscheiden, um Verantwortung und Kontrolle zu übernehmen, muss es einen Einzigen geben, alles andere endet in der Katastrophe.

Dieses Beharren auf dem einen im europäischen Denken ist oft als fortwirkendes Vermächtnis Platons charakterisiert worden. Der eine ist die unveränderliche ontologische Grundlage, zugleich Ursprung und

Telos, Substanz und Kommando. Diese falsche Alternative zwischen der Herrschaft des einen und dem Chaos wird denn auch mit verschiedenen Abwandlungen in der gesamten politischen und Rechtsphilosophie Europas wiederholt. Im silbernen Zeitalter der europäischen Philosophie etwa, also an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, benutzten Rechtsphilosophen diese Alternative als Grundlage für eine »Natrechts«-Konzeption, die sie als »reine Theorie des Rechts« verstanden. Für Rudolf Stammler, um nur ein repräsentatives Beispiel zu nennen, ist die Rechtsordnung materieller Ausdruck dieser idealen, formalen Einheit (vgl. Stammler 1896).⁴³ Dieses Beharren auf der Herrschaft des einen ist jedoch nicht auf die europäische Tradition beschränkt. Auch die Geschichte der chinesischen Philosophie beispielsweise ist bestimmt von Vorstellungen von einer unveränderlichen Einheit und einem befehlenden Zentrum.

Die Notwendigkeit des Souveräns ist die fundamentale Idee, die in der traditionellen Analogie zwischen dem gesellschaftlichen und dem menschlichen Körper ihren Ausdruck findet. Die Illustration, die das Frontispiz der Originalausgabe von Thomas Hobbes' *Leviathan* zielt und die von Hobbes selbst entworfen wurde, zeigt diese Idee auf ganz wundervolle Weise (vgl. dazu Schmitt 1938). Aus der Entfernung betrachtet, zeigt die Illustration den Körper des Königs, der die Erde überträgt, aber bei näherem Hinsehen kann man erkennen, dass sich der Körper unterhalb des königlichen Kopfes aus Hunderten von winzigen Körpern der Bürger zusammensetzt, die seine Arme und seinen Oberkörper bilden. Der Körper des Souveräns ist hier im Wortsinne der soziale Körper als Ganzes. Diese Analogie dient nicht nur dazu, die organische Einheit hervorzuheben, sie soll auch die Teilung der sozialen Funktionen bekräftigen und als ganz natürlich erscheinen lassen. Es gibt nur einen Kopf, und die verschiedenen Gliedmaßen und Organe müssen dessen Entscheidungen und Befehlen gehorchen. Physiologie und Psychologie beglaubigen somit die offensichtliche Wahrheit der Souveränitätstheorie noch einmal. In jedem Körper gibt es eine einzige Subjektivität und einen rationalen Geist, der über die Leidenschaften des Körpers herrschen muss.

Wir haben weiter oben darauf hingewiesen, dass die Multitude aus genau diesem Grund kein sozialer Körper ist: Sie lässt sich nicht auf eine Einheit reduzieren und unterwirft sich nicht der Herrschaft des einen. Die Multitude kann nicht Souverän sein. Aus dem gleichen Grund lässt sich die Demokratie, die Spinoza als absolut bzw. »vollständig unumschränkt« bezeichnet, nicht als Regierungsform im traditionellen Sinne verstehen, denn sie reduziert die Pluralität jedes Einzelnen nicht auf die einheitliche Gestalt der Souveränität. Unter streng praktischen, funktionalen Gesichtspunkten, so erklärt uns die Tradition, kann die multiple Menge keine Entscheidungen für die Gesellschaft treffen und deshalb ist sie für die eigentliche Politik irrelevant.

Carl Schmitt ist der moderne Philosoph, der die zentrale Bedeutung der Souveränität für die Politik am nachhaltigsten zum Ausdruck gebracht hat; dabei erneuerte er die frühmodernen europäischen Theorien absoluter Souveränität, wie sie etwa von Hobbes oder Jean Bodin formuliert worden waren. Besonders interessant ist dabei, wie es Schmitt gelingt, die verschiedenen mittelalterlichen und feudalen Souveränitätstheorien des Ancien Regime mit den modernen Theorien der Diktatur zu verbinden: von den alten Vorstellungen vom göttlichen Charisma des Monarchen bis zu den jakobinischen Theorien von der Autonomie des Politischen, von den Theorien bürokratischer Diktatur bis zu denjenigen populistischer und fundamentalistischer Tyrannen. Schmitt betont immer wieder, dass der Souverän in allen Fällen über der Gesellschaft steht, dass er sie transzendiert, und dass Politik deshalb stets in der Theologie gründet: Macht ist heilig. Mit anderen Worten: Der Souverän wird positiv definiert als der eine, über dem es keine Macht gibt und der über völlige Entscheidungsfreiheit verfügt, und negativ als der eine, der potenziell von jeder sozialen Norm oder Regel ausgenommen ist. Schmitts theologisch-politischer Begriff vom »totalen Staat«, der den Souverän als einzig mögliche Quelle der Legitimation über jede andere Machtform stellt, entwickelt die moderne Souveränitätskonzeption weiter in Richtung einer Form, die mit der faschistischen Ideologie im Einklang steht. Schmitt hat im Deutschland der Weimarer Republik vehement gegen die Kräfte des liberalen, parlamentarischen Pluralis-

mus angekämpft, die seiner Ansicht nach entweder die Herrschaft des Souveräns auf naive Weise leugneten und damit unausweichlich in die Anarchie führten oder den Souverän schäbigerweise hinter der Maske des Spiels pluraler Mächte verbargen und ihn damit in seinen Möglichkeiten einschränkten. Es sei jedoch noch einmal betont: Die moderne Souveränität verlangt nicht, dass ein einziges Individuum - ein Kaiser, ein Führer oder ein Caesar - allein über der Gesellschaft steht und entscheidet, wohl aber, dass ein einheitliches politisches Subjekt - wie etwa eine Partei, ein Volk oder eine Nation - diese Rolle übernimmt.⁴⁴

Die politische Theorie der modernen Souveränität verzahnt sich mit kapitalistischen Theorien und Praktiken des Wirtschaftsmanagements. Auch im Bereich der Produktion muss es eine einzige, einheitliche Gestalt geben, die Verantwortung übernimmt und entscheidet, nicht nur damit ökonomische Ordnung herrscht, sondern damit es auch zu Innovationen kommt. Der Kapitalist ist derjenige, der die Arbeiter, beispielsweise in der Fabrik, zu produktiver Kooperation zusammenbringt. Der Kapitalist ist ein moderner Lykurg, Souverän über den Privatbereich der Fabrik, der jedoch stets unter dem Druck steht, über das Bestehende hinausgehen und innovativ sein zu müssen. Der Ökonom, der den Wirtschaftskreislauf der Innovation am besten beschreibt und ihn mit der Form politischen Kommandos in Beziehung setzt, ist Joseph Alois Schumpeter (vgl. etwa Schumpeter 1939 sowie 1935 und 1947). Dem Exzeptionalismus des Souveräns entspricht die ökonomische Innovation als die Form industriellen Regierens. An den materiellen Produktionspraktiken sind zahlreiche Arbeiter beteiligt, aber allein verantwortlich für die Innovation ist der Kapitalist. So wie in der Politik nur der eine entscheiden kann, so will man uns glauben machen, kann nur der eine für Innovationen in der Wirtschaft sorgen.

Die zwei Seiten der Souveränität

Die Theorie der Souveränität verleitet viele dazu, den Bereich des Politischen als das eigentliche Terrain des Souveräns zu betrachten und

sich beispielsweise ganz auf den Staat zu fokussieren; das aber ist eine allzu verengte Sicht des Politischen. Die Souveränität besitzt zwangsläufig zwei Seiten. Souveräne Macht ist keine autonome Substanz und niemals absolut, sondern besteht in einer Wechselbeziehung zwischen Herrschern und Beherrschten, zwischen Schutz und Gehorsam, zwischen Rechten und Verpflichtungen. Wo auch immer sich Tyrannen daran versucht haben, die Souveränität zu etwas Einseitigem zu machen, haben die Beherrschten letztlich immer aufbegehrt und den wechselseitigen Charakter des Verhältnisses wieder hergestellt. Diejenigen, die gehorchen, sind um keinen Deut weniger wichtig für den Begriff und das Funktionieren von Souveränität als der eine, der über die Befehlsgewalt verfügt. Bei der Souveränität handelt es sich somit notwendigerweise um ein duales Machtsystem.

Der zweiseitige Charakter der Souveränität verdeutlicht, wie Machiavelli gezeigt hat, dass Gewalt und Zwang bei der Ausübung politischer Herrschaft nur in begrenztem Maße von Nutzen sind. Militärische Gewalt kann für Eroberungen und kurzfristige Kontrolle zweckmäßig sein, aber mit Zwangsmaßnahmen allein erreicht man keine stabile Herrschaft und Souveränität. Militärische Gewalt ist vielmehr, gerade weil sie so einseitig ist, die schwächste Form der Macht; sie ist hart, aber zugleich auch brüchig. Souveränität bedarf der Zustimmung der Beherrschten. Zusätzlich zum Zwang muss die souveräne Macht die Hegemonie über ihre Untergebenen ausüben und zu diesem Zwecke nicht nur Furcht bei ihnen erzeugen, sondern auch Ehrfurcht, Hingabe und Gehorsam, und zwar durch eine Form der Macht, die sanft und geschmeidig ist. Die souveräne Macht muss ständig dazu in der Lage sein, die Beziehung zu den Beherrschten neu zu verhandeln.

Sobald wir erkannt haben, dass es sich bei der Souveränität um eine dynamische, wechselseitige Beziehung handelt, können wir uns auch die Widersprüche klar machen, von denen die Souveränität fortwährend geprägt ist. Man denke dabei in erster Linie an die moderne militärische Gestalt der Souveränität, das heißt an die Macht, über Leben und Tod der Subjekte zu entscheiden. Die ständige Weiterentwicklung von Massenvernichtungs-techniken während der gesamten Moderne, die

schließlich die Atomwaffen hervorgebracht hat, hat, wie wir in Kapitel 1 gesehen haben, dazu geführt, dass diese Prerogative der Souveränität etwas Absolutes bekamen. Der Souverän, der im Besitz von Atomwaffen ist, herrscht in fast vollkommener Weise über den Tod. Doch sogar diese scheinbar absolute Macht wird durch Praktiken radikal in Frage gestellt, die sich der Kontrolle über das Leben verweigern, beispielsweise durch Selbstmordaktionen, angefangen mit dem buddhistischen Mönch, der sich aus Protest selbst in Brand steckt, bis hin zum terroristischen Selbstmordattentäter. Wenn im Kampf um die Infragestellung der Souveränität das Leben an sich negiert wird, dann verliert auch die Macht über Leben und Tod, die der Souverän ausübt, ihren Zweck. Die absoluten Waffen, die sich gegen die Körper der Menschen richten, werden durch die freiwillige und absolute Negation des Körpers neutralisiert. Zudem unterminiert der Tod von Untergebenen generell die Macht des Souveräns: Ohne Herrschaftssubjekte herrscht der Souverän nicht über eine Gesellschaft, sondern über eine leere Ödnis. Die Ausübung dieser absoluten Souveränität gerät damit in Widerspruch zur Souveränität als solcher.

In ähnlicher Weise ist der Souverän gezwungen, ein Verhältnis zu den Beherrschten auszuhandeln und sich um deren Zustimmung im Bereich der Wirtschaft zu bemühen. Bereits die frühen Politökonomen wie Adam Smith und David Ricardo erkannten, dass diese Beziehung den Kern der kapitalistischen Produktion darstellt. Arbeit, so sagten sie, ist in der kapitalistischen Gesellschaft die Quelle allen Reichtums. Das Kapital bedarf der Arbeit in gleichem Maße wie die Arbeit des Kapitals. Marx sah hier einen grundlegenden Widerspruch. Die Arbeit ist der Widerpart des Kapitals und bildet durch Streiks, Sabotage und andere Formen der List eine ständige Bedrohung für die Produktion, aber das Kapital kommt ohne die Arbeit nicht aus. Es ist gezwungen, sich eng mit dem Feind zusammenzutun. Anders ausgedrückt: Das Kapital muss die Arbeitskraft der Arbeitenden ausbeuten, aber es kann sie nicht wirklich unterdrücken, knechten oder ausschließen. Ohne deren Produktivität ist es nichts. Der Begriff der Ausbeutung könnte nunmehr dazu dienen, den Widerspruch im Kern der kapitalistischen Herr-

schaftsbeziehung auf den Punkt zu bringen: Die Arbeiter sind dem Kommando des Kapitalisten unterworfen und ein Teil des Reichtums, den sie produzieren, wird ihnen gestohlen, und doch sind sie keine machtlosen Opfer. Sie sind vielmehr äußerst mächtig, weil sie die Quelle des Reichtums sind. Die Rede von den »Unterdrückten« mag eine marginalisierte und machtlose Masse bezeichnen, aber die »Ausgebeuteten« sind notwendigerweise ein zentrales, produktives und machtvolleres Subjekt.

Dass Souveränität zwei Seiten hat, bedeutet nicht nur, dass es sich dabei um eine Wechselbeziehung handelt, sondern auch, dass wir es mit einem ständigen Kampf zu tun haben. Diese Wechselbeziehung stellt für die souveräne Macht ein fortwährendes Hindernis dar, das den Willen der an der Macht Befindlichen zumindest zeitweise blockieren oder einschränken kann. Andererseits ist diese Beziehung jedoch auch der Punkt, an dem die Souveränität in Frage gestellt oder überwunden werden kann. Eine Waffe nämlich, die den Beherrschten in der Politik wie in der Ökonomie stets zur Verfügung steht, ist die Drohung, ihre Unterwerfungshaltung aufzugeben und sich aus der Beziehung zurückzuziehen. Dieser Akt der Beziehungsverweigerung gegenüber dem Souverän ist eine Art Exodus, eine Flucht aus den Zwängen der Unterdrückung, Knechtschaft und Verfolgung und zugleich ein Streben nach Freiheit. Wir haben es hier mit einem elementaren Akt der Befreiung und mit einer (Be-)Drohung zu tun, mit der jede Form der Souveränität ständig konfrontiert ist, die sie eindämmen oder verdrängen muss. Würde es sich bei der souveränen Macht um eine autonome Größe handeln, wären die Verweigerung, der Rückzug oder der Exodus der Untergebenen sogar hilfreich für den Souverän: Diejenigen, die nicht vorhanden sind, können auch keine Probleme bereiten. Da die souveräne Macht jedoch nicht autonom ist, sondern es sich um eine Wechselbeziehung handelt, bedeuten derartige Verweigerungsakte eine echte Bedrohung. Ohne die aktive Beteiligung der Untergebenen zerfällt die Souveränität.

In unserer Zeit jedoch, im Zeitalter des globalen Empire, wird der Kampf durch den zweiseitigen Charakter der Souveränität noch drama-

tischer und intensiver. Man könnte sagen, dass das Hindernis, vor das sich der Souverän traditionellerweise durch die Notwendigkeit von Zustimmung, Unterordnung und Gehorsam gestellt sah, nunmehr zu einem unvermeidlichen aktiven Gegenspieler wird. Ein erster Zugang zu dieser Frage eröffnet sich über das, was wir Biomacht nennen, das heißt die Tendenz der Souveränität, zur Macht über das Leben an sich zu werden. Ein neuer Aspekt der gegenwärtigen Weltordnung liegt darin, dass sie parallel zu den Globalisierungsprozessen die Grenzen zwischen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Formen der Macht und der Produktion mehr und mehr auflöst. Auf der einen Seite ist politische Macht nicht mehr einfach nur darauf ausgerichtet, Normen in Form von Gesetzen zu erlassen und die Ordnung in den öffentlichen Angelegenheiten zu wahren, sondern sie muss auch die Produktion sozialer Beziehungen in allen Lebensaspekten ins Spiel bringen. In Kapitel I haben wir behauptet, dass der Krieg von einem Instrument der Politik, das man als letztes Mittel zur Anwendung brachte, zur Grundlage der Politik geworden ist, zur Basis für Disziplin und Kontrolle. Das heißt nicht, dass man nun alle Politik auf eine Frage roher Gewalt reduzieren muss, sondern vielmehr, dass sich militärische Macht nicht nur mit politischen Fragen befassen und darauf einstellen muss, sondern auch mit der Produktion sozialen Lebens in seinem ganzen Umfang. Souveräne Macht darf nicht nur über den Tod herrschen, sondern sie muss auch soziales Leben produzieren. Auf der anderen Seite wird die ökonomische Produktion immer biopolitisch, sie ist nicht mehr nur auf die Herstellung von Gütern ausgerichtet, sondern letztlich auf die Produktion von Information, Kommunikation, Kooperation - kurz: auf die Produktion sozialer Beziehungen und sozialer Ordnung. Kultur ist somit in unmittelbarer Weise Bestandteil sowohl der politischen Ordnung wie der ökonomischen Produktion. Gemeinsam, in einer Art Konzert oder Konvergenz der verschiedenen Machtformen, werden Krieg, Politik, Ökonomie und Kultur im Empire schließlich zu einem Modus, um soziales Leben in seiner Gänze zu produzieren, und somit zu einer Form von Biomacht. Oder anders gewendet: Im Empire kommen Kapital und Souveränität tendenziell vollständig zur Deckung.

Sobald wir diese Konvergenz zur Biomacht erkannt haben, sehen wir auch, dass die imperiale Souveränität voll und ganz von den produktiven sozialen Akteuren abhängt, über die sie herrscht. Das hat zur Folge, dass die politische Souveränitätsbeziehung der ökonomischen Beziehung zwischen Kapital und Arbeit immer ähnlicher wird. Wie das Kapital ständig auf die Produktivität der Arbeit angewiesen ist und deshalb, obwohl es sein Widerpart ist, dessen Wohlergehen und Überleben gewährleisten muss, so hängt auch die imperiale Souveränität nicht nur von der Zustimmung, sondern auch von der sozialen Produktivität der Beherrschten ab. Die Kreisläufe der sozialen Produzenten sind sozusagen die Lebensadern des Empire, und falls diese die Machtbeziehung verweigern und sich aus der Beziehung zurückziehen würden, würde es leblos in sich zusammenfallen. In den Filmtrilogie *Matrix* geht es um genau diese Abhängigkeit der Macht. Die Matrix überlebt nicht nur, indem sie ihre Energie aus Millionen von ausgebrüteten menschlichen Wesen saugt, sondern auch, indem sie auf die kreativen Attacken von Neo, Morpheus und den Partisanen von Zion reagiert. Die Matrix braucht uns, um zu überleben.

Ein zweiter, komplexerer Aspekt der Neuartigkeit imperialer Souveränität betrifft die Grenzenlosigkeit des Empire. Frühere Formen von Souveränität und Produktion waren stets von einer begrenzten Bevölkerung abhängig, die sich auf vielerlei Weise unterteilen ließ, was es den Herrschenden erlaubte, die durch die Wechselbeziehung der Souveränität bedingten Hindernisse zu umgehen. Wenn sich eine spezifische Gruppe weigerte, zuzustimmen oder sich der souveränen Macht zu unterwerfen, konnte sie von den Primärkreisläufen des sozialen Lebens ausgeschlossen oder, im äußersten Fall, ganz ausgelöscht werden. Für die souveräne Macht war es wichtig, die Beziehung zur Bevölkerung insgesamt aufrechtzuerhalten, aber gegenüber einer spezifischen Gruppe konnte man dafür sorgen, dass sie entbehrlich wurde und beiseite geschoben werden konnte. Im Empire hingegen, einem expansiven, einschließenden biopolitischen System, bedarf die souveräne Macht tendenziell der gesamten Weltbevölkerung, und zwar nicht nur als Produzenten, sondern auch als Konsumenten oder vielmehr als Nutzer und

Teilnehmer der interaktiven Kreisläufe des Netzwerks. Das Empire erzeugt und herrscht über eine wahrhaft globale Gesellschaft, die immer autonomer wird, während das Empire umso stärker auf sie angewiesen ist. Natürlich gibt es noch immer Grenzen und Schwellen, die die Hierarchien aufrechterhalten, welche die Weltbevölkerung teilen, und die souveränen Herrscher können bestimmte Bevölkerungsteile in unsäglich grausame und elende Lebensbedingungen zwingen, aber der Ausschluss eines Bevölkerungsteils von den biopolitischen Produktionsprozessen wird immer mehr zu einem Akt, der das Empire schwächt. Keine Gruppe ist »entbehrlich«, denn die globale Gesellschaft funktioniert nur als gemeinsame, als komplexes, integrales Ganzes. Die imperiale Souveränität kann somit die notwendige Beziehung zu ihrer unbegrenzten globalen Multitude weder vermeiden noch ersetzen. Diejenigen, über die das Empire herrscht, kann man *ausbeuten* - ihre soziale Produktivität muss man sogar ausbeuten -, aber genau aus diesem Grund kann man sie nicht *ausschließen*. Das Empire ist fortwährend mit dem Herrschafts- und Produktionsverhältnis zur globalen Multitude als Ganzer konfrontiert und gleichzeitig mit der Bedrohung, die diese darstellt. Im Zeitalter imperialer Souveränität und biopolitischer Produktion hat sich das Gleichgewicht dahingehend verschoben, dass die Beherrschten weitgehend die ausschließlichen Produzenten sozialer Organisation geworden sind. Das heißt nicht, dass die Souveränität sofort zerfällt und die Herrschenden all ihre Macht verlieren. Es bedeutet vielmehr, dass die Herrschenden immer parasitärer werden und dass Souveränität zunehmend entbehrlich wird. Entsprechend werden die Beherrschten immer autonomer und können die Gesellschaft immer stärker nach ihren Vorstellungen gestalten. Wir haben weiter oben von den neuartigen hegemonialen Formen »immaterieller« Arbeit gesprochen, die auf Kommunikations- und Kooperationsnetzwerken beruhen, die wir alle gemeinsam miteinander teilen, und die im Gegenzug wiederum neue Netzwerke intellektueller, affektiver und sozialer Beziehungen produzieren. Solche neuen Formen von Arbeit, so haben wir gesagt, bieten neue Möglichkeiten ökonomischer Selbstverwaltung, da die für die Produktion nötigen Kooperationsmechanismen in der Arbeit

selbst enthalten sind. Nunmehr erkennen wir, dass dieses Potenzial nicht nur die ökonomische Selbstverwaltung betrifft, sondern auch die politische und soziale Selbstorganisation. 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. Wir sind somit nicht mehr an das alte erpresserische Druckmittel gebunden: Wir haben nicht nur die Wahl zwischen Souveränität und Anarchie. Die Macht der Multitude, gemeinsam soziale Beziehungen zu schaffen, steht vielmehr zwischen Souveränität und Anarchie und bietet damit eine ganz neue Chance für die Politik.

Ingenium multitudinis

Nachdem klar geworden ist, wie sich das Gleichgewicht in der Souveränitätsbeziehung verschoben hat und dass die Beherrschten zunehmend eine Vorrangstellung vor den Herrschenden einnehmen, können wir nun die Glaubenssätze in Frage stellen, auf die sich die Souveränitätstheorie so gerne stützt. Und urplötzlich scheint es aus dieser neuen Perspektive so zu sein, dass der eine gar nicht notwendigerweise herrschen muss, mehr noch: dass der eine niemals herrscht! Im Gegensatz zum transzendentalen Modell, das von einem einheitlichen, über der Gesellschaft stehenden souveränen Subjekt ausgeht, erscheint die biopolitische soziale Organisation als absolut immanente Formation, in der alle Elemente auf der gleichen Ebene inter-agieren. Anders gesagt: In einem solchen immanenten Modell gibt es keine äußere Autorität, die der Gesellschaft von oben herab eine Ordnung auferlegt, vielmehr sind die verschiedenen in der Gesellschaft vorhandenen Elemente selbst in der Lage, die Gesellschaft in gemeinsamer Anstrengung zu organisieren.

Man denke zum Beispiel an die Bereiche der Physiologie und der Psychologie, die als Analogien für Funktionsweise und Organisation

des sozialen Körpers dienen. Seit Jahren wenden sich Neurobiologen gegen das traditionelle cartesianische Modell, wonach der Geist gegenüber dem Körper autonom sei und über diesen herrschen könne. Ihre Forschungen nämlich zeigen, dass Geist und Körper Attribute der gleichen Substanz sind und dass sie bei der Produktion von Vernunft, Vorstellungskraft, Begehren, Emotionen, Empfindungen und Affekten in gleicher Weise ständig inter-agieren (Damasio 2003). Auch das Gehirn selbst funktioniert nicht nach einem zentralisierten Intelligenzmodell mit einem einheitlichen Akteur. Denken, so die Wissenschaft, lässt sich eher als chemischer Ablauf verstehen oder als Koordination von Milliarden Nervenzellen entsprechend einem kohärenten Muster. Da ist nichts und niemand, der im Gehirn eine Entscheidung trifft, wir haben es vielmehr mit einem Schwärm, einer Multitude zu tun, die konzertiert agiert. Aus Sicht der Neurobiologen entscheidet niemals der eine. Es hat den Anschein, als würden einige wissenschaftliche Entwicklungen Parallelen zu unserem eigenen Denken aufweisen. Vielleicht war es falsch, in Kapitel 2.3 davon zu sprechen, die Multitude würde die herkömmliche Analogie zwischen dem menschlichen und dem sozialen Körper durchbrechen, die Multitude sei kein Körper - aber wenn, dann lagen wir aus dem richtigen Grund falsch. Oder anders gesagt: Die Analogie bleibt nur deshalb weiterhin gültig, weil der menschliche Körper selbst eine Multitude ist, die sich auf der Ebene der Immanenz organisiert.

Auch im Bereich der Wirtschaft gibt es zahlreiche Beispiele, bei denen zum Zwecke der Innovation eine einheitliche Kontrollinstanz nicht vonnöten ist und Innovation eher gemeinsame Ressourcen, offenen Zugang und freie Interaktion erfordert. Das trifft am deutlichsten auf die Sektoren zu, die erst jüngst als zentrale Bestandteile der Weltwirtschaft entstanden sind, also etwa Information, Wissen und Kommunikation. Internetanwender und Kybernetikexperten weisen darauf hin, dass die Offenheit der elektronischen Gemeinschaftsgüter entscheidend gewesen sei für die großen Innovationen in der Frühphase der Informationsrevolution und dass Innovation heute zunehmend behindert werde durch Privateigentum und staatliche Kontrolle, die den

offenen Zugang und freien Austausch einschränken. Gleiches gilt für die verschiedenen Bereiche der Wissensproduktion. Wir haben bereits auf einige Widersprüche zwischen kollektiv produziertem traditionellen Wissen (von Landwirten, die verbessertes Saatgut entwickeln, bis hin zu gemeinschaftlich produziertem medizinischen Wissen) und dem Privateigentum an diesem Wissen mittels Patenten hingewiesen. Auch wissenschaftliche Erkenntnisse werden in weitläufigen kollektiven Netzwerken produziert, die durch Privateigentum und einheitliche Kontrolle behindert werden. Und der Bereich der Kommunikationsproduktion macht endgültig deutlich, dass Innovation zwangsläufig stets gemeinsam stattfindet. Diese Beispiele für Innovation mittels Netzwerken könnte man mit einem Orchester ohne Dirigenten vergleichen - ein Orchester, das durch ständige Kommunikation den eigenen Takt bestimmt und durch die Einsetzung einer zentralen Autorität in Gestalt eines Dirigenten nur aus dem Takt kommen und verstummen würde. Wir müssen uns von der Vorstellung verabschieden, dass Innovation der genialen Begabung eines Einzelnen bedarf. Produktion und Innovation vollziehen sich nur gemeinsam in Netzwerken. Wenn es dabei eine geniale Handlung gibt, dann ist das Genie die Multitude.

Wir können nunmehr die volle Bedeutung unserer früheren Behauptung erkennen, wonach die verschiedenen Formen der Arbeit in der globalen Ökonomie heute überall zu gemeinsamen Formen werden. Landwirtschaftliche Arbeit, Industriearbeit, immaterielle Arbeit sowie die produktive soziale Aktivität der Armen weisen immer mehr gemeinsame Merkmale auf. Dieses Gemeinsam-Werden bietet nicht nur die Chance auf Gleichberechtigung der verschiedenen Arbeitsformen, sondern auch auf deren freien Austausch und Kommunikation. Gemeinsam zu produzieren eröffnet die Möglichkeit, das Gemeinsame zu produzieren, das seinerseits eine Voraussetzung für die Schaffung der Multitude ist.

Die Frage bleibt - und das ist in der Tat der zentrale Punkt -, wie die Multitude zu einer Entscheidung kommen kann. Hier kann uns das Modell der Funktionsweise des Gehirns, wie sie die Neurobiologen beschreiben, eine Verständnismöglichkeit liefern. Das Gehirn entscheidet

nicht auf Weisung irgendeines Befehlszentrums. Seine Entscheidung ist die gemeinsame Disposition oder Konfiguration des gesamten neuronalen Netzwerks in Kommunikation mit dem Körper als Ganzem und der Umwelt. Jede einzelne Entscheidung wird von einer Multitude in Kopf und Körper produziert.

Auch die ökonomische Innovation mittels Netzwerken bietet vielleicht ein einleuchtendes Modell für die politische Entscheidungsfindung der Multitude. So wie die Multitude gemeinsam produziert und so wie sie Gemeinsames produziert, so kann sie auch politische Entscheidungen produzieren. In dem Maße, in dem die Unterscheidung zwischen ökonomischer Produktion und politischer Herrschaft hinfällig wird, schafft auch die gemeinsame Produktion der Multitude als solche die politische Organisation der Gesellschaft. Die Multitude produziert nicht nur Güter und Dienstleistungen; sie produziert auch und vor allem Kooperation, Kommunikation, Lebensformen und soziale Beziehungen. Anders ausgedrückt: Die ökonomische Produktion der Multitude ist nicht nur *Modell* für die politische Entscheidungsfindung, sondern sie *wird* immer mehr *selbst* zur politischen Entscheidungsfindung.

Vielleicht lässt sich die Entscheidungsfindung der Multitude als Ausdrucksform begreifen. Denn die Multitude ist in gewisser Weise ähnlich wie eine Sprache organisiert. Sämtliche Elemente einer Sprache sind durch ihre Unterschiede zueinander definiert und funktionieren dennoch als Ganzes. Eine Sprache ist ein flexibles Netz von Bedeutungen, die sich gemäß den akzeptierten Regeln in unendlich vielen verschiedenen Varianten miteinander kombinieren lassen. Ein spezifischer Ausdruck ist somit nicht nur eine Kombination sprachlicher Elemente, sondern er produziert auch reale Bedeutungen: Der Ausdruck gibt einem Ereignis einen Namen. Und so wie aus der Sprache ein Ausdruck entsteht, so entsteht aus der Multitude heraus eine Entscheidung, als würde man dem Ganzen eine Bedeutung und dem Ereignis einen Namen geben. Für den sprachlichen Ausdruck bedarf es jedoch eines separaten Subjekts, das die Sprache zum Zwecke des Ausdrucks verwendet. Hier stößt unsere Analogie an Grenzen, denn anders als die Sprache ist die Multitude selbst ein aktives Subjekt - also eine Art Sprache, die sich selbst ausdrücken kann.

Die Fähigkeit der Multitude zur Entscheidungsfindung ließe sich auch in Analogie zur gemeinschaftlichen Entwicklung von Computersoftware und zu den Innovationen der »Open Source«-Bewegung begreifen. Traditionelle, als Eigentum gesetzlich geschützte Software macht es den Nutzern unmöglich, den Quellcode zu erkennen, der anzeigt, wie ein Programm funktioniert. Die Programmierer waren offenbar der Ansicht, bei ihren Programmen handle es sich um eine Art altherwürdiger Kathedralen, geschaffen von genialen Einzelnen (Raymond 1999).⁴⁵ Die »Open Source«-Bewegung geht den genau entgegengesetzten Weg. Wenn der Quellcode für jedermann zugänglich ist, können mehr »bugs« darin beseitigt und somit bessere Programme produziert werden: Je mehr Augen den Code sehen und je mehr Menschen ihren Beitrag dazu leisten können, desto besser wird ein Programm. Eric Raymond bezeichnet dies - im Gegensatz zum Kathedralenstil - als Basarmethode der Softwareentwicklung, da eine Vielzahl unterschiedlicher Programmierer mit unterschiedlichen Herangehensweisen und Zielsetzungen gemeinsam einen Beitrag leistet. Wie wir im Hinblick auf die »swarm intelligence« gesagt haben: Gemeinsam sind wir intelligenter als jeder von uns alleine. Der entscheidende Punkt in diesem Falle ist jedoch, dass »Open Source« nicht zu Verwirrung und Energieverschwendung führt, sondern tatsächlich funktioniert. Die Demokratie der Multitude lässt sich somit auch als eine Art »Open Source«-Gesellschaft verstehen, als eine Gesellschaft, deren Quellcode sichtbar ist, sodass wir alle gemeinsam daran arbeiten können, seine »bugs« zu beseitigen und neue, bessere soziale »Programme« zu entwickeln.

Die Fähigkeit der Multitude zur Entscheidungsfindung kehrt damit die traditionelle Verpflichtungsbeziehung um. Für Thomas Hobbes beispielsweise - und in unterschiedlicher Weise für die gesamte Tradition souveräner Politik - bildet die Verpflichtung zum Gehorsam die Grundlage aller Zivilgesetzgebung und muss den Gesetzen deshalb vorgehen (Hobbes 1642, Kap. 14, 232). Für die Multitude jedoch gibt es keine prinzipielle Verpflichtung gegenüber der Macht. Im Gegenteil, für die Multitude sind das Recht auf Ungehorsam und das Recht auf Abweichung grundlegend. Die Verfassung der Multitude beruht auf der

ständigen legitimen Möglichkeit des Ungehorsams. Eine Verpflichtung besteht für die Multitude lediglich im Prozess der Entscheidungsfindung, als Ausfluss ihres aktiven politischen Willens, und die Verpflichtung gilt so lange, solange dieser politische Wille vorhanden ist.

Die Herausbildung der Multitude, ihre Innovation mittels Netzwerken und ihre Fähigkeit, gemeinsam Entscheidungen zu treffen, machen Demokratie heute zum ersten Mal möglich. Politische Souveränität und die Herrschaft des einen, die jede wirkliche Vorstellung von Demokratie bislang stets unterhöhlt haben, erscheinen heute nicht mehr nur als entbehrlich, sondern als absolut unmöglich. Wenngleich die Souveränität auf dem Mythos von dem einen gründete, hat es sich bei ihr schon immer um eine Wechselbeziehung gehandelt, die auf der Zustimmung und dem Gehorsam der Beherrschten beruhte. Da sich nun aber das Gleichgewicht in dieser Beziehung zugunsten der Beherrschten verschoben hat, die die Fähigkeit erlangt haben, soziale Beziehungen autonom zu schaffen, und als Multitude hervorgetreten sind, wird der einheitliche Souverän umso überflüssiger. Die Autonomie der Multitude und ihre Fähigkeit zur ökonomischen, politischen und sozialen Selbstorganisation nehmen der Souveränität jegliche Funktion. Die Souveränität ist nicht mehr ausschließliches Terrain des Politischen, mehr noch: die Multitude verbannt die Souveränität sogar aus der Politik. Wenn die Multitude endlich in der Lage sein wird, sich selbst zu regieren, dann wird Demokratie möglich.

Möge die Macht mit euch sein

Die neuen Chancen für Demokratie werden jedoch durch den Krieg behindert. Wie wir in Kapitel 1 gesehen haben, ist unsere gegenwärtige Welt gekennzeichnet von einem generalisierten, permanenten Weltbürgerkrieg, von der ständigen Bedrohung durch Gewalt, die letztlich zur Aufhebung von Demokratie führt. Der permanente Kriegszustand setzt nicht nur die Demokratie für unbestimmte Zeit aus; das Vorhandensein neuer Druckmittel und Chancen der Demokratie wird von den souveränen Mächten mit Krieg beantwortet. Krieg fungiert als Eindämmungs-

mechanismus. Da sich das Gleichgewicht in der Souveränitätsbeziehung verschiebt, bedarf jede nichtdemokratische Macht tendenziell des Krieges und der Gewalt als Basis. Das moderne Verhältnis zwischen Politik und Krieg hat sich somit umgekehrt. Der Krieg ist nicht mehr Instrument, das den politischen Mächten zur Verfügung steht und von dem in begrenzten Ausnahmefällen Gebrauch gemacht wird, sondern der Krieg selbst bestimmt immer öfter die Grundlagen des politischen Systems. Krieg wird zu einer Form von Herrschaft. Dieser Wandel spiegelt sich, wie wir in Kapitel 1 ausgeführt haben, in den Mechanismen der Gewaltlegitimierung wider, derer sich die souveränen Mächte bedienen. Gewalt wird dabei nicht mehr auf der Grundlage rechtlicher Strukturen oder moralischer Prinzipien legitimiert. Vielmehr erfolgt die Legitimation von Gewalt häufig erst, nachdem sie angewandt wurde, und richtet sich nach der Wirkung der Gewalt, nach ihrer Fähigkeit, Ordnung zu schaffen und aufrechtzuerhalten. So betrachtet können wir erkennen, dass sich die moderne Prioritätenfolge umgekehrt hat: Zuerst kommt als Basis die Gewalt, und ihren Resultaten folgt dann die politische oder moralische Rechtfertigung. Die aufkommenden Chancen für Demokratie haben die Souveränität dazu gezwungen, immer klarere Formen der Unterdrückung und Gewalt anzuwenden.

Die Kräfte der Demokratie müssen dieser Gewalt der Souveränität entgegenwirken, jedoch nicht in symmetrischer Weise als deren Gegenpol. Wenn man in rein binären Oppositionen denkt, wäre es logisch, die Demokratie - im Gegensatz zum permanenten Krieg der Souveränität - als eine absolut friedliche Macht zu postulieren, aber solche begrifflichen Gegensätze entsprechen eher selten der wirklichen Situation. Die entstehenden Kräfte der Demokratie finden sich heute in einem Kontext der Gewalt wieder, den sie nicht einfach ignorieren oder aus der Welt wünschen können. Demokratie nimmt heute die Form eines Rückzugs, einer Flucht, eines Exodus an, weg von der Souveränität, aber wie wir aus der biblischen Erzählung nur zu gut wissen, lässt der Pharao die Juden nicht in Frieden fliehen. Erst müssen die zehn Plagen über Ägypten kommen, ehe er sie gehen lässt; Aaron muss gegen die sie verfolgende Streitmacht des Pharao ein Rückzugsgefecht austragen;

und schließlich muss Moses das Rote Meer mit seinem Stab teilen und über den Soldaten des Pharao zusammenschlagen lassen, ehe der Exodus erfolgreich geschafft ist. Diese biblische Erzählung zeigt, dass es keine dialektische Regel gibt (wie sie in den pazifistischen Theorien so häufig zu finden sind), wonach das Verhalten der Multitude während des Exodus das genaue Gegenteil zur Attacke der souveränen Macht sein muss, sie also der repressiven Gewalt mit völliger Gewaltlosigkeit begegnen müsste. Der Exodus war niemals und wird niemals irenisch sein, das heißt absolut friedlich und versöhnlich. Moses und Aaron waren es nicht und erst recht nicht die zehn Plagen, die über Ägypten kamen. Jeder Exodus erfordert aktiven Widerstand, ein Rückzugsgefecht gegen die Verfolger der Souveränität. »Flieh«, sagt Gilles Deleuze, »aber derweil du fliehst, greif nach einer Waffe.« (Deleuze/Parnet 2002, 136)

Der Exodus und die Entstehung der Demokratie sind also ein Krieg gegen den Krieg. Damit scheinen wir jedoch in eine Begriffsverwirrung zu geraten. Wenn Demokratie schon nicht die der Souveränität genau entgegengesetzte Strategie anwenden und deren permanentem Krieg den reinen Pazifismus gegenüberstellen kann, ist es dann zwangsläufig so, dass es gar keinen Unterschied mehr gibt? Ist Krieg gegen den Krieg nicht schlichter Unsinn? Zu solchen Verwirrungen kommt es, wenn wir nur in Gegensätzen denken. Eine demokratische Anwendung von Zwang und Gewalt ist weder das Gleiche noch das Gegenteil zum Krieg der Souveränität; es ist etwas anderes.⁴⁶

Zuallererst darf Demokratie im Gegensatz zur neuen Ordnung der Souveränität, in der Krieg eine Hauptrolle spielt und die Grundlage der Politik bildet, Gewalt nur anwenden als Mittel, um politische Ziele zu erreichen. Diese Unterordnung des Militärischen unter das Politische ist auch eines der Grundprinzipien der Zapatisten in Chiapas. Sie haben in vielerlei Hinsicht die Tradition der lateinamerikanischen Guerillaarmee übernommen und ihr gleichzeitig eine ironische Wendung gegeben. Sie bezeichnen sich selbst als Armee und verfügen über Kommandeure, kehren die traditionelle Struktur aber völlig um. Während im traditionellen kubanischen Modell der militärische Führer in seiner U-

niform auch die oberste politische Machtinstanz darstellt, beharren die Zapatisten darauf, dass jede militärische Handlung nachgeordnet sein und im Dienste der politischen Entscheidungen der Gemeinschaft stehen muss (Subcomandante Marcos/Le Bot 1997). Diese Unterordnung der Gewalt unter die Politik sollte auch jeder von uns gleichsam verinnerlichen. Oder wie es Andre Malraux formuliert: »Ich hoffe, der Sieg geht an diejenigen, die Krieg führen, ohne ihn zu lieben.« (Malraux 1967, 315) Zwar genügt es noch nicht, die Gewalt der Politik unterzuordnen, damit sie auch im demokratischen Sinne angewandt werden kann, aber es ist die Voraussetzung dafür.

Das zweite Prinzip der demokratischen Anwendung von Gewalt ist weitaus substanzieller, aber auch vielschichtiger: Gewalt wird nur zu Verteidigungszwecken angewandt. Auch dieser Punkt lässt sich mit dem Bild des fliehenden jüdischen Volkes illustrieren, das sich gegen die verfolgenden Streitkräfte des Pharao zur Wehr setzt. Das moderne Extrembeispiel für die Notwendigkeit defensiver Gewalt ist der Aufstand im Warschauer Ghetto gegen die nationalsozialistischen Besatzer. Die Warschauer Juden, die bereits in ein ummauertes Ghetto eingepfercht worden waren und mit ansehen mussten, wie ihre Familien und Nachbarn in die Arbeits- und Vernichtungslager deportiert wurden, organisierten schließlich in ihrer ganzen Verzweiflung einen militärischen Angriff. Angesichts der Wahl zwischen dem Tod in passiver Unterwerfung oder dem Tod im Kampf besteht kein Zweifel, dass es gerechtfertigt und notwendig war, sich für Letzteres zu entscheiden. Ihr Widerstand konnte zumindest andere zum Widerstand motivieren. Ein solches Extrembeispiel könnte jedoch den Eindruck vermitteln, als wäre demokratische, defensive Gewalt nur eine sinnlose Geste. Wir sollten deshalb die defensive Gewaltanwendung auch mit der langen republikanischen Tradition des Widerstandsrechts gegen die Tyrannenherrschaft in Beziehung setzen. In William Shakespeares Tragödie *Julius Caesar* bringt Brutus die Notwendigkeit dieser republikanischen Gewaltanwendung folgendermaßen auf den Punkt: »Wäre es euch lieber, Caesar lebte, und ihr stürbet alle als Sklaven, / als dass Caesar tot sei, damit ihr als freie Menschen lebet?« (3. Akt, 2. Szene) Der Ungehorsam gegen-

über einer Autorität und sogar die Gewaltanwendung gegen die Herrschaft eines Tyrannen sind in diesem Sinne eine Art Widerstand oder defensiver Gewaltanwendung. Dieses republikanische Widerstandsrecht ist denn auch gemeint, wenn es im Zweiten Amendment zur amerikanischen Verfassung heißt: »Da eine wohlgeordnete Miliz für die Sicherheit eines freien Staates notwendig ist, soll das Recht des Volkes, Waffen zu besitzen und zu tragen, nicht eingeschränkt werden.« Inzwischen ist die Frage des Rechts, Waffen zu tragen, in den USA zu einer Debatte darüber verkommen, ob Individuen das Recht haben, Handfeuerwaffen, Sturmgewehre und andere gefährliche Waffen zu besitzen. In seiner tieferen Dimension aber beruht das Vermächtnis des englischen Rechts und allgemeiner der republikanischen Tradition, aus der sich dieser Verfassungszusatz begrifflich herleitet, auf dem Recht der Multitude, des »Volkes unter Waffen«, gegen die Herrschaft eines Tyrannen Widerstand zu leisten.⁴⁷ Die Black Panther haben den Geist dieses Rechts mit Sicherheit erkannt, als sie am 2. Mai 1967 theatralisch mit ihren Gewehren ins kalifornische Parlamentsgebäude in Sacramento spazierten und dort ihr verfassungsmäßiges Recht verkündeten, die schwarze Gemeinde zu verteidigen. Tragischerweise hatten sie jedoch nicht erkannt, dass sich die angemessene Widerstandsform historisch verändert und in jeder Situation neu erfunden werden muss - in diesem Fall hieß das: dass ein Gewehr keine adäquate Verteidigungswaffe mehr ist. Das Gewehr- und Militärspektakel der Panther jedenfalls brachte ihre Organisation in Misskredit und hatte zur Folge, dass sie und andere getötet wurden. Das republikanische Recht, Waffen zu tragen, hat heute nichts mit dem Waffenbesitz von Individuen, Gemeinden oder Staaten zu tun. Zur Verteidigung der Multitude bedarf es eindeutig neuer Waffen.

Ein wichtiger Nebeneffekt dieses Prinzips defensiver Gewalt liegt - unter dem Gesichtspunkt der Demokratie - darin, dass Gewalt nichts schaffen, sondern nur bewahren kann, was bereits geschaffen worden ist. Es handelt sich also um einen sehr schwachen Gewaltbegriff. Ihm fehlen die Möglichkeiten, die beispielsweise Walter Benjamin sowohl der mythischen Gewalt zuschreibt, die das Recht schaffen kann, wie auch der göttlichen Gewalt, die das Recht zerstört (Benjamin 1921).

Unser defensiver Gewaltbegriff ist deutlich schwächer als diese oder andere Vorstellungen. Demokratische Gewalt kann die Gesellschaft lediglich verteidigen, nicht schaffen. Gleiches gilt für revolutionäre Situationen. Demokratische Gewalt setzt den Revolutionsprozess nicht in Gang, sondern kommt allenfalls an dessen Ende zum Einsatz, wenn die politische und soziale Umwälzung bereits stattgefunden hat und es deren Errungenschaften zu verteidigen gilt. So betrachtet, unterscheidet sich die demokratische Gewaltanwendung in einem revolutionären Kontext kaum von einer Widerstandshandlung.

Zu bedenken ist jedoch, dass das Prinzip defensiver Gewalt zwar begrifflich eindeutig, in der Praxis aber häufig nicht ganz so klar zu fassen ist. Es gibt unzählige Beispiele gewaltsamer Aggressionen und Eroberungen, die als reine Verteidigungsmaßnahmen mystifiziert wurden. So behaupteten beispielsweise die Nationalsozialisten, als sie 1938 das tschechoslowakische Sudetenland besetzten, dies geschehe zum Schutz der Sudetendeutschen; als die sowjetischen Truppen 1956 in Ungarn, 1968 in der Tschechoslowakei und 1979 in Afghanistan einmarschierten, hieß es, man verteidige die dortigen Regierungen; und auch die USA intervenierten im 20. Jahrhundert in zahllosen Fällen unter dem Vorwand der »Verteidigung«, so etwa in Granada, wo man angeblich amerikanische Medizinstudenten schützen musste. Sogar die mittelalterlichen Kreuzfahrer behaupteten, auf ihren Zügen ins Heilige Land das Christentum zu verteidigen. Die ausgefeiltste und eleganteste Version dieser Mystifikation ist die Theorie vom gerechten Krieg, die in den letzten Jahren von Wissenschaftlern, Journalisten und Politikern wieder aufgegriffen wurde (vgl. Walzer 1982; Elshtain 2003, 46-70). Dabei sollte jedoch klar sein, dass sich der Begriff des gerechten Krieges nicht auf eine Verteidigungshandlung bezieht. Die Verteidigung der Juden gegen die Armee des Pharao bedarf keiner wie auch immer gearteten Rechtfertigung. Der Begriff des gerechten Krieges wird vielmehr dazu benutzt, um eine Aggression mit moralischen Gründen zu rechtfertigen. Wenn solch ein gerechter Krieg als Verteidigung betrachtet wird, dann als Verteidigung von Werten, die angeblich bedroht sind; und gerade damit sind die heutigen Theorien des ge-

rechten Krieges eng mit der alten, vormodernen Vorstellung verbunden, die sich in den langen Religionskriegen als so verheerend erwiesen hat. Ein »gerechter Krieg« ist in Wahrheit eine militärische Aggression, von der man glaubt, sie sei durch eine moralische Begründung gerechtfertigt. Mit der defensiven Haltung demokratischer Gewalt hat dies rein gar nichts zu tun. Das Prinzip der defensiven Gewaltanwendung ist nur dann sinnvoll, wenn wir es ein für allemal deutlich von all diesen Mystifikationen unterscheiden, die den Wolf mit einem Schafspelz bemänteln.

Das dritte Prinzip demokratischer Gewaltanwendung hat mit der demokratischen Organisationsform als solcher zu tun. Wenn die Anwendung von Gewalt gemäß dem ersten Prinzip stets dem politischen Prozess und der politischen Entscheidung untergeordnet ist und wenn dieser politische Prozess demokratisch ist, also entsprechend der horizontalen, gemeinsamen Organisationsform der Multitude, dann muss auch die Anwendung von Gewalt demokratisch organisiert sein. Kriege, die von souveränen Mächten geführt wurden, machten stets die Aussetzung von Freiheiten und Demokratie erforderlich. Die organisierte militärische Gewalt bedarf strikter, nicht in Frage gestellter Autorität. Die demokratische Gewaltanwendung jedoch muss vollkommen anders sein. Bei ihr kann es keine Trennung zwischen Mittel und Zweck geben.

Zu diesen drei Prinzipien jeglicher demokratischer Gewaltanwendung muss noch eine Kritik der Waffen hinzukommen, das heißt ein Nachdenken darüber, welche Waffen heute wirkungsvoll und angemessen sind. Noch immer sind die alten Waffen und Methoden vorhanden, vom passiven Widerstand bis hin zur Sabotage, und in bestimmten Kontexten können sie noch immer Wirkung zeigen, aber sie reichen bei weitem nicht mehr aus. Leo Trotzki hat seine Lehre aus der Russischen Revolution gezogen - »Die Revolution lehrt die Flinte schätzen« (Trotzki 1931-33, U/2, 846) - aber eine »Flinte« hat heute nicht mehr den gleichen Wert wie noch 1917. Vor allem ein Element hat sich verändert: Die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen, besonders von Nuklearwaffen, hat der Gewaltanwendung eine Logik des Alles-

oder-Nichts aufgezwungen - entweder absolute Zerstörung oder angespannte und ängstliche Untätigkeit. Eine Flinte richtet wenig aus gegen eine Atombombe. Nachdem ihre zerstörerische Macht in Hiroshima und Nagasaki dramatisch vor Augen geführt worden war, dienten Atomwaffen gemeinhin als Drohung, um den Gegner in Angst zu versetzen. Gerade weil jedoch Atombomben und andere Massenvernichtungswaffen solche generalisierten Konsequenzen in Aussicht stellen, können sie in den meisten Fällen nicht benutzt werden, und die Streitkräfte der souveränen Mächte müssen auf andere Waffen zurückgreifen. Zudem kam es auch bei den Waffen von begrenzterer Zerstörungskraft zu einer immer größeren technologischen Asymmetrie. In den jüngsten Kriegen hat das US-Militär - nicht zuletzt deshalb, weil sie im Fernsehen übertragen wurden - die ungeheure Überlegenheit seiner Waffen und Bomben demonstriert, die durch Kommunikations- und Aufklärungsnetzwerke unterstützt wurde. Angesichts eines solchen Ungleichgewichts hat es keinen Zweck, sich auf das gleiche Terrain der Gewalt zu begeben.

Was wir stattdessen brauchen, sind Waffen, die es nicht mit der herrschenden Militärmacht aufnehmen wollen, die aber zugleich die tragische Asymmetrie vieler Formen der gegenwärtigen Gewalt aufbrechen, welche die gegenwärtige Ordnung nicht bedrohen, sondern nur eine seltsame neue Symmetrie reproduzieren: Der militärische Befehlshaber ist empört über die unehrenhafte Taktik des Selbstmordattentäters, und der Selbstmordattentäter ist außer sich über die Arroganz des Tyrannen. Die Kräfte des imperialen Kommandos wenden sich bereits gegen die Idee des Terrorismus, indem sie behaupten, die Schwachen würden auf die asymmetrische Machtverteilung durch den Einsatz neuer, leicht zu transportierender Waffen gegen viele unschuldige Menschen reagieren. Das wird vermutlich auch geschehen, aber es wird die Welt nicht besser machen, ja nicht einmal das Machtverhältnis zum Besseren hin verändern. Vielmehr erlaubt es denjenigen, die über die Kontrolle verfügen, ihre Macht zu festigen, denn sie werden behaupten, es sei nötig, sich im Namen der Menschheit und des Lebens unter ihrer Macht zu vereinen. Tatsache ist jedoch, dass eine dem Projekt der Multitude angemessene

Waffe weder in einer symmetrischen noch in einer asymmetrischen Beziehung zu den Waffen der Macht stehen darf. Das wäre nicht nur kontraproduktiv, sondern auch glatter Selbstmord.

Das Nachdenken über neue Waffen kann auch dazu beitragen, den Begriff des Märtyrertums zu verdeutlichen, bei dem sich in den verschiedenen religiösen Traditionen zwei Hauptformen unterscheiden lassen. Die eine Form, für die exemplarisch der Selbstmordattentäter steht, versteht Märtyrertum als zerstörerische (nicht zuletzt selbstzerstörerische) Antwort auf einen Akt der Ungerechtigkeit. Die zweite Form des Märtyrertums ist eine gänzlich andere. Hier strebt der Märtyrer nicht nach Zerstörung, sondern wird selbst von der Gewalt des Mächtigen getroffen. In dieser Form ist Märtyrertum wirklich eine Art von *Zeugnis* - weniger für die Ungerechtigkeiten der Macht, sondern vielmehr für die Möglichkeit einer neuen Welt, für eine Alternative nicht nur zu dieser spezifischen destruktiven Macht, sondern zu jeder derartigen Macht. Die gesamte republikanische Tradition von den Helden des Plutarch bis hin zu Martin Luther beruht auf dieser zweiten Form des Märtyrertums. Dieses Märtyrertum ist in Wahrheit ein Akt der Liebe, ein konstituierender Akt, der auf die Zukunft und gegen die Souveränität der Gegenwart gerichtet ist. Unsere Darstellung dieses zweiten - republikanischen - Märtyrertums, das die Möglichkeit einer neuen Welt bezeugt, sollte freilich nicht als Aufruf oder Einladung zum Handeln verstanden werden. Es wäre lächerlich, gezielt ein derartiges Märtyrertum *anzustreben*. Wenn es denn kommt, dann ist es nur ein Nebenprodukt wahren politischen Handelns und der Reaktionen der Souveränität auf dieses Handeln. Wir müssen also eindeutig anderswo nach der Logik des politischen Aktivismus suchen.

Es geht heute darum, neue Waffen für die Demokratie zu erfinden. Und es gibt bereits zahllose kreative Versuche dazu.⁴⁸ Einer davon sind beispielsweise die von Queer Nation durchgeführten »kiss-ins«, bei denen Männer Männer und Frauen Frauen an öffentlichen Orten küssen, um ho-mophobe Menschen zu schockieren, wie das etwa bei einem großen Mormonentreffen in Utah geschehen ist. Eine andere Möglichkeit wären die verschiedenen Formen von Karneval und Mimikry, wie

sie heute bei Anti-Globalisierungsprotesten häufig zu finden sind. Millionen von Menschen einfach zu einer Demonstration auf die Straße zu bringen ist ebenso eine Art Waffe wie, auf ganz andere Weise, der Druck illegaler Einwanderung. All diese Anstrengungen sind nützlich, reichen aber zweifellos nicht aus. Wir müssen Waffen schaffen, die nicht nur destruktiv, sondern selbst eine Form konstituierender Macht sind, Waffen, die fähig sind, Demokratie aufzubauen und die Streitkräfte des Empire zu besiegen. Diese biopolitischen Waffen werden vermutlich eher denen ähneln, die Lysistrata anwandte, um die Kriegsentscheidung der athenischen Männer zu unterlaufen, als denjenigen, die heute von Ideologen und Politikern in Umlauf gebracht werden. Man darf nicht ganz zu Unrecht darauf hoffen, dass Krieg in einer biopolitischen Zukunft (nach dem Sieg über die Biomacht) nicht mehr möglich sein und die intensive Zusammenarbeit und Kommunikation zwischen den Singularitäten (Arbeitern und/oder Bürgern) ihn endgültig aus der Welt schaffen wird. Ein einwöchiger globaler biopolitischer Streik würde jeden Krieg verhindern. Wir können uns jedenfalls durchaus den Tag vorstellen, an dem die Multitude eine Waffe erfindet, mit der sie sich nicht nur selbst verteidigen kann, sondern die sich auch als konstruktiv, expansiv und konstitutiv erweist. Es geht nicht darum, die Macht zu übernehmen und Armeen zu befehligen, sondern darum, deren bloße Möglichkeit zu zerstören.

Die neue Wissenschaft von der Demokratie: Madison und Lenin

Zu Beginn des dritten Abschnitts dieses Kapitels haben wir gesehen, dass Souveränität einer Wechselbeziehung zwischen zwei Parteien bedarf, nämlich zwischen den Herrschenden und den Beherrschten, und dass diese Aufteilung innerhalb der Souveränität ein ständiges Krisenpotenzial in sich birgt. Zur Trennung kommt es dort, wo die Multitude als Subjekt in Erscheinung tritt und verkündet: »Eine andere Welt ist möglich«, indem sie aus der Beziehung zum Souverän flieht und es sich selbst zur Aufgabe macht, diese Welt zu schaffen. Mit ihrem Exo-

us vertieft die Multitude die Krise der dualen Erscheinungsform der Souveränität. Im darauf folgenden Abschnitt haben wir uns mit der Tatsache beschäftigt, dass die souveräne Macht, wenn sie diese Beziehung nicht mit friedlichen, politischen Mitteln aufrechterhalten kann, auf Gewalt und Krieg als deren Grundlage zurückgreift. Das demokratische Projekt der Multitude sieht sich damit zwangsläufig militärischer Gewalt und politischer Repression ausgesetzt. Der Krieg verfolgt die Multitude auf ihrem Exodus, zwingt sie dazu, sich zu verteidigen, und sorgt dafür, dass sich das Projekt absoluter Demokratie paradoxerweise als Widerstand definieren muss. In diesem Abschnitt sind wir nun am Ende dieses Gedankengangs angelangt. Die Multitude muss nicht nur ihren Exodus als Widerstand anlegen, sondern diesen Widerstand auch in eine Form konstituierender Macht umwandeln, um die sozialen Beziehungen und Institutionen einer neuen Gesellschaft zu Im gesamten Verlauf dieses Buches haben wir uns mit den ontologischen, sozialen und politischen Grundlagen der konstituierenden Macht der Multitude beschäftigt. Nun müssen wir sie zu einem stimmigen Ensemble zusammenführen. Was den *ontologischen Standpunkt* betrifft, so haben wir uns ausführlich mit dem biopolitischen Charakter der Multitude und mit der intensiven, sich wechselseitig bedingenden Beziehung zwischen der Produktion der Multitude und der Produktion des Gemeinsamen befasst. Bio-politische Produktion ist insofern eine Sache der Ontologie, als sie ständig ein neues soziales Wesen, eine neue menschliche Natur schafft. Die Produktions- und Reproduktionsbedingungen für das soziale Leben der Multitude werden in ihrer Gesamtheit, also von den allgemeinsten und abstraktesten Aspekten bis hin zu den konkretesten und nuanciertesten, im Rahmen des fortwährenden Zusammentreffens, Kommunizierens und Verkettens der Körper entwickelt. Paradoxerweise taucht das Gemeinsame an beiden Enden der biopolitischen Produktion auf: Es ist sowohl Endprodukt als auch Vorbedingung für die Produktion. Das Gemeinsame ist sowohl natürlich als auch künstlich; es ist unsere erste, zweite, dritte usw. Natur. Es gibt somit keine Singularität, die sich nicht im Gemeinsamen herausbildet; es gibt keine Kommunikation, die nicht auch über eine gemeinsame

Verbindung verfügt, die sie aufrechterhält und in Gang setzt; und es gibt keine Produktion, die nicht auf Kommunalität beruhende Zusammenarbeit ist. In diesem biopolitischen Gewebe verknüpft sich die Multitude mit anderen Multitude, und aus den Tausenden von Verknüpfungspunkten, aus den Tausenden von Rhizomen, die diese Produktionen der Multitude miteinander verbinden, aus den Tausenden von Gedanken, die in jeder Singularität geboren werden, entsteht unausweichlich das Leben der Multitude. Die Multitude ist eine diffuse Ansammlung von Singularitäten, die ein gemeinsames Leben produzieren; sie ist eine Art soziales Fleisch, das sich zu einem neuen sozialen Körper zusammensetzt. Das ist es, was die Biopolitik ausmacht. Das Gemeinsame nämlich, das zugleich künstliches Ergebnis und konstitutive Grundlage ist, bildet die mobile und flexible Substanz der Multitude. Vom ontologischen Standpunkt aus ist die konstituierende Macht der Multitude somit Ausdruck dieser Komplexität und dasjenige Mittel, das dafür sorgt, dass sich das biopolitische Gemeinsame immer weiter und immer wirkungsvoller ausbreitet.

Vom *soziologischen Standpunkt* aus zeigt sich die konstituierende Macht der Multitude in den kooperativen und kommunikativen Netzwerken sozialer Arbeit. Die Beziehung des Gemeinsamen zur Multitude, die in ontologischer Perspektive paradox erschienen war, weil das Gemeinsame sowohl Vorbedingung als auch Ergebnis der Produktion der Multitude ist, erweist sich in sozialer Hinsicht und ganz besonders im Hinblick auf die Arbeit als völlig unproblematisch. Wie wir gesehen haben, lässt sich heute weltweit ein fortschreitendes Gemeinsamerwerden der verschiedenen Formen von Arbeit in allen Wirtschaftszweigen feststellen. Wir erleben im Augenblick eine Auflösung der früher undurchlässigen Trennlinien, die die in der Landwirtschaft Tätigen von den Industriearbeitern, die Arbeiterklassen von den Armen und so weiter unterschieden. Nunmehr gewinnen durch zunehmend gemeinsame Arbeitsbedingungen in allen Bereichen Wissen, Information, affektive Beziehungen, Kooperation und Kommunikation neu an Bedeutung. Auch wenn jede einzelne Arbeitsform singulär bleibt - landwirtschaftliche Arbeit bleibt an den Boden gebunden. Industriear-

beit an die Maschine -, entwickeln sie gleichwohl gemeinsame Grundlagen, die heute weitgehend Bedingung jeder wirtschaftlichen Produktion sind; im Gegenzug bringt diese Produktion ihrerseits das Gemeinsame hervor - gemeinsame Beziehungen, gemeinsames Wissen und so weiter. Eine auf Kooperation und Kommunikation beruhende Produktion macht vollends deutlich, inwiefern das Gemeinsame sowohl Voraussetzung als auch Ergebnis ist: Ohne bereits bestehende Kommunalität gibt es keine Kooperation, und Ergebnis der kooperativen Produktion ist neue Kommunalität; ähnlich kann ohne gemeinsame Basis keine Kommunikation stattfinden, und Ergebnis von Kommunikation ist eine neue gemeinsame Ausdrucksform. Die Produktion der Multitude befördert das Gemeinsame in einer sich ausweitenden, virtuoson Spiralebewegung. Dabei negiert diese zunehmende Produktion des Gemeinsamen keineswegs die Singularität der Subjektivitäten, welche die Multitude bilden. Vielmehr kommt es zu einem wechselseitigen Austausch zwischen den Singularitäten und der Multitude als Ganzer, der sich wiederum auf beide auswirkt und eine Art konstituierenden Motor darstellt. Diese gemeinsame Produktion der Multitude impliziert insofern eine Form konstituierender Macht, als die Netzwerke kooperativer Produktion selbst eine institutionelle Logik der Gesellschaft darstellen. Auch hier können wir also wieder die Bedeutung der Tatsache erkennen, dass die Unterscheidung zwischen dem Ökonomischen und dem Politischen bei der Produktion der Multitude allmählich verschwindet und dass die Produktion von Wirtschaftsgütern zunehmend auch Produktion von sozialen Beziehungen und letztlich von Gesellschaft an sich ist. Die künftige institutionelle Struktur dieser neuen Gesellschaft ist in die affektiven, kooperativen und kommunikativen Beziehungen sozialer Produktion eingebettet. Anders gesagt: Die Netzwerke sozialer Produktion liefern eine institutionelle Logik, die eine neue Gesellschaft aufrechterhalten kann. Die gesellschaftliche Arbeit der Multitude führt uns somit direkt zur Multitude als konstituierender Macht. Die Tatsache, dass biopolitische Produktion zugleich ökonomisch und politisch ist, das heißt, dass sie unmittelbar soziale Beziehungen schafft und dass sie die Grundlagen für eine konstituierende Macht bereitstellt,

verhilft uns zu der Erkenntnis, dass die Demokratie der Multitude, um die es uns hier geht, so gut wie gar nichts mit »direkter Demokratie« im traditionellen Sinne zu tun hat, bei der jeder von uns Lebens- und Arbeitszeit opfern müsste, um ständig über jede politische Entscheidung abstimmen zu können. Man denke an Oscar Wildes ironische Bemerkung, das Problem mit dem Sozialismus sei, dass er zu viele Abende in Anspruch nähme. Die biopolitische Produktion bietet uns die Möglichkeit, die politische Arbeit der Schaffung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen gemeinsam in den gleichen kommunikativen, kooperativen Netzwerken sozialer Produktion zu verrichten und nicht auf endlosen abendlichen Sitzungen. Soziale Beziehungen zu produzieren ist schließlich nicht nur von ökonomischem Wert, sondern auch Aufgabe und Werk der Politik. In dieser Hinsicht würden somit ökonomische und politische Produktion zusammenfallen, und das kollaborative Netzwerk der Produktion könnte als Rahmen für die neue institutionelle Struktur der Gesellschaft dienen. Diese Demokratie, in der wir alle durch unsere biopolitische Produktion gemeinsam Gesellschaft schaffen und aufrechterhalten, wollen wir daher als »absolut« bezeichnen.

Bislang haben wir - vom ontologischen und soziologischen Standpunkt aus - die Demokratie der Multitude lediglich als eine theoretische Möglichkeit thematisiert, als eine Möglichkeit, die auf den realen Entwicklungen in unserer sozialen Welt beruht. Die Definition der Demokratie der Multitude und ihrer konstituierenden Macht bedarf jedoch auch eines *politischen Standpunkts*, der die gemeinsame Macht der Multitude und ihre Entscheidungsfähigkeit zeitlich und örtlich konkretisieren kann. Das heißt nicht, dass unsere bisherigen Erkenntnisse sekundär oder gar irrelevant wären. Einer der schwerwiegendsten Irrtümer politischer Denker besteht darin, konstituierende Macht für einen rein politischen Akt jenseits des bestehenden sozialen Daseins zu halten, für eine lediglich irrationale Kreativität, für den mehr oder weniger obskuren Punkt, an dem sich Macht irgendwie gewaltsam artikuliert. Carl Schmitt und mit ihm all die anderen faschistischen und reaktionären Denker des 19. und 20. Jahrhunderts haben stets versucht, den Teu-

fel der konstituierenden Macht, der ihnen Angstschauer über den Rücken jagte, auf diese Weise auszutreiben. Konstituierende Macht ist jedoch etwas ganz anderes: Sie ist eine Entscheidung, die aus dem ontologischen und sozialen Prozess produktiver Arbeit heraus entsteht; sie ist eine institutionelle Form, die einen gemeinsamen Inhalt entwickelt; sie ist die Einsetzung einer Kraft, die den historischen Fortschritt von Emanzipation und Befreiung verteidigt; kurz: sie ist ein Akt der Liebe.

Die Menschen sind heute offenbar unfähig, Liebe als politischen Begriff zu verstehen; um die konstituierende Macht der Multitude erfassen zu können, ist jedoch gerade ein Begriff von Liebe nötig. Die moderne Liebesvorstellung ist fast ausschließlich auf das bürgerliche Paar und die klaustrophobischen Grenzen der Kernfamilie beschränkt. Liebe ist zu einer strikt privaten Angelegenheit geworden. Was wir jedoch brauchen, ist eine viel umfassendere und unbegrenztere Vorstellung von Liebe. Wir müssen uns die öffentliche und politische Vorstellung von Liebe wieder zu Eigen machen, die den vormodernen Traditionen gemeinsam war. Christentum und Judentum etwa begreifen die Liebe als politischen Akt, der die Multitude entstehen lässt. Liebe heißt ja gerade, dass unsere sich ausweitenden Begegnungen, unsere fortwährende Zusammenarbeit uns Freude verschaffen. Die christliche wie die jüdische Gottesliebe sind in Wahrheit keineswegs zwangsläufig metaphysisch: Sowohl Gottes Liebe zur Menschheit wie auch die Liebe der Menschheit zu Gott finden ihren Ausdruck und ihre Inkarnation im gemeinsamen materiellen politischen Projekt der Multitude. Dieses materielle und politische Verständnis von Liebe, einer Liebe, die so stark ist wie der Tod, gilt es heute wieder zu entdecken. Das heißt natürlich nicht, dass man seinen Partner, seine Mutter oder sein Kind nun nicht mehr lieben kann, sondern lediglich, dass sich die Liebe darin nicht erschöpft, dass sie als Basis unserer gemeinsamen politischen Projekte und der Schaffung einer neuen Gesellschaft dient. Denn ohne diese Liebe sind wir nichts.

Das politische Projekt der Multitude muss jedoch einen Weg finden, um sich mit den Bedingungen der Gegenwart auseinander zu setzen. Angesichts des derzeitigen Zustands unserer Welt scheint das Projekt

der Liebe ein wenig fehl am Platz zu sein, beruht doch die globale Ordnung auf Krieg und wird ihre Macht darüber legitimiert, dass alle demokratischen Mechanismen hintangestellt oder gar ganz aufgehoben werden. Die Krise der Demokratie ist nicht beschränkt auf Europa und Amerika oder auf irgendeine andere Weltregion; die Krise der Repräsentation und der Verfall der Demokratieformen sind ein weltweites Phänomen, das sich unmittelbar in allen Nationalstaaten zeigt, in den regionalen Gemeinschaften benachbarter Staaten nicht zu überwinden ist und auf globaler, imperialer Ebene in Form von Gewalt zum Ausdruck kommt. Die globale Krise der Demokratie lässt keine Regierungsform auf dieser Welt unberührt. Der endlose globale Kriegszustand trägt noch zur gegenwärtigen Tendenz in Richtung eines einzigen, monarchischen, die ganze Welt umfassenden Herrschaftssystems bei. Wir sind jedoch nicht davon überzeugt, ja, wir sind sogar in hohem Maße skeptisch, ob sich eine solche monarchische, unilaterale Kontrolle über das Empire wirklich erfolgreich installieren lässt, aber schon die Tendenz dazu destabilisiert alle bisherigen Autoritätsformen, stürzt jede politische Ordnung in die Krise und drängt die Hoffnung auf Demokratie in immer weitere Ferne. Politische, ökonomische und soziale Krisen verschärfen sich wechselseitig und verbinden sich miteinander zu einem unauflösbaren Gewirr. Sie senden Flutwellen und schwere Unwetter der Krise und der Erschütterung quer über alle Weltmeere: Über den Nordatlantik von Nordamerika bis nach Europa, über den Südatlantik von Lateinamerika bis nach Afrika, über den Indischen Ozean von der arabischen Welt bis nach Südasiens, über den Pazifik von Ostasien bis zum amerikanischen Kontinent. Viele von uns haben heute das Gefühl, dass die Weltordnung unserer jüngsten Vergangenheit, also der Kalte Krieg, paradoxerweise der letzte Augenblick einer relativ friedlichen globalen *cohabitation* war und dass die bipolare Struktur expliziter Gewalt und reziproker, sich gegenseitig legitimierender Regime möglicherweise eine Grenzsituation darstellte, die dann rasch ins extrem Zerstörerische umschlug. Nun, da der Kalte Krieg vorbei ist und die ersten Experimente mit einer neuen Weltordnung abgeschlossen sind, können wir nicht umhin, unseren Planeten als

kranken Körper und die globale Krise der Demokratie als Symptom für Korruption und Unordnung wahrzunehmen.

Es gibt jedoch noch eine andere Seite der realen Situation, vor der das politische Projekt der Multitude steht. Trotz der ständigen Bedrohung durch Gewalt und Krieg, trotz des schlechten Zustands des Planeten und seiner politischen Systeme war das rastlose Streben nach Freiheit und Demokratie auf der ganzen Welt noch nie so verbreitet wie heute. Wie wir weiter oben gesehen haben, gibt es endlose Listen mit Beschwerden gegen das gegenwärtige globale System, nicht nur gegen Armut und Hunger, nicht nur gegen politische und ökonomische Ungleichheit und Ungerechtigkeit, sondern auch gegen die Korruption des Lebens in seiner Gesamtheit. Wir haben überdies gesehen, dass es neben diesen Klagen unzählige Reformvorschläge gibt, um das globale System demokratischer zu machen. Diese globale Unruhe und all die Ausdrucksformen von Wut und Hoffnung zeigen ein wachsendes und unbezähmbares Verlangen nach einer demokratischen Welt. Jedes Anzeichen für die Korruption von Macht und jede Krise demokratischer Repräsentation auf allen Ebenen der globalen Hierarchie sieht sich einem demokratischen Willen zur Macht gegenüber. Diese Welt aus Zorn und Liebe ist die wahre Grundlage, auf der die konstituierende Macht der Multitude ruht.

Die Demokratie der Multitude bedarf angesichts dieser neuen Situation einer »neuen Wissenschaft«, das heißt eines neuen theoretischen Paradigmas. Erste und wichtigste Aufgabe dieser neuen Wissenschaft ist die Zerstörung der Souveränität zugunsten der Demokratie. Die Souveränität geht in all ihren Formen von der Macht des einen aus und untergräbt damit die Möglichkeit einer vollständigen und absoluten Demokratie. Das Projekt der Demokratie muss deshalb heute als Voraussetzung für die Einführung von Demokratie alle bestehenden Souveränitätsformen in Frage stellen. In der Vergangenheit war die Zerstörung von Souveränität Kernbestandteil des kommunistischen und anarchistischen Vorhabens von der Abschaffung des Staates. Lenin erneuerte diese Vorstellung in seiner Schrift *Staat und Revolution* theoretisch, und die Sowjets waren darauf ausgerichtet, sie während der

Revolution in der Praxis neu zu erfinden. Als vorrangiger Ort der Souveränität, die über der Gesellschaft stehe, transzendent sei und demokratische Artikulation verhindere, galt der Staat. Heute muss die Multitude die Souveränität auf globaler Ebene abschaffen. Und genau das ist mit der Parole »Eine andere Welt ist möglich« gemeint: Souveränität und Autorität müssen zerstört werden. Was damals jedoch von Lenin und den Sowjets als Ziel eines von einer Avantgarde zu bewerkstellenden Aufstands verstanden wurde, muss heute im Begehren der gesamten Multitude zum Ausdruck kommen.⁴⁹ (Möglicherweise führte das kommunistische Projekt, die staatliche Souveränität abzuschaffen zu wollen, gerade deshalb zur Schaffung eines weiteren souveränen Staates, weil die sowjetische Praxis in dieser hierarchischen, avantgardistischen Form organisiert war.) Heute entstehen allmählich die Bedingungen, die es der Multitude ermöglichen, demokratisch zu entscheiden und damit Souveränität überflüssig zu machen.

Dieser Prozess verläuft freilich alles andere als spontan und improvisiert. Die Zerstörung der Souveränität muss einhergehen mit der Bildung neuer demokratischer institutioneller Strukturen, die auf den bestehenden Voraussetzungen basieren. Die Schriften von James Madison in den *Federalist Papers* liefern die Methode eines solchen konstitutionellen Projekts, der es - bestimmt vom Pessimismus des Willens - darum geht, ein System von checks and balances, Rechten und Garantien zu schaffen. Madison betrachtete die konstitutionelle Republik als fortschrittlichen Weg, den es vor Korruption und Selbstzerstörung durch einen internen Mechanismus zu schützen galt; die konstitutionellen Verfahren des öffentlichen Rechts sind für ihn die Instrumente, mittels derer man allmählich eine politische Organisationsstruktur aufbauen könne. Der Inhalt von Madisons Konstitutionalismus, der gewöhnlich als demokratisch bezeichnet wird, in Wirklichkeit jedoch liberal war, lässt sich somit als eine Verfahrensweise beschreiben, der es um die Aufrechterhaltung des Gleichgewichts der gesellschaftlichen Klassen geht, wobei mit Gleichgewicht das Kommando des Stärkeren über den Schwächeren gemeint ist. Gleichwohl sollten wir nicht vergessen, dass Madisons Denken vollkommen von einem republikanischen Uto-

pismus durchdrungen ist, dem gleichen Utopismus, den wir heute in den Revolten der armen Weltbevölkerung finden. Madisons Ziel war es, eine institutio-nelle Form zu finden, mit der sich dieses utopische Verlangen zumindest so weit verwirklichen ließ, wie es die realen Bedingungen seiner Zeit erlaubten.

Wie lassen sich heute die Zielsetzung von *Staat und Revolution* - das heißt die Zerstörung der Souveränität durch die Macht des Gemeinsamen -und die institutioneilen Methoden des *Federalist* so organisieren und miteinander verbinden, dass sich damit in unserer globalen Welt ein demokratisches Projekt verwirklichen und auf Dauer erhalten lässt? Wie können wir in der konstituierenden Macht der Multitude das Projekt des »Eine andere Welt ist möglich« erkennen - einer Welt jenseits von Souveränität, Autorität und jeglicher Tyrannei -, das mit einem institutioneilen Verfahren ausgestattet ist, das Garantien und konstitutionelle Antriebskräfte gewährleistet? Wir müssen dieses Projekt auf den institutionellen Mechanismen aufbauen, die wir weiter oben beschrieben haben und die von den entstehenden Formen biopolitischer Produktion bereitgestellt werden. Die Institutionen der Demokratie müssen heute mit den kommunikativen und kooperativen Netzwerken zusammenfallen, die fortwährend unser soziales Leben immer wieder aufs Neue produzieren. Wäre es heute, angesichts der Gewalt der Biomacht und der strukturellen Formen von Autorität, möglich, zum Zwecke einer Revolution auf die konstitutionellen Instrumente der republikanischen Tradition zurückzugreifen, um damit die Souveränität zu zerstören und eine Demokratie freier Männer und Frauen von unten zu schaffen? Wenn wir Madison und Lenin miteinander verbinden, so werfen wir nicht einfach frevelhafterweise zwei völlig unvereinbare Traditionen politischen Denkens und politischer Praxis zusammen in einen Topf. Wir wollen vielmehr sicherstellen, dass unser Traum von Demokratie und unser Verlangen nach Freiheit nicht wieder nur in eine weitere Form von Souveränität zurückfallen und wir in einem Alptraum von Tyrannei erwachen. Revolutionäre weisen schon lange immer wieder auf die Tatsache hin, dass bis heute alle Revolutionen die Form des Staates nur weiter vervollkommnet, aber nicht zerstört haben. Die Re-

volution der Multitude jedoch darf nicht mehr unter dem Fluch des Thermidor stehen. Sie muss ihr Projekt an den aktuellen Verhältnissen ausrichten, es muss bestimmt sein von konstituierenden Mechanismen und institutionellen Verfahrensweisen, die es vor dramatischen Kehrtwendungen und tödlichen Irrtümern bewahren.

Auf eines sollten wir dabei jedoch nachdrücklich hinweisen: Diese neue Wissenschaft der Multitude, die auf dem Gemeinsamen beruht, impliziert keinerlei Vereinigung bzw. Vereinheitlichung der Multitude oder Unterdrückung von Differenzen. Die Multitude setzt sich aus radikalen Differenzen zusammen, aus Singularitäten, die sich niemals zu einer Identität synthetisieren lassen. Die Radikalität der Geschlechterdifferenz etwa lässt sich nur dann in die biopolitische Organisation des sozialen Lebens, des durch die Multitude erneuerten Lebens, einbeziehen, wenn jede Arbeits-, Affekt- und Machtdisziplin, die die Geschlechterdifferenz zu einem Hierarchiemerkmal macht, zerstört ist. »[Es] muss sich die ganze Welt ändern«, sagt Ciarisse Lispector, »damit ich darin Platz habe.« (Lispector 1984, 9) Erst dann wird die Geschlechterdifferenz zu einer kreativen, singulären Macht werden und erst dann, auf der Grundlage solcher Differenzen, wird die Multitude möglich sein. Eine solch radikale Veränderung der Welt, die es den Singularitäten erlaubt, sich frei zu artikulieren, ist jedoch kein in weiter Ferne liegender utopischer Traum, sondern sie gründet in den Entwicklungen unserer konkreten sozialen Wirklichkeit. Die amerikanischen Revolutionäre des 18. Jahrhunderts pflegten zu sagen: »Die kommende Menschheit wird vollkommen republikanisch sein.« Ähnlich könnten wir heute sagen: »Die kommende Menschheit wird ganz Multitude sein.« Den neuen Bewegungen, die globale Demokratie fordern, gilt nicht nur die Singularität jedes Einzelnen als grundlegendes Organisationsprinzip, sondern sie begreifen diese Singularität auch als Prozess der Selbstveränderung, Hybridisierung und Metissage. Die Vielheit der Multitude bedeutet nicht nur, unterschiedlich zu sein, sondern auch unterschiedlich zu werden. Werde anders als du bist! Diese Singularitäten handeln freilich gemeinsam und bilden damit einen neuen Menschentypus, das heißt, eine politisch koordinierte Subjektivität, die von der

Multitude geschaffen wird. Die grundlegende Entscheidung, die von der Multitude getroffen wird, ist diejenige, eine neue Menschheit zu schaffen. Wenn man Liebe politisch begreift, dann ist diese Schaffung einer neuen Menschheit der höchste Akt der Liebe.

Was wir brauchen, um die Multitude zum Leben zu erwecken, ist eine Form großer Politik, die man traditionellerweise als Realpolitik oder politischen Realismus bezeichnet. Anders gesagt: Wir brauchen eine Politik, die auf der verändernden Macht der Wirklichkeit beruht und in unserer gegenwärtigen geschichtlichen Epoche gründet. Politischer Realismus gilt zumeist als konservativ oder reaktionär, da er strikt auf Gewalt, Hegemonie und Zwang beruht. Vom Melian Dialog des Thukydides bis zu Winston Churchills Erinnerungen haben die Geschichten des politischen Realismus stets den Einsatz von Gewalt als entscheidendes Element gepriesen, aber diese Sichtweise ist heute nicht mehr angemessen. Der Revolutionär muss ebenso Realist sein wie der Reaktionär: Saint-Just bei Valmy war denn auch nicht weniger Realist als Metternich, Lenin nicht weniger als Kornilow, Mao nicht weniger als Chiang Kai-Shek. Dem Revolutionär jedoch geht es dabei weniger um die reine Kohärenz der Gewalt als vielmehr um den nachdrücklichen Mechanismus des Begehrens. Die Gewalt, auf die der Revolutionär zurückgreift und die er benutzt, taucht nicht am Beginn, sondern erst am Ende des Prozesses auf: Revolutionärer Realismus produziert und reproduziert die Entstehung und Ausbreitung des Begehrens. Dieses Eintauchen in die revolutionäre Bewegung erfordert jedoch wie alle Realpolitik die Fähigkeit, sich selbst aus der unmittelbaren Situation gleichsam auszuklinken und unermüdlich nach Vermittlungswegen zu suchen, indem man (wenn nötig) Kohärenz vortäuscht und im Rahmen einer kontinuierlichen Strategie auf verschiedene taktische Spielereien zurückgreift. Wie Titus Livius und Machiavelli uns lehren, gibt es niemals nur einen »politischen Realismus«, sondern immer mindestens zwei Standpunkte bzw. genauer: einen Standpunkt, der sich in zwei konfligierende Sichtweisen aufspaltet: Der einen geht es um das Verlangen nach Leben, der anderen um die Angst vor dem Tod - Biopolitik gegen Biomacht.

Wenn wir somit gezwungen sind, uns den Horizont des politischen Realismus zu Eigen zu machen, müssen wir dann nicht auch die alte maoistische Parole wiederholen: »Groß ist die Verwirrung unter dem Himmel; die Lage ist ausgezeichnet«? Nein, unsere heutige Situation ist nicht wegen der globalen Krise der Demokratie, dem permanenten Ausnahmezustand und dem endlosen globalen Krieg günstig, sondern weil die konstituierende Macht der Multitude so weit herangereift ist, dass sie durch ihre Netzwerke der Kommunikation und Kooperation, durch ihre Produktion des Gemeinsamen eine andere demokratische Gesellschaft eigenständig aufrechtzuerhalten vermag. Und hier kommt die Frage der Zeit als wesentliches Element ins Spiel. Wann ist der Augenblick des Bruches gekommen? Weiter oben haben wir über die politische Entscheidungsfindung durch Netzwerke bio-politischer Bestimmungen und einen Apparat zur Kooperation der singulären Willen gesprochen, aber in diesem Fall müssen wir Entscheidung auch als Ereignis begreifen - nicht als lineare Anhäufung des *Chronos* und monotonen Ticken seiner Uhren, sondern als plötzlichen Ausdruck des *Kairos*. *Kairos* ist der Augenblick, in dem sich der Pfeil vom Bogen löst, der Augenblick, in dem die Entscheidung für eine Handlung getroffen wird. Revolutionäre Politik muss in der Bewegung der Multitudes und durch die Akkumulation gemeinsamer und kooperativer Entscheidungen den Augenblick des Bruches oder Klimaxen erfassen, der eine neue Welt schaffen kann. Angesichts des zerstörerischen Ausnahmezustands der Biomacht muss es somit auch einen konstituierenden Ausnahmezustand der demokratischen Biopolitik geben. Große Politik ist immer auf der Suche nach diesem Augenblick, mit dem sich, wie Machiavelli in seinem // *Principe* ausführt, eine neue konstitutive Zeitlichkeit schaffen lässt. Von der Sehne des Bogens löst sich der Pfeil einer neuen Zeitlichkeit, mit der eine neue Zukunft beginnt.

Der richtige Zeitpunkt ist entscheidend. Berühmt sind die Worte des Brutus in Shakespeares *Julius Caesar*, der auf die Bedeutung des richtigen Augenblicks für die revolutionäre Praxis hinweist: »Es gibt Gezeiten in den Angelegenheiten der Menschen / die, wenn die Flut genutzt wird, zum Glück führen; / wird sie verpasst, bleibt die ganze Rei-

se des Lebens / in Untiefen und Elend stecken.« (4. Akt, 3. Szene) Ein philosophisches Buch wie das vorliegende ist jedoch nicht der richtige Ort, um darüber zu befinden, ob die Zeit der revolutionären politischen Entscheidung schon gekommen ist oder nicht. Wir besitzen keine Kristallkugel und wir geben nicht vor, wie die alten Hexen des Macbeth die Saat der Zeit zu lesen. Es bedarf an dieser Stelle keiner Eschatologie und keines Utopismus. Ein Buch wie dieses ist auch nicht der Ort, um die Frage »Was tun?« zu beantworten. Darüber muss ganz konkret in gemeinsamen politischen Diskussionen entschieden werden. Wir können jedoch erkennen, dass es eine unüberbrückbare Kluft gibt zwischen dem Verlangen nach Demokratie, der Produktion des Gemeinsamen, und dem rebellischen Verhalten, mit dem sie im globalen System der Souveränität zum Ausdruck kommen. Nach so langer Zeit der Gewalt und der Widersprüche, des globalen Bürgerkriegs, der Korruption imperialer Biomacht und der unendlichen Mühen der biopolitischen Multitudes muss die enorme Menge an Klagen und Reformvorschlägen, die sich inzwischen angehäuft hat, an irgendeinem Punkt durch ein schlagendes Ereignis, durch eine radikale Aufforderung zur Erhebung eine Verwandlung erfahren. Wir können bereits erkennen, dass die Zeit heute gespalten ist zwischen einer Gegenwart, die schon tot ist, und einer Zukunft, die bereits lebt - und der Abgrund, der zwischen diesen beiden klafft, wird immer größer. Zur rechten Zeit wird uns ein Ereignis wie ein Bogen den Pfeil mit einem Schlag in diese lebendige Zukunft schleudern. Dies wird der wahre politische Akt der Liebe sein.

Fußnoten:

- 43 Für einen Naturrechtsentwurf im frühen 20. Jahrhundert vgl. Leo Strauss (1953). Max Webers wütende Attacken reichten nicht aus, um die europäische Rechtsphilosophie des 20. Jahrhunderts von der Wiederholung dieser platonischen Rituale zu befreien. Vgl. Weber (1920), v. a. den ersten Teil.
- 44 Vgl. dazu vor allem Schmitts *Politische Theologie* (1922). Helmut Schelsky und später dann Arnold Gehlen kritisierten zwar in ihren Schriften unmittelbar Schmitts Hobbes-Deutung und seinen Begriff der politischen Theologie, aber selbst nach der Tilgung aller theologischen Bestandteile enthielten ihre mechanistischen Philosophien der Handlungsmacht selbst noch eine ganze Menge Schmitt-
- schen Denkens. Vgl. etwa Schelsky (1937/38). Die heutigen Neokonservativen in den USA begründen ihre Forderungen in ähnlicher Weise mit der exzeptionellen Macht der globalen Monarchie der USA und mit deren Aktionen, die der Verteidigung der Freiheit dienen. Diese enorme Ausweitung der Theorie dient in erster Linie dem Ziel, das gesellschaftliche Verfassungsmodell der USA *urbi et orbi* zu verwirklichen, das heißt, es auf eine totalitäre Verklärung der Macht auszurichten. Vgl. dazu beispielsweise das Strategiepapier des Weißen Hauses zur nationalen Sicherheit vom September (Bush 2002). Wie schon bei Hobbes und Schmitt wird auch hier die Sprache der souveränen Einheit mit einer bestimmten Vorstellung von politischer Theologie vermischt und mit deren Hilfe legitimiert. Der neokonservative Diskurs, der sich selbst als realistisch ausgibt - dabei handelt es sich allerdings um einen Realismus, der nichts mit Machiavelli zu tun hat, sondern reine Staatsräson ist -, betrachtet die Globalisierung als Herrschaftsprojekt, Staatsbürgerschaft und Staat als untrennbare Einheit, Patriotismus als höchste Tugend und das nationale Interesse als übergeordneten Gesichtspunkt; zugleich wird den liberalen Kritikern dieses Diskurses vorgeworfen, sie seien zu zögerlich, die globalen und totalitären Projekte der Neokonservativen zu übernehmen. Insoweit Leo Strauss einen geistigen Bezugspunkt für diese Neokonservativen darstellt, hätte man diese Entwicklung bereits nach der Lektüre von Strauss' Spinoza-Buch absehen können, in dem er die Ontologie als nihilistisch interpretiert, die Ethik mit Skepsis betrachtet und den prophetischen Judaismus nur kühl rezipiert. Diese Spinoza-Deutung ähnelt in bemerkenswerter Weise der Art, wie Carl Schmitt Hobbes verstanden wissen wollte.
- 45 Eine weitere, auf der technologischen Entwicklung beruhende Analyse der zunehmenden Fähigkeit der Menschen, in Netzwerken gemeinsam kreativ zu sein, findet sich bei Howard Rheingold (2002).
- 46 Ward Churchill (1999) lehnt eine pazifistische Politik ab, ist aber gleichzeitig der Ansicht, die einzige Alternative zum Pazifismus sei der bewaffnete Kampf in seiner traditionellen Form. Wir meinen hingegen, dass das nicht die einzigen Optionen sind.
- 47 Der Großteil der juristischen Literatur zum Zweiten Amendment bewegt sich zwischen einer individuellen Rechtsauffassung, die den Waffenbesitz des Einzelnen für verschiedene Zwecke schützt, und einer kollektiven oder staatlichen Rechtsauffassung, die sich auf die Miliz konzentriert, deren Ziel es ist, die Autonomie von Staaten zu verteidigen. Vgl. dazu Carl Bogus (2000). Zu den Grundlagen des Verfassungszusatzes im englischen Recht vgl. Joyce Lee Malcolm (1994).
- 48 Ähnlich argumentiert Starhawk (2002c), die von einer notwendigen »Vielzahl verschiedener Taktiken« spricht.
- 49 In Slavoj Zizeks provokativem Buch *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin* (2002) wird nicht ganz deutlich, ob er nun dafür plädiert, so wie wir sind, die demokratischen Ziele des Leninschen Projekts ohne die Führerschaft der bolschewistischen Partei zu wiederholen, oder ob er im Gegenteil eine solch elitär-avantgardistische Form politischer Führung befürwortet.