

Empire und die Dialektik

Empire and the dialectics

Daniel Pucciarelli¹

Abstract: Die vorliegende Untersuchung dreht sich im Allgemeinen um die Frage nach dem systematischen Ort, den die Dialektik im Buch *Empire* von Antonio Negri und Michael Hardt einnimmt. Eher als nach vermeintlichen dialektischen Argumentationsmustern zu suchen, die in *Empire* eventuell – und *contra intentionem* der Autoren – auftauchen, werden die eigentliche Rekonstruktion und die kritische Verwendung des Dialektikbegriffs von Negri und Hardt zum Gegenstand genommen und geprüft. So versucht die Untersuchung, die breiter angelegte Frage nach der Erschöpfung der Dialektik und der korrelativen Wiederbelebung des Spinozismus innerhalb der Denktradition des Marxismus *anhand Empire* zu analysieren. Die allgemeine These, die man im Laufe des Textes zu plausibilisieren sucht, lautet nämlich, dass der größtenteils *äquivoke* Dialektikbegriff von *Empire* erhebliche Schwierigkeiten für die gesamte Konstruktion des Werkes hat, die an dem Problem der Vermittlung deutlich werden.

Keywords: Empire. Negri/Hardt. Dialektik. Hegel. Spinozismus. Marxismus. Vermittlung.

Abstract: The present study deals with the question of the systematic place occupied by dialectics in the book *Empire*, by post-Marxist philosophers Antonio Negri and Michael Hardt. To do so, rather than searching for possible patterns of dialectical argumentation which might arise in the work, the study examines the explicit reconstruction and the critical use of the concept of dialectics by Negri and Hardt. Regarding *Empire's* concept and critical use of dialectics, the investigation takes the work as a particular case of the broader question of the exhaustion of dialectics and the correlative revival of Spinozism within Marxism. The general thesis which I try to make plausible is that *Empire's* – broadly equivocal – concept of dialectics has consequences for the whole construction of the work, which become particularly clear regarding the problem of mediation.

Keywords: Empire. Negri/Hardt. Dialectics. Hegel. Spinozism. Marxism. Mediation.

*Wenn man Feuer braucht,
sucht man es in der Asche.*
Jüdischer Spruch

¹ Promovend im Fachbereich Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, DAAD-Stipendiat aus Brasilien. E-Mail: arelli@gmail.com

Einleitung

Die Frage nach Begriff, Funktion und Rolle der Dialektik im Buch „Empire“, von Antonio Negri und Michael Hardt, wurde paradoxerweise bereits gestellt, und zwar mehrmalig im Laufe des 20. Jahrhunderts: sie lässt sich als die umgekehrte Frage nach dem *Spinozismus* innerhalb der Denktradition des Marxismus formulieren². „Empire“ könnte sehr wohl als einen erneuten Versuch interpretiert werden, Spinoza mit Marx unter spätkapitalistischen Bedingungen zu vereinbaren. Wenn man tatsächlich von einer unzweideutigen *Spinoza-Renaissance* in der zeitgenössischen Kontinentalphilosophie sprechen kann, die vieles über den aktuellen philosophischen Zeitgeist verrät³, dann ist diese Renaissance umso aufschlussreicher bezüglich der marxistischen Tradition. Denn der Rekurs auf Spinoza scheint das vorbildliche Gegengift gegen den viel kritisierten „Panlogismus“ und das angebliche Anstreben nach (erpresster) „Versöhnung“ der Dialektik zu sein, die „alles, was in ihre Mühle gerät, auf die bloß logische Form des Widerspruchs“ bringe und so „die volle Mannigfaltigkeit des nicht Kontradiktorischen, des einfach Unterschiedenen beiseite [lasse]“ (ADORNO, 1970, S. 17), ohne aber an kritischem Potential zur Transformation zu verlieren. Darüber hinaus haben sich die „Abenteuer der Dialektik“ – um mit Merleau-Ponty zu sprechen – in weitem Maße als *verhängnisvoll* erwiesen: bereits die Tatsache, dass eine *negative* Dialektik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

² Vgl. dazu paradigmatisch das wirkungsmächtige Werk von Macherey, *Hegel ou Spinoza?* (1990), das in der Tradition von Louis Althusser steht. Zu dieser Thematik, vgl. auch weniger bedeutende aber neuere Werke wie Lordon (2010) und Reitter (2011), oder in Italien: Pascucci (2006).

³ Das ist nämlich die These von Slavoj Žižek in seinem Aufsatz *Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!*: „One of the unwritten rules of today's academia from France to the US is the injunction to love Spinoza. Everyone loves him, from the Althusserian strict 'scientific materialists' to Deleuzean schizo-anarchists, from rationalist critics of religion to the partisans of liberal freedoms and tolerances, not to mention feminists like Genevieve Lloyd who propose to decipher the mysterious third type of knowledge in *Ethics* as feminine intuitive knowledge surpassing the male analytic understanding... Is it, then, possible at all not to love Spinoza?“. Verfügbar in: <http://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm>

geschrieben wurde, die unter anderem die klassische Lehre der Dialektik von ihren angeblich *zwanghaften Zügen* befreien sollte, legt Zeugnis davon ab.

Die *Spinoza-Renaissance* der heutigen Kontinentalphilosophie ist demnach in allem Ernst zu nehmen. Genauso wie Hardt und Negri die sogenannten „Differenzphilosophien“ als *Symptome* einer Epoche bzw. eines intellektuellen Paradigmenwechsels deuten (HARDT/NEGRI, 2001, S. 139), könnte man wohl mindestens das Gleiche bezüglich des heutigen Spinozismus tun, wenn auch in mancher Hinsicht diese theoretische Strategie, nach einer philosophischen Symptomatologie zu fragen, als fraglich erscheinen kann. Auf welches *Bedürfnis des heutigen Philosophierens* antwortet Spinoza? In welchem präzisen Sinne deutet dessen Renaissance in der Tat auf eine philosophische *Wende* hin? Oder besonders in Bezug auf die Denktradition des Marxismus (was uns hier vor allem interessiert): wie kann der Spinozismus tatsächlich Wesentliches zu einem erneuten Marxismus beitragen, der über die verhängnisvollen „Abenteuer der Dialektik“ hinausgehe? Oder drastischer: wie lässt sich der Marxismus *ohne Dialektik* rekonstruieren, wie das Anliegen von Hardt und Negri größtenteils zu sein scheint?

In der vorliegenden Untersuchung möchte ich den Versuch unternehmen, diese Problematik zu behandeln, wie sie im Werk *Empire* zur Sprache gebracht wird⁴. Zunächst kommt es mir darauf an, das von Negri und Hardt porträtierte *Bild der Moderne* als eine kontinuierliche *Krise* zwischen „Immanenz“ und „Transzendenz“ zu analysieren (I). Selbst wenn nicht unbedingt ganz originell, ist dieses Bild äußerst bestimmend für die gesamte philosophische Konzeption (einschließlich bezüglich der Dialektik), die dem Werk zugrunde liegt. Danach möchte ich die explizite Behandlung der Dialektik problematisieren, die die Autoren vorlegen. Ihre kritische Auseinandersetzung mit der Dialektik und mit dem, was sie „negative Dialektik“ nennen,

⁴ Die spezifische Auseinandersetzung vor allem von A. Negri mit dem Denken Spinozas, wie er sie beispielsweise im Buch *L'anomalia selvaggia* durchführt, konnte leider nicht berücksichtigt werden.

bringen die Konturen ihrer *ontologisch angelegten* Gesellschafts- und Kulturkritik klarer ans Licht (II). Zuletzt möchte ich das Potential ihres monistisch-ontologisch gewendeten „Marxismus“ kommentieren (III).

I. Krise der Moderne, Moderne als Krise

Dass die Moderne eine permanente *Krise* sei, ist zweifelsohne als einen zentralen *locus* der dialektischen Tradition (und des Marxismus) zu bezeichnen. Hegel hat bekanntlich bereits in seinen „Jenaer Schriften“ und da vor allem in der *Differenzschrift* die Moderne als eine paradigmatische Epoche von *Gegensätzen* und *Entzweigungen* begriffen, die naturgemäß in anderen Zeitaltern auch zu finden waren, aber erst in der Moderne in ihrer äußersten, von jeglicher externen Legitimationsform befreiten *Radikalität* zutage treten. Die ungeheure spekulative Denkkraft des jungen Hegels konnte aber die notwendig sich bildende Entzweigung im Kern des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens als ein Zeichen für das *Bedürfnis der Philosophie* deuten, wie er in dieser schönen und sehr bekannten Textstelle formuliert: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie“ (HEGEL, 1986, S. 22). Dass diese Entgegensetzungen und Entzweigungen – Geist und Materie, Seele und Leib, Freiheit und Notwendigkeit, Immanenz und Transzendenz... mit einem Wort, also: die Kantischen „Antinomien der reinen Vernunft“ – letztendlich als unversöhnbar zu deuten seien, ist für den jungen Hegel dem „Verstand“ bzw. einer verstandesmäßigen Betrachtungsweise des Wirklichen zuzurechnen, gegenüber der die Philosophie als spekulative *Vernunftphilosophie* stehen sollte. Wenn Hegel in der Tat als den ersten Denker betrachtet werden kann, der die immanente *Problemhaftigkeit* der Moderne erkannt hat⁵, liegt dies

⁵ Das ist nämlich die These von Jürgen Habermas in seinen zwei ersten Vorlesungen zu *Dem Philosophischen Diskurs der Moderne*, „Das Zeitbewusstsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“ und „Hegels Begriff der Moderne“. Habermas

zweifelsohne darin, dass er die Krise, die aus ihr entsteht, als eine *notwendige* gedeutet hat, deren Gegensätze *gleich wesentlich* für ihre innere Bestimmung sind.

Negri und Hardt scheinen *prima facie* diesem Begriff der Moderne zuzustimmen und weiterentwickeln zu wollen; die Art und Weise aber, wie sie die für die Moderne konstitutive Krise beschreiben, weicht von der dialektischen Tradition im Wesentlichen ab. Denn „*modernity itself*“, schreiben die Autoren, „*is defined by a crisis, a crisis that is born of the uninterrupted conflict between the immanent, constructive, creative forces and the transcendent power aimed at restoring order. This conflict is the key to the concept of modernity, but it was effectively dominated and held in check*“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 76). Erst der moderne Staat als Ort der Souveränität liefert die Möglichkeit einer instabilen und „kompromissmäßigen“ Lösung dieses Konflikts, indem er „*transcends and mediates the plane of immanent forces*“ (Hardt/Negri, 2001, S. 70)⁶. Gehen wir auf diesen so beschriebenen Konflikt etwas näher ein.

Diese immanenten, konstruktiven und kreativen Kräfte entsprechen für die Autoren der Entdeckung des sogenannten „revolutionären Immanenzplans“ (*the revolutionary plane of immanence*), die seit dem Spätmittelalter über die Renaissance bis hin letztlich zu Spinoza im Wesentlichen darin bestand, „*the powers of this world*“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 71) gegen die transzendente Ordnung der mittelalterlichen Welt progressiv zu bejahen. Diese Bejahung der diesseitigen Welt sei den Autoren nach wohl als die *Urstiftung* der Moderne, deren „*primäres Ereignis*“⁷ zu bezeichnen. Politisch koinzidiert eine derartige

(1988), S. 9ff.

⁶ Und noch dazu: „In politics, as in metaphysics, the dominant theme was thus to eliminate the medieval form of transcendence, which only inhibits production and consumption, while maintaining transcendence's effects of domination in a form adequate to the modes of association and production of the new humanity“, sodass die moderne Theorie der Souveränität „*the first political solution to the crisis of modernity*“ darstellt (Hardt/Negri, 2001, S. 83f).

⁷ „That process [von Säkularisierung – D. P.] was certainly important, but in our view it was really only a symptom of the primary event of modernity: the affirmation of the powers of *this* world, the discovery of the plane of immanence“, (Hardt/Negri, 2001, S. 71)

Bejahung der immanenten Welt, wie dies am klarsten bei Spinoza zu konstatieren sei, mit einer Art radikaler Demokratie, die als die *creative Demokratie der Multitude* verstanden wird: „It is a philosophy [Spinozas – D. P.] that renewed the splendors of revolutionary humanism, putting humanity and nature in the position of God, transforming the world into a territory of practice, and affirming the democracy of multitude as the absolute form of politics“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 77).

Diesen revolutionären Kräften stellen nun die Autoren eine „transzendente Konterrevolution“ gegenüber, die doch „within the Renaissance revolution“ entstanden aber in der Tat als eine *Reaktion* zu interpretieren sei, die der Entdeckung des revolutionären Immanenzplans *folgte*. Die radikale Entgegensetzung beider Strömungen bereits im Geist der Renaissance prägt dezisiv die Moderne als *Krise*. Philosophisch werde diese Konterrevolution vorwiegend von der *Aufklärung* getragen, deren Hauptanliegen es war, „to dominate the idea of immanence without reproducing the absolute dualism of medieval culture by constructing a transcendental apparatus capable of disciplining a multitude of formally free subjects“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 78). Zurecht bezeichnen die Autoren den sogenannten „transzendentalen Apparat“ (*the transcendental apparatus*) und die damit zusammenhängende Kategorie der *Vermittlung* (*mediation*) als den philosophischen Kern der Aufklärung seit Descartes; auch deren letztendliche und folgenschwere Bedeutung ist den Autoren nicht entgangen: die Vermittlung „relativizes experience and abolishes every instance of the immediate and absolute in human life and history“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 79). In der Tat kann man die transzendente Revolution, wie sie am klarsten mit der Kopernikanischen Wende der *Kritik der reinen Vernunft* ins Werk gesetzt wurde⁸, als eine Bewegung von radikaler *Entabsolutisierung* kennzeichnen: sofern ein jeglicher Zugang zum Wirklichen nun notwendigerweise durch die Vermittlung eines damit korrelativen

⁸ Es ist ja müßig hervorzuheben, dass auch für unsere Autoren „in many respects the work of Immanuel Kant stands at the center of this development [der Aufklärung bzw. der „Konterrevolution“ – D. P.]“; (HARDT/NEGRI, 2001, S. 80).

Subjekts betrachtet wird, wird das *Ansich* als ein bloßes *Für-Uns* allmählich relativiert.

Wie verhält sich nun in Wirklichkeit die dialektische Tradition mit dieser so konzipierten Krise der Moderne? Als Hypothese könnte man formulieren, dass sie die interne Notwendigkeit des „transzendentalen Apparats“ und der Vermittlung anerkennt und dabei versucht, das *Ansich* durch das *Für-Uns* hindurch wiederzugewinnen. Sei es mit den Mitteln einer erneuten Spekulation (Hegel), durch die revolutionäre Praxis (Marx) oder gar anhand bewusstmachender Selbstreflexion („Frankfurter Schule“), besteht das Anliegen der Dialektik stets darin, Vermittlung als eine philosophische (mit der Entstehung des modernen Subjekts) und historisch-gesellschaftliche (mit der Entwicklung des Kapitalismus und der damit zusammenhängenden und potenziell alles umfassenden Warenform) *Realität* der Moderne anzuerkennen, die in der Tat verhängnisvolle Konsequenzen haben könne, aber die nicht einfach ignoriert werden darf. Wohl in diesem Geist hat sich die Dialektik stets gegen jegliche Philosophie des „Unmittelbaren“ oder des unmittelbaren „Immanenzplans“ gewendet: „Man hofft, die Vermittlungen zu durchstreichen, anstatt sie zu reflektieren“ (ADORNO, 1970, S. 70). Nichts kann die Unmittelbarkeit, nachdem sie von der transzendentalen Wende zerschmettert wurde, ungebrochen wiederherstellen; oder präziser, dem Wort Hegels zufolge: eine Unmittelbarkeit, die zerbrochen werden konnte, war ja *keine wahre*. – Die „Versöhnung“, die die Dialektik anstrebt, so utopisch oder „erpresst“ sie auch sein kann, geht vom konsequenten Bewusstsein dieser unhintergehbaren Realität aus.

Gewiss, Negri und Hardt sind „Marxisten“ genug – und dies trotz ihrer doch vielfältigen Kritik an Marx –, um die philosophische Geste einer bloßen *Volte*, einer bloßen Rückkehr in das Vergangene, zu verstoßen. Dies steht wohl außer Frage: dass sie konsequenterweise einen „Humanism after the Death of Man“ vertreten, ist ein deutliches Zeichen davon. Der Eindruck aber, dass ihr Bild der Moderne äußerst *manichäisch*, *nuancenlos* und somit etwas *abstrakt* sei, kann nicht vermieden werden. Die

transzendente Wende war keine bloße konterrevolutionäre Reaktion auf authentisch Subversives, Kreatives und Revolutionäres⁹: sie zielte dagegen hauptsächlich darauf ab, die Einseitigkeiten des vorkritischen Philosophierens, das ja in die verhängnisvolle Alternative von *Dogmatismus oder Skeptizismus* eingemündet ist, zu beheben¹⁰. So kann es darüber hinaus nicht wundernehmen, dass die Anhänger eines erneuten Monismus (oder warum nicht es klar zu sagen: eines erneuten *Spinozismus*) im Allgemeinen so weiter zu philosophieren versuchen müssen, als ob es den – manichäisch verstandenen – Kritischen Bruch nicht gegeben hätte¹¹, als ob also eine radikale

⁹ Dass der sogenannte „transzendente Apparat“ *erst in der Moderne als eine konterrevolutionäre Reaktion* auf ihre immanenzgerichtete *Urstiftung* erscheint, mag man auch daran bezweifeln, dass der eigentliche Ursprung eines transzendentalen Argumentationsmusters bekanntlich mindestens auf den mittelalterlichen Theologen und Dichter Phillip the Chancellor (c. 1160 – 1236) zurückzuführen ist, der sein Hauptwerk *Summa de bono* bereits vor dem Geburt des Johannes Duns Scotus schrieb – für Negri und Hardt scheint D. Scotus wohl der Erste zu sein, der mit seiner Lehre der *Haecceitas* den „revolutionären Immanenzplan“ entdeckt. Vgl. dazu das bahnbrechende Werk von Jan Aertsen (2002), das die Geschichte des Transzendentalen im mittelalterlichen Denken seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts rekonstruiert und eine Deutung der Hauptkategorien der Scholastik seit Phillip the Chancellor eben als *transzendente Kategorien* vorschlägt.

¹⁰ Dass der von Kant geöffnete „Kritische Weg“ der einzige oder gar der beste gewesen sei, um über Dogmatismus und Skeptizismus philosophisch hinauszugelangen, mag man heute vor allem dank Q. Meillassoux bezweifeln; dies ändert aber nichts daran, dass das Problem, das diese Alternative enthält, produktiv bewältigt werden musste. Das philosophische Projekt von Meillassoux will im Übrigen die Kantische Wende *von innen* heraus widerlegen, nachdem also ihre immanente Notwendigkeit und Überlegenheit gegenüber dem vorkritischen Denken anerkannt wird. Vgl. Dazu Meillassoux, 2006, S. 39ff.

¹¹ „Writing, thinking, or composing as if a Rupture has not occurred is more ambiguous than it may appear and cannot be reduced to a non-historical denial. Badiou once famously wrote that what unites him with Deleuze is that they are both classical philosophers for whom Kant, the Kantian break, did not happen – but is this really so? Maybe this holds for Deleuze, but definitely not for Badiou. Nowhere is this clearer than in their different handling of the Event. For Deleuze, an Event really is a pre-Kantian cosmological One which generates a multitude, which is why the Event is absolutely immanent to reality, while the Badiouian Event is a break in the order of being (transcendentally constituted phenomenal reality), the intrusion of a radically heterogeneous ('noumenal') order, so that we are clearly in (post-)Kantian space“. ZIZEK, 2012, S. 193. Der Verweis auf G. Deleuze ist hier auch in dem Maße wichtig, dass Deleuze für Negri und Hardt das Paradigma einer heutigen Rehabilitierung von Spinoza gegen Kant und die Dialektik zu sein scheint.

Immanenzphilosophie nach Kant ohne Weiteres wiederhergestellt werden könnte. Ob diese Beschreibung auch für Negri und Hardt zutrifft, und was für Konsequenzen dies für ihr kritisches Projekt eventuell haben möge, kann man am besten erfahren, nachdem man sich ihre Deutung der Dialektik vergegenwärtigt.

II. Dialektik des Kolonialismus oder Dialektik der Kapitalismus?

Ihre Deutung der Dialektik legen Negri und Hardt hauptsächlich anhand der sogenannten „Dialektik der kolonialistischen Souveränität“ vor. Sie analysieren zuerst das, was sie wohl als eine Art Genese der heutigen Globalisierung bezeichnen, nämlich „the age of European discovery and the progressively intense communication among the spaces and peoples of the earth that followed“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 115). Interessanterweise entdecken sie in der Bewegung der europäischen Kolonialisierung von außereuropäischen, angeblich „unzivilisierten“ Territorien nicht nur ein Element von grenzenloser Ausbeutung und Gewalt den zu „zivilisierenden“ Völkern gegenüber, sondern auch ein – wenn auch nicht unzweideutiges – *utopisches Element*. Ist diese argumentative Strategie in der Tat wesentlich etwa für die dialektische Denktradition – die nämlich darin besteht, die negative Elemente in der jeweils aktuellen Wirklichkeit zu suchen, die ihre Aufhebung ermöglichen –, so ist auch nicht zu verschweigen, dass Negri und Hardt auch hier äußerst manichäisch argumentieren. Denn das utopische Element, das im Kolonialismus zu finden sei, entspricht

the love of differences and the belief in the universal freedom and equality of humanity proper to the revolutionary thought of Renaissance humanism“, die aber zugleich „constantly conflicts with sovereign order and domination“, oder doch eigentlich „have continually been defeated by the powers of modern sovereignty (HARDT/NEGRI, 2001, S. 115).

Die oben analysierte Krise der Moderne reproduziert sich dann naturgemäß auch innerhalb der Logik des Kolonialismus,

der eigentlich „as a temporary solution to the crisis of European modernity, not only in economic and political terms, but also in terms of identity and culture“ auftritt und also mit der Entstehung der modernen Souveränität zutiefst zusammenhängt. *Zum Einen* das revolutionäre Immanenzdenken der Renaissance, das die Einheit der Menschheit in ihren Differenzen anerkennt und affirmiert; *zum Anderen* der vermittelnde souveräne Staat und der Kolonialismus, die als eine Maschine operieren, die „constructs figures of alterity and manages their flows in what unfolds as a complex dialectical structure“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 124).

So lautet dann die Formel, die die Deutung der Dialektik von Hardt und Negri größtenteils zusammenfasst: „*Reality is not dialectical, colonialism is*“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 128). Kolonialismus sei deshalb dialektisch, weil sich „das europäische Selbst“ durch die Erzeugung von der kolonialisierten Differenz bildet, sodass ein „dialektisches Verhältnis“ zwischen Identität und Differenz entsteht:

In the first moment difference has to be pushed to the extreme. In the colonial imaginary the colonized is not simply an other banished outside the real of civilization; rather, it is grasped or produced as Other, as the absolute negation, as the most distant point on the horizon (...) The non-European acts, speaks, and thinks in a manner *exactly opposite* to the European (HARDT/NEGRI, 2001, S. 127).

Diese Dialektik aber sei den Autoren zufolge eine *negative*, denn

once the colonial subject is constructed as absolutely Other, it can in turn be subsumed (canceled and raised up) within a higher unity. The absolute Other is reflected back into the most proper. Only through opposition to the colonized does the metropolitan subject really become itself. What first appeared as a simple logic of exclusion, then, turns out to be a negative dialectic of recognition (HARDT/NEGRI, 2001, S. 128).

Abgesehen von der eklatanten Ungenauigkeit der hier verwendeten Terminologie – denn das *Negative* der Dialektik ist

bereits bei Hegel „das zweite Moment des Logisch-Reellen“ (HEGEL, 1986, §80/3, S. 168), das noch keine Aufhebung „within a higher unity“ und somit keine Anerkennung, die naturgemäß nur gegenseitig erfolgen kann, enthält –, scheint die Argumentation der Autoren hier eigentlich darauf abzuzielen, zu demonstrieren, dass der Kolonialismus in der Tat „an abstract machine that produces alterity and identity“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 129) ist, *die ihrerseits der „Realität“ nicht zugehören*. Ganz am Gegenteil, „*reality always presents proliferating multiplicities*“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 128)¹². Dabei bestünde die dialektische Strategie zur Inversion dieser Logik des Kolonialismus in „the moment of the boomerang“ – wie die Autoren es nennen im Anschluss an Sartre –, das nämlich darin besteht, „the negative pole [to adopt,] that they have inherited from the European dialectic and transform it into something positive, intensifying it, claiming it as a moment of self-consciousness“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 130). Darauf antworten die Autoren letztlich mit demselben Argument:

The power of the dialectic, which in the hands of colonial power mystified the reality of the colonial world, is adopted again as part of an anticolonial project *as if the dialectic were itself the real form of the movement of history. Reality and history, however, are not dialectical*, and no idealist rhetorical gymnastics can make them conform them to the dialectic. (HARDT/NEGRI, 2001, S. 131)¹³

Diese Textstelle ist äußerst befremdlich. Sie legt die Vermutung zurecht nahe, dass die Autoren hier nicht nur *vorkritisch*, sondern auch *vormarxistisch* argumentieren: zunächst *vorkritisch*, denn sie unterstellen, einen privilegierten Zugang zur *Realität* zu haben, der die Erkenntnis ihrer inneren Beschaffenheit liefert, ohne aber einen derartigen Zugang philosophisch zu begründen (sie sind hier also im präzisen Kantischen Sinne *dogmatisch*); und dann argumentieren sie hier auch *vormarxistisch*,

¹² Meine Hervorhebungen.

¹³ Meine Hervorhebungen.

denn Marx hat ja gelehrt, dass es keine „Realität“ außerhalb einer konkreten historisch-gesellschaftlichen Formation gibt (und dies vor allem, wenn sich der Kapitalismus universalisiert): die Realität, das ist die Realität *der jeweiligen Produktionsweise*. Was außerhalb dieser Realität stünde, kann höchstens *negativ* auftreten. Wenn die Autoren dann behaupten, dass der Kolonialismus, aber nicht die Realität dialektisch sei, wäre innerhalb ihrer eigenen Argumentationslogik korrigierend einzuwenden: wenn der *Kolonialismus* dialektisch zu fassen ist, so ist auch der *Kapitalismus*.

Man müsste hier darüber hinaus nicht einmal auf die mächtige Auseinandersetzung Marxs mit der dialektischen Logik beispielsweise in den *Grundrissen* zu verweisen¹⁴, um zu demonstrieren, dass der richtig verstandene *Materialismus* – trotz Engels' missglückter *Dialektik der Natur* – ja gar nicht unterstellt, dass die *eigene Beschaffenheit der Realität* dialektisch sei: Bei Adorno etwa gelangt dies zu vollem Bewusstsein:

Ihr Name [der Dialektik – D. P.] sagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen, daß diese in Widerspruch geraten mit der hergebrachten Norm der adaequatio. Der Widerspruch ist nicht, wozu Hegels absoluter Idealismus unvermeidlich ihn verklären mußte: kein herakliteisch Wesenhaftes (ADORNO, 1970, S. 16f.).

Dialektisch – durch Widersprüche hindurch zu denken – ist folglich nur die Art und Weise, wie die widersprüchliche, antinomische und krisenhafte Realität des Kapitalismus begriffen werden kann (der Kolonialismus ist nur eine seiner vielfältigen Facetten); um mit Marx zu sagen, es ist nur die Art und Weise, sich das gesellschaftliche Konkrete als ein *geistig* Konkretes anzueignen, oder um mit Adorno zu sagen, es ist die Logik *geistiger* Erfahrung im Spätkapitalismus.

¹⁴ „Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst“. MARX, 2004, S. 35.

III. Schluss

Aus der Deutung der Dialektik von Negri und Hardt ergibt sich transparent die Konturen ihres eigenen kritischen Projekts: da die Dialektik ihnen zufolge nicht in der Lage sein kann, aus dem Zirkel der kolonialistischen Souveränität und des Spiels von Identität und Differenz herauszutreten, weil aus dem „moment of boomerang“ keine Aufhebung stattfinden kann, dann „it merely poses a separation from colonialist domination and opens the field to politics“. Es komme dann eigentlich darauf an, anzuerkennen, dass „*the real political process of constitution will have to take place on this open terrain of forces with a positive logic, separate from the dialectics of colonial sovereignty*“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 132)¹⁵. Anstatt der *dialektischen Logik der Negativität*, behaupten sie eine *positive Logik der Konstitution*; anstatt einer dialektischen Betrachtungsweise, die die je aktuelle Realität und deren Vermittlungen auch als das Negative ihrer selbst zu fassen versucht, das seinerseits auf ihre eigene Aufhebung hindeuten könnte¹⁶, behaupten sie eine konstituierende, immanente Teleologie der Multitude, die in „the possibility of directing technologies and production towards its own joy and its own increase of power“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 396) besteht. Das *τέλος* einer deartigen Teleologie liegt nur immanent in der Multitude selbst; sofern sie sich behauptet, konstituiert sie sich zugleich als ein *politisches Subjekt*. „The multitude has no reason to look outside its own history and its own present productive power for the means necessary to lead toward its constitution as a political subject“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 396).

Die glänzende Aura nun, die aus dem Begriff der Multitude strömt, ist zugleich die mystifizierende Aura eines jeglichen Begriffs, der sich anmaßt, sich über alle Vermittlung, indifferent, als reine Potenz zu erheben; gegenüber dem Begriff der Multitude kann *prima facie* ein jeder Versuch, die

¹⁵ Meine Hervorhebungen.

¹⁶Das Wort Hegels lautet ja: „Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben“. HEGEL, 1986a, §81.

Vermittlungen kritisch zu reflektieren, als reaktionär erscheinen, denn er möchte als alles konstituierend und alle Potenzialitäten aktualisierend auftreten. Der Begriff der Multitude ist aber in Wirklichkeit äußerst abstrakt: daher seine Aura. Das, was er tut, ist letztendlich den unhintergehbaren Charakter der Vermittlung im Kapitalismus – bzw. in der Moderne – zu ignorieren; wenn die Multitude konstituierend ist, so ist sie von den eigenen Vermittlungen, über die sie sich erheben will, auch konstituiert. Eine jegliche Gesellschaftskritik, möge sie sich als dialektisch verstehen oder nicht, darf diese unhintergehbare *Realität der Moderne* nicht beiseite lassen, sonst wird sie eben abstrakt – sonst nähme sie also die konkrete gesellschaftliche Lage und die konkreten Bedingungen nicht in Betracht, von denen eine jegliche gesellschaftliche Transformation abhängt.

Dies wird besonders deutlich, wenn man sich die drei „praktischen Orientierungen“ vergegenwärtigt, mit denen das Buch endet. Es handelt sich um „the right to global citizenship“, „the right to a social wage“ and „the right to reappropriation“ (HARDT/NEGRI, 2001, S. 396-411). Nicht, dass diese Rechte an sich falsch oder potentiell nicht in Anspruch zu nehmen seien, ist das Problem; das Problem besteht dagegen lediglich darin, dass sie gewissermaßen „von oben nach unten“ formuliert werden, eben ohne einen konkreten und verwirklichbaren Bezug zur aktuellen gesellschaftlichen Lage. Slavoj Žižek drückt diesen Kritikpunkt sehr deutlich aus und ist deshalb zitierenswert:

It is a paradox that Hardt and Negri, the poets of mobility, variety, hybridization, and so on, call for three demands formulated in the terminology of universal human rights. The problem with these demands is that they fluctuate between formal emptiness and impossible radicalization. Let us take the right to global citizenship: theoretically, this right of course should be approved. However, if this demand is meant to be taken more seriously than a celebratory formal declaration in typical United Nations Style, then it would mean the abolition of state borders; under present conditions, such a step would trigger an invasion of cheap labor from India, China and Africa into the United States and Western Europe, which would result in a populist revolt against immigrants – a result of such violent proportions that figures like Haider would seem models of

multicultural tolerance. The same is valid with regard to the other two demands: for instance, the universal (worldwide) right to minimal income – of course, why not? But how should one create the necessary social-economic and ideological conditions for such a shattering transformation? (ZIZEK, 2001, S. 192).

Der Leser des letzten Kapitels von *Empire* muss ja kein Dialektiker sein, um die von Zizek formulierte Frage zu stellen: wie könnte man die konkreten (also: gesellschaftlichen, ökonomischen und ideologischen) Bedingungen für eine derartige Transformation schaffen? Sind hier lediglich die kreativen Kräfte der Multitude genügend, um über die alles umfassenden Vermittlungen des Spätkapitalismus hinauszugelangen? Oder wäre erst die kritische Reflexion über diese eigenen Vermittlungen eine unhintergehbare Bedingung zur Transformation? Die Tatsache, dass diese Fragen notwendig gestellt werden müssen, scheint bereits auf eine dialektische Betrachtungsweise des Kapitalismus hinzuweisen.

Literatur

- ADORNO, T. „Negative Dialektik“, in *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1970
- AERTSEN, J. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor to Francisco Suárez*, Brill: 2002
- HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1988
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2001
- HEGEL, G. W. F. „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, in: *Werke 2*, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1986
- _____. „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, in *Werke*, Band 8, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1986a

LORDON, F. *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*. La Fabrique: 2010

MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza?* Editions La Découverte: 1990

MARX, K. „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, in *Marx-Engels-Werke*, Band 42, Berlin, Dietz, 2004

MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du Seuil, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Folio Essais, 2000.

PASCUCCI, M. *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*. Ombre Corte: 2006.

REIT*TER, K. *Prozesse der Befreiung: Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens*. Westfälisches Dampfboot: 2011

ZIZEK, S. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York, Verso: 2012

_____. „Have Michael Hardt and Antonio Negri rewritten the Communist Manifesto for the Twenty-First Century?“, in *Rethinking Marxism*, Volume 13, Number 3/4, 2001.