

»Die Mächte verstehen, die am Werk sind«

Ein Gespräch mit Toni Negri

Anja Breljak und Jorinde Schulz

Juni 2017. Wir treffen Toni Negri *en passant*, am Rande eines Workshops in Berlin, zwischen zwei Vorträgen, die um die Frage nach den neuen Modi von Subjektivierung und Kontrolle in postindustriellen, affektbasierten Ökonomien kreisen.¹ Das Treffen findet in einer Hotelloobby statt, in einem jener anonymen und sterilen Kongresszentren, die sich parasitisch vom Universitätsbetrieb ernähren. Blick auf einen Parkplatz, ein wenig Rasen, Glas, Beton. Auf uns zu tritt ein älterer, freundlicher Herr mit zwinkernden Augen. Er schnappt sich unsere ausgedruckten Fragen, die zu stellen wir kaum hinterherkommen. Das Interview findet auf Französisch statt, unserem *common ground*. Aber tatsächlich bewegt sich das Gesagte zwischen Toni Negris Italienisch, seiner ersten Sprache, dem Französisch seiner Exiljahre und unserem deutschdenkenden, ins Französische übertragenen Versuch, passende Nachfragen zu stellen und die Worte aufzunehmen, die zwischen klapperndem Geschirr, lachenden Menschen und Loungemusik auf uns zuschwirren. Hinterher werden wir immer wieder erstaunt sein darüber, wie sehr wir das Interview als Format unterschätzt haben. Wir haben es nicht einfach mit einem Gespräch zu tun, das einmal aufgenommen, bloß in Text überführt zu werden braucht. Das Interview ist ein hoch artifizielles Produkt, das zwar auf dem Gespräch basiert, aber nicht in gesprochener Sprache gedruckt, nicht uneditiert und sich selbst überlassen werden kann, das gekürzt und neu angeordnet werden muss, um schließlich in einer Übersetzung, die dann auch zu einer Neufassung wird, zu sich selbst zu finden. Wir werden manch einen Fluch von uns geben und

1 | Der Workshop *Governing by Affect. Subjectivity and Control in Times of Post-industrial Economy* wurde von Rainer Mühlhoff und Jan Slaby am Sonderforschungsbereich *Affective Societies* der Freien Universität Berlin organisiert und fand vom 22. bis 24. Juni 2017 statt.

uns oftmals an die Aufgabe der Übersetzer_in erinnern, die Walter Benjamin so treffend beschrieben hat: »[A]lle Übersetzung [ist] nur eine irgendwie vorläufige Art [...], sich mit der Fremdheit der Sprachen auseinanderzusetzen.« (Benjamin 1992: 56)

Trotz oder gerade wegen dieser Unwegsamkeiten hat sich dieses Gespräch als ein großer Glücksfall erwiesen. Denn als generationeller und linguistischer Brückenschlag, als historischer Crashkurs hat uns diese Begegnung einen unerwartet produktiven Impuls für unsere praktischen wie theoretischen Vorhaben gegeben. Toni Negri, geboren 1933 in Padua, Italien, ist als politischer Theoretiker und Philosoph vor allem mit seinen Überlegungen zu Marx, Spinoza, zur Multitude und zur Veränderung von Arbeit, Macht und Gesellschaft unter den Bedingungen der Globalisierung und Informatisierung in Erscheinung getreten. Neben diesen Fragen interessierte uns Toni Negri auch als Zeitzuge der italienischen 68er-Bewegung und der ersten postindustriellen Veränderungen der Fabrik, als involvierter Aktivist des Operaismus und als Vordenker der Affect Studies. Die Verschiebungsprozesse der Produktion, die sich im Hintergrund der operaistischen Bewegung abspielten, waren Vorboten einer globalen Veränderung, die nicht nur die Fabrik transformiert, zerteilt und ›modernisiert‹ hat, sondern auch gesellschaftliche Umwälzungen mit sich brachte – in Italien wie global. Unsere Frage war, was es gesellschaftlich bedeutet, wenn Fabriken ausgelagert, Arbeit flexibilisiert und Produktionsprozesse roboterisiert werden. Diese heutige Erfahrung eines digitalisierten Postfordismus, so neuartig sie mit Blick auf neue Kommunikationstechnologien auch sein mag, hat einiges mit dem Geschehen ab den 1960er Jahren gemeinsam.

Eine weitere historische Gemeinsamkeit betrifft eine gewisse Tendenz zur Nostalgie, die sich heute nicht nur in rechten Bewegungen zeigt. Während konservative Kreise die 1950er Jahre mit ihrem vermeintlich stabilen Werte- und Ethnoregime zum Verdichtungspunkt ihrer Projektionen auserkoren haben, ist in linken Diskurslandschaften eine Sehnsucht nach der guten alten Industriearbeit zu finden. Die (wichtige) Beobachtung, dass Kämpfe um die Klasse in den letzten Jahren zumindest diskursiv vernachlässigt waren, führt mithin zu einer romantisierenden Aufwertung der ›wahren Arbeiter‹, einer vereinheitlichenden Imagination, die mit ihrer Ausblendung komplexer Ausbeutungsverhältnisse das beunruhigende Chaos der Gegenwart zu bannen versucht. Das hat seinen Preis. Denn als Sündenbock dieser Vernachlässigung werden nicht selten die vermeintlich luxuriösen Belange von Feminist_innen, Migrant_innen, People of Color, Transpersonen und all jenen, die mit *identity politics* in Verbindung gebracht werden, angeführt und delegitimiert. Der Blick in die Geschichte der 60er und 70er Jahre in Italien, den Toni Negri uns gewährt hat, zeigt eine ›revolutionäre Klasse‹, die schon damals aus ihrer Monolithik ausgebrochen war. Dafür zentral waren auch die migrantischen und insbesondere die feministischen Kämpfe, die Ausbeutungsverhältnisse jenseits der Lohnarbeit und ihrer Klassenstruktur in den Fokus rückten. Gerade weil die Operaist_innen schon früh Arbeitswelten und

-verhältnisse im Blick hatten, die dem in der Fabrik konzentrierten Proletariat nicht mehr ähnelten, sondern um Dienstleistungs- und Sorgearbeit kreisten, sind ihre Erkenntnisse heute anschlussfähig.

Theoretisch ist diese Erfahrung von den Operaist_innen in drei zentralen Begriffen verdichtet worden: Das ist erstens der »*operaio sociale*« oder die »gesellschaftliche Arbeiter_in«, die den »Fabrikarbeiter« ablöst. Als Begriffsfigur nimmt sie die Prämisse in sich auf, dass gesellschaftliches Leben als solches zur Stätte der kapitalistischen Wertschöpfung wird. Zweitens ist das die »*Multitude*«, ein Konzept, das Michael Hardt und Toni Negri der Philosophie Spinozas entlehnen und für eine Vorstellung von Kollektivität in Anschlag bringen, die zum Zwecke des Aufbegehrens Singularitäten (Subjekte) zusammenbringt, ohne ihre Differenzen zu verneinen und ihnen eine glättende Einheit aufzuzwingen. Über die Ambivalenz dieses Begriffs im postfordistischen Kapitalismus, der auch die Differenz und Vielfalt als abschöpfbare Nische gefunden hat, gab es mit Negri einiges zu diskutieren. Als methodisches Prinzip kommt drittens die »*enquête*«, die sogenannte »militante Untersuchung« oder »Arbeiter-Untersuchung« hinzu – ein Konzept, dass Theoriearbeit mit aktivistischer Praxis verknüpft und zum Kontakt mit der Empirie anleitet.

Technologie, Algorithmus, Daten. Diese Trinität der gegenwärtigen Maschinenverehrung, unter deren Begriffssoberfläche sich Machtverhältnisse, soziale Relationen, Körperverstrickungen verstecken – auch hierzu befragten wir Toni Negri, stellt dieser Themenkomplex doch einen Schwerpunkt des vorliegenden Bands dar. Entgegen der typischen intellektuellen Gewohnheiten erwiderte uns Negri weder mit Technikdystopie noch mit Kulturpessimismus. Auf die gegenwärtig vierrulente Figur und lustvolle Horrorvorstellung einer Machtergreifung der Maschinen, des Überhandnehmens der Technik, ließ sich Negri nicht ein. Stattdessen riet er uns, »die Mächte zu verstehen, die am Werk sind«, zu analysieren also, welche Kräfteverhältnisse in der aktuellen Ausprägung des Kapitalismus wirksam sind, um wiederum auf diese einwirken zu können – und damit ein waches Auge zu behalten für das, was sich ändert, für die Widerstände, die sich regen.

*

Anja Breljak, Jorinde Schulz: Für uns heute, die wir mit befristeten Arbeitsverträgen, ständiger Onlinekommunikation und prekärer Projektarbeit zu tun haben, ist es völlig offensichtlich, dass die Arbeitswelt des 21. Jahrhunderts nicht mehr viel gemein hat mit der Arbeitswelt, die Karl Marx im 19. Jahrhundert beschrieben hat. Die Operaist_innen in Italien scheinen diese Entwicklung bereits in den 1970er Jahren gesehen zu haben, jedenfalls prägten sie damals schon den Begriff der »gesellschaftlichen Arbeiter_in«. Da auch Ihre Überlegungen zur »immateriellen Arbeit« davon ihren Ausgang nahmen: Was genau hat diese Überlegungen damals angestoßen? In welcher Situation sind diese Begriffe entstanden?

Und was hat Sie persönlich damals dazu angeregt, über die Informatisierung der Gesellschaft nachzudenken und letztlich auf den Begriff der »immateriellen Arbeit« zu bringen? Das sind ja doch eher ungewöhnliche Fragestellungen für einen Philosophen.

Toni Negri: Anfang der 1960er Jahre ist es der Arbeiter-Subjektivität gelungen, neue Perspektiven für ihre Kämpfe zu eröffnen. Gruppen von jungen Genoss_innen² entwickelten in diesem Zusammenhang ein neues Interventionsformat: die »militante Untersuchung« [*l'enquête*],³ verstanden als »conricerca«, also Co-Recherche oder gemeinsame Forschung. Diese Gruppen, die sehr häufig um Zeitschriften herum organisiert waren, die sowohl einen theoretischen als auch einen aktivistischen Ansatz verfolgten (wie zum Beispiel *Quaderni Rossi*, *Classe Operaia* oder *Potere Operaio*), setzten sich aus Studierenden, Arbeiter_innen und Angestellten, aus Frauen und Männern zusammen. Die »Untersuchungen« hatten nicht nur ein objektives Wissen über bestimmte Situationen zum Ziel, vielmehr ging es um die Konstitution und Organisation *politischer* Situationen. Es ging darum, *mit* den Arbeiter_innen Situationen des Kampfes herzustellen. Dies fand in zahlreichen, insbesondere in den größten Fabriken statt. Die Gruppen ermutigten die Arbeiter_innen – entgegen der gewerkschaftlichen Kontrolle der Arbeitskämpfe – autonom aktiv zu werden, vor allem in Bezug auf Löhne und Arbeitszeit. Im Laufe der 1960er Jahre vervielfältigten sich derartige Gruppen und etablierten sich – zwischen Universität und Fabrik – in den größten urbanen Zentren von Nord- und dem zentralen Südalien. Von hierher röhrt zweifellos der grundlegende Unterschied zwischen den italienischen und den anderen europäischen 68er-Bewegungen. Das italienische '68 war vor allen Dingen ein '68 der Arbeiter_innen. Für uns ging es immer darum, in die Fabrik zu gehen um zu lernen. Das war weder ein demonstrativer Maoismus noch eine ideologische Position: Wir hielten es für notwendig, uns in die Kämpfe hineinzu begeben, dabei zu lernen und zu versuchen, Gegenmächte zu organisieren.

2 | Für diesen Band wurde die editorische Entscheidung getroffen zu gendern, es sei denn, es handelt sich um Wortkompositionen. Das Interview haben wir in die gegenderte Form übertragen – auch wenn Toni Negri im Gespräch zumeist das generische Maskulin verwendet hat. (Anm. AB/JS.)

3 | Die »militante Untersuchung«, auch bekannt als »Arbeiter-Untersuchung« oder »Mituntersuchung«, ist eine operaistische Methode zur Intervention in Betrieben. Sie diente dazu, Arbeiter_innen durch eine Selbstreflexion ihrer Arbeits- und Lebensbedingungen zu politisieren und zu radikalisieren. Grundlage dafür, um mit den Arbeiter_innen ins Gespräch zu kommen und gemeinsame Aktionen zu entwickeln, waren oftmals Fragebögen – als Alternative zu den traditionellen Flugblättern, die vorgefertigte ideologische Positionen enthielten. Historischer Vorläufer dieser Methode ist der von Karl Marx 1880 entwickelte »Fragebogen für Arbeiter«, vgl. Marx 1985. Als Forschungsmethode bedeutet die »militante Untersuchung« eine praktische Aufhebung der klassischen wissenschaftlichen Trennung zwischen Untersuchungsobjekt und Forschungssubjekt. (Anm. AB/JS.)

Diese revolutionäre Hoffnung, welche die italienische Jugend buchstäblich mehr als zehn Jahre getragen und die Studierende und Arbeiter_innen einmal mehr zusammengebracht hat, fand 1979 ein abruptes Ende. 1979 war das Jahr der Verhaftung aller Mitglieder meiner Gruppe und auch meiner eigenen Verhaftung,⁴ und darüber hinaus war es auch der Beginn einer großen Repression, die fast 60.000 Menschen ins Gefängnis brachte. Es ist diese Geschichte, welche die tiefgreifende Beziehung der Studierendenbewegung zur Arbeiterklasse und zum Kampf stiftet – ein Kampf, der im Lauf der 1970er Jahre immer härter wurde, und der aus der Perspektive des Kapitals unmöglich zu kontrollieren war.

Allerdings ging es dabei nicht nur um einen neuen Typ der Beziehung zwischen der Arbeiterklasse und der Studierendenbewegung. Denn im gleichen Maße, wie in den 1970er Jahren der Klassenkampf um die Fabriken durch die kapitalistischen Reformen geschwächt wurde (insbesondere durch das Projekt der technologischen Modernisierung der Automatisierung, die in diesem Moment Form annahm und mit der von da an experimentiert wurde) – wurden die Kämpfe selbst zunehmend sozial. In diesem historischen Moment kam die Frage des Wohnens auf, das Phänomen der großen Besetzungen ganzer Viertel, die Kämpfe um die Gesundheit, um die Schule, und ganz allgemein Fragen im Zusammenhang mit dem Sozialwesen [welfare].

Natürlich waren dies nicht nur italienische Kämpfe, die aufgeworfenen Probleme waren global. Aber in Italien gab es diese ganz besondere Charakteristik, die ich gerade betont habe: eine extrem starke Verbundenheit zwischen den Studierenden und den Arbeiter_innen. Es ist diese glückliche, praktische wie auch theoretische Erfahrung, die als italienischer Operaismus bezeichnet wird. Unsere Idee als Operaist_innen war es, mit den Arbeiter_innen beim Verlassen der Fabrik Kontakt aufzunehmen und ihnen die sozialen Probleme zu unterbreiten, die das »Regime der Fabrik« produzierte. Es ging darum, anzuerkennen, welchen Einfluss diese Fragen auf ihr Leben und das der anderen haben, und sich der Probleme der Arbeiter_innen als gesellschaftliche Probleme im Allgemeinen anzunehmen. Hinzu kam eine andere soziale Verschiebung [*déplacement*], mit der wir uns zu beschäftigen begannen: das Phänomen der Migration. Zu dieser Zeit (und seit Ende des 19. Jahrhunderts) war die Migration in Italien eine andere als heute. Die Italiener_innen emigrierten dorthin, wo sie Arbeit finden konnten, also nicht nur

4 | Toni Negri wurde, mit einer Reihe von anderen Aktivist_innen und Intellektuellen, die mit der italienischen *Autonomia* in Verbindung standen, am 7. April 1979 verhaftet. Die Anklage lautete auf Terrorismus und bewaffneten Aufstand gegen den Staat. Diese Anklage wurde später wegen Unhaltbarkeit zurückgezogen, trotzdem erhielt Negri aus politischen Gründen eine Haftstrafe von mehr als 30 Jahren. 1983, noch während man die formale Anklage vorbereitete, wurde Negri für die *Partito Radicale* ins italienische Parlament gewählt und konnte kurz vor der Aufhebung der politischen Immunität nach Frankreich fliehen. Dort lebte und lehrte er 14 Jahre, bis er 1997 nach Italien zurückging, um seine in der Zwischenzeit verkürzte Strafe bis 2003 zu verbüßen. (Anm. AB/JS.)

nach Norditalien mit seinen Fabriken, sondern auch in die am stärksten industrialisierten Länder Europas. Ab 1969, nach dem sogenannten »*autunno caldo*«, dem »Heißen Herbst«, einer Zeit der sehr harten und weit verbreiteten Kämpfe, begannen wir also, den italienischen Arbeiter_innen in ihren Migrationsbewegungen zu folgen, nach Deutschland, nach Frankreich, in die Schweiz.

Sie haben gerade von einer »technologischen Modernisierung der Automatisierung« gesprochen. Was genau ist da passiert?

Die kapitalistische Antwort auf die Kämpfe der Arbeiter_innen, die in den 60ern Fahrt aufnahmen, bestand in einer Reihe von Operationen, die man anfangs die »japanischen Operationen« nannte. Es war die Einführung des Toyotismus. Auf der einen Seite ging es mit diesen Operationen um die Reduktion der menschlichen Handgriffe im Produktionsprozess, womit natürlich die Zentralität der potenziell revolutionären Arbeiter_innen minimiert wurde. Weniger Menschen, weniger Subversionsgefahr. Auf der anderen Seite erlebten wir eine Transformation des Verhältnisses zwischen Fabrik und Distribution in einer Reihe von Experimenten damit, die Beziehung zwischen dem Innen und dem Außen der Fabrik zu regulieren. Die ersten Versuche einer Auslagerung, eines Outsourcings der Produktion, fanden zu dieser Zeit statt. Die Fabrik wurde dadurch neu aufgeteilt: Während bestimmte Sektoren intern verblieben, wurden andere Sektoren einzelnen Arbeiter_innen anvertraut und außerhalb des Fabrikgeländes delokalisiert. Dadurch fußte die Produktion zunehmend auf einer Art »Diffusion« der Arbeit in die Gesellschaft, ins soziale Gewebe. All dies fand noch vor der eigentlichen Informatisierung statt, die ab Ende der 1970er und im massiven Umfang erst in der Mitte der 1980er Jahre in Gang kam.

Diese »Diffusion« der Produktion betraf nicht nur die Industrie, es handelte sich dabei viel weitergehender um eine politische Entscheidung, bei der der Einsatz der gesamten Gesellschaft und ihrer Funktionen gefragt war. Das alles stand im engen Zusammenhang mit dem Bericht von Samuel P. Huntington, Michel Crozier und Joji Watanuki für die Trilaterale Kommission von 1975.⁵ Diesem zu folge war es notwendig, die Gesellschaft zu reorganisieren, um ihre Regierbarkeit wiederherzustellen, da die jüngsten politischen Bewegungen in der ersten Welt – die Schwarzen, die Frauen, die Studierenden, die Arbeiter_innen etc. – sie destabilisiert und ihre Regierungspraktiken weniger wirksam und zusehends zufälliger, fragiler gemacht hätten.

Die Bedeutung dieses reaktionären Berichts der Trilateralen Kommission kann man gar nicht überschätzen: Er hat den liberalen Initiativen von Kissinger und Nixon – wie zum Beispiel dem Ende der keynesianischen Verträge von Bretton Woods und der damit einhergehenden Liberalisierung der Finanzmärkte durch die Abkopplung des Dollars vom Goldstandard – eine politische Tonalität

5 | Vgl. Crozier, Huntington und Watanuki 1975.

der Klasse verliehen. Allerdings handelte es sich dabei um einen Klassenkampf ausgehend von einem »kapitalistischen Kollektiv«, das sich aus all den großen Figuren des globalen Kapitalismus zusammensetzte. Das war auch die Geburtsstunde des globalen und globalisierten Neoliberalismus.

Angesichts dessen war unsere erste Hypothese daher eine rein politische: Was machen wir mit dieser Reorganisation des Kapitalismus, die sich von der Fabrik als exklusivem Ort der Produktion hin zur gesamten Gesellschaft verschiebt? In Mailand war ich zum Beispiel Teil einer Gruppe, die Interventionen in den Fabriken organisierte. Es gab dort große Fabriken – Alpha Romeo beispielsweise, ein Automobilhersteller, oder Pirelli, ein Reifenfabrikant. In den Fabriken waren die Arbeiter_innen organisiert, sie streikten und wir unterstützten sie. Wir verließen das Fabrikgelände sogar mit ihnen, um den Kampf auch in der Stadt sichtbar zu machen. Nun war die Reaktion der Wirtschaftsbosse [patrons] die folgende: Einige Sparten wurden nach Norditalien ausgelagert und die Arbeiter_innen rausgeschmissen. Gleichzeitig mussten die Bosse sicherstellen, dass die Arbeiter_innen an weiteren Kämpfen in den Fabriken gehindert, aber weiterhin in der Produktion gehalten wurden, die ihre Arbeitskraft ja benötigte. Also gab man ihnen die Möglichkeit, Teilstücke der Produktion mit nach Hause zu nehmen. Das war sehr häufig außerhalb der Städte, denn die Arbeiter_innen der großen italienischen Industriestädte lebten fast alle im Umland. Nun fanden sie sich dabei wieder, von zu Hause aus zu arbeiten, und sie transformierten ihre Häuser nach und nach in kleine Industrien. Die Externalisierung, die Auslagerung, sie haben sie buchstäblich getragen und gestützt. Bis dahin war die Arbeiterklasse eine Klasse der Fabrik. Die Revolution [von 1917] machten damals die Arbeiter_innen der Putilov-Fabrik! Wir hingegen mussten ein neues Problem angehen: eine Arbeiterklasse außerhalb der Fabrik. Das ist das theoretische wie politische Problem, das sich an den Grundfesten meiner Arbeit befindet.

In den 70er Jahren gab es also eine Umstrukturierung der Fabrik, bei der die Produktion in die Gesellschaft verlagert wurde, eine Art Informatisierung avant la lettre. Aber von der »Arbeiterklasse außerhalb der Fabrik« zur Vergesellschaftung der Arbeit musste noch einiges passieren, damit ein Konzept wie dasjenige der »gesellschaftlichen Arbeiter_in« produktiv werden konnte?

Theorie ist immer mit der Singularität verbunden. Ihr Philosoph_innen müsstet euch gelegentlich mehr für Soziologie interessieren. Von diesem Gesichtspunkt bin ich nicht sicher, wirklich ein Philosoph zu sein. Denn den strengen Unterschied zwischen Politik, Geschichte, Philosophie und empirischer Forschung [recherche] habe ich nie gesehen. Für mich war der Punkt ihrer Begegnung das, was wir damals »militante Untersuchung« [enquête] nannten –, das war das erste, was ich mit meinen Genoss_innen machte. Wenn du keine Untersuchung gemacht hast, konntest du nicht mitreden. Es war ein absolutes Prinzip: Ohne Untersuchung keine politische Legitimität. Es war eben ein Prinzip, das in den

70ern geboren wurde. Aber man muss sich darüber einig sein, was man mit Untersuchung meint: nicht nur eine objektive Studie der Arbeitsbedingungen oder eine Vorgehensweise, die zum exklusiven Ziel hat, Erkenntnis [*connaissance*] zu erlangen; nein, vielmehr ging es um das Herstellen einer politischen Beziehung zwischen Aktivist_innen und Arbeiter_innen, die es erlaubte, beide gleichermaßen zu politisieren. Das Ziel war also eine Art wechselseitige Transformation, eine reziproke Konstitution – heute würde ich sagen eine reziproke politische Subjektivierung, die uns als Aktivist_innen und die Arbeiter_innen als Subjekt der Kämpfe konstituierte.

Was die Restrukturierung der Produktion betrifft: Schon vor der Informatisierung im strengen Sinne gab es diese Verbindung zwischen dem Entstehen und der Entwicklung dieser Techniken auf der einen Seite, und der Form der Produktion auf der anderen Seite. Die Automatisierung geht der Informatisierung voraus, auch wenn die Roboterisierung sie vereint hat. Die Automatisierung entsprach anfangs einer Rationalisierung des fixen Kapitals, die über eine »wissenschaftliche Organisation der Arbeit«, das heißt den Taylorismus vonstattenging. Aber klarerweise ist dieser Prozess der technologischen Transformation erst mit der informatischen Integration abgeschlossen. Damit kommen wir zu einem Moment, wo sich die kapitalistische Reorganisation, die bis dahin die Fabrik betraf, die Lebensformen zum Ziel nimmt. Dem traditionellen Fabrikarbeiter entsprach ein Arbeitstag, der in acht Stunden Arbeit, acht Stunden Freizeit (wobei darin auch Zeit für die Anfahrt zum Arbeitsplatz enthalten ist, und natürlich auch Zeit für die Mahlzeiten, die sozialen Beziehungen, die Familie etc.) aufgeteilt war und – um zu überleben – acht Stunden Schlaf. Aber sobald die Arbeit »vergesellschaftet« wird, sobald man also die Idee verwirft, dass die Arbeit der Zeit und dem Raum der Fabrik entspricht und man sich damit in einer neuen Situation wiederfindet, in der die Arbeit sozusagen zerstreut, zerbröselt, auf alle Räume der Gesellschaft verteilt wird (beginnend mit der Heimarbeit), handelt es sich um eine ganz andere Sache, auch was den theoretischen Standpunkt angeht. Wie bemisst man dann die Zeit? Wie bemisst man dann den Raum? Die Arbeitswerttheorie, auf der die traditionelle Analyse des Kapitalismus fußte, wird dadurch grundlegend modifiziert, da es eine Theorie der Bemessung der Arbeit ist. Das ist es, was sich Anfang der 1970er Jahre grundlegend geändert hat und neu gedacht werden musste: Es wird zu *dem* Problem.

Die »gesellschaftliche Arbeiter_in« ist also gewissermaßen die begriffliche Antwort auf die Restrukturierung der Arbeit. Wie genau kam darin der operaistische Aktivismus zum Tragen?

An der Seite der Arbeiter_innen zu sein war eine Art und Weise, die Arbeiter_innen-Macht [*force ouvrière*] zurückzuerobern, Institutionen der Arbeitermacht inmitten der Fabrik neu aufzubauen – und es war auch die einzige Möglichkeit, die Veränderungen zu verstehen, die dort geschahen. In der kommunistischen

Tradition, in der ich groß geworden bin – mein Vater war einer der Gründer der Kommunistischen Partei Italiens –, waren wir diesem Typ von Aktivismus eng verbunden. Gemeinsam mit den Arbeiter_innen aktivistisch tätig zu werden und sich dank ihrer als Aktivist_in bestimmen zu können, war etwas ganz anderes, als sie in einer Gewerkschaft oder in einer Partei zu organisieren. Daran hat die Sozialdemokratie die Erinnerung verloren.

Die Entwicklung hat uns jedenfalls Recht gegeben: Alle bestehenden politischen Formen wurden durch diesen anderen aktivistischen Modus transformiert. Jedes gemeinsame Agieren mit den Arbeiter_innen überzeugte uns mehr davon, dass es möglich war, die Dinge grundlegend und auch demokratisch zu verändern. Der Begriff der »gesellschaftlichen Arbeiter_in«, den wir ausgehend von unseren Beobachtungen der unausweichlichen Transformation der Arbeit zu entwickeln begannen – eine Transformation, die, das sei nochmals betont, von den Kämpfen selbst hervorgebracht worden war: weil es den Wirtschaftsbossen nicht mehr gelang, die Fabriken zu regieren, mussten sie die Produktion verlagern und über die gesamte Gesellschaft verteilen oder streuen –, dieser Begriff der gesellschaftlichen Arbeiter_in ist also aus der Wahrnehmung einer Veränderung der Produktion entstanden. Was sich außerdem änderte, war die Idee der Revolution an sich. Wenn man beginnt, über Arbeit nicht mehr als Fabrikarbeit, sondern als gesellschaftliche Arbeit nachzudenken (in dem Sinne, dass sich die Arbeit vergesellschaftet hat), hat man eine ganze Reihe von Überlegungen in Gang gesetzt. Vorhin habe ich von der Zeit und vom Raum der Fabrik gesprochen. Nun standen wir vor einem Schlachtfeld, das unendlich viel komplexer war: die Zeit und der Raum des gesamten gesellschaftlichen Lebens.

Die Neukonzeption der Form der Revolution, mit all ihren theoretischen Folgen, ist das Thema eines Buchs, das ich 1979 geschrieben habe: *Marx oltre Marx*⁶, ein Kommentar der *Grundrisse*⁷. Aus einer theoretischen Perspektive war das meine Art und Weise, mit der normativen Vereinnahmung des Marxismus durch die sowjetische Geschichtsschreibung abzuschließen, und mit dem von ihr festgezurten und zur einzigen Wahrheit erhobenen Marxismus. In diesem Buch habe ich eine neue, offene Konzeption des Marxismus vorgeschlagen: einen Marxismus, der nicht dogmatisch ist, sondern den man als Werkzeug betrachten muss, das dazu berufen ist, sich zu erneuern, weil nichts statisch und alles in Entwicklung begriffen ist. Die einzige Regel, die man sich dafür geben muss, immer, ist der Kampf für die Interessen der Arbeiterklasse. Die Arbeit dagegen, die Produktion, die Art und Weise, wie der Kapitalismus sich organisiert, all dies ist Veränderungen unterworfen – genau das haben wir seit den 1960ern in Italien erlebt.

6 | Ital. Erstausgabe: Negri 1979, deutsche Übersetzung: Negri 2019.

7 | Gemeint ist das von Karl Marx ab 1857 verfasste Manuskript *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, welches ab 1968 erstmals in italienischer Übersetzung vorlag und wesentlich für die Entstehung des Operaismus in Italien war. Vgl. Marx 1968. (Anm. AB/JS.)

Marx lag nicht richtig oder falsch, er war nützlich – unter der Voraussetzung, dass es einem gelang, die im Gang befindlichen Veränderungen zu erkennen.

Welche Rolle spielte dafür die zu der Zeit aufgekommene zweite Welle der Frauenbewegung?

Die Frauenbewegung formierte sich in den 1970er Jahren rund um die Frage der häuslichen Arbeit. Es war völlig klar, dass, wenn man an einer traditionellen Konzeption von produktiver Arbeit (verstanden als entlohnte, üblicherweise industrielle Arbeit) festhielt, alle nicht entlohnte Arbeit der Frauen, die innerhalb der Familie und der Wohnung stattfand – die Sorgearbeit, Dienstleistungsarbeit, die sogenannte ›häusliche Arbeit‹ – nicht als im echten Sinne produktive Arbeit angesehen wurde und keinerlei Anerkennung bekam, und dementsprechend auch keine Bezahlung. Nur die als produktiv verstandene Arbeit erlaubte eine Anerkennung, mit der auch eine Würde der Arbeit einherging. Nur der proletarischen Arbeit, die wesentlich dem Männlichen zugeneigt war, wurde Würde zugestanden. Heute würde man zweifellos hinzufügen: Diese Würde der Arbeit war männlich, sie war weiß und sie war deutlich ›national‹.

Gerade weil wir versuchten, die zunehmende Vergesellschaftung der Arbeit und deren Transformation durch die Verlagerung in die gesamte Gesellschaft zu verstehen, wurde es unmöglich, nicht auch das in Betracht zu ziehen, was bis dahin von der Lohnarbeit ausgenommen war, das aber ebenso Arbeit war wie die Fabrikarbeit. Hatte die produktive Arbeit die Fabriken verlassen, so war sie nun in die Häuser gegangen. Man begann zu erkennen, dass sich die strenge Unterscheidung zwischen produktiver und reproduktiver Arbeit nicht mehr aufrecht erhalten ließ. Die Frauen waren zentral für diese Wende: Sie begannen, einen Lohn für Hausarbeit [*salaire domestique*] zu verlangen, denn schließlich verdient alle Arbeit eine Entlohnung. Die Forderung eines Lohns für Hausarbeit war der erste sichtbare Effekt der Vergesellschaftung der Arbeit, die durch die Kämpfe der feministischen Kollektive enthüllt wurde. Die kommunistischen und gewerkschaftlichen Organisationen hatten bis dahin die Arbeit der Frauen nicht als ausgebeutete Arbeit verstanden. Was nun aber zum Vorschein kam, war eine schreckliche Ausbeutung, deren Zielscheibe die Frauen waren, wobei sie die sich verallgemeinernde Vergesellschaftung der Arbeit antizipierten.

In welcher Weise sind Sie damals mit den feministischen Kollektiven in Berührung gekommen?

Ich hatte das Glück, in den 1960er Jahren, in einem sehr jungen Alter, zum Professor der Staatstheorie an der Universität von Padua ernannt zu werden. Das war am Institut für Politikwissenschaften, zu dessen Direktor ich dann ernannt wurde. Um mich herum bildete sich eine Art Gruppe für proletarische Studien [*études ouvrières*]. Eine ganze Reihe von Frauen arbeiteten an diesem Institut und spielten

eine entscheidende Rolle. Ich denke dabei an die Bedeutung von Mariarosa Dalla Costa oder Alisa Del Re; aber ich denke auch an Selma James, an Silvia Federici oder Gisela Bock, die sehr aktiv und absolut fundamental waren ... Das feministische Denken hat eine Theorie der Ausbeutung der häuslichen Arbeit hervorgebracht,⁸ die es uns grundlegend ermöglichte, das, was wir als wachsende Vergesellschaftung zu beschreiben versuchten, besser zu verstehen. Ohne diese Theorien wären wir nie darauf gekommen: Wir hatten eine Idee von der Transformation des Massenarbeiters zum gesellschaftlichen Arbeiter, aber wir hatten keine Vorstellung vom Ausmaß dieser Veränderung. Und wir dachten noch immer, dass die Arbeit eine Sache der Männer wäre – vermutlich weil wir selbst Männer waren! Aber es war extrem wichtig, für uns und für die Arbeiter_innen, mit diesem politischen und theoretischen Projekt gemeinsame Sache zu machen. 1969 gründeten wir die Zeitschrift *Potere Operaio* (»Arbeitermacht«) – das war auch der Name unserer Gruppe. Weil wir die sehr klare Idee hatten, dass alle soziale Aktivität produktiv ist (und daher sowohl eine Würdigung als Arbeit als auch eine Entlohnung als Gegenleistung verdient), hatten wir die erste Ausgabe im September 1969 einem Programm rund um das bedingungslose Grundeinkommen gewidmet. Das war unsere Art zu sagen, dass die gesellschaftliche Arbeiter_in die Lohnarbeit, die Dienstleistungsarbeit, die kognitive Arbeit und dann auch bald die migrantische Arbeit in sich vereint hatte. Damit war dieser Begriff die Überschreitung des alten Konzepts der Arbeiterklasse und das Aufkommen eines neuen Klassenbegriffs, der es ermöglichte, innerhalb der Arbeiterklasse »Differenzen« auszumachen. Eine neue, vollkommen unerhörte Zusammensetzung der Klasse also.

Dennoch muss man auch die andere Seite des Ganzen in Betracht ziehen. Damit meine ich, dass nicht nur wir die Transformation der Arbeit entdeckt hatten, sondern auch das Kapital. Und das Kapital antwortete mit einer technologischen Neuerung, die absolut fundamental war: die Informatisierung. Die kapitalistische Entscheidung, die Informationstechnologie zu entwickeln, mündete auch in der Entwicklung einer neuen Form der Kontrolle, die es erlaubte, die Zeit und den Raum der Produktion außerhalb der Fabrik zu regieren. Da man damit die Disziplin der Fabrikarbeit verlassen hatte, musste ein neues Dispositiv erdacht werden, und das war die soziale Kontrolle durch die Informatisierung. Die Digitalisierung der Welt umfasst nicht nur eine Geschichte der Technik, sie umfasst, genauer betrachtet, auch eine neue Technik der Kontrolle.

Die Informatisierung stellt also vornehmlich ein Instrument des Kapitals dar. Nimmt Ihr Konzept der Multitude nicht eine neue Wendung angesichts dieses Prozesses? Schließlich hängt die Multitude, verstanden als »Singularitäten, die gemeinsam handeln«, wie Sie in Empire und in Multitude immer wieder betonen,⁹ auch von den

⁸ | Vgl. Costa und James 1972, ein Buch, welches die Debatte um die Entlohnung häuslicher Arbeit nicht nur in Italien anfeuerte. (Anm. AB/JS.)

⁹ | Vgl. Hardt und Negri 2002 und Hardt und Negri 2004.

Möglichkeiten der Kommunikation, des Ausdrucks und der Selbstorganisation ab, die sich wesentlich mit der digitalen Kommunikation vervielfältigt haben. Gegenwärtig ist es allerdings recht offensichtlich, dass gerade die digitale Kommunikation längst vom Kapital rekuperiert wurde. So sind heute viele linke und antikapitalistische Bewegungen von Technologien abhängig und werden von eben jener kapitalistischen Logik vereinahmt, gegen die sie ankämpfen. Hat diese Entwicklung Ihre Sicht auf den Begriff der Multitude verändert?

Mein Begriff der Multitude stammt von Spinoza. Als ich anfing zu Spinoza zu arbeiten, ging es mir auch darum, das zu beschreiben und zu verstehen, was Ende der 1970er Jahre geschehen war. Spinozas Denken – und insbesondere der Begriff der Multitude – erwies sich als sehr nützlich, um die Arbeiterklasse nicht mehr als *eine Klasse*, die durch die Einheit des Raums, nämlich denjenigen der Fabrik, definiert war, zu verstehen. Das Problem war nicht der Begriff der Klasse als solcher, es war vielmehr die Vorstellung, dass dieser Begriff notwendigerweise eine Einheit darstellen sollte, dem Gesetz des *Einen* unterworfen wäre. Für mich aber ging es im Gegenteil darum, die Assoziation der Singularitäten in ihren Differenzen zu denken. Das bedeutete, mit einer Reihe von geschlossenen Darstellungen zu brechen, wobei es alles andere als einfach war, den damals tonangebenden Begriff des Proletariats hinter sich zu lassen. Foucault und Deleuze sind in den 1970er Jahren zu denselben Ergebnissen gekommen wie ich und meine Genoss_innen in unseren Diskussionen, wenn auch auf anderen theoretischen Wegen. Dahingegen hatten wir sehr polemische Auseinandersetzungen mit der Kritischen Theorie.

Anfangs war die Perspektive der Kritischen Theorie extrem wichtig für uns. Dabei denke ich hauptsächlich an die Forschung der 1930er Jahre, als die Verknüpfung von Philosophie und Soziologie ihr einige Dinge ganz grundlegend neu eröffnete. Es handelte sich dabei um eine absolut fundamentale Relektüre des Marxismus. Trotzdem glaube ich, dass sich die Kritische Theorie, nach der »Aufklärung«¹⁰ von Adorno und Horkheimer, gewissermaßen selbst blockiert hat. Sie hat ihr Vermögen zum Entwerfen theoretischer und politischer Ideen eingebüßt, als sie sich einer deterministischen Weltsicht ergeben hat – ich denke, das zeigt sich an bestimmten Ideen vom Schicksal der Arbeit, des Begehrens, der Freiheit ... Auch den Begriff der Produktion haben sie ziemlich schnell hinter sich gelassen. Übrig blieb also der Begriff des Konsums, verstanden als das eigentliche Derivat der Subjektivität. Was die Eventualitäten einer widerständigen Subjektivierung angeht, so werden diese einfach ins Jenseits des Möglichkeitenhorizonts verabschiedet. Marcuse wendete diese Position, in der eine Befreiung unmöglich ist, schließlich ins Utopische. Was aber wird dann aus der Marx'schen Dialektik von Arbeit und Emanzipation? Und angenommen, das, was Adorno und Horkheimer beschreiben, sei wahr, was wäre denn zu tun gewesen, um aus dieser neuen Situation, die ja die unsere war, herauszukommen? Wenn wir also in die Fabriken ge-

10 | Vgl. Horkheimer und Adorno 1969.

gangen sind, um die Arbeiter_innen zu fragen, was wir gemeinsam unternehmen könnten, haben wir dabei tatsächlich geradewegs gegen Adorno und Horkheimer angedacht.

Für uns bedeutete das, dass alles neu aufgerollt werden musste. Denn im Inneren dessen, was man als *Lebensformen* bezeichnen könnte, finden sich zugleich Produktion, Reproduktion, Zusammensein, Wissen, Affekte, Erfindungskraft – und all dies ist Gegenstand von Ausbeutung. Aber selbst noch im Begriff der Ausbeutung steckt unmittelbar auch der Widerstand gegen die Ausbeutung. Und daher gilt auch: Im Zustand vergesellschafteter Ausbeutung – die stattfindet, sobald produktive Subjektivitäten zusammenfinden und sich die Form einer Multitude geben – hat man zugleich das Vermögen, affiziert (ausgebeutet) zu werden und zu affizieren (zu widerstehen). Von etwas affiziert zu werden bedeutet gleichzeitig, das Vermögen zu haben, dem etwas zu erwideren. Je umfassender die Ausbeutung sich auszubreiten scheint, desto größer wird die Macht des Widerstands.

Dem möchte ich noch einen anderen Gedanken hinzufügen. Ich bin mir über die Ambiguität des Begriffs der Multitude im Klaren. Es ist einleuchtend, dass sich die Multitude als gut oder als schlecht erweisen kann. Gut, wenn sie sich in Form von gemeinsamer Arbeit und Solidarität manifestiert; schlecht, wenn sie nur von Groll und Geld beseelt wird, wenn sie die Differenzen, die sie vereinigen und versammeln soll, hierarchisiert, oder wenn sie verfügt, dass einige Differenzen willkommen sind und andere nicht. Es gibt diese Ambiguität, aber das genügt nicht, um einen Begriff zu disqualifizieren, der eine radikale Kritik aller Varianten des Einen darstellt – Volk, Nation, Klasse, was auch immer –, wenn diese Einheit eine Neutralisierung der Feinkörnigkeit der Differenzen und ihres Reichtums erzwingt. Der Begriff der Multitude ist in gewisser Hinsicht ein doppelter.

... und zugleich sollte sich darin die Veränderung der Arbeit ausdrücken?

Ja. Als Michael Hardt und ich begonnen hatten, an *Empire* zu arbeiten, zogen wir die Multitude als ein Konzept der immateriellen Arbeit in Erwägung. Damit meine ich: Es handelte sich dabei um jenen Typus von Subjektivität, der dieser neuen Realität der Arbeit entsprach, die wir zu beschreiben versuchten. Denn dort ließ sich beobachten, wie nach und nach anstelle der einen einzigen materiellen, physischen Arbeitskraft (nämlich die der Massenarbeiter_innen, die der Proletarier_innen der Fabriken) eine Arbeitskraft aufkam, deren produktive Beschaffenheit mit Affektivität, Intelligenz, mit den Formen des Sozialen und Relationalen, mit dem Reichtum der Singularitäten zusammenhing. Wenn wir also »immateriell« sagten, wollten wir all das sagen – dies erwies sich aber als ungeschickt, da es einfach als Gegensatz zur »materiellen Arbeit« wahrgenommen wurde.

Wie wurde auf diesen neuen Begriff damals reagiert? Und hat er sich wirklich bewährt?

Es gab sehr große Widerstände gegen unsere Hypothesen. Man sagte uns: »Wenn die Arbeit zu dem geworden ist, was ihr sagt, dann ist es ja selbst Arbeit, Liebe zu machen!« Das ist nicht unbedingt falsch, denn es geht ja darum, Arbeit als etwas zu verstehen, das sozialen Wert hervorbringt ... Infolgedessen fanden wir uns an einer anderen Front kämpfend. Man sagte uns: »Eure Multitude, das könnte doch auch der Plebs sein, der Pöbel, die Massen, der schlimmste Ausdruck von Groll derjenigen, die nichts haben und nach Verantwortlichen für ihr Unglück suchen ...« Die aktuelle Debatte über Populismen ist eine Widerspiegelung dessen. Wir erwiderten: »Wir möchten es vermeiden, vom Volk zu sprechen, weil dieser Begriff historisch mit dem der Souveränität zusammenhängt und weil er nicht denkbar ist ohne eine Form der Einheit – und, wie Hobbes bemerkte, notwendigerweise mit einer Form des Gehorsams: Erst der Souverän bringt das Volk hervor und gibt ihm seine Einheit, weswegen ihm das Volk im Gegenzug absoluten Gehorsam schuldet.« Uns dagegen ging es um die Art und Weise, wie Menschen sich selbst organisieren, ohne einer wie auch immer gearteten Transzendenz gehorchen zu müssen oder eine Einheit vorauszusetzen. Eine reine Organisation der Differenzen als Differenzen.

All das bewahrheitete sich auch direkt im Feld der Arbeit: Die Mannigfaltigkeit der Differenzen war zum Prinzip der Kapitalverwertung geworden, und dafür brauchte es die Affekte, die Sprachen, die Relationen, die Sorgearbeit, die Dienstleistungen, die Zirkulation des Wissens – all dies wurde vom Kapital abgegriffen. Das war es, was den Übergang zum Postfordismus charakterisierte und den Eintritt in eine neue Form der Organisation von Arbeit und Produktion bedeutete – gegründet auf einer paradoxalen Anerkennung der ontologischen Macht der Multitude durch das Kapital.

Um noch einmal auf die Transformation der Arbeit zurückzukommen: Es gibt also eine Vergesellschaftung der Arbeit, die wir nicht mehr mit dem Ausdruck der immateriellen Arbeit bezeichneten, sondern kognitive oder vergesellschaftete Arbeit nannten. Diese überlappt sich zu beträchtlichen Stücken mit dem, was noch immer als »materielle Arbeit« fortbesteht, zum Beispiel in der Industrie. In dieser aber gibt es eine zusätzliche kooperative Dimension, die für die Verwertungsprozesse in der Produktion immer wichtiger wird. Heute macht das kooperative Element einen guten Teil der Produktivität der Arbeit aus: Wenn nämlich zwei Menschen zusammenarbeiten, das wissen wir seit Langem, produzieren sie gemeinsam mehr Wert, als die Summe ihrer einzelnen Arbeit an Wert hervorbringen könnte. Diesen Überschuss, der aus $1+1$ im Ergebnis immer mehr als 2 macht, nennt man Mehrwert. Wenn wir das auf heute übertragen: Tausende von Menschen, Hunderttausende, Millionen, arbeiten heute vernetzt oder in kooperativen und relationalen Konfigurationen. Das bestimmt unmittelbar den Mehrwert. Folglich findet sich das Kapital in einer bizarren Situation wieder: Um immer mehr Mehrwert extrahieren zu können, muss die Vergesellschaftung intensiviert werden. Aber mit dieser Vergesellschaftung gehen auch Subjektivierungsphänomene einher, die widerständige Subjektivitäten hervorbringen, weil diese Subjektivitä-

ten frei sind – viel freier, als die atomisierten und zerstreuten Subjektivitäten der damaligen Fabriken. Diese Vorstellung einer totalen Beherrschung der Affekte, die die Realität des Kapitals heute angeblich ausmachen soll, ist gleichzeitig richtig und falsch. Richtig, weil das Kapital seit damals seine Vereinnahmung auf das gesamte Leben erstreckt hat. Falsch, weil Beherrschung immer mit Widerstand einhergeht, und weil dieser Widerstand sich ebenso weit erstreckt wie das Kapital. Das Kapital braucht die Leben, um aus ihnen Wert zu extrahieren, es ist von ihnen abhängig. Es ist also am sozialen Leben, den Widerstand zu organisieren.

Aber vielleicht ist das Problem heute nicht so sehr die totale Beherrschung als vielmehr eine technologische Erfassung der menschlichen Regungen, mit der eine subtile Kontrolle allen Geschehens einhergeht, die es vermag, auch noch den Reichtum unserer Affektivität auszuschlagen. Es ist diese subtile Kontrolle, die auch algorithmisch daherkommt, die eine Art Manipulation und Neuausrichtung des Verhaltens ermöglicht, und zwar gerade dann, wenn wir uns – im Kontext heutiger Arbeitsverhältnisse etwa oder digitaler Widerstandsorganisation – frei und selbstbestimmt fühlen.

Ja, ich stimme Ihnen zu. Und zugleich ist es nie so einfach, wie man denkt. Zunächst müssen wir noch einmal auf das zurückkommen, was wir *Singularität* genannt haben. Vor langer Zeit bezeichnete man das als »Erfindungskraft« – ich finde das gar nicht so schlecht. Wenn man als Singularität, das heißt als irreduzible Differenz, an der Multitude teilhat, lebt man in permanenter Kooperation und Kommunikation mit den anderen Singularitäten, mit den anderen Differenzen. Die Multitude ist so gesehen gleichermaßen eine linguistische Form: Der permanente Austausch findet vermittelt durch die Sprache statt. Die Arbeit von Paolo Virno dreht sich um diesen Punkt.¹¹ Bei Virno ist die Kommunikation – das, was er das Vermögen der Sprache nennt – zugleich natürlich und beständig konstitutiv für das, was wir sind, denn diese Natürlichkeit, dieses »Vermögen«, das uns als Menschen ausmacht, existiert nicht außerhalb der historischen und sozialen Materialität der Beziehungen, in die wir eingebettet sind. Aus dieser Perspektive betrachtet ist Ihre Frage in Wirklichkeit: Was passiert, wenn dieses Vermögen der Sprache – unwissentlich – vereinnahmt und neu organisiert wird, zum Beispiel durch Algorithmen? Was passiert, wenn wir, während wir uns frei auszudrücken vermeinen, in Wirklichkeit beeinflusst werden, einer Herrschaft unterworfen sind, von der wir, entfremdet, nichts wissen?

Aus diesem Grund habe ich Lust, Ihnen Folgendes zu antworten: Es gibt keinen Algorithmus ohne Arbeit, weil der Algorithmus eine Form der Ausbeutung zerebraler Produkte ist. Der Algorithmus ist keine Magie, keine Hexerei, es ist ein neues Werkzeug der Vereinnahmung. Er ist aber eben nicht mehr als ein Werkzeug – das heißt, dass man es sich wieder aneignen kann. Man muss den Kampf also auch an dieser Front organisieren: Verstehen, wie die Algorithmen

funktionieren, sie transparent machen, sie öffnen und darum kämpfen, sie sich anzueignen. Die Technik ist nicht das Böse: Die Frage der Technik ist, dabei bleibt es, wer sie besitzt und was man daraus macht.

Aber dieser Kampf ist schwach und wird aktuell von kleinen und extrem spezialisierten Gruppen geführt. Die wenigsten Menschen können mit einem offenen Algorithmus überhaupt etwas anfangen.

Ja, das ist, weil das Problem der Macht nach wie vor existiert.

Aber macht das den Kampf und die Möglichkeiten des Widerstands nicht zunehmend schwächer?

Ja, man kann sagen, dass deren Macht verglichen mit derjenigen des Kapitals lächerlich ist. Ich habe nie behauptet, dass das Kapital nicht mehr das Kommando hat und dass jetzt alles auf die beste aller Welten zuläuft. Ich sage nur, dass es hier einen Irrtum darüber gibt, was als Problem erscheint. Aus meiner Sicht besteht die Aufgabe darin, die Mächte zu verstehen, die am Werk sind. Als wir anfangs, also vor mehr als einem halben Jahrhundert, in die Fabriken gegangen sind, wussten wir, dass es nicht leicht sein würde und dass es gefährlich war: Da gab es den Boss der Fabrik, interne Spione, Kontrollen, Drohungen – und außerhalb der Fabrik waren die Polizei und all die anderen staatlichen Strukturen. Das hat uns nicht daran gehindert, zu kämpfen – sondern dazu geführt, dass wir auf der Grundlage eines zunehmend feineren Verständnisses der Kräfteverhältnisse kämpfen konnten. Heute ist es das Gleiche. Wir stehen vor einem kleinen, nicht besonders neuen Problem: das des Eigentums. Auch wenn es neu ist, sich zu fragen, wem die Algorithmen gehören und wer sie benutzt, und man dafür arbeiten muss, zu verstehen, wie man dieses Kräfteverhältnis umdrehen kann.

Der Kampf ist also nie zu Ende?

Natürlich ist der Kampf nie zu Ende. Die Schwierigkeit besteht darin, ihn zu gewinnen. Manchmal klappt das halbwegs, manchmal ganz und gar nicht, manchmal geht es voran, manchmal nicht. Was aber ist dieser Kampf? Es ist ein Kampf gegen den Tod. Es ist ein Kampf um die Menschlichkeit dessen, wonach wir streben – und das menschliche Streben, sagte Spinoza, ist die Ewigkeit. Es ist ein Kampf um die Transformation der Arbeit des Menschen durch den Menschen. Wir sind Zeugen ungeheurer Transformationen der Arbeit geworden, die sich in den letzten Jahrzehnten abgespielt haben und die zweifellos erst durch unsere Kämpfe möglich wurden: das Ende der Fabrik, das Ende der Unterdrückung der Frauen, die enormen Fortschritte im Bereich der Kommunikation und Kooperation, der wachsende Raum, der den Subjektivitäten zugestanden wird, und heute natürlich das Aufkommen der digitalen Werkzeuge, dieser neuen Techniken im

Herzen unseres Lebens. Das Problem der Wiederaneignung des fixen Kapitals durch die Arbeiter_innen bleibt bestehen, stellt sich in der Ära der Digitalisierung aber in einer radikal neuen Art und Weise. Das Kapital hat sich schon immer aus zwei Teilen zusammengesetzt: dem fixen Kapital und der Arbeitskraft, also dem, was man das variable Kapital nennt. Seit der Industrialisierung hat es eine permanente gegenseitige Durchdringung des fixen und des variablen Kapitals gegeben, aber die Produktionsmittel gehörten bisher den Kapitalist_innen [patrons]. Natürlich musste sich in diesem Prozess der gegenseitigen Durchdringung auch das fixe Kapital transformieren – zum Beispiel ging die Manufaktur in die Fabrik über. So hat auch die Transformation der Arbeiter_innen eine Transformation der Industrie herbeigeführt. Mit dem Aufkommen des sogenannten kognitiven Kapitalismus ist die Arbeitskraft heute gesellschaftlich und kooperativ, sie beschränkt sich nicht mehr auf die physische Kraft, sondern enthält auch qualitative Elemente, ohne welche die Wertschöpfung nicht mehr möglich wäre. Das bedeutet, dass nun auch die sozialen Fähigkeiten, Intelligenzen, Affekte etc. zum Bestandteil des fixen Kapitals geworden sind. Die gegenwärtigen »Maschinen« sind nicht mehr das Eigentum der Kapitalist_in. Denn das, was den Arbeiter_innen der Fabriken damals abspenstig gemacht wurde, steht heute im Zentrum des Geschehens: Es sind unsere Gehirne, unsere Beziehungen, unsere Fähigkeit, gemeinsam zu handeln, unsere Erfolgskraft.

Sie haben vorhin die enge Verbundenheit zwischen Studierenden und Arbeiter_innen in den 1960ern in Italien angesprochen. Diese Zeit, wie Sie vorhin auch schon angedeutet hatten, war auch geprägt von den aufkommenden feministischen Bewegungen und, einige Jahre später, der sogenannten Identitätspolitik(en). Heute gibt es neue – oder sind sie vielleicht gar nicht so neu? – kapitalismuskritische Stimmen, die der Linken vorwerfen, die Arbeiterklasse missachtet zu haben, und die eine Rückkehr zum Klassenkampf einfordern. Wie sehen Sie diese neuerliche Renaissance eines dogmatischen Marxismus? Werden hier die Kämpfe und politischen Einsichten der 1970er vergessen?

Diese Sache mit dem vermeintlichen Gegensatz zwischen Klasseninteressen und Identitätspolitiken ... Wenn ich das richtig verstanden habe, gibt es da eine heftige Debatte in Deutschland, insbesondere innerhalb und rund um die Partei *Die Linke*. Vor kurzem habe ich mich im Rahmen eines Treffens der Forschungsgruppe *Euronomade* mit ein paar italienischen und deutschen Genoss_innen über diese Frage unterhalten. Wir Italiener_innen hatten dort einen Vorschlag zur Lösung dieses Problems unterbreitet, der in einer Analyse jüngerer feministischer Kämpfe gründete. Wir bezogen uns darin auf die Mobilisierung argentinischer Frauen gegen die dortigen Feminizide im Rahmen der Bewegung *Ni una menos*, die 2015 begann und sich schnell in andere lateinamerikanische und einige europäische Länder verbreitet hat. In Italien wurde diese Bewegung unter dem Namen *Non una di meno* fortgeführt. Dabei handelt es sich um einen extrem wichtigen Kampf – einerseits natürlich in quantitativer Hinsicht, denn es gingen Millionen von

Frauen auf die Straße, andererseits aber auch in qualitativer Hinsicht, denn in diesem offenen Kampf haben sich um eine spezifische Initiative herum eine Reihe von essentiellen politischen Elementen herauskristallisiert. Die Überlegungen der Bewegung haben sich tatsächlich auf die Position der Frauen *als* Frauen konzentriert, dabei aber weniger ihre Identität als ihre Funktion im gegenwärtigen Produktionssystem analysiert. Wenn man bedenkt, dass das Produktionssystem heute das ganze Leben in Angriff nimmt, ist zumindest aus einer marxistischen Perspektive offensichtlich, dass sich die Rolle der Frauen im Zentrum dieses Ensembles befindet, da die Frauen im Herzen der sozialen Reproduktion des Lebens stehen. Dazu zwei Sachen: Die Analyse des Kapitals macht man im Allgemeinen ausgehend von drei Ebenen, die man bisher streng voneinander unterschieden hat: Produktion, Reproduktion und Zirkulation. Heute befinden wir uns in einer Situation, in der sich mindestens zwei dieser Begriffe nicht mehr klar voneinander abgrenzen lassen, nämlich Produktion und Reproduktion. Denn die Wertschöpfung beruht auf der sozialen Reproduktion, welche direkte Wertschöpfung ist (und nicht mehr bloße Bedingung der Möglichkeit dessen, was man früher Arbeit nannte). Das bedeutet, dass die Position der Frauen zentral für die Analyse des Kapitals ist. Deswegen sind ihre Kämpfe nicht nur für sie, sondern in einem viel weiteren Sinne für alle, für den Klassenkampf im Allgemeinen, von fundamentaler Bedeutung. Damit ist klar, dass die Rede von einem vermeintlichen Vergessen des Klassenkampfes aufgrund von Feminismus unsinnig ist. Heute kann es keinen Klassenkampf ohne die Frauen geben. Und umgekehrt kann es keinen Feminismus geben, der nicht auch Widerstand gegen das Kapital ist.

Wenn die Produktion also vergesellschaftet worden ist, rückt auch die Frage nach der sozialen Reproduktion in deren Zentrum, seien dafür nun Frauen oder andere zuständig?

Genau. Ich erinnere mich noch an die Feminist_innen der 1960er und 70er Jahre und ihre Kämpfe. Sie mussten sich abgrenzen, um sich Geltung zu verschaffen, um die politische Dimension ihres Sprechens klarzustellen. Vielleicht waren wir (Männer) uns in den politischen Bewegungen der damaligen Zeit nicht so im Klaren darüber. Manchmal agierten wir auch ziemlich patriarchal in diesen Bewegungen, auf jeden Fall waren wir nicht immer vorbildlich. Aber das, was die Feminist_innen zu ihrer Lage sagten, antizipierte auf schwindelerregende Art und Weise eine Veränderung, die bald die Arbeitswelt in ihrer Gesamtheit betreffen würde. Wir haben von ihnen gelernt; und heute sind ihre Kämpfe ungeheuer wertvoll – für sie selbst, natürlich, aber auch für uns alle.

Nun wurde (nicht nur) Europa in letzter Zeit von neuen Bewegungen erfasst, in denen eine populistische politische Reaktion auf die soziale Frage zum Ausdruck kommt. Diese wird dabei in einer Weise gestellt, die man dann als anachronistisch oder verdreht bezeichnen müsste.

Ja, letztendlich ist der Populismus sehr anachronistisch. Ich glaube, dass der Anachronismus in der Konzeption der nationalen Souveränität liegt, die der Populismus immer voraussetzt – wie ein altes, schreckliches Überbleibsel der Moderne. Als hätten die Nationalismen nicht die uns allen bekannten historischen Katastrophen zur Folge gehabt ... Dennoch schreiben sich die Populismen in eine Rückkehr der »Identitäten« ein, indem sie sich auch des Prinzips der Hierarchisierung und der Exklusion bedienen. Daraus folgt dann: Das Volk zuerst, also keine Fremden. Die Obsession der nationalen Bevorzugung im Namen eines Volkes ist eine schreckliche Sache. Man findet sie sowohl links als auch rechts, in Diskursen, die einander scheinbar entgegengesetzt sind, deren Symmetrie es einem aber übel werden lässt.

Sie haben vorhin das bedingungslose Grundeinkommen erwähnt. Seine Befürworter_innen argumentieren, dass es eine Antwort auf die Vergesellschaftung der Produktion sein könnte. Was halten Sie davon?

Die Frage des bedingungslosen Grundeinkommens ist nicht neu. Man bezeichnet es auch als Bürgerlohn, unter der Bedingung, dass Bürgerschaft hierbei nicht nationale Zugehörigkeit, sondern soziale Teilhabe bedeutet. In letzter Zeit hat das bedingungslose Grundeinkommen sehr viel Sichtbarkeit erfahren. Zum Beispiel spielte es im französischen Präsidentschaftswahlkampf 2017 eine große Rolle. Einer der Kandidaten der *Parti socialiste*, Benoît Hamon, hatte bei den Vorwahlen seiner Partei vorgeschlagen, das Thema ins Zentrum seiner Wahlkampagne zu stellen, und er hat damit den Sieg über die anderen Kandidaten davongetragen. Aber er hat für dieses Wagnis bezahlt: Heute ist er nicht einmal mehr Delegierter. Die Idee, dass Einkommen und Arbeit, und zwar eine alte Vorstellung von Arbeit, voneinander entkoppelt werden können, und dass das Einkommen die gesellschaftliche Produktivität entlohnen soll, die viel weiter reicht als die klassischen Formen bezahlter Arbeit, spricht heute viele Menschen an, vor allem sehr junge Menschen und prekarisierte Bevölkerungen wie zum Beispiel die Arbeiter_innen des kognitiven Prekariats.

Aber genau das ist es auch, was für die Gewerkschaften und für eine Partei wie die *Parti socialiste*, deren Geschichte sich als Verteidigung der Rechte von Arbeiter_innen darstellt, wenn nicht gar als Verteidigung der Arbeit als solcher, so unerträglich ist. Die Notwendigkeit, Arbeit neu zu denken, ihre Bedeutung auszuweiten, sie als gesellschaftliche Produktion neu zu verstehen, ist eine Pointe, die noch weit davon entfernt ist, sich durchgesetzt zu haben. So behaupten zum Beispiel die Gegner_innen eines bedingungslosen Grundeinkommens, dass niemand mehr Lust hätte zu arbeiten, wenn alle ohne Bedingungen ein Einkommen bezögen – anstatt einzusehen, dass es den Menschen erlauben würde, Arbeit unter schlechten Bedingungen (bezüglich des Gehalts, der Stundenzahl, der Sicherheit ...) zu verweigern, und dass dies notwendigerweise eine Aufwertung der Arbeit mit sich bringen würde. Die Reaktion kam in Frankreich von rechts wie von

links: aus einleuchtenden Gründen von der liberalen Rechten (und insbesondere von Macron, ungeachtet seines Pseudo-Diskurses »weder recht noch links« zu sein); aber auch von links. Hierbei denke ich an Mélenchon, der sich als Chef der »Linken der Linken« dargestellt hat und sich noch heute in dieser Rolle gefällt. Das bedingungslose Grundeinkommen lehnte er im Namen einer Verteidigung der Arbeiter_innen ab, die angeblich in die Fabriken ihrer Väter zurückkehren wollen, im Namen eines Mythos des Massenarbeiters und der Verteidigung der nationalen Produktion. Eine mehr als unerträgliche jakobinische Rhetorik.

Aber jenseits dieser kleinen französischen Geschichten ist das zentrale Problem das der Würde der Arbeit. In den 1960ern lancierten wir das Motto einer *Verweigerung* der Arbeit. Die Arbeit ist weder gut noch schlecht, verstehen muss man die Organisation der Arbeit. Denn noch einmal, die Arbeit setzt sich zusammen aus der Arbeitskraft und dem, was die Bosse [patrons] der Arbeitskraft an schädlichen [délétère] Bedingungen aufzwingen, um sie auszubeuten und sich den maximalen Profit zu sichern (und die maximale Effizienz in der Praxis der Regierung der Arbeiter_innen).

Über eine Sache denke ich häufig nach: Wie Sie vielleicht wissen, besagt der erste Artikel der italienischen Verfassung, dass die italienische Republik auf der Arbeit gegründet ist. Das ist einzigartig. Am Ende des Zweiten Weltkriegs sind wir dem Faschismus entkommen, wir haben die Monarchie hinter uns gelassen und sind zur Republik übergegangen. Die Arbeiterklasse war für die Widerstandsbewegungen gegen den Faschismus und den Nazismus essenziell, und der Partisanenkampf war ungeheuer hart. Die Wertschätzung gerade der Arbeit als Fundament der italienischen Republik schien angemessen, um die entscheidende Bedeutung der Arbeiterklasse und die Würde ihrer Existenz anzuerkennen – denn die Arbeit ist es auch, die uns einander gleichmacht, die befreit, die den Privilegien qua Geburt entgegensteht. In Wirklichkeit war die Republik aber nicht auf der Arbeit gegründet, sondern auf dem Kapital, beziehungsweise auf der kapitalistischen Organisation der Arbeit, und das ist etwas ganz anderes. Arbeit zu sagen heißt hier, Kapital zu sagen – es ist das Gleiche. Innerhalb der kapitalistischen Organisation hat es die Würde der Arbeit niemals gegeben, weil der Kapitalismus auf einer Mystifizierung beruht, in der das Gehalt als faire, angemessene Entlohnung für die von der Arbeiter_in geleistete Arbeit daherkommt. Wäre das wahr, würde der Kapitalismus keinen Mehrwert generieren. Damit es Profit geben kann, muss es also Ausbeutung geben. Daher existiert zwar die Würde der Arbeitskraft und der Arbeiter_in – aber die Würde der Arbeit gibt es nicht. Wenn es sie gibt, ist sie ein Klassenprivileg, den Meistbegünstigten vorbehalten, während es den Menschen weiter unten auf der sozialen Leiter, dort wo die Lebensrealität Ausbeutung ist, vorenthalten wird.

Heute wird gewissermaßen das ganze Leben in Arbeit gebracht, um Wert zu produzieren. Warum sollte man dafür keine angemessene Entlohnung fordern? Es muss einem nur gelingen, Arbeit ausgehend von der Idee (und der neuen Realität) der gesellschaftlichen Produktion zu verstehen. Der Bürgerlohn oder das

bedingungslose Grundeinkommen, wie man es auch nennen mag, ist alles andere als ein ›Einkommen für die Armen‹, eine neue Version des Mindestlohns oder eine Art Subvention für die Schwächsten. Es ist keine kompensatorische Maßnahme, sondern eine gerechte Vergütung für das, woraus heute Wert geschöpft wird – das, was der Kapitalismus aus unseren Leben extrahiert. Hierfür sollte man kämpfen. In Frankreich hat das Benoît Hamon verstanden, und er hat – politisch gesprochen – den Preis für seinen Mut gezahlt. Soweit ich weiß, ist er niemals zurückgerudert, auch wenn ihn das ohne Zweifel seine politische Karriere gekostet hat. Von solchen Politiker_innen bräuchte es mehr in Europa heute.

Mit Empire ist Ihnen und Michael Hardt damals nicht nur ein Coup in aktivistischen und globalisierungskritischen Kreisen gelungen, sondern auch eine theoretisch tiefgründige Analyse des politischen Geschehens heute. Was ist Ihr nächster Coup?

Michael Hardt und ich haben kürzlich ein weiteres gemeinsames Buch publiziert, *Assembly*.¹² Wir schreiben bereits das nächste Buch – eine Art ›Empire: 20 Jahre danach‹. Darin geht es uns um die Frage, worin und wie die Welt sich in den letzten 20 Jahren verändert hat. Im Großen und Ganzen hatten wir die Arbeit an *Empire* 1995 beendet. Wir befanden uns mitten in einem enormen globalen Umbruch, der auf den Fall der Berliner Mauer und den Zusammenbruch der Sowjetunion folgte. Das ging mit einer Art allgemeinen ›Renaissance‹ der USA in der ganzen Welt einher: Die bipolare Welt war zu ihrem Ende gekommen und die Vereinigten Staaten hatten anscheinend gewonnen. Man konnte keinen Vertrag aufsetzen, ohne auf das US-amerikanische Recht zu rekurrieren, die allgegenwärtige US-amerikanische Zentralität schien keine Grenzen zu kennen.

Unsere Frage war deshalb: Was ist dieses amerikanische ›Empire‹? Haben die Vereinigten Staaten diese Partie gewonnen, ist die Globalisierung in Wirklichkeit ihr endgültiger Sieg, oder ist es doch komplizierter? Was die Neoliberalen damals auch behaupteten: Uns war klar, dass der globale Markt, den die Globalisierung hervorgebracht hatte, notwendigerweise eine Ordnung brauchte. Diese nannten wir »Empire« und wir versuchten zu verstehen, wie sie funktionierte. Heute, 20 Jahre später, ist diese Ordnung immer noch virulent, aber die bestimmenden Elemente haben sich verändert. Neue Akteure sind aufgetaucht, die strategischen Linien wie auch die geopolitischen Kristallisierungspunkte haben sich verschoben. Wir müssen weiterdenken und reflektieren, um diese Prozesse zu verstehen. Leicht wird es nicht!

Literatur

- Benjamin, Walter (1992). »Die Aufgabe des Übersetzers«. In: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Berlin: Reclam.
- Costa, Mariarosa Dalla und James, Selma (1972). *The Power of Women & the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- Crozier, Michel, Huntington, Samuel und Watanuki, Joji (1975). *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press.
- Hardt, Michael und Negri, Antonio (2002). *Empire – die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main: Campus.
- (2004). *Multitude – Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt am Main: Campus.
- (2018). *Assembly. Die neue demokratische Ordnung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt: S. Fischer.
- Marx, Karl (1968). *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. 1857–1858*. Übers. von Enzo Grillo. Florenz: La nuova Italia.
- (1985). »Questionnaire for Workers«. In: *Werke, Artikel, Entwürfe, Mai 1875 bis Mai 1883*. Bd. 25. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Bearbeitet von Schwab, Herbert and Katzer, Eva and Kösling, Peer and Kozianka, Kurt. Berlin: De Gruyter.
- Negri, Antonio (1979). *Marx oltre Marx – quaderno di lavoro sui Grundisse*. Mailand: Feltrinelli.
- (2019). *Über das Kapital hinaus*. Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Virno, Paolo (2005). *Grammatik der Multitude. Untersuchungen zu gegenwärtigen Lebensformen*. Berlin: ID Verlag.