Heidi J. Salaverría

Der pragmatistische Ort des Handelns: Das partikulare Selbst zwischen *kritischem Common Sense* und *Multitude*

In welchem Verhältnis steht das Selbst gegenwärtig zur Gesellschaft? Wie gestaltet sich Handlungsfähigkeit innerhalb einer Gesellschaft, und wie können gesellschaftliche Verhältnisse verändert werden? In welcher Form ist das singulare Selbst im Plural der Gesellschaft zu denken? Diese Fragen sind mittlerweile nicht nur für die politische Theorie zentral. Postmetaphysische Philosophie muss sich generell damit auseinandersetzen, dass jedes Theoriemodell und jede Wahrheitsbehauptung eine politische Komponente enthält, wenn man sich vom *God's eye view* verabschiedet. Denn, was als wahr gilt, hängt auch davon ab, in welcher Form gesellschaftliche Einigungsprozesse verlaufen, wie viele Mitglieder einer Gesellschaft daran beteiligt werden, ob die Einigung gewaltfrei vonstatten geht, etc. Wahrheit resultiert aus kontingenten gesellschaftlichen Prozessen, deren Ergebnisse potenziell durch zukünftige Generationen wieder umgestoßen werden könnten (und das heißt natürlich auch: diese Position, dass Wahrheit umgestoßen werden kann, könnte eines Tages umgestoßen werden). Das gilt ebenso für Theorien über das Selbst und die Gesellschaft, daher steht jede Behauptung unter einem fallibilistischen Vorbehalt. Doch wenn man metaphysische Gewissheiten (und das heißt u.a.: jede Form von Teleologie) hinter sich lässt, werden auch moralische und politische Bewertungen kontingent. Das Dilemma besteht dann jedoch darin, nachmetaphysisch zu argumentieren, ohne relativistisch zu werden. Diese perspektivische Verfan-

genheit kann man als Immanenz beschreiben, wie Antonio Negri und Michael Hardt argumentieren. Wenn es keinen neutralen Standpunkt außerhalb des Kontextes gibt, so die Grundidee, dann ist jedes Denken immer schon kontextuell, also immanent. Man hat es dann jedoch mit einem doppelten Problem zu tun: Wenn das Selbst radikal in seiner gesellschaftlichen (wirtschaftspolitischen, sozialen, biografischen, leib-körperlichen) Kontextualität gedacht wird, bleibt die Frage unbeantwortet, von welchem Ort aus – oder einfacher formuliert: *wie* es die kritische Reflexionsleistung transformativen Denkens ‚von innen' erbringen kann, ohne das Gegebene einfach zu reproduzieren. Das Selbst droht in der gegenwärtigen Theorielandschaft vielfach in der anonymen Immanenz von Physikalismus, linguistischem Idealismus oder Post-Post-Ontologie (in welche zum Teil auch poststrukturalistische Ansätze zu fallen drohen) unterzugehen. Wenn man es indessen außerhalb seiner kontextuellen Situiertheit ansiedelt, bleibt das Problem der Bezugnahme seines Denkens zum gesellschaftlichen Kontext und zum Handeln ungelöst. Man müsste dann prinzipiell eine andere Sphäre setzen, die kontextunabhängig dem Selbst oder einem Teil des Selbst einen transzendentalen Ort zuschriebe. Auch die Setzung eines solchen Ortes setzt sich jedoch – neben der Schwierigkeit, wie diese Sphäre mit dem Kontext verbunden sein könnte – immer dem Verdacht aus, nur scheinbar einen kontextfreien Ort des Selbst zu setzen, tatsächlich jedoch im Kontext gefangen zu bleiben, ohne dass dieser als solcher erkennbar wird. Der Ort des Selbst bliebe fiktiv. Das ist das eine Problem. Das zweite hängt mit dem ersten zusammen: Wie wird der Kontext des Selbst gedacht, wenn man sich darauf verständigt, dass weder ‚*der* Diskurs' noch ‚*die* Natur' / ‚*die* physikalische Realität' eine befriedigende Antwort liefern? Lässt er sich

überhaupt festlegen oder ändert er sich kaleidoskopartig mit jeder Perspektivverschiebung? Und wie finden diese Perspektivverschiebungen dann statt?

Um diese Fragen zu beantworten, werde ich in einem ersten Schritt das Verhältnis des handelnden Selbst zum gesellschaftlichen Kontext aus Sicht des Pragmatismus beschreiben. Die Philosophie des Pragmatismus verläuft quer zu gegenwärtigen postmetaphysischen Theorien. Sie wurde Ende des 19. Jahrhunderts von Charles Sanders Peirce begründet und von William James, George Herbert Mead und John Dewey jeweils unterschiedlich weiterentwickelt. Gegenwärtig erlebt dieser als Neopragmatismus mit Autoren wie Richard Rorty, Hilary Putnam und vielen anderen eine Renaissance. Es ist daher zumindest anfechtbar, von *dem* Pragmatismus zu sprechen. Hier wird explizit eine Lesart des Pragmatismus vorgenommen, die nicht unbedingt repräsentativ ist.[1]

Das Selbst im Pragmatismus wird weder ausschließlich diskursiv noch physikalistisch gedacht. Im Unterschied zu dekonstruktivistischen wie sprachanalytischen Theorien auf der einen Seite, in denen nach dem *linguistic turn* das Selbst als diskursive Struktur gedacht wird, und physikalistischen Strömungen auf der anderen Seite, die das Selbst auf neurolinguistische Beschreibungen reduzieren, artikuliert pragmatistisches Denken den Ort des handelnden Selbst innerhalb seines je spezifischen Common Sense. Mit dem Common Sense ist ebenso wie mit dem Diskurs der gesellschaftliche Kontext umfaßt, in dem das Selbst situiert ist. Doch hat ersterer drei Vorteile: 1. Der Kontext wird nicht rein sprachlich verstanden, er umfaßt die unausdrücklichen alltäglichen und gesellschaftlichen Praktiken. 2. Während der Diskurs den Kontext außenperspektivisch beschreibt, worin der Ort des handelnden Selbst verloren zu gehen droht, umfaßt der

Common Sense die Außen- *und* die Innenperspektive. Das Selbst kennt den jeweils heterogenen und beweglichen Common Sense auch ‚von innen'. 3. Im Common Sense werden die leibkörperlichen Gewohnheiten als ‚Habitus' greifbar, in denen das Selbst situiert ist.

Im Anschluss an Peirce soll der Begriff des *kritischen Common Sense* hier rehabilitiert und mit Deweys und Rortys Pragmatismus weiterentwickelt werden. Weder kann das Selbst sich absolut außerhalb seines Common Sense stellen (diese Annahme wäre metaphysisch), noch kann es vollständig von seinem Kontext überzeugt sein. *Im Handeln* entstehen Reibungspunkte zwischen dem partikularen Selbst und dem heterogenen Common Sense, die Zweifel hervorrufen. Erst im Zweifel des kritischen Common Sense erhalten partikulares Selbst und Umfeld Kontur, während sie im alltäglichen Raum des scheinbar Selbstverständlichen vage blieben. Ich schlage zwei Ansätze erneuernder Handlungsfähigkeit vor: Der Zweifel als *Kollision des Bekannten* stellt eine Möglichkeit dar, aus der Situiertheit im Common Sense Handlungsspielräume zu entwickeln. Eine zweite Möglichkeit besteht in dem *Ausschwärmen in das naheliegende Unbekannte*. Das Neue wird dabei nicht absolut, sondern relativ verstanden: Es wird aus den immanenten Potenzialen der Gewohnheiten des Selbst entwickelt. An diesem Punkt wird die Ästhetik des Pragmatismus wichtig werden, denn Denken und Handeln enthalten ein produktiv-ästhetisches Moment.

Doch wie ist der Begriff des Common Sense auf gegenwärtige Politik anwendbar? Und wie verhält sich der Common Sense zum kritischen Common Sense? In einem zweiten Schritt werde ich zur Klärung dieser Fragen das Verhältnis von Selbst und Common Sense durch einen kritischen Vergleich mit dem politischen Begriff der *Multitude*, wie er von Antonio Negri,

Michael Hardt und Paolo Virno beschrieben wird, versuchen zu schärfen.[2] Aus der Analyse gegenwärtiger weltpolitischer Prozesse heraus entwickeln Negri und Hardt zwei komplementäre Begriffe: *Empire* und *Multitude*: Angesichts umfassender kapitalistischer Globalisierung, so eine Grundthese, nimmt der Einfluss von Nationalstaaten auf das Weltgeschehen ab. Macht wird nicht länger primär durch Staaten repräsentiert, sondern supranational ausgeübt.

„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 sich auf fremde Territorien aus. Heute entwickelt sich stattdessen eine ‚Netzwerkmacht' (...)"[3]

Das hat Konsequenzen für den kritischen Standpunkt: Wenn man den ‚Feind' nicht mehr lokalisieren kann, so lässt sich auch keine konkrete Gegenposition verorten, stattdessen wird die Menge selbst, als nicht greifbare und nicht lokalisierbare Multitude, zum Gegenspieler des Empire. Das Prinzip könnte man vielleicht so fassen: Der Feind wird mit seinen eigenen Waffen geschlagen, die Netzwerkmacht wird durch ein Gegennetzwerk unterwandert. Dieser Grundidee einer globalen und produktiven Menge, die nicht als gesichtslose Masse verstanden wird, sondern als ein Plural der Singularitäten, liegt eine philosophische Ontologie der Immanenz zugrunde, zu der insbesondere Virno einige weiterführende Thesen entfaltet hat. Wenn die wirtschaftspolitische kapitalistische Macht netzwerkartig globalisiert ist, so Hardt/Negri, kann nicht länger von einem repräsentativen ‚Innen' oder ‚Außen' gesprochen werden. Wenn das Modell des Souveräns innerhalb nationaler Grenzen hinfällig geworden ist, kann man

auch nicht mehr von einem transzendentalen Standpunkt ‚außerhalb' des Systems ausgehen. Daher werden sowohl Macht als auch Gegenmacht von ‚innen' gedacht. Veränderungen finden statt, weil das ‚System' nicht homogen, sondern hybrid ist. Deswegen muss die Multitude „durch das Empire hindurch, um auf die andere Seite zu gelangen."[4] Diese Abkehr von Repräsentation führt im Begriff der Multitude dazu, „die vorhandenen Lebensweisen, Alltagspraktiken und Subjektivitäten produktiv aufeinander zu beziehen, Verknüpfungen herzustellen."[5] An diesem Punkt besteht die größte Nähe zum Pragmatismus.

Ein Vergleich von Pragmatismus und Multitude ist in dieser Form noch nicht vorgenommen worden. Allerdings beziehen sich Hardt und Negri in einigen Passagen, insbesondere in ihrer Erwähnung des Gewohnheitsbegriffs, auf den Pragmatismus.[6] Der erhoffte Gewinn dieses Vergleichs beruht auf folgender Beobachtung: Beiden Ansätzen ist gemeinsam, diesseits vom *linguistic turn* zu argumentieren. Selbst und Gesellschaft werden nicht rein diskursiv, sondern in ihrem verkörperten Handeln beschrieben. Sowohl der Begriff des kritischen Common Sense wie der der Multitude beschreiben überdies das Verhältnis von Selbst und Kontext als produktiv. Der gesellschaftliche Kontext wird nicht etwa als Verblendungszusammenhang verstanden, in dem die Subjektivität des Selbst verschüttet wird, sondern dem Wechselspiel von Selbst und Kontext wird kreatives Potenzial unterstellt. Damit hängt ein weiterer Punkt zusammen: Die meisten gegenwärtigen postmetaphysischen Modelle gehen von einem „Mangel-Subjekt" aus – entweder wird Subjektivität einer sprachlichen oder physikalistischen Struktur untergeordnet und als Effekt von Machtstrukturen, Verhaltensdispositionen, o.ä. beschrieben, oder Handlungsfähigkeit erwächst – wie etwa in den von Lacan

beeinflussten Theorien – dem unbewussten Mangel, aus dem Begehren resultiert. Der Pragmatismus hingegen hält an einem positiv gefüllten Begriff des Selbst fest, seiner Philosophie liegt eine Alltagsästhetik produktiver Handlungsfähigkeit zugrunde. Negri/Hardt gehen davon aus, dass die Multitude Subjektivität produziert. Der Begriff der Multitude beruft sich u.a. auf die Philosophie von Deleuze/Guattari, in welcher bekanntlich das psychoanalytische Modell des Begehrens umgedeutet wurde: Das Subjekt als eine Art „Wunschmaschine" wird produktiv gedacht.[7] Diese Betonung einer ästhetischen Produktivität von Selbst und kritischem Common Sense, von Multitude und Singularitäten stellt die große Schnittstelle der beiden Theoriestränge dar, die hier vorgestellt werden sollen. Ob und inwiefern in der positiv-produktiven Besetzung von Selbst/Singularitäten fruchtbares Potenzial oder politische Gefahr liegt, werde ich im letzten Abschnitt diskutieren. Wie ich meine, ist eine bestimmte Lesart des Pragmatismus dabei aussichtsreicher als das poststrukturalistische Modell von Hardt/Negri, und das hängt mit einem unterschiedlich gelagerten Verhältnis zur Metaphysik zusammen. Es ist nämlich nicht nur so, dass nachmetaphysische Philosophie zwangsläufig politisch wird, sondern auch so, dass politische Philosophie sich dem Problem der Metaphysik stellen muss, sobald die Frage der theoretischen Selbstverortung berührt wird.

Kritischer Common Sense, Pragmatismus und moralische Selbstverortung

Der Pragmatismus vertritt eine philosophische Position, der zufolge Denken sich in einer Kontinuität mit dem alltäglichen Handeln und den Alltagsgewohnheiten befindet. Im Zentrum pragmatistischen Denkens steht die Verzahnung von Denken und Handeln im Horizont der

Zukünftigkeit. Dabei geht es darum, den motivationalen Umraum des Denkens im Hinblick auf die Erweiterung der Handlungsspielräume von Selbst und Gesellschaft in den Blick zu rücken. Die gesellschaftliche Verankerung philosophischer Fragestellungen muss mitgedacht werden, um auf diese Verankerung handelnd zurückwirken zu können. Der Pragmatismus setzt also im ungewissen und undurchsichtigen alltäglichen und gesellschaftlichen Kontext – dem Common Sense – an, welcher im Denken überhaupt erst Gestalt gewinnt. Die je spezifische und historisch wandelbare Selbstverortung des Denkens in der Gesellschaft wird Gegenstand der Reflexion. Es geht im Pragmatismus weniger um die Festlegung *abschließender* Wahrheiten, sondern eher um Handlung *eröffnende* Perspektiven. Damit verschiebt sich der Erkenntnisbegriff: Als wahr gilt nicht das, was objektiv korrespondiert, Wahrheit wird, in den Worten von William James, als „eine Art des Guten" betrachtet.[8] Wenn man jedoch gleichzeitig mit dem Pragmatismus den platonischen Ideenhimmel verabschiedet, dann kann eine Orientierung am Guten sich auf keinen festgelegten Wertekanon und daher auf keinen dauerhaft kohärenten Konsens stützen, sondern dieser muss immer wieder korrektiv aus den heterogenen Überzeugungen eines beweglichen Common Sense *hergestellt* werden. Wie mir scheint, dehnt der Pragmatismus also seine Metaphysikkritik explizit auf moralphilosophische und politische Fragen aus. An diesem Punkt deutet sich bereits der produktiv-ästhetische Aspekt des Common Sense an.

Doch was bleibt für eine gehaltvolle moralische und politische Positionierung, wenn man mit dem Pragmatismus sowohl transzendentale Subjekttheorien als auch jede Wertmetaphysik verabschiedet, ohne in einen Relativismus verfallen zu wollen? Worin die pragmatistische Alternative bestehen könnte, möchte ich

am Begriff des *kritischen Common Sense* von Peirce verdeutlichen: Peirce richtet sich gleichermaßen gegen Universalüberzeugungen wie gegen Universalzweifel. Es steht uns kein *God's eye view* zur Verfügung, um mit Gewissheit sagen zu können, ob unsere Überzeugungen absolut wahr sind oder nur einen kontingenten Common Sense widerspiegeln. Denn die Kriterien, die wir im Zweifel zu der Entscheidung dieser Frage heranziehen könnten, sind ebenso wenig neutral. Peirce geht aber noch einen Schritt weiter: Unser kritisches Vermögen zum Zweifeln ist auch deswegen begrenzt, weil sich dem Selbst – solange es von etwas überzeugt ist – gar nicht die Frage nach der Zweifelswürdigkeit seiner Überzeugung stellt. Es ist gegenüber seinen Überzeugungen abstandslos, deswegen können diese nicht mutwillig an- oder abgelegt werden. Sie erscheinen als absolut wahr und darin liegt ihre unausdrückliche Metaphysik. „[W]hat you cannot in the least help believing is not, strictly speaking, wrong belief. In other words, for you it is the absolute truth."[9] Der Grund dafür, dass die Überzeugungen so selbstverständlich sind, dass sie als verhandelbarer Gegenstand gar nicht mehr erkennbar sind, liegt wesentlich daran, dass Überzeugungen Teil eines scheinbar fraglosen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Common Sense sind und bis in die Gewohnheiten hinein verkörpert werden. Daher wird der Common Sense von Peirce als *vage* charakterisiert. Die Grenzen zwischen partikularer und allgemeiner Überzeugung bleiben unscharf. Das Selbst ist in einem gewissen Ausmaß dem Common Sense ausgesetzt.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen Zweifel und Überzeugung innerhalb des jeweiligen Common Sense ist für den Pragmatismus grundlegend. In Abgrenzung zu Kant betont Peirce daher *selbstkritisch die Grenzen kritischen Denkens*, und zwar an dem Punkt, wo

das eigene Denken sogar in seiner Zweifelsfähigkeit zu selbstverständlich wird, ohne zu sehen, dass auch diese noch innerhalb eines Common Sense situiert ist. Peirce beschreibt das Dilemma so:

„The Critical Philosopher seems to opine that the fact that he has not hitherto doubted a proposition is no reason why he should not henceforth doubt it. (At which Common Sense whispers that, whether it be ‚reason' or no, it will be a well-nigh insuperable *obstacle* to doubt.")[10]

Diese Sichtbarmachung der perspektivischen Verfangenheit hat, wie ich meine, weitreichende Konsequenzen, denn im vagen Raum des hybriden Common Sense werden immer auch moralische und politische Überzeugungen selbstverständlich vorausgesetzt. Das Problem besteht nun darin, dass die Festlegung einer Überzeugung nicht nur individuell, sondern auch *gesellschaftlich hergestellt* werden muss, und die Gefahr, die eigene Überzeugung für absolut wahr zu halten und sie deswegen gegenüber anderen durchsetzen zu müssen, potenziert sich im Kollektiv. Der Common Sense wird dann autoritär. Die Annahme eines scheinbar offensichtlichen Konsens ist in ihrer Vagheit metaphysisch, wenn sie den Zweifel ausschließt. Je mehr Individuen von etwas überzeugt sind, umso schwieriger wird es, die Möglichkeit des Zweifels wachzuhalten. Der Zweifel kann daher vielleicht als nachmetaphysischer Alternativbegriff zu einer vermeintlich transparenten Rationalität gelesen werden, welche immer ein generalisierendes Moment enthält, wohingegen der Zweifel partikular ist: Es sind *zunächst* immer Einzelne, die zweifeln, und es ist die Verantwortung des Einzelnen, auf seinen Zweifel und den des Anderen zu hören und zu antworten, noch bevor entschieden ist, ob dieser sinnlos ist oder nicht.

Peirce hatte aufgrund der potenziellen Verblendung

jeder Überzeugung seine Hoffnung auf die gewaltfreie und asymptotische Annäherung der wissenschaftlichen Forschergemeinschaft an eine gemeinsame Wahrheit gesetzt. Der spätere Pragmatismus von James und Dewey sowie einer Vielzahl zeitgenössischer Vertreter des Neopragmatismus haben diese teleologische Sichtweise aufgegeben oder artikulieren sie bestenfalls als Hoffnung. Wenn also die Verbesserung von Überzeugungen und damit die moralische Weiterentwicklung sich nicht länger auf objektive oder universelle Maßstäbe berufen kann, woran kann sich kritisches Denken dann noch orientieren? Der kritische Common Sense, so ließe sich Peirce heute lesen, artikuliert einen beständigen selbstkritischen Vorbehalt gegen die eigenen selbstverständlichen Überzeugungen und damit gegen die eigene Positionierung. Er fungiert als eine Art Warnsignal. Der Common Sense lässt sich mit Rorty auch als *Ethnozentrismus* charakterisieren: So schreibt er, „der Relativismus" enthielte „gar nichts Wahres [...], während am Ethnozentrismus immerhin etwas wahr ist."[11] Relativismus ist für Rorty ebenso fiktiv wie der Universalzweifel des Skeptizismus für Peirce – beide Haltungen geben vor, sich außerhalb des alltäglichen und gesellschaftlichen Handlungsraumes aufstellen zu können. Eine solche Außenperspektive steht uns vermutlich jedoch nicht zur Verfügung. Rorty bringt damit, deutlicher noch als Peirce, das Dilemma auf den Punkt:

„We would rather die than be ethnocentric, but ethnocentrism is precisely the conviction that one would rather die than share certain beliefs."[12]

So weit, so gut. Die Diagnose von Peirce und Rorty trifft ein zentrales Problem der Selbstverortung, doch welchen Weg gibt es aus diesem Dilemma hinaus? Anders gesagt: Worin besteht der Unterschied zwischen einem kritischen und einem affirmativen ethnozentri-

schen Common Sense? Wer entscheidet, welches die blinden Flecken der eigenen ethnozentrischen Überzeugungen sind, wie können sie entdeckt werden und woher wissen wir, welche andere Richtung eingeschlagen werden sollte? Wie zu erwarten, gibt es darauf keine pauschale Antwort, denn wie Rorty richtig bemerkt: „Es ist ja nicht so, als ob es den Philosophen gelungen wäre, neutralen Boden unter die Füße zu bekommen. Es würde ihnen besser anstehen zuzugeben, dass es die *eine* Möglichkeit, solche Schranken zu öffnen, die einzig passende Stelle, auf die man zurücktreten kann, nicht gibt."[13]

Um den metaphysischen Fallstricken moralphilosophischer Konzepte zu entgehen, so meine ich, *muss die Partikularität von Selbst und Common Sense Gegenstand der Reflexion werden.* Mit Partikularität ist dabei zweierlei gemeint: Singularität *und* Situiertheit. Das Selbst ist Teil eines Common Sense, dem es angehört, der jedoch in sich heterogen ist, es geht also nicht darin auf. In der jeweiligen Singularität des Selbst werden die Bruchstellen des Common Sense erkennbar. Der kritische Common Sense, so ließe sich mit Hilary Putnam sagen, wird in Anwendung gebracht, wenn man versucht, gerade jene Überzeugungen, die am selbstverständlichsten erscheinen, zum Gegenstand der Aufmerksamkeit zu machen, indem sie aus dem Vagen heraustreten und Kontur erhalten: „It is just these philosophical ‚musts', just the points at which a philosopher feels no argument is needed because something is just ‚obvious', that [one] should learn to challenge."[14]

Und, wie James Conant zustimmend geschrieben hat: „It involves mapping out for oneself the topology of the obvious, the points at which one's justifications run out."[15] Die Topologie des Offensichtlichen lässt sich jedoch nur nachzeichnen, wenn der Sinn für die Partikularität des eigenen Standpunktes zurückgewonnen wird, von dem aus die Grenzen zwischen den Begründungen und dem metaphysisch-Grundlosen immer wieder neu abgesteckt werden müssen. Das Selbst fängt nie bei Null an, sondern schöpft immer schon aus der diffusen Fülle sedimentierter Überzeugungen und Gewohnheiten. Die verkörperten Gewohnheiten scheinen so lange wahr zu sein, wie das Selbst reibungslos handeln kann. Doch sind sowohl Gewohnheiten als auch der Common Sense (den man auch als heterogenen Makro-Gewohnheits-Pool beschreiben könnte) in sich widersprüchlich und hybrid. Früher oder später kommt es zu *Kollisionen des Bekannten*, in denen das Selbst an seinen Gewohnheiten zweifelt: etwas passt nicht mehr, wird als widersinnig, inkompatibel oder ungerecht wahrgenommen. Der Zweifel enthält dabei eine Doppelbewegung: Zum einen wird das Selbst vorübergehend in seinem Standpunkt *verunsichert*, zum anderen wird der eigene Standpunkt dadurch *bekräftigt*, dass das zuvor Vage Kontur erhält – der Zweifel wirkt sozusagen als eine Art Kontrastmittel, durch welches der eigene Standpunkt greifbarer (und damit auch angreifbarer) wird.

Den zweiten Vorschlag des Pragmatismus für die Handlungsfähigkeit des Selbst könnte man als *Ausschwärmen in das naheliegende Unbekannte* bezeichnen.[16] Die Erweiterung von Handlungsspielräumen erwächst, laut Dewey, nicht aus dem Auswechseln oder Unterdrücken von Gewohnheiten, denn das Selbst kann nicht unabhängig von diesen gedacht werden, sondern aus ihrer produktiven Flexibilisierung und Variation, denn: „Das Denken ist in den Zwischenräumen der Gewohnheit versteckt."[17] Gewohnheiten enthalten in sich bereits ein kreatives Potenzial. Sie als mechanistische Routine zu verstehen, reproduziert dagegen nur den alten Körper-Geist-Dualismus. „To laud habit as conservative while praising thought as the

main spring of progress is to take the surest course to making thought abstruse and irrelevant and progress a matter of accident and catastrophe. The concrete fact behind the current separation of body and mind, practice and theory, actualities and ideals, is precisely this separation of habit and thought."[18]

In welcher Form jedoch kann die erneuernde Kraft von Gewohnheiten gedacht werden? Der Pragmatismus kritisiert starre Dualismen. Einer davon ist die philosophische Aufspaltung in Mittel und Zweck. Dewey zufolge ist diese Dichotomie fiktiv und daher handlungsbehindernd, wenn das Mittel, welches genau genommen den Weg zum Zweck darstellt, degradiert wird, während der Zweck, der angeblich zu Beginn eines Denk- oder Handlungsprozesses bereits feststeht und dem Selbst vollständig durchsichtig ist, nur noch erlangt zu werden braucht. Diese Vorstellung, die man als Freiheitskonzeption der Moderne bezeichnen könnte, lehnt der Pragmatismus als illusorisch ab. Das Vorurteil einer instrumentellen Vernunft gegenüber dem Pragmatismus trifft nicht zu, weil in einer offenen Situation, in der das Selbst ein Ziel (einen Zweck) vor Augen hat, weder das Ziel noch das Selbst mit seinen Absichten transparent sind. „[A] mere end, that is a dream. [...] Just as end, it is vague, cloudy, impressionistic. We do not *know* what we are really after until a *course* of action is mentally worked out."[19] Um handlungsfähig zu sein, müssen die kleinen Zwischenschritte berücksichtigt werden, die zu jedem Lernprozess des Denkens und Handelns dazugehören. Ohne diese Zwischenschritte wird das Ziel unerreichbar, und die unreflektierten Gewohnheiten stellen sich eher in den Weg. Die Bereitschaft, die Mittel als vorübergehenden Zweck zu setzen, scheint den besten Boden dafür zu bereiten. „As soon as we have projected [the end], we must begin to work backwards in thought. We must

change *what* is to be done into a *how*, the means whereby. The end thus re-appears as a series of ‚what next', and the what next of chief importance is the one nearest the present state of the one acting."[20]

Die Frage danach, was Mittel, was Zweck (bzw. Zielsetzung) ist, erweist sich so als graduell. Der Zweck muss als eine Reihe von Mitteln betrachtet werden. Die Mittel, die in unserer Macht stehen, sind die Gewohnheiten in ihren Eigenarten. Diese müssen überhaupt erst in den Blick genommen und vorübergehend affirmiert werden, wenn die Erweiterung von Handlungsspielräumen denkbar sein soll. Um eine Zielsetzung zu erreichen, muss das Naheliegende vorübergehend aufgewertet und partiell affirmiert werden. Der wichtigste Schritt ist *der nächste, also der erste und nicht der letzte*.[21] Nachmetaphysisches Denken heißt für den Pragmatismus, sich von der *Suche nach Gewissheit* zu verabschieden und anstelle der Festlegung abstrakter Prinzipien eine beständige melioristische Flexibilisierung von (Denk-)Gewohnheiten zu kultivieren.[22] Handlungsfähigkeit wird nicht alleine durch konflikthafte Kollision der Gewohnheiten möglich, vielmehr muss der partikulare Ort des Selbst momenthaft bejaht werden, um die zwanglose Entwicklung neuer Handlungsspielräume möglich zu machen. Das ist ein riskantes Experiment ohne jede Garantie. Ausschwärmen in nahe liegendes unbekanntes Terrain kann scheitern oder sich als sinnlos erweisen. Rorty zitiert in diesem Zusammenhang die Schriftstellerin Marlyn Frye, die von „Flirts mit der Sinnlosigkeit" spricht, „indes ich Abgründe auszuloten versuche, die nach allgemein anerkannter Meinung gar nicht existieren."[23] Die Entscheidung darüber, ob das Ergebnis sinnlos ist oder nicht, kann allerdings erst nachträglich gefällt werden. Sie beruht auf keinem objektiven Kriterium, sondern u.a. darauf, ob das nahe liegende Unbekannte in die gesellschaftlichen Ei-

nigungsprozesse Eingang findet oder ausgeschlossen wird, d.h. an diesem Punkt wird der Prozess überindivuell und gesellschaftlich. „Sinnlosigkeit ist nämlich genau das, womit man liebäugeln muss, wenn man sich im Bereich zwischen den sozialen [...] Praktiken bewegt, ohne willens zu sein, sich auf eine alte Praktik einzulassen, während es noch nicht gelungen ist, eine neue zu schaffen."[24]

Die Pointe des Pragmatismus ist dabei keine erkenntnistheoretische, sondern eine normative: Wenn es keine überhistorischen Kriterien gibt, auf die man sich verlassen kann, ist jedes partikulare Selbst radikal verantwortlich für seine Zweifel und seine neuen Impulse. Das beinhaltet auch den Appell, für die Zweifel anderer an den eigenen vermeintlich selbstverständlichen Überzeugungen offen zu sein. An diesem Punkt berührt sich der Pragmatismus mit radikaldemokratischen Theorien, wie sie etwa Chantal Mouffe entwickelt hat. „We should never refuse bearing responsibility for our decisions by invoking the commands of general rules or principles."[25] Was ist, fragt Mouffe, wenn wir auf die Zweifel anderer nicht hören, weil sie sinnlos erscheinen und keinen Platz innerhalb des bestehenden Common Sense haben? Wer entscheidet, ob ein Zweifel berechtigt ist oder nicht? Vom Standpunkt liberalistischer Gerechtigkeitstheorien, so kritisiert Mouffe an John Rawls, muss eine Auseinandersetzung nicht weitergeführt werden, wenn das Gegenüber seinen Zweifel nicht begründen kann. „[Then] we can consider that our conduct is above reproach and bring the conversation to a close."[26] Doch, so fragt Stanley Cavell, „what if there is a cry of justice that expresses a sense not of having lost out in an unequal yet fair struggle, but of having from the start being left out?"[27] Mouffe schließt daraus: „I consider that Cavell is right to stress that what Wittgenstein's philosophy exemplifies is not

a *quest for certainty* but a *quest for responsibility* and that what he teaches us is that ‚entering a claim is making an assertion, something humans do; and like everything else they do, something they are responsible, answerable for'."[28]

Ich fasse zusammen: Der Pragmatismus in der hier präsentierten Lesart artikuliert den kritischen Ort produktiver Handlungsfähigkeit in der Partikularität des Selbst: Sowohl die Kollision des Bekannten als auch das Ausschwärmen in das nahe liegende Unbekannte können sich nicht auf ein anonymes ‚Wir' berufen, sondern müssen zunächst von dem je besonderen Standpunkt des Selbst ausgehen, ohne dort stehenzubleiben.

Multitude: Politik als Metaphysik?

Im Unterschied zum Pragmatismus, der ein weitverzweigtes und heterogenes Theoriemodell darstellt, innerhalb dessen das Politische im engeren Sinn nur einen Aspekt darstellt (neben Semiotik, Ästhetik, Ethik, Erkenntnistheorie, Pädagogik, Wissenschaftstheorie, etc.), handelt es sich bei *Empire* und *Multitude* von Hardt und Negri ausdrücklich um ein postmarxistisches Unternehmen, welches nichts Geringeres beabsichtigt, als die neue Weltordnung darzulegen. Wie oben bereits angedeutet, stehen dabei zwei Fragen im Zentrum: Wie lässt sich die gegenwärtige weltpolitische Situation angemessen beschreiben, in welchem Verhältnis stehen Selbst und globalgesellschaftlicher Kontext zueinander? Und wie kann die gegenwärtige Situation, die Hardt und Negri als „globalen Kriegszustand"[29] charakterisieren, verändert werden? Grob gesagt, wird im *Empire* im Wesentlichen die erste und in *Multitude* die zweite Frage beantwortet. Die Globalisierung, so lautet die Diagnose, hat zur Folge, dass die Macht nicht länger zentralisiert ist. Vielmehr hat die mittlerwei-

le untrennbare Verquickung und Vernetzung ökonomischer und weltpolitischer Interessen dazu geführt, dass der Einfluss der Nationalstaaten zunehmend schwächer wird. Statt eines lokalisierbaren Imperialismus wird daher der Begriff des globalen Empire vorgeschlagen: „Das grundlegende Prinzip des Empire [...] besteht vielmehr darin, dass dessen Macht kein wirkliches und lokalisierbares Terrain oder Zentrum hat. Imperiale Macht ist über mobile und artikulierte Kontrollmechanismen netzwerkartig verteilt. [...] Die USA nehmen in den globalen Kerbungen und Hierarchien mit Sicherheit eine privilegierte Stellung ein. Doch da Macht und Grenzen der Nationalstaaten an Bedeutung verlieren, relativieren sich zunehmend auch die Unterschiede zwischen nationalen Territorien."[30]

Hardt/Negri kommen in diesem Zusammenhang zu der Schlussfolgerung, dass in unserem postfordistischen Zeitalter nicht länger an einem revolutionären Subjekt in Form der Arbeiterklasse festgehalten werden kann. „In einer ersten Annäherung ist die Multitude als Zusammensetzung aus all jenen zu begreifen, die unter der Herrschaft des Kapitals arbeiten, und daher potenziell als die Klasse, die der Herrschaft des Kapitals widersteht."[31] Der Klassenbegriff wird also erweitert, und das liegt v.a. daran, dass sich der Arbeitsbegriff verändert hat. Die „immaterielle Arbeit", also der gesamte Dienstleistungs- und Kommunikationsbereich, hat an Bedeutung zugenommen. Hardt unterscheidet drei Formen immaterieller Arbeit: 1. Industrielle Produktion, die zunehmend informatisiert wird, 2. Analytisch-symbolische Arbeit, die kreativ-intelligent oder routinehaft sein kann, 3. Produktion und Handhabung von Affekten, die zwischenmenschlichen Kontakt (virtuell oder real) erfordert. Zur „affektiven Arbeit" gehören nicht nur die klassischerweise unter Reproduktions- oder Frauenarbeit rubrizierten unbezahlten Tätigkeiten, die es natürlich immer schon gab, ohne dass sie als Arbeit klassifiziert wurden, sondern auch der gesamte Bereich von Kultur- und Medienproduktion.[32] Immaterielle Arbeit wird jedoch nicht nur als Teil des Empire diagnostiziert, in ihr artikuliert sich zugleich die Multitude: „Affektive Arbeit produziert soziale Netzwerke, Formen der Gemeinschaftlichkeit, der Biomacht."[33] Anders gesagt: Immaterielle Arbeit produziert, so wird behauptet, „unmittelbar neue Subjektivitäten und neue Formen des Lebens."[34] „Produziert werden nicht allein materielle Güter, sondern tatsächlich gesellschaftliche Beziehungen und Lebensformen. Diese Art der Produktion werden wir ‚biopolitisch' nennen."[35] In dieser Produktion manifestieren sich die Netzwerkkämpfe der Multitude.

Multitude bezeichnet also die globale Menge von Singularitäten, die nicht trotz, sondern gerade aufgrund ihrer Vielstimmigkeit ein Veränderungspotenzial in sich trägt. Wie oben erwähnt, bildet die Multitude immanent die Gegenkraft zum Empire. In ihrer Charakterisierung der Multitude greifen Hardt/Negri auf den Gewohnheitsbegriff des Pragmatismus bei Peirce und James zurück und interpretieren ihn folgendermaßen:

„Gewohnheit ist das Gemeinsame in der Praxis: Das Gemeinsame, das wir fortwährend produzieren, und das Gemeinsame, das als Grundlage unseres Handelns dient. [...] Die Gewohnheit liegt somit irgendwo in der Mitte zwischen einem feststehenden Naturgesetz und der Freiheit subjektiven Handelns – oder besser: sie bietet eine Alternative zu dieser traditionellen philosophischen Binarität. [...] Aus diesem pragmatistischen Gewohnheitsbegriff ergibt sich eine erste Vorstellung von der Multitude."[36]

Der Gewohnheitsbegriff wird also, wie im Pragmatismus, nicht individualistisch verstanden. Damit kommen Hardt/Negri dem oben entfalteten Begriff des (kri-

tischen) Common Sense sehr nahe. Sie betonen auch, dass Gewohnheit nicht als repetitive Routine, sondern als Basis für Innovation aufgefasst werden sollte: „Gewohnheiten stellen in Wahrheit kein Hindernis für Innovation dar, sondern bilden im Gegenteil die gemeinsame Grundlage, auf der jede schöpferische *Tätigkeit* stattfindet."[37] Doch geht der Begriff der Multitude nicht in dem der Gewohnheit auf, sondern lässt sich differenzieren als: 1. Die produktive Bewegung der Menge im Empire, 2. Das Dagegen-Sein, Praktiken der Verweigerung, 3. Die Menge als *posse*, die Entwicklung eines positiven Projekts, einer alternativen Lebensweise. [38]

An diesem Punkt wird zugleich die metaphysische Grundlage der Multitude ersichtlich, die auf dem Begriff der *Immanenz* basiert. Da es kein ‚Außen' mehr gibt, findet die Gegenbewegung der Multitude ebenso netzwerkartig global statt wie das Empire. Die Grenze zwischen Kritik und Affirmation verschwimmt, die Frage danach, ob eine Handlung noch Teil des Empire oder schon Teil der Multitude ist, lässt sich kaum beantworten. Diese Schwierigkeit spiegelt sich auch in der Rezeption des Multitudebegriffs wider: „Das Ziel wird materialistisch aus den vorhandenen Potenzialen entwickelt. Aber – und das erschwert eben das Verständnis des Begriffs Multitude – der Prophezeiung oder Konstruktion einer kommunistischen Menge wird das Primat über die Analyse oder Dekonstruktion des Empire eingeräumt."[39]

Das Problem der metaphysischen Aufladung findet sich bereits in der Definition der Gewohnheit: „Gewohnheiten stellen ein Wesen dar, das sowohl produziert wird als auch produktiv ist, sowohl geschaffen wird als auch schöpferisch tätig ist – *eine Ontologie sozialer Praxis im Gemeinsamen*."[40] Und an diesem Punkt trennen sich die Wege von Multitude und kritischem Common Sense. Hardt/Negri kritisieren den

Gewohnheitsbegriff irreführenderweise als modernen Begriff. Er werde der postmodernen Situation, wie sie unter Berufung auf Judith Butlers Performativitätsmodell schreiben, nicht gerecht: „Es gibt keine *queer bodies*, sondern nur *queer flesh*, das der Kommunikation und Kooperation sozialen Verhaltens innewohnt."[41] Butler selbst hat in ihren beiden grundlegenden Arbeiten zur Konstruktion geschlechtlicher und heteronormativer Körper den Begriff *body* gegenüber dem Begriff *flesh* bevorzugt. Ohne an dieser Stelle ins Detail gehen zu können, scheint mir der Zankapfel diesseits begrifflicher Haarspaltereien folgender zu sein: Es geht um das Verhältnis zur Ontologie, oder anders gesagt: Es geht ums Ganze.[42] Wenn Butler nicht von *flesh*, sondern von *body* spricht, hat das einen guten Grund: Der Körper darf nicht in der diskursiven Konstruktion untergehen, doch sollte er ebenso wenig durch einen nicht hinterfragten transzendentalen Leibbegriff erklärt werden. *Gerade deswegen ist der Begriff der Gewohnheit im Pragmatismus und der der Performativität bei Butler so zentral.* Der Begriff des Fleisches geht jedoch auf die Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty zurück, und das Problem besteht darin, dass hier das Fleisch/der Leib transzendental überhöht werden und dessen Historizität aus dem Blick gerät. Seine Unmittelbarkeit wird zuweilen mystisch verklärt, der präreflexive Leib wird gegenüber dem objektivierenden Körper als handlungsleitend postuliert, als wäre der Leib Sprachrohr unserer authentischen Natur, dessen Geheimwissen er uns vermitteln könnte.[43] Diese Problematik verweist auf ein grundlegendes Problem der Multitude, nämlich seiner Ontologisierung: Auch wenn die von Hardt/Negri formulierten Ziele der Multitude sicherlich breite Zustimmung in der Linken finden, nämlich: Weltbürgerschaft, sozialer Lohn und Wiederaneignung der biopolitischen Produktionsmittel, von Wissen und

Affekten, Körpern und Maschinen, so bleibt die Frage doch: Wie und auf welche Weise gelangt die Multitude dorthin? Ich möchte an diesem Punkt an Deweys Auflösung der Mittel-Zweck-Dichtotomie erinnern: Ein Ziel wird besser erreicht (und es gewinnt auf dem Weg dorthin erst Kontur), wenn die nahe liegenden Mittel genau in den Blick genommen werden. Mein Eindruck ist, dass Hardt/Negri in *Multitude* diesem Ideal näherkommen als im *Empire* und dass sie dort mit ihren Formulierungen vorsichtiger geworden sind. Gleichwohl: auch in *Multitude* ist noch von der „Ungeheuerlichkeit des Fleisches" die Rede.[44]

Ontologie, Alltag, Möglichkeit?

Im Empire schreiben Hardt/Negri: „Wenn wir behaupten, dass sich politische Theorie mit Ontologien befassen muss, so meinen wir damit in erster Linie, dass Politik sich nicht von außen konstruieren lässt. Politik ist unmittelbar gegeben, sie ist reine Immanenz. [...] Das Empire bildet das ontologische Gewebe, in dem alle Machtbeziehungen miteinander verwoben sind – politische und ökonomische ebenso wie soziale und persönliche. Überall in diesem hybriden Gewebe offenbart die interne Struktur des Empire die biopolitische Struktur des Seins; denn in der Globalität der Biomacht löst sich jeder feste Wertmaßstab auf, und der imperiale Machthorizont erweist sich am Ende als Horizont außerhalb jeglichen Maßes."[45]

Bei solchen Passagen stellt sich die ganz einfache Frage: Woher wissen Hardt/Negri das? Jede Philosophie stellt Behauptungen auf, doch gerade postmetaphysisches Denken sollte sich mit Großbehauptungen zurückhalten. Reizwörter wie „unmittelbar", „rein", „außerhalb jeden Maßes" verweisen hingegen auf eine unausgewiesene Metaphysik, die eher verschleiert als erhellt. Man könnte auch von Fetisch-Begriffen sprechen,

wie Virno es in Bezug auf die Biopolitik tut – und es muss hinzugefügt werden, dass Biopolitik bei Foucault eine andere Konnotation hat, als Hardt/Negri diesem geben (Vgl Fn. 36): „My fear is that the biopolitical can be transformed into a word that hides, covers problems, instead of being an instrument for confronting them. A fetish word, [...] a word with an exclamation point, [...] that carries the risk of blocking critical thought instead of helping it. [...] [I]t seems like the cries of a child that is afraid of the dark..., the child that says ‚mama, mama!', ‚Biopolitics, biopolitics!'.[46]

Den Rückgriff auf Ontologie in Hinblick auf Politik, und erst Recht auf Biopolitik halte ich für äußerst gefährlich. Ontologie ist die Lehre des Seins. Wer ontologisch argumentiert, maßt sich also an, zu wissen wie es sich mit dem Sein – des Politischen, des Biopolitischen – verhält. Ontologie vertreten, heißt einen absoluten Standpunkt vertreten, und daran ändert sich auch nichts, wenn es sich angeblich um eine ontologische *Immanenz* handelt, d.h. dann nur: Es gibt kein ‚Außen', wir sind alle drinnen, und Hardt/Negri wissen, wie es drinnen aussieht. Wenn man denn mit metaphysischen Begriffen wie Immanenz operieren will, so muss man wenigstens einräumen, dass diese in sich plural und hybrid sein könnte, und das hieße, es sind unterschiedliche Perspektiven möglich. Der Messianismus, der ganzen Welt die neue Heilslehre zu überbringen, wird kaum durch das universelle ‚Wir' getarnt, in dem Hardt/Negri sprechen – ich glaube kaum, dass sie damit nur Michael und Antonio meinen, sondern alle. Die ontologische Immanenz spricht gewissermassen durch sie. Deswegen werden lokale Praktiken abgelehnt, denn es geht ums Ganze: „Die Strategie lokalen Widerstands verkennt und verbirgt den Feind. [...] Eine Strategie der Verteidigung des Lokalen ist darüber hinaus sogar schädlich, weil sie die wirklichen Alter-

nativen verdunkelt oder sogar leugnet, die Potenziale der Befreiung, die innerhalb des Empire existieren. Wir sollten ein für allemal mit der Suche nach einem Außen aufhören, nach einem Standpunkt, der das Bild der Reinheit für unsere Politik heraufbeschwört."[47]

Das große Plus des Pragmatismus, wie es oben beschrieben wurde, liegt schlicht darin, das Problem der Artikulation eines Standpunktes, das Problem der moralischen Selbstverortung, in den Blick genommen zu haben. Der kritische Common Sense ist sich des Dilemmas klar, dass die eigenen Überzeugungen immer als absolut wahr (und das heißt natürlich: *für alle* wahr) erscheinen, weil das Selbst in seiner gegenwärtigen Situation ihnen gegenüber abstandslos ist. Insofern *erscheint* der Common Sense als immanent. Doch wie gezeigt wurde, können durch Kollisionen des Bekannten und Ausschwärmen in das Naheliegende graduelle Verschiebungen (die man auch als performativ beschreiben könnte) vorgenommen werden. Aber ob es sich dabei nun um Immanenz oder Transzendenz handelt, lässt sich mit ungefähr so hoher Wahrscheinlichkeit (und genau so hohem Erkenntnisgewinn) beantworten, wie die Frage nach der Möglichkeit von Transsubstanziation. Hardt/Negri dagegen meinen: „Die Ontologie wird damit zum zentralen Untersuchungsgegenstand."[48] Und das, obwohl heute „zudem fest[steht], dass die Untersuchung nicht Gefahr läuft, die alten Modelle der metaphysischen Tradition wieder aufzuwärmen, mögen sie auch noch so gewichtig gewesen sein. Denn jegliche metaphysische Tradition ist heute vollständig verbraucht. Wenn es eine Lösung für dieses Problem geben soll, dann muss sie materiell und explosiv sein."[49]

Wie Detlef Hartmann gezeigt hat, wird die Argumentation bei Hardt/Negri in der ontologischen Artikulation des Gegen-Empire zuweilen protofaschistisch, etwa wenn sie die neuen Barbaren stark machen. „Diejenigen, die dagegen sind und deshalb aus den lokalen und partikularen Zwängen ihres Daseins entfliehen, müssen darüber hinaus ständig versuchen, einen neuen Körper und ein neues Leben aufzubauen. Das ist notwendigerweise ein gewaltsamer, barbarischer Übergang."[50] Unverhohlen wird dieser Anspruch an Äußerungen wie dieser deutlich: „In Wahrheit sind nämlich wir die Herren dieser Welt, weil unser Begehren und unsere Arbeit sie fortwährend neu erschaffen."[51] Hartmann bemerkt dazu: „Es ist der Begriff des Barbaren, mit dem Hardt/Negri ihrem Gebrauch des ‚Wir' am deutlichsten ihren Führungsanspruch bei der gewalttätigen Durchsetzung eines neuen Herrentums und Avantgardismus der postmodernen Eliten aufprägen. Barbarische Elite im Wir einer neuen Produktionsgemeinschaft: Diese Formel bringt zugleich einen protofaschistischen Grundgedanken zum Ausdruck."[52]

Diese faschistoiden Tendenzen werden v.a. in der Rhetorik von Hardt/Negri erkennbar, wenn sie unerklärlich gedankenlos mit Ontologie um sich werfen (wenn man nicht sogar von beabsichtigten propagandistischen Zwecken ausgeht, wie Hartmann annimmt): „[U]nd wir setzen dem Elend der Macht die Freude am Sein entgegen. Diese Revolution wird keine Macht kontrollieren können, weil Biomacht und Kommunismus, Kooperation und Revolution in Liebe, Einfachheit und auch in Unschuld vereint bleiben. Darin zeigen sich die nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück, Kommunist zu sein."[53]

Andere Autoren wie etwa Atilio A. Boron zeigen, dass Hardt/Negri in *Empire* einen neoliberalistisch-paternalistischen Gestus reproduzieren. Boron macht klar, dass die Analysen im Empire der Realität, insbesondere in der sogenannten Dritten Welt Hohn sprechen.[54] Ein weniger absolutistischer Ansatz wäre

für politische Zwecke sicherlich angebrachter, in philosophischer Hinsicht ist er es allemal. In *Multitude* gehen Hardt/Negri unter *globale Forderungen nach Demokratie* stärker auf konkrete politische Forderungen und Bewegungen ein und zeigen dabei gleichzeitig Problematiken und Grenzen auf. Vielleicht ist das ein richtiger Ansatz, und man muss eben doch im Lokalen und Molekularen beginnen.

„Daher also die Missverständnisse beim Empire, der Vorwurf der Affirmation: weil sie selbst den Souveränismus nur souveränistisch kritisieren können und um ihr stärkstes, einziges Argument gebracht werden. Daher die Verunglimpfung der Subpolitik und der molekularen Revolution, daher die Geringschätzung der Alltagspraxis, weil sie glauben, Souveränismus nur mit Gegensouveränismus bekämpfen zu können, dieser aber nur in der Theorie seine Unschuld bewahrt. Wie aber kann der Perspektivenwechsel gelingen, für den wir streiten? Den zwingenden Übergang auf theoretischem Terrain gibt es nicht. [...] Wenn die Problematik: Welches politische Projekt verfolgen wir jetzt und hier? nicht im Zentrum der Analyse steht [...], dann werden sie nie erfahren, warum ihre abstrakte Kritik der Machtverhältnisse die konkreten nur stets erneuert."[55]

Ich breche hier ab. Es wäre schön, an anderer Stelle ausführlicher auf den Multitude-Begriff von Virno einzugehen, in dem ein weniger brachial-ontologisches Modell der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit entfaltet wird. Virno macht unter Rekurs auf Marx den Begriff des „General Intellect" und unter Rekurs auf Aristoteles den Begriff der „Gemeinplätze" stark. Multitude, so schlägt er vor, entwickelt sich als ‚allgemeiner Intellekt' vielleicht aus den Bruchstellen des Individuellen und der vorindividuellen Gemeinplätze. Beide Begriffe beschreibt er gleichwohl als historisch kontingente und alltägliche vorindividuelle Realität, nicht als Ontologie.

„Das Vorindividuelle ist, darauf wird hier aufmerksam gemacht, eine Art unerledigte Vergangenheit."[56] Die Gemeinplätze, von denen Virno spricht, sind vielleicht eine letzte gemeinsame Bastion derjenigen, die sich im Empire fremd fühlen: „Diejenigen, die sich nicht zu hause fühlen, müssen, um sich zurechtzufinden und zu schützen, auf ‚Gemeinplätze', also die allgemeinsten intellektuellen Topoi der Sprache zurückgreifen; in diesem Sinne sind die Fremden immer Denker."[57] Alltag statt Ontologie kommt dem pragmatistischen Begriff des Common Sense ziemlich nahe. Vielleicht ist hier ein Anknüpfungspunkt von Multitude und kritischem Common Sense als eines vagen Alltäglichen denkbar, welches im Denken und in der Praxis Gestalt gewinnen und dadurch veränderbar werden könnte.

---

[1] Zu einer systematischen Darstellung des hier vertretenen Pragmatismus siehe: Heidi J. Salaverría, *Das partikulare Selbst. Pragmatismus zwischen kritischem Common Sense und Sensus Communis*, im Ersch.

[2] Hardt/Negri 2004, Virno 2005.

[3] Hardt/Negri 2004, S. 8.

[4] Hardt/Negri 2002, S. 230.

[5] Adolphs/Hörbe/Rau 2002, S. 4.

[6] Hardt/Negri 2004, S. 222f.

[7] „Die Regel, immerfort das Produzieren zu produzieren, dem Produkt Produzieren aufzusetzen, definiert den Charakter der Wunschmaschinen oder der primären Produktion: Produktion von Produktion." Deleuze/Guattari 1974, S. 13.

[8] James 1994, S. 42.

[9] Peirce 1955, S. 258.

[10] Peirce 1955, S. 299.

[11] Rorty 1988, S. 37, Fn. 13.

[12] Rorty 1991, S. 203.

[13] Rorty 1989, S. 95.

[14] Hilary Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass. 1989, 109, zitiert bei James Conant, Introduction, in: Putnam, *Realism With a Human Face*, Harvard 1990, S. lvi.

[15]Conant, ebd., S. lxv.
[16]Vgl. dazu auch Salaverría 2005, S. 173 - 185.
[17]Dewey 2001, S. 137.
[18]Dewey 1988, S. 49.
[19]Ebd., S. 28f.
[20]Ebd., S. 29.
[21]„Until one takes intermediate acts seriously enough to treat them as ends, one wastes one's time in any effort at change of habits. Of the intermediate acts, the most important is the *next* one. The first or earliest means is the most important end to discover." Ebd., S. 28.
[22]Vgl. Dewey 1998.
[23]Rorty 2000, S. 313. Frye 1983, S. 154.
[24]Rorty, ebd., S. 314.
[25]Mouffe 2000, S. 35.
[26]Ebd.
[27]Cavell 1990, S. xxxviii.
[28]Cavell 2000, S. 36.
[29]Hardt/Negri 2004, S. 27f.
[30]Hardt/Negri 2002, S. 391.
[31]Hardt/Negri 2004, S. 124.
[32]Für eine feministische Kritik am *Empire* siehe: Schultz 2002, S. 13 - 16.
[33]Hardt 2002.
[34]Hardt/Negri 2004, S. 101.
[35]Hardt/Negri 2004, S. 113.
[36]Hardt/Negri 2004, S. 222.
[37]Hardt/Negri 2004, S. 223.
[38]Adolphs/Hörbe/Rau 2002, S. 4.
[39]Ebd.
[40]Hardt/Negri 2004, S. 223, kursiv von H.S.
[41]Hardt/Negri 2004, S. 226.
[42]Vgl. Butler 1993.
[43]Merleau-Ponty 1966. Vgl. für eine pragmatistische Kritik an Merleau-Ponty: Shusterman 2003, S. 703 - 722. Für einen kritischen Überblick über die philosophische Leib-Körper-Problematik aus Sicht des Pragmatismus siehe: Salaverría 2004, S. 129 - 153.
[44]Hardt/Negri 2004, S. 214ff.
[45]Hardt/Negri 2002, S. 362, kursiv von H.S.
[46]Virno: Interview in *Archipélago*, Nr. 54.
[47]Hardt/Negri 2002, S. 59.
[48]Hardt/Negri 2002, S. 375.
[49]Hardt/Negri 2002, S. 375f.
[50]Hardt/Negri 2002, S. 227
[51]Hardt/Negri 2002, S. 394.
[52]Hartmann 2002, S. 62. Vgl auch S. 154.

[53]Hardt/Negri 2002, S. 420. Hartmann zeigt, das Hardt/Hegri dabei unausgegorene Anleihen bei Nietzsche und der Lebensphilosophie vornehmen und überdies den Begriff der Biomacht von Foucault völlig fehlinterpretieren. Hartmann 2002, S. 22, 32ff., 41f.
[54]Boron 2005, S. 118. Siehe auch S. 88ff.
[55]no spoon 2002, S. 47.
[56]Virno 2002.
[57]Virno 2005, S. 27.

Literatur:

Adolphs, Stephan / Hörbe, Wolfgang / Rau, Alexandra: *Der Begriff des politischen Subjekts hat seinen Gehalt verändert. Passagen der Multitude*, in: *Subtropen # 16/08*, August 2002, S. 4.

Boron, Atilio A.: *Empire and Imperialism. A Critical Reading of Michael Hardt and Antonio Negri*, London/New York 2005.

Butler, Judith: *Bodies that Matter. On the Discoursive Limits of ‚Sex'*, New York/London 1993.

Cavell, Stanley: *Conditions Handsome And Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago/London 1990.

Cavell, Stanley: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. OxFonda 1979, in: Mouffe 2000, S. 36.

Deleuze, Gille / Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a. M. 1974.

Dewey, John: *Human Nature and Conduct*, Middle Works, Vol. 14, hg. von Jo Ann Boydson, Carbondale/Edwardsville 1988.

Dewey John: *Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln* (1929), Ffm. 1998.

Dewey, John: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, hg. von Hans-Peter Krüger, Berlin/Wien 2001.

Frye, Marlyn: *The Politics of Reality*, Trumansburg 1983.

Hardt, Michael: *Affektive Arbeit. Industrielle Produktion, Biomacht und Potenziale der Befreiung*, in: *Subtropen. Kri-*

tik und Versprechen, monatliches Supplement, Ausgabe Januar 2002, # 9/01.
Hardt, Michael / Negri, Antonio: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2002, 230.
Hardt, Michael / Negri, Antonio: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/M. 2004.
Hartmann, Detlef: *„Empire". Linkes Ticket für die Reise nach rechts. Umbrüche der Philosophiepolitik. Hardt/Negri, Sloterdijk, Foucault*, Berlin/Hamburg/Göttingen 2002.
James, William: *Was ist Pragmatismus?* (1906), Weinheim 1994.
Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
Mouffe, Chantal: *Wittgenstein, Political Theory and Democracy*, in: Dies., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000.
no spoon: *Die Empire-Anomalie*, in: *arranca! Für eine linke Strömung*, Nummer 24, Sommer 2002, S. 47.
Peirce, Charles S.: *Critical Common-Sensism*, in: Buchler, Justus (Ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York 1955.
Peirce, Charles S.: *The Essentials of Pragmatism*, in: Buchler, Justus (Ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York 1955.
Putnam, Hilary: *Realism With a Human Face*, Harvard 1990.
Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität*, Stuttgart 1988.
Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Ffm. 1989.
Rorty, Richard: *On Ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*, in: Ders: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Phil. Papers, Cambridge 1991.
Rorty, Richard: *Feminismus und Pragmatismus*, in: *Wahrheit und Fortschritt*, Ffm. 2000.
Salaverría, Heidi J.: *Das Leib-Körper-Verhältnis und der Pragmatismus. Ein Forschungsbericht*, in: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 26, Heft 1 - 2, 2004, 129 - 153.
Salaverría, Heidi J.: *Gedankenbildung zwischen Experiment und Gewohnheit – Ein pragmatistischer Entwurf*, in: Martens / Gefert / Steenblock (Hg.), *Philosophie und Bildung. Beiträge zur Philosophiedidaktik*, Münster 2005.

Salaverría, Heidi J.: *Das partikulare Selbst. Pragmatismus zwischen kritischem Common Sense und Sensus Communis*, im Ersch.
Schultz, Susanne: *Aufgelöste Grenzen und „affektive Arbeit". Über das Verschwinden von Reproduktionsarbeit und feministischer Kritik in „Empire"* , in: *Fantomas. magazin für linke debatte und praxis, Biopolitik*, Nr. 2, Winter 2002, S. 13 - 16.
Shusterman, Richard: *Der schweigende, hinkende Körper der Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 2003, S. 703 - 722.
Virno, Paolo: *Mit der Multitude ist niemals ein Staat zu machen. Volonté générale und gesellschaftliches Individuum*, in: *Subtropen. Kritisches Versprechen*/monatliches Supplement/Ausgabe August 2002 # 16/08.
Virno, Paolo: *Grammatik der Multitude. Untersuchungen zu gegenwärtigen Lebensformen*, Berlin 2005.
Virno, Paolo: *General intellect, Exodus, Multitude: Interview mit Paolo Virno*, in der spanischen Zeitschrift: *Archipélago*, Nr. 54.