

Die Kolonisierung der Zeit

Raum, Körper, Kapital

Seminar-Reader

Theaterakademie der Hochschule für Musik und Theater Hamburg (HfMT)

Sommersemester 2022

Dozent: Dr. Benjamin Sprick

Inhalt

- I. Joseph Vogl (2012), »Gezähmte Zeit«, in: Peter Berz, Marianne Kubaczek u.a. (Hg.), *Spielregeln. 25 Aufstellungen – Eine Festschrift für Wolfgang Pircher*, Berlin: diaphanes, S. 61-71.
[Als Vortragsfassung nachhörbar unter: <https://bit.ly/3LXmX2n>]
- II. Hans-Joachim Lenger (2019): »Ordnung herrscht in Berlin? Rosa Luxemburg heute«, Hamurg; Materialverlag. [Als Vortragsfassung nachhörbar unter: <https://bit.ly/3xiSSGi>]
- III. Félix Guattari (2018), »Der integrierte weltweite Kapitalismus und die molekulare Revolution«, in: ders., *Planetarischer Kapitalismus*, Berlin: Merve, S. 59-78.
- IV. Manola Antonioli (2017), »Virtuelle Wege«, Vortrag auf dem Symposium *Wiederholung als ästhetisch-erkenntnistheoretische Figur*, Hochschule für bildende Künste Hamburg (HFBK), 16.06.2017 [Als Vortragsfassung nachhörbar unter: <https://bit.ly/3DYiidv>]
- V. Katja Diefenbach (2014), »Unbeschäftigte Positivität. Spinoza im Postmarxismus«, in: Anja Lemke, Alexander Weistock (Hg.), *Kunst und Arbeit. Zum Verhältnis von Ästhetik und Arbeitsanthropologie vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München: Fink, S. 19-32.
- VI. Georges Bataille (1975): »Der Begriff der Verausgabung«, in: *Georges Bataille. Die Aufhebung der Ökonomie*, Frankfurt am Main: Rogner & Bernhard, S. 9-31.
- VII. Rainer Mühlhoff/Bettina Schütz (2019), »Die Macht der Immersion. Eine affekttheoretische Perspektive«, in: *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften: Immersion. Grenzen und Metaphorik des digitalen Subjekts*, S. 17-34.
- IIX. Gilles Deleuze (2000), »Schluss mit dem Gericht«, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 171-183.

Joseph Vogl

Gezähmte Zeit

11 Seiten

DOI 10.4472/9783037341940.0005

Zusammenfassung

Spielregeln eröffnen ein Feld, in dem das Denken des Konkreten mit dem des Abstrakten immer schon konvergiert. Sie geben Urszenen einer kultur- und medienwissenschaftlich erweiterten Philosophie zu denken. Das hier vorliegende Buch versammelt fünfundzwanzig Spielregeln um das Werk eines Wissenschaftlers, der wie kaum ein anderer dem Denken des Konkreten als Allgemeines verpflichtet ist.

Schlagworte

Epistemologie, Finanzmärkte, Finanzsystem, Kapitalismuskritik, Ökonomie, Zeit



Peter Berz (Hg.), Marianne Kubaczek (Hg.), Eva Laquièze-Waniek (Hg.), David Unterholzner (Hg.)

**Spielregeln. 25 Aufstellungen
Eine Festschrift für
Wolfgang Pircher**

368 Seiten, Broschur, 8 farb. Abb., 24 sw. Abb.
ISBN 978-3-03734-194-0

Zürich-Berlin 2012

Mit Beiträgen von
Markus Arnold, Peter Berz, Thomas Brandstetter, Eric Brian, Gustav Deutsch, Bernhard J. Dotzler, Daniel Gethmann, Klaus Hamberger, Richard Heinrich, Rudolf Heinz, u.a.

diaphanes eText
www.diaphanes.net

Joseph Vogl

Gezähmte Zeit Finanzialisierungsprozesse und ihre Medien

Es gibt keine Medien in einem substanziellen und historisch stabilen Sinn. Medien sind nicht auf Repräsentationen wie Theater oder Film, nicht auf Techniken wie Buchdruck oder Telegraphie, nicht auf Symboliken wie Schrift oder Zahl reduzierbar und doch in all dem virulent. Man kann sie nicht bloß als Verfahren zur Verarbeitung und Speicherung von Information, zur räumlichen und zeitlichen Übertragung von Daten begreifen. Allenfalls erreicht man ihre historische Existenzweise durch eine besondere Frageform, durch die Frage danach, wie sie das, was sie speichern, verarbeiten und vermitteln, jeweils unter Bedingungen stellen, die sie selbst schaffen und sind.

In dieser Hinsicht sind Medien unselbstverständliche, man könnte auch sagen: ungegenständliche Gegenstände, in historischer wie in systematischer Hinsicht. Medien machen lesbar, hörbar, sichtbar, wahrnehmbar, all das aber mit einer Tendenz, sich selbst in diesen Operationen auszulöschen, sich selbst unwahrnehmbar zu machen. Sie werden zu einem konzisen Objekt nicht durch bestimmte Greifbarkeiten, sondern durch eine Konstellation von Ereignissen, durch Medien-Ereignisse in einem doppelten Sinn: durch jene Ereignisse, die sich in Medien kommunizieren, indem sich Medien selbst dabei auf besondere Weise mit-kommunizieren. Dieses doppelte Medien-Werden von Maschinen oder Institutionen, von Techniken oder Symboliken, ist nicht präjudizierbar und vollzieht sich von Fall zu Fall aus einem Gefüge aus heterogenen Elementen und Bedingungen. Und dieses Medien-Werden stellt allgemeine Definitionen des Medialen zurück und rückt lokale Situationen in den Blick, in denen sich eine Verwandlung von Dingen und Praktiken zu Medien vollzieht.

Medien vergisst man, wenn sie funktionieren, und sie werden auffällig, wenn etwas nicht klappt. So hatte man in den letzten Jahrzehnten einige Gelegenheiten, auf die Wirksamkeit eines der wohl prominentesten Mediensysteme aufmerksam zu werden. Es handelte sich – etwas euphemistisch gesagt – um Störungen im Weltformat, die Sie alle kennen und die man mit Daten benennen kann: 1987, 1990, 1994, 1998, 2000 und schließlich der Kollaps der Jahre 2007 und 2008 – all diese Finanzkrisen, die nach den Berechnungen der Ökonomen nur alle paar Milliarden Jahre hätten passieren dürfen, haben nicht nur die fatale Effizienz der modernen Finanzökonomie vorgeführt. Sie lassen sich auch als epistemologische Glücksfälle begreifen und zeigen, wie sich in Krisen, d.h. im Rauschen des Systems seine Kanäle, seine Funktionselemente bemerkbar machen. Darum soll es im Folgenden gehen: Wie lässt sich moderne Finanzökonomie als ein Mediensystem begreifen? Wie lässt es sich datieren? Wie wirken hier heterogene Elemente zusammen? Wie also lässt sich eine Geschichte der Finanzen als Mediengeschichte erfassen?

Da wesentliche Praktiken der Finanzökonomie – wie der Kredit oder das Bankenwesen – eine lange Geschichte aufweisen, überrascht es, dass das gegenwärtige Finanzsystem sehr jungen Datums ist und sich erst seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts formierte. Sein Anfang ist wohl mit einem Datum verbunden, das man immer wieder als eine »Finanzrevolution«, als »historische Wasserscheide«, als ökonomischen Epochenwechsel beschrieben hat.¹ Denn mit dem Ende des Abkommens von Bretton Woods in den Jahren 1971 und 1973 wurde nicht nur eine ökonomische Nachkriegsordnung verabschiedet, die die Währungen der Industriestaaten an ein stabiles Verhältnis zum Dollar und den Dollar an einen fixen Umtauschkurs zum Gold gebunden hatte. Mit diesem Bruch in einer Geldgeschichte von 2500 Jahren wollte man vielmehr eine ökonomische »condition postmoderne« erkennen, eine Situation, die mit Turbulenzen und Instabilität auf ein System flexibler Devisenkurse zusteuert, auf ein Regime flottierender Signifikanten ohne Anker und Maß, ohne die Sicherung durch ein transzendentes Signifikat. Man hat es nun mit der Entstehung eines Systems zu tun, in dem sich Währungen nur auf Währungen beziehen, keinen klaren Wertreferenten besitzen und schließlich auf dem ungewissen Standard eines ungedeckten »fiat money« beruhen.

Wie immer man diese Verabschiedung eines internationalen Goldstandards interpretieren mag – mit ihr war ein theoretisches und praktisches Experimentierfeld eröffnet, und es war die Stunde der Systemprogramme eines neuen Liberalismus gekommen. So hat etwa Milton Friedman 1971 eines der wohl einflussreichsten, knappsten und einfachsten Papiere aus der Geschichte der ökonomischen Wissenschaft präsentiert, das sich durch klare Antworten auf die neue Problemlage auszeichnete. Im Auftrag der Chicago Mercantile Exchange formulierte Friedman das folgende Argument. Nach dem Ende von Bretton Woods sind kontinuierliche Devisenkurschwankungen und somit Währungsrisiken im internationalen Kapitalverkehr zu einer prekären Tatsache geworden. Sie erzeugen Ungewissheit und Volatilität und somit hohe Versicherungskosten für die entsprechenden Transaktionen. Daher scheint es angebracht, passende Finanzinstrumente bereitzustellen und die Prozeduren der Absicherung den Marktmechanismen selbst zu überlassen. Dies kann nur durch die Schaffung neuer Finanzmärkte und durch einen Terminhandel mit Devisen oder Währungsfutures geschehen. Schwankende Währungskurse werden mit Währungsterminkontrakten »gehedged«; mögliche Preisdifferenzen lassen sich mit Wetten auf mögliche Preisdifferenzen versichern. Und wenn sich damit ein spekulativer Markt eröffnet, der auf dem Unterschied zwischen gegenwärtigen und künftigen Preisen beruht, so wird dessen konsequente Expansion eine ausgleichende Wirksamkeit erzeugen. Hier verbindet sich das Bedürfnis nach Absicherung mit

1. S. Edward Chancellor: *Devil Take the Hindmost: A History of Financial Speculation*, New York 2000, S. 236; Filippo Cesarano: *Monetary Theory and Bretton Woods: The Construction of an International Monetary Order*, Cambridge 2006, X; Richard Tilly: *Geld und Kredit in der Wirtschaft*, Stuttgart 2003, S. 190; Milton Friedman: *The Essence of Milton Friedman*, hg. von Kurt R. Leube, Stanford, CA 1987, S. 359, 501.

der Suche nach Risiko und Gewinnchancen; und »the larger the volume of speculative activity«, wie Friedman sagt, »the better the market will work and hedge trade and investment at low costs«. ² Für die Kosten der Währungsrisiken kommt nun das Marktsubjekt selbst auf; Geldpolitik wird der Dynamik des Marktes überlassen.

Friedmans kleine kapitalistische Programmschrift hat die Erwartung an die Einrichtung neuer Finanzmärkte klar definiert: Die Hoffnung auf ein System stabiler Wechselkurse wird durch die Hoffnung auf ein stabiles System von Wechselkursen ersetzt. Tatsächlich wurde 1972 dann an der Chicago Mercantile Exchange der *spotmarket* um einen internationalen Markt für Währungsfutures ergänzt. Und innerhalb dreier Jahrzehnte ist der Handel mit Finanzderivaten, die es vor 1970 nicht gab, zum weltweit größten Markt überhaupt angewachsen. Vom jährlichen Wert weniger Millionen Dollars Anfang der siebziger Jahre stieg sein Volumen auf 100 Milliarden im Jahr 1990, dann auf ca. 100 Billionen Dollars um die Jahrtausendwende an und erreichte das Dreifache des weltweiten Umsatzes an Verbrauchsgütern. Einerseits ist damit das Börsengeschäft zum Maß für die Finanzökonomie, der Finanzmarkt aber zum Markt aller Märkte und zum Modell für das Marktgeschehen überhaupt geworden. Andererseits folgt diese Apotheose dem Prinzip einer Risikoverlagerung und somit der Erwartung, Preisrisiken mit der Streuung von Preisrisiken, spekulative Geschäfte mit spekulativen Geschäften zu versichern. Die Stabilität, die früher einmal das funkelnde Gold versprach, wird von der »Magie« der Finanzmärkte eingelöst.

Innerhalb weniger Jahre wurden also Märkte, Produkte und Operationen verwirklicht und durchgesetzt, die bislang nicht existierten. Und das, was seit den 1980er Jahren zu funktionieren beginnt, setzt sich aus ganz unterschiedlichen Komponenten zusammen, die eine neue Geschäftsroutine begründen und den Charakter eines global operierenden Mediensystems gewinnen.

Diese Gründungsszene moderner Finanzwissenschaft verdankt sich zunächst einigen theoretischen Unterstellungen, die die Funktionsweise des Marktes betreffen. So gilt auch heute noch die alte ökonomische Annahme, dass freie Märkte von einer »unsichtbaren Hand« regiert werden und zum Ausgleich tendieren. Seit den 1930er Jahren wurde dieses klassische Theorem als »hypothesis of efficient markets« reformuliert und auf die Dynamik der Finanzmärkte bezogen. In dieser Interpretation repräsentieren die Finanzmärkte die Märkte in ihrer reinsten Form. Unbelastet von den Problemen von Transport und Produktion bilden sie den idealen Ort, um Preise zu bestimmen, den Wettbewerb zu vervollkommen und rationale, d.i. Profit-orientierte und zuverlässige Akteure interagieren zu lassen. Daher gibt die Preisbewegung dieser Märkte alle verfügbare Information unmittelbar wieder. Unter diesen optimalen Wettbewerbsbedingungen drücken Preise immer die Wahrheit über die zugrunde liegenden ökonomischen Ereignisse aus, sofern alle Akteure Zugang zu allen relevanten

2. Milton Friedman: »The Need for Future Markets in Currencies«, in: *The Future Market in Foreign Currencies*, Chicago: International Monetary Market of the Chicago Mercantile Exchange, 1972, S. 6–12.

Informationen haben; die entsprechenden Wertpapiere sind niemals über- oder unterbewertet. Die Oszillationen des Marktes, seine *ups and downs* sind entweder die Folge lästiger Behinderungen der Dynamik des freien Marktes oder neuer, unvorhergesehener Information. Krisen sind nur Schritte im Anpassungsprozess; sie dokumentieren den unaufhaltbaren Fortschritt der ökonomischen Vernunft. Der Markt ist das Reale, ist das Rationale.

Der Finanzmarkt wird als friktionsloses Universum vorgestellt, in dem Informationen Preise, Preise Kaufentscheidungen und diese wiederum Informationen, Preise und Kaufentscheidungen generieren. Darum ist mit diesem Prozess eine weitere Voraussetzung verbunden, die die Modelle der modernen Finanzökonomie bestimmt. Die Annahme der Effizienz bringt es mit sich, dass sich im Innern dieses Marktgeschehens eine gleichsam stochastische Zufallsbewegung installiert. In den 1960er Jahren wurde eine Dissertation aus dem Jahr 1900 wiederentdeckt, in der der Mathematiker Louis Bachelier unter der Betreuung von Henri Poincaré die Oszillation von Börsenkursen nach dem Vorbild eines molekularen Gestöbers (wie in der brownischen Bewegung) formalisierte. In seiner *Théorie de la spéculation* sind aufeinander folgende Preisänderungen linear unabhängig und von Zufallsvariablen bestimmt; und die Summe spekulativer Aktionen folgt einer Bewegung, die analog zur Diffusion von Partikeln in gasförmigen Gemischen funktioniert.³ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhielten diese Überlegungen einen plausiblen diskursiven Rahmen und fusionierten mit der Hypothese effizienter Finanzmärkte. Wenn nämlich die Preise dieser Märkte stets alle relevanten Informationen enthalten, so ist ihre Veränderung nur neuen Informationen geschuldet, die neue Entscheidungen verlangen. Und das bedeutet: Wo alle Unternehmer über alle zirkulierenden Informationen verfügen, wird jede punktuelle Gewinnchance sogleich genutzt; und sofern sich jede dieser Operationen sofort in Marktpreisen niederschlägt, können Preisvariationen nur unvorhersehbar und aleatorisch erscheinen. Die Marktvernunft bringt es mit sich, dass sich Informationen, d.h. Preisdifferenzen durch ihre Ausnutzung annullieren. Und der Segen des Wettbewerbs bewirkt, dass einzelne Spekulationen den spekulativen Charakter des Ganzen aufheben, dass Arbitrage die Effekte der Arbitrage abschafft.

Der Weg, den die Preisserien zwischen verschiedenen Zeitpunkten einschlagen, fällt nun in das Arbeitsgebiet von Wahrscheinlichkeitsrechnung und Stochastik. Er gleicht einem nicht-linearen »Random Walk«. Einerseits führt die Vernunft der Finanzmärkte dazu, dass das Wetten auf künftige Kursverläufe dem Spiel eines Schimpansen gleicht, der mit verbundenen Augen Dartpfeile auf den Börsenteil einer Zeitung wirft.⁴ Je effizienter die Märkte, desto zufälliger die Oszillationen. Andererseits stellt sich eine Art Gleichgewicht her, in dem sich zufällige Schwankungen um einen Mittelwert herum anordnen und schließlich

3. Louis Bachelier : »Théorie de la speculation«, in: *Annales scientifiques de l'École Normale Supérieure*, ser. 3, vol. 17, 1900, S. 21–86.

4. Burton G. Malkiel: *A Random Walk Down Wall Street*, New York 2003.

der Streuung einer Normalverteilung, einer Glockenkurve folgen. Die »unsichtbare Hand« Adam Smiths bekommt eine neue theoretische Gestalt.

Dadurch, dass die Situation Anfang der siebziger Jahre von der Frage geprägt ist, wie sich Preisrisiken mit Wetten auf Preisrisiken absichern lassen, übernehmen Termingeschäfte oder Futures in der Geschichte der Finanzökonomie eine zentrale Funktion. Sie müssen als perfekte kapitalistische Erfindungen angesehen werden; sie sind so alt wie der Kapitalismus und die Zukunftsorientierung war ein wesentlicher Antrieb für die Entwicklung immer neuer Finanzinstrumente. Einerseits sind Termingeschäfte trivial und ein alter Bestandteil der Börse: es sind Verträge über Warentransaktionen in der Zukunft, aber zu einem bestimmten Preis; Verträge, die die beiden Parteien auf die Akzeptanz einer kontingenten Zukunft verpflichten. Andererseits zeigt die Geschichte des Terminhandels, dass er eine nicht-triviale Trennung von Termingeschäften und Warenhandel beinhaltet. Der *Futures*- und Optionshandel vermeidet die physikalischen Bedingungen der Produktion und löst die Identität von Ware und Preis auf. In anderen Worten: jemand, der eine Nicht-Ware besitzt und sie weder erwartet noch will, verkauft sie an jemanden, der sie nicht will und auch niemals bekommt.

Die Dynamik von Termingeschäften, dem Motor kapitalistischer Ökonomie, beruht auf zwei Hauptannahmen. Erstens einer selbstreferentiellen Kommunikation: Preise beziehen sich nicht auf Waren und Güter, sondern auf andere Preise, so dass die aktuellen Preise für abwesende Güter von der Erwartung zukünftiger Preise für abwesende Güter bestimmt werden. Diese Art von Handel ist von allen materiellen Behinderungen befreit. Er vollzieht einen Akt, der nicht in der Re-Präsentation, sondern der De-Präsentation der Welt kulminiert.⁵ Als Teil der zirkulierenden Geldmenge garantieren sie höchste Liquidität und vollenden die Logik der modernen Kapital- und Kreditökonomie. Zweitens beruhen Transaktionen dieser Art auf dem, was in der Tradition des römischen Rechts Spielverträge genannt wird – Verträge, die Transaktionen mit unklarem Ausgang betreffen, ungewisse zukünftige Ereignisse. Das führt zur Ununterscheidbarkeit von Handel, Wette und Glücksspiel; die Bezeichnung dieses Phänomens ist »Spekulation«. Die riskante Wette, das Spiel mit der Zukunft, sie sind das Herzstück aller ökonomischer Aktivität. Spekulant ist, wer nicht spekuliert, Spekulation ist die Norm aller finanziellen Transaktionen.

Termingeschäfte stellen also ein logisches Pendant zur Kapital- und Kreditwirtschaft dar, Finanzderivate eine vom Bargeld unabhängige Form von Geld. Für die Finanzökonomie stellte sich damit ein grundlegendes Problem. Einerseits soll der Markt alte Ausgleichsideen verwirklichen und sich selbst über die Verrechnung von Preisrisiken mit Preisrisiken stabilisieren. Andererseits stehen im Zentrum dieses Markts nun Termingeschäfte mit Finanzgütern, die sich eben dadurch auszeichnen, dass sich aktuelle Preisrisiken in ungewisse Zukünfte verschieben. Kontingente Zukünfte, d.h. die Kräfte der Zeit sind zu einem kritischen Faktor in diesem System geworden, und tatsächlich haben diese Fragen

5. Samuel Weber: *Geld ist Zeit: Gedanken zu Kredit und Krise*, übersetzt von Marion Picker, Zürich-Berlin 2009.

die ökonomische Wissenschaft seit den siebziger Jahren wie keine anderen beschäftigt. Die Logik der modernen Finanzökonomie verlangt ein Verfahren, das ökonomische Entscheidungen mit der Erwartung künftiger Entscheidungen verknüpft, sie muss fähig sein, eine Beherrschung von Zeit, eine Beherrschung ungewisser Zukünfte zu versprechen. Nur wenn die Ungewissheit künftiger Preise (von Devisen, Wertpapieren etc.) mit den Preisen für die Ungewissheit dieser Preise verrechnet werden kann, lässt sich die ausgleichende Kraft von Termingeschäften, die Bändigung der Zeit und die Stabilität im System behaupten. Seit der Mitte des letzten Jahrhunderts ist daraus die Frage erwachsen, welcher Kalkül den Übergang von gegenwärtigen Zukünften zu künftigen Gegenwarten wahrscheinlich macht, wie sich die Unähnlichkeit des Zukünftigen in eine ähnliche Gegenwart transformieren lässt. Und es verwundert nicht, dass die prominentesten dieser Versuche mit dem Ende von Bretton Woods zusammenfallen. Dabei handelt es sich um Verfahren, die Wahrscheinlichkeitstheoretische Figuren ins Innere der finanzökonomischen Geschäftspraktiken versetzen. Es handelt sich um eine berühmte Formel, die von den Mathematikern und Ökonomen Robert Merton, Fisher Black und Myron Scholes Anfang der siebziger Jahre entwickelt wurde.

Dieser Kalkül, der mit Nobelpreisen prämiert wurde und – wie man sagt – für die Finanzmärkte ebenso bedeutsam sein soll wie Newtons Mechanik für die Physik, folgt der genannten Problemstellung: wie man durch den Handel mit Risiken (also Finanzderivaten) die Risiken der Finanzmärkte eliminieren kann. Es geht um die Herstellung von Erwartungsprodukten, mit denen die Werte künftiger Erträge in Gegenwartswerte überführt werden können; es geht darum, das dynamische Ungleichgewicht von Kreditökonomie und flottierenden Devisen zu stabilisieren. Am Beispiel der Errechnung der Preise für eine bestimmte Art von Finanzderivaten lässt sich in den Anstrengungen von Black, Scholes und Merton die exemplarische Verfertigung eines theoretischen Objekts verzeichnen, das die mathematische Formalisierung mit bestimmten Steuerungsideen und mit einigen Hypothesen über den Mechanismus von Finanzmärkten kombiniert. Und das heißt: Man formuliert ein allgemeines Modell für die Strukturierung des Handels mit Finanzderivaten und für die Ausgleichstendenzen des gesamten Systems.

Dabei geht es darum, aus bestehenden Preisen (etwa für Aktien oder Kredite) einen Preishorizont zu errechnen, der von einer künftigen Gegenwart aus zum Motiv der Bewertung einer gegenwärtigen Zukunft werden kann. Der gegenwärtige Preis eines Derivats rechtfertigt sich dann, wenn in ihm eine mögliche Zukunft des zugrunde liegenden Werts wiederkehrt. Nur diese Replikation künftiger Verläufe kann die Erwartung begründen, dass sich die Risiken schwankender Preise durch den Handel mit diesen Risiken werden ausgleichen lassen. Und das prägt die Parameter jener berühmten Differentialgleichung, die stochastische Prozesse mit einer Funktion für logarithmische Normalverteilungen zu fassen versucht. In ihr wird – vereinfacht ausgedrückt – neben einigen bekannten Größen der problematische Posten, die unbekanntes Volatilität (Sigma) nach den Zufallsbewegungen der zugrunde liegenden Werte in histori-

schen Zeiträumen kalkuliert. Man muss nicht die Ereignisse möglicher Zukünfte erraten, sondern nur einen Schwingungsraum errechnen, innerhalb dessen sie stattfinden könnten. In diesem Kalkül ist also die Annahme eingebaut, dass sich das Unvorhersehbare der Zukunft nach der Streuung vergangener Unvorhersehbarkeiten verhalten wird. Es werden keine bestimmten Vorhersagen, aber die Vorhersagen von Verteilungsmustern reklamiert.

$$rD_T = \frac{\partial D_T}{\partial T} + rS \frac{\partial D_T}{\partial S} + \frac{1}{2} \sigma^2 S^2 \frac{\partial^2 D_T}{\partial S^2}$$

Black-Scholes Gleichung

An diesem Kalkül sind mehrere Dinge bemerkenswert, die das Finanzsystem als Mediensystem betreffen. So lässt sich darin zunächst eine mathematische Repräsentation gängiger Marktlogiken erkennen; sie werden physikalistisch, nach dem Vorbild von Differentialgleichungen für Diffusionsprozesse in der statistischen Mechanik kodiert. Die Annahmen effizienter Märkte und die Random-Walk-Hypothese sind in diese Formel implantiert. Dadurch werden Zukunftserwartungen in erwartete Zukünfte übersetzt und die Kräfte der Zeit gebändigt. Ungewissheiten sind nicht einfach verschwunden; aber die Dynamik des Modells legt es nahe, dass mit der Ausweitung des Markts mit Derivaten eine risikoneutrale Welt hergestellt wird; *uncertainty can be eliminated if there are enough contingent claims* oder *derivative instruments*.

Zudem leistet die Übersetzung ökonomischer Daten in integrierbare Systeme die Darstellung einer Welt, die weder Einbrüche noch Sprünge kennt. Der Vorzug des mathematischen Formalismus korrespondiert mit der theoretischen Annahme, dass das System selbst regelhaft, homogen, stetig und mit ausgleichend funktioniert. In dieser Hinsicht ist der von Merton, Black und Scholes entwickelte Kalkül als Systemallegorie zu verstehen: Allein die Darstellung einer Systemlösung durch Differentialgleichungen muss, wie der Mathematiker James Yorke bemerkte, jeden chaotischen Gang ausschließen.⁶ Darum kann man in der Black-Scholes-Formel eine Art »enacted theory« erkennen. Sie dokumentiert die performative Qualität eines Kalküls. Mit ihr erzeugen Finanzderivate die Bedingung ihrer Möglichkeit und appellieren an einen Markt, auf dem sich ihre ökonomische Rationalität bewahrheiten können. Man hat von der Anpassung ökonomischer Wirklichkeit an Wirtschaftstheorie, von der Entstehung einer »Black-Scholes-Welt« gesprochen, die in den siebziger Jahren noch nicht existierte. Als theoretisches Produkt bietet die Formel ein schlagendes Argument für den Handel mit Finanzderivaten, damit die Aussicht auf eine Stabilisierung des Systems und damit wiederum die Rechtfertigung ihrer theoretischen Implikationen.

6. Vgl. die Diskussion von Yorke in James Gleick: *Chaos: Making a New Science*, London: 1987, S. 67–68.

Das Ende des Abkommens von Bretton Woods hat eine Situation geschaffen, in der flottierende Devisenkurse an eine Absicherung von Währungskursen appellierten. Im Zeichen eines neuen Liberalismus wurden dabei Vorschläge privilegiert, Marktrisiken mit Marktrisiken zu versichern. Das bedeutet erstens, dass man Märkten überhaupt eine innere Ausgleichstendenz unterstellt; die These von der Effizienz der Finanzmärkte wird als Grundannahme gesetzt. Zweitens treten damit Derivate und Terminhandel ins Zentrum des neuen Finanzsystems. Spätestens seit den neunziger Jahren dominiert ihr Volumen den Wirtschaftsprozess; vor allem aber müssen sie als Kern finanzökonomischer Logik angesehen werden, als Basis einer Geschäftsroutine, die einen Handel mit Zeit und Risiken betrifft. Das ist drittens der Schauplatz, an dem Finanzmathematik zum Arkana des ökonomischen Wissens geworden ist. Am Beispiel der Black-Scholes-Formel wollte ich zeigen, wie sich die alten Ausgleichsideen nur über eine Bändigung der Zeit, eine Beherrschung der Zeit aber nur durch die Einpflanzung wahrscheinlichkeitstheoretischer Modelle verwirklichen lässt.

Die Einrichtung technischer Infrastrukturen ist eine notwendige Bedingung für das neue System. Seit jeher wurden Finanzmärkte durch einen engen Zusammenhang zwischen der Preisbildung in Börsengeschäften und medientechnischen Innovationen strukturiert; ihr Takt wurde seit dem 19. Jahrhundert durch die Einführung von Telegraf und Telefon, durch transatlantische Kabel, durch den Börsenticker diktiert. Der Kreislauf von Preisbildung und Information machte die Finanzmärkte zum Motor für die Durchsetzung neuer Informationstechniken.

So wurde die Praxis der aktuellen Finanzökonomie vor allem durch elektronische und digitale Technologien definiert, durch die systematische Verschränkung von Informationsverarbeitung und Telekommunikation. In den fünfziger Jahren wurden erste Ideen zur Einrichtung elektronischer Finanzmärkte formuliert, und nach der Einführung elektronischer Handelssysteme und des *Online Brokerage* wurde 1993 das WorldWideWeb für Börsen und Finanzgeschäfte freigegeben. Lässt sich darin die Entstehung einer Finanzmaschine erkennen, in der sich ein Großteil menschlicher Wohlfahrt entscheidet, so wurde diese Maschine gerade für den Handel mit Finanzderivaten wesentlich und effektiv. Berechnungen wie die Black-Scholes-Formel appellieren an ihre informationstechnische Exekution. Zunächst hat man das *option pricing* mit dieser Formel auf Großrechnern kalkuliert, die entsprechenden Tabellen wurden dann in Papierform an interessierte Trader vertrieben. Bereits 1974 wurde von Texas Instruments ein Taschenrechner angeboten, der auf die Formel programmiert war und Black-Scholes-Resultate für das *day-trading* lieferte. Und spätestens seit der Entstehung des automatischen *Futures*-Handels hat sich eine wirkungsvolle Fusion zwischen Finanztheorie, Mathematik und Informationstechnologie ergeben. Die neuen Techniken müssen als Generatoren neuer Finanzinstrumente begriffen werden; und abgesehen davon, dass sich damit eine Delokalisierung des Börsengeschäfts und eine unbegrenzte Inklusion von Mitspielern vollzog, lassen sich hier zwei wesentliche Konsequenzen verzeichnen.

Einerseits bewirkte das Zusammenwirken der genannten Elemente – Terminhandel, Finanzmathematik und Informationstechnik – eine historische Transformation, in der Währungsstandards jeglicher Art durch einen Informationsstandard abgelöst wurden. Die Stabilisierung von Finanzökonomie und Währungssystemen wird nicht mehr durch eine Konvertierung in Gold oder Warengeld garantiert, sondern durch einen Austausch zwischen Geld und Information. Preise auf den Finanzmärkten liefern Informationen über die Zukunft von Preisen, und darum sind im Geschäftsverkehr Informationen über Geld wichtiger als Geld selbst geworden. Der Markt installiert einen Informations-Automatismus, Geld wird mit Information bezahlt. Effiziente Märkte sind Märkte zur effizienten Verteilung von Information; der Wettbewerb ist ein Aufruf zur informationellen Konkurrenz.

Andererseits lässt sich in dieser Maschine eine Imitation von Theorie durch die ökonomische Wirklichkeit verzeichnen. Robert Merton hatte das klar formuliert. »As real-world intermediation and markets become increasingly more efficient, the continuous time model's predictions about actual financial prices, products and institutions will become increasingly more accurate. In short, that reality will [...] imitate theory.«⁷ Erst unter neuen technologischen Bedingungen vollzieht sich die Institution des Markts. Finanztheorie, Formalisierung und Technik gehen eine produktive Verbindung ein, die Erfindung neuer Finanzinstrumente und die Installation neuer Märkte beglaubigen sich wechselseitig in ihrer *raison d'être*. Und das heißt: Der Komplex von Theorie und Technik verspricht, dass maximale Liquidität, optimale Preisfindung und effizienter Datenverkehr sich in der Stabilisierung der Finanzmärkte verwirklichen.

Begreift man die gegenwärtige Finanzökonomie als ein Mediensystem, das seit den achtziger Jahren zu funktionieren beginnt, so lassen sich auch einige methodische Perspektiven für die Frage entwickeln, wie sich verstreute Praktiken oder Technologien zu Medienfunktionen verwandeln; wie sich also historische Szenen des Medien-Werdens erfassen lassen. Eine erste, einfache Schlussfolgerung lautet, dass dieses System nur als ein Zusammenwirken völlig verschiedener Elemente zu begreifen ist. Wenn Marshall McLuhan einmal behauptet hat, dass die Untersuchung des Geldmediums identisch sei mit dem »Verfahren der gesamten Medienforschung«,⁸ so wird damit unterstellt, dass dieses Geld eine historisch variable Sozialfunktion darstellt und nicht auf einen einfachen Sachverhalt – etwa auf ein Symbolsystem – reduzierbar ist. Das moderne *fiat money*, das den Wert unserer Währungen und die Dynamik von Volkswirtschaften bestimmt, wurde durch politische Entscheidungen (wie das Ende von Bretton Woods), bestimmte Geschäftspraktiken (wie den Terminhandel), theoretische Vorannahmen (wie effiziente Märkte), durch mathematische Modelle und technische Infrastrukturen gleichermaßen hervorgebracht. Und sicher müsste man weitere, etwa institutionelle Bedingungen (wie die Ausrichtung der Bankenstruktur auf Investmentbanking) hinzufügen. Medien sind stets heterogene Komplexe aus

7. Robert C. Merton: *Continuous-Time Finance*, Malden 1990, S. 470.

8. Marshall McLuhan: *Understanding Media*, New York 1964, Kapitel 14.

institutionellen, technischen, theoretischen, symbolischen und praktischen Elementen.

Die wechselseitige Verschränkung dieser Elemente hat aber dazu geführt, dass das Finanzsystem nicht nur die alltäglichen Geschäftsroutinen organisiert; es ist zu einem dominanten Mediensystem gerade dadurch geworden, dass es in all seinen Operationen bestimmte Verpflichtungsstrukturen (wie die Bindung an ungewisse Zukünfte) installiert und als ein neuer Sozialvertrag funktioniert. Auch hier lässt sich von Medien-Ereignissen im Doppelsinn sprechen: von Ereignissen, die über die Produktion, die Darstellung und die Formierung von Ereignissen entscheiden. So teilt das Finanzsystem mit jeder Operation, mit jeder Zahlung stillschweigend die Bedingungen seiner Operationen (etwa die Voraussetzung ausgleichender Marktkräfte) mit. Dieses System manifestiert sich als technisch implementierte Wirtschaftstheorie, seine Effizienz beruht darauf, dass alle seine Aktionen und Ereignisse die Bedingungen schaffen, unter denen sie als Aktionen und Ereignisse eines neuen Marktes wirksam werden. Mediensysteme funktionieren unter der Bedingung der Redundanz. Sie kommunizieren sich selbst in all ihren Operationen; sie setzen oder übertragen mit ihren Übertragungen immer neu die Apriori, unter denen sie sich als Mediensysteme verwirklichen.

Das bedeutet, dass Medien in epistemologischer Hinsicht den Charakter einer möglichen Welt besitzen. Die ökonomische Welt oder der Markt, der sich seit den siebziger Jahren Zug um Zug realisiert, lag fern jeder Gegebenheit; er war schlicht nicht vorhanden oder eine reine Hypothese. Mediensysteme sind beziehungslos, ihrer Systemhaftigkeit steht keine irgendwie ähnlich organisierte Welt oder Natur gegenüber. Sie sind vielmehr Realisierungsprogramme: Ihre Axiome und Praktiken geben vor, wie Realität programmiert werden kann. Was sich in Mediensystemen realisiert, ist nicht notwendig, reproduziert keine vorgängige Konsistenz, sondern gewinnt den Charakter einer beliebigen Faktizität. Die historische Dimension von Medien lässt sich darum nur unter der Bedingung erfassen, dass man jedes mimetische Substrat im damit verbundenen Technikbegriff auflöst und eine Nicht-Identität von Sein und Welt, Sein und Natur unterstellt. Mit Hans Blumenberg muss man Medien als »Vorahmungen« begreifen: als technisches Konsistenzbegehren, dem nur eine wesenhafte Zufälligkeit gegenübersteht.⁹

Darum tritt das historische Datum, das historische Ereignis von Medien nicht mit ihrem Funktionieren, sondern mit ihrem Verhältnis zur Störung, zur Krise oder zum Rauschen hervor. Die Störung ist die *epoché* des Mediums. Und hier zeigt sich die Eigentümlichkeit des modernen Finanzsystems. Denn einerseits verfolgen seine Verfahren eine Zähmung der Zeit; seine Rationalität, seine Systemhaftigkeit beweist sich gerade darin, dass es die Wirksamkeit kontingenter Zukunft beherrscht. Rauschunterdrückung meint hier, dass sich Risiken mit

9. Hans Blumenberg: »Nachahmung der Natur: Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen«, in: *Grundlagentexte Kulturphilosophie: Benjamin, Blumenberg, Cassirer, Foucault, Lévi-Strauss, Simmel, Valéry u. a.*, hg. von Ralf Konersmann, Hamburg 2009, S. 201–232.

dem Handel von Risiken amortisieren, dass also die Kräfte temporaler Prozesse eliminiert werden können. Unter Medienbedingungen träumt der Markt den Traum seiner Endlosigkeit, die Neutralisierung des Risikos funktioniert nur, wenn sich jede ausstehende Zukunft um eine weitere Zukunft fortsetzen lässt. Andererseits wird diese Entzeitlichung nur durch den Einsatz zeitkritischer Verfahren garantiert. Die Beherrschung der Zeit wird durch die Investitionen zeitlicher Kräfte erhofft. Während das Finanzsystem seine Stabilität in der Herstellung von Zeitlosigkeit gewinnt, wird seine Operation durch die Wiederkehr historischer Zeiten beunruhigt: durch Fristen, Laufzeiten, Zahlungstermine, Fälligkeiten. Die Krisen der letzten Jahrzehnte lassen sich also nicht nur dadurch erklären, dass die Modelle der Finanzökonomie die Tatsachen der realen ökonomischen Welt verfehlen. Sie müssen vielmehr als endogene Krisen eines Mediensystems begriffen werden: Die Verarbeitung von Zeitproblemen schafft die Zeitprobleme, die das System zu verarbeiten versucht. Das System verstärkt Rauschen dadurch, dass es Rauschen unterdrückt. Man kann das – technisch – als die Wirkung positiver Rückkopplungen beschreiben. In historischer Hinsicht aber bedeutet das: Die *epoché* der Finanzökonomie ist die Krise, d.h. die Rückkehr konkreter historischer Zeiten im Innern des Systems. Man könnte das auch den Normalfall und die strukturelle Inkonsistenz der Finanzökonomie nennen – aber das wäre eine andere Geschichte.

ICH WAR,

Hans-Joachim
Lenger

ICH BIN,

Ordnung herrscht in Berlin?
Rosa Luxemburg heute

ICH WERDE

SEIN!



Hans-Joachim
Lenger

Ordnung herrscht in Berlin?
Rosa Luxemburg heute

Freiexemplar 45

Materialverlag –
HFBK Hamburg

Über ›Rosa Luxemburg heute‹ zu sprechen,

könnte sich dem Einwand aussetzen, erneut die Aktualität eines historisch gewordenen Datums, einer historisch gewordenen Persönlichkeit, eines historisch gewordenen Werks zu beschwören. Nichts ermüdender jedoch als solche ›Aktualisierungen‹. Immer bleiben sie dem Duktus von Geschichtslehrern verhaftet, die aus dem Gewesenen irgendein Datum hervorkramen, um ihm einen Gehalt zu extrahieren, den sie dann ihren Zöglingen als Maxime eigenen Handelns anempfehlen, so oder so. Erkennbar läuft eine solche Pädagogik aber nur darauf hinaus, die Gegenwart mit Postulaten zu überziehen, die solche der Vergangenheit geblieben sind. Man aktualisiert nicht etwa die Vergangenheit; man musealisiert die Gegenwart. Nichts schlimmer jedenfalls als die Erfahrung, die ich unlängst in Kiel machte, auf einer Veranstaltung, die der Erinnerung der Führer des Matrosenaufstands, Lothar Popp und Karl Artelt, gewidmet war. Nach einiger Revolutionsfolklore vertiefte man sich in eine Diskussion darüber, wie es zu erreichen sei, zwei Straßen nach ihnen zu benennen. Die Geehrten hätten sich wohl bedankt.

Nie nämlich ist die Geschichte in diesem antiquarischen Sinn ›aktuell‹. Ganz anders hat das Aktuelle selbst so etwas wie eine Geschichte. Es rührt nicht aus der Abfolge eines Geschehens, nicht aus einer Summe von Tatsachen, die einmal waren oder sind. Es rekonstruiert sich in Rissen, die das Geschehen unterbrechen. Aktuell ist deshalb nicht, was aus einem geschichtlichen Kontinuum hervorgezerrt wird. Aktuell ist, was dieses Kontinuum reißen lässt. In diesem Riss gilt nicht mehr, was bis eben noch galt, und keine Tatsache der Vergangenheit, keine Maxime des Gewesenen hat Bestand, auf die sich eine solche ›Geltung‹ noch stützen könnte.

Immer schreibt sich das Aktuelle nämlich als andere Wiederholung dessen, was nie war. Irregulär bricht es mit dem vermeintlichen Bewegungskontinuum der Zeit, übersät es mit Öffnungen und vervielfacht sich in Fluchtlinien, die eine Gegenwart aus den Fugen geraten lässt. Denn was ist ›Gegenwart‹? Unablässig lagert sich die Zeit im Raum ab und bildet so jenen ›Zeitraum‹, den man dann ›Gegenwart‹ nennt. Immer bleibt diese ›Gegenwart‹ so ein Mischungsverhältnis, in das Zeit und Raum, Temporalität und Bewegung eintreten. Erst wo diese Verbindung in Ekstasen der Zeit reißt, erst als Unterbrechung ihres Kontinuums ereignet sich das ›Aktuelle‹. Die Zeit stellt sich dann nicht mehr als ›indirektes Zeitbild‹ dar, das sich in einer Gegenwart und ihren Bewegungen ausdrückt. Es zerreißt den Zeitraum dieser ›Gegenwart‹ selbst, ordnet die Dinge anders und lässt irreguläre Bewegungen aus sich hervorgehen. In ihnen schreibt sich eine Zäsur nieder, die alle Zeit auf Abstand zu sich hält und in Selbstaffektionen differieren lässt.

Immer wird deshalb, wer dem Kontinuum der Geschichte und dem Gleichmaß einer ›Bewegung‹ verpflichtet bleibt, solche Ekklats als ›verfrüht‹ denunzieren. Immer bestehen die Parteigänger des Zeitraums, des Kontinuums, der Gegenwart darauf, dass eine Situation nicht ›reif‹ dafür sei, solche Ekklats der Zeit als Ereignis zu begrüßen. Das Ziel sei nichts, die Bewegung alles, postulierte Eduard Bernstein, Theoretiker der Sozialdemokratie; denn das

sogenannte ›Ziel‹ sei lediglich eine regulative Idee, ein Reservoir ethischer ›Werte‹, die den Gang der sozialdemokratischen Bewegung nur wie ein frommes Ideal begleiten dürften. Bei dem Konflikt, den Rosa Luxemburg gegen Eduard Bernstein austrug, ging es deshalb nicht allein um die Frage einer revolutionären Strategie und Taktik. Im Innersten ging es um einen ebenso philosophischen wie praktischen Disput über die Zeit. Denn was bedeutet es, dem Ereignis, das stets ›zu früh‹ ist, ein ›Zeitgenosse‹ zu sein? Und was, Rosa Luxemburg als ›Zeitgenossin‹ zu begrüßen?

Rosa Luxemburg, in ihrer fulminanten Schrift *SOZIALREFORM ODER REVOLUTION?*, gegen Bernstein: »*Da aber das Proletariat somit gar nicht imstande ist, die Staatsgewalt anders als ›zu früh‹ zu erobern, oder mit anderen Worten, da es sie unbedingt einmal oder mehrmals ›zu früh‹ erobern muss, um sie schließlich dauernd zu erobern, so ist die Opposition gegen die ›verfrühte‹ Machtergreifung nichts als die Opposition gegen die Bestrebung des Proletariats überhaupt, sich der Staatsgewalt zu bemächtigen.*«¹

Verfrüht, wie es ist, lässt sich das revolutionäre Ereignis deshalb weder planen noch inszenieren. Es untersteht keiner Kontrolle, es folgt keinem Kalkül, es lässt sich von keinem Plan evozieren, und stets überrascht es selbst die Revolutionäre, die auf es hinarbeiten. Wo es eintritt, da ereignet es sich von selbst, sponte. Erst darin ist es unlösbar dem verbunden, was sich ›Freiheit‹ nennt und in jeder Revolution zur Sprache kommt. ›*Was sich sponte begibt, begibt sich von selbst, also frei*‹, schreibt Ulrich Sonnemann in seiner *NEGATIVEN ANTHROPOLOGIE*. »*Ohne dieses von selbst glückt keine Wesensbestimmung der Freiheit, die aus ihrem Wesen verstanden nicht die libertas von Rechten und Einrichtungen, sondern etwas Ursprünglicheres ist. Definiert das nun das Spontane?*«² Eine Frage, bei der man sich freilich, wie Ulrich Sonnemanns souveräner Rat lautet, nicht allzu lange aufhalten sollte. Denn der Komparativ eines ›Ursprünglicheren‹ unterläuft selbst schon jede Definition eines einfachen Ursprungs. Wo immer er sich würde definieren, also abgrenzen wollen, müsste er bereits an einen anderen Ursprung

appelliert haben, der früher ist als er selbst und ihn in sich selbst entgrenzt hätte. Und deshalb gibt es keinen einfachen Ursprung. Überall zerfällt er in ein ›zu früh‹ und ein ›zu spät‹, in das er sich geteilt hat und deshalb selbst springt. Überall konstellierte er sich aus Vielheiten, die sich in ihm kreuzen und ihn zum Ort einer Unterbrechung, eines Risses machen, der das Kontinuum der Geschichte in Kontingenzen unterbricht und zerstreut. Er ist Differenz in sich und zu sich, und nur als diese Differenz bricht das Ereignis ein, sponte also, autómaton oder von selbst, als Virtualität einer Wiederholung dessen, das niemals war.

Nie sind es deshalb die gegebenen Tatsachen, die für den Aufstand sprechen. Stets ist es das Marginale, das Zufällige, die überraschende Konstellation, in der das Gefüge der Tatsachen selbst zerreißt und eine neue Situation eröffnet. Und Zeitgenosse dieser Frühe zu sein würde bedeuten: diesen Zeitriss beim Namen zu nennen, seine Offenheit zu begrüßen und zu forcieren. Lothar Popp, der den ersten Arbeiter- und Soldatenrat in Kiel gründete und damit den Ansto für die deutsche Novemberrevolution gab, erinnert sich an eine Verhandlung mit dem Kieler Marinekommandeur Admiral Souchon, dem SPD-Abgeordneten Gustav Noske und dem Staatssekretär Haumann, in der diese 1918 versuchten, die Revolte der Matrosen durch politische Winkelzüge zu ersticken und so Zeit zu gewinnen, um die Gegenrevolution auch militärisch zu organisieren. »Ja, und dann habe ich die da reden lassen«, erinnert sich Popp. »Dann kam dann und wann ein Matrose rein und sagte mir was. Kam nur zu mir und zu keinem anderen. Ich habe das nicht angeordnet. Und einmal kam einer und sagte: ›Jetzt haben wir auch die Station besetzt.‹ Damit hatten wir ganz Kiel. Die Station, in der wir tagten, hatten sie auch besetzt. Da unten waren auch Soldaten drin, also noch vom Gouverneur hineingestellte, die haben dann auch mitgemacht. Und wie das so weit war, da habe ich dann gesagt: ›Also, meine Herren, Sie irren sich, das ist nicht eine Matrosenrevolte. Das, was Sie jetzt erleben, ist der Beginn der deutschen Revolution. Dass wir hier verhandeln, hat gar keinen Zweck mehr.‹ Ich wollte ihnen nicht so

ganz klar sagen: ›Sie haben ja nichts mehr zu sagen.‹ Was soll ich mit denen verhandeln, wir hatten doch alles. Da wurde die Geschichte vertagt. Da war es aus.«³

Den Augenblick dieser ›Frühe‹ wahrzunehmen, in der sich die Geschichte vertagt, macht die Sensibilität des Revolutionärs, sein taktisches und strategisches Gespür aus. Natürlich kann er sich irren. Sein Urteilsvermögen mag getrübt sein; er mag die Anzeichen verkennen und den Augenblick falsch interpretieren, er mag überstürzt handeln und die Revolution damit in die Niederlage führen. Doch ebenso mag er zu spät kommen, den Riss verpassen und zur Tat aufrufen, wenn sich die Sensomotorik der geschichtlichen Bewegung über dem Zeitriss wieder zu schließen begann und das Ereignis erstickt. Wie immer er sich aber entscheidet – er handelt in jener ›Frühe‹ eines ›Ursprünglicheren‹, die seiner Entscheidung keine Tatsachen oder Regeln bietet, auf die er sich berufen könnte. Der bewaffnete Aufstand, schrieb Lenin, sei eine Kunst. Sie besteht darin, dem, was sich sponte, von selbst ereignet, in jenem Augenblick eine Wendung, eine Richtung zu geben, in dem das Kontinuum reißt. Diese Kunst besteht darin, der Virtualität des Ereignisses Aktualität zu verleihen, indem sie den Sprung der Frühe riskiert. Künstler, jene zumindest, die diesen Namen verdienen, werden wissen, wovon die Rede ist. Tatsächlich verschränkt sich die Logik der Revolution in der Artistik dieses Sprungs fast nahtlos mit jener der Kunst. Diese Artistik kennt den Revolutionär wie den Künstler nicht so sehr als ihren Urheber oder Autor; sie verwandelt ihn in ein Medium, durch das zur Sprache kommt, was ungesagt blieb, nach Ausdruck verlangt und sich in ihnen aktualisiert.

Sieht man vom holländischen Linksradikalismus Gorters oder Pannekoeks oder einiger anderer ab, so war es vor allem Rosa Luxemburg, die dieser unverfügbaren Logik des sponte größte Aufmerksamkeit schenkte. Nicht umsonst betont ihre Analyse der russischen Revolution von 1905 den marginalen, den unscheinbaren und überraschenden Charakter der Ereignisse, die dann

unkalkulierbare Bewegungen und unvorhersehbare Volten freisetzen. »Der nächste Anlass der Bewegung war ein ganz zufälliger, ja untergeordneter«, schrieb sie, »ihr Ausbruch ein elementarer; aber in dem Zustandekommen der Bewegung zeigten sich die Früchte der mehrjährigen Agitation der Sozialdemokratie, und im Laufe des Generalstreiks standen die sozialdemokratischen Agitatoren an der Spitze der Bewegung und benutzten sie zur regen revolutionären Agitation.«⁴ Bekanntlich brachte sie diese Logik des Spontanen aber nicht nur in Opposition zur Sozialdemokratie der Ebert, Scheidemann, Noske oder Bernstein. Ebenso opponierte ihr Denken und Handeln einem bolschewistischen ›Ultrazentralismus‹, der dem spontanen Moment aus ganz anderen Gründen misstraute. Denn nie, so hatte Lenin argumentierte, könne diese Menge spontan zu einem politischen Klassenbewusstsein gelangen, das es erlaube, die Machtfrage zu stellen. Dieses Bewusstsein könne ihr nur ›von außen‹ gebracht werden. Bekanntlich suchte er deshalb in einer Kaderpartei einen

8 ›Generalstab‹ zu konstruieren, der die revoltierende Menge wie eine Armee führen sollte. Für Rosa Luxemburg schuf eine solche Unterdrückung der Spontaneität jedoch die elementare Gefahr, die Revolution von ihren Virtualitäten abzuschneiden und damit ihrer eigenen Voraussetzung zu berauben. Mehr noch: auch der Apparat der ›Zentrale‹ müsse immer neu ein retardierendes, ein reaktionäres Moment hervorbringen und gegenrevolutionäre Kräfte freisetzen. »Die Kampftaktik der Sozialdemokratie«, schrieb sie gegen Lenin, »wird in ihren Hauptzügen überhaupt nicht ›erfunden‹, sondern sie ist das Ergebnis einer fortlaufenden Reihe großer schöpferischer Akte des experimentierenden, oft elementaren Klassenkampfes. Auch hier geht das Unbewusste vor dem Bewussten, die Logik des objektiven historischen Prozesses vor der subjektiven Logik seiner Träger. Die Rolle der sozialdemokratischen Leitung ist dabei wesentlich konservativen Charakters, indem sie erfahrungsgemäß dazu führt, das jedesmalige neugewonnene Terrain des Kampfes bis in die äußersten Konsequenzen auszuarbeiten und es bald in ein Bollwerk gegen eine weitere Neuerung größeren Stiles umzukehren.«⁵

Anders gesagt: Rosa Luxemburg misstraute dem Zentralismus. Medium ihres Denkens war die spontane Pädagogik des Prozesses. Doch umso mehr muss eine solche Pädagogik den Zusammenbruch der alten Mächte voraussetzen, der sie reißen lässt. Nur so besteht Aussicht, dass der ökonomische Kampf in einen politischen umschlagen und die Frage der Macht aufwerfen kann. Die Kohärenz der geschichtlichen Bewegung, die Geschlossenheit der Machtapparate, ihre Befähigung zur Herrschaft muss zerbrechen. Sie müssen die Fähigkeit verlieren, den Zeitrissen zuvorzukommen und ihre Virtualitäten gewaltsam zu schließen. Das sensomotorische Band muss reißen, das die Unterworfenen affektiv an die Strukturen bestehender Mächte bindet. Dies bleibt für Rosa Luxemburg unhintergehbare Voraussetzung jeder Spontaneität. »Bernstein hat seine Revision des sozialdemokratischen Programms mit dem Aufgeben der Theorie des kapitalistischen Zusammenbruchs angefangen«, schrieb sie deshalb. »Da aber der Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft ein Eckstein des wissenschaftlichen Sozialismus ist, so musste die Entfernung dieses Ecksteins logisch zum Zusammenbruche der ganzen sozialistischen Auffassung bei Bernstein führen. [...] Ohne Zusammenbruch des Kapitalismus ist die Expropriation der Kapitalistenklasse unmöglich.«⁶

Ist, so lautet deshalb ihre Frage, eine unbegrenzte Akkumulation des Kapitals denkbar, die mit sich selbst im Gleichgewicht bleibt? Denn wäre dies der Fall, so stünde dem Kapitalismus eine ebenso unbegrenzte Zukunft offen, und nie würde das sensomotorische Band der Macht reißen. Krisen und Unterbrechungen, ja selbst bewaffnete Konflikte oder Kriege wären im äußersten Fall nur beiher spielende Momente seiner Entwicklung. Immer bliebe seine Systemik in der Lage, solche Einbrüche zu überwinden und seine Kohärenz wiederherzustellen. Nicht umsonst blieb diese Frage eines endlichen Zusammenbruchs bis auf den heutigen Tag virulent. Auch in heutigen Diskussionen spielt sie eine nicht unerhebliche Rolle, und es überrascht nicht, dass Antonio Negri und Michael Hardt in ihrem Buch *EMPIRE* ausdrücklich auf die

Krisen- und Zusammenbruchstheorie Rosa Luxemburg zurückgreifen, um so etwas wie die trans-imperialistische Verfassung eines ›Empire‹ und die Bedingungen einer Multitude zu skizzieren, deren Spontaneität dessen Regimes zerbrechen könne. Ist eine grenzenlose Akkumulation des Kapitals also möglich?

Rosa Luxemburg verneinte diese Frage mit aller Entschiedenheit. Eine Akkumulation, so lautete ihr Argument, sei nicht einmal in einer rein kapitalistischen Gesellschaft möglich. Ihre Analyse bezog sich auf die Gleichungen der einfachen und erweiterten Reproduktion, die Marx im Zweiten Band seines KAPITAL entworfen hatte. An diesen Gleichungen suchte Rosa Luxemburg nachzuweisen, dass die Akkumulation stets einen gewissen Anteil des Mehrwerts hervorbringe, der in einer rein kapitalistischen Ökonomie nicht realisierbar sei. Stets bleibe der Kapitalismus deshalb darauf angewiesen, diesen nicht-realisierten Mehrwert in seinen nicht-kapitalistischen Peripherien abzusetzen und aus ihnen die Quellen seiner weiteren Akkumulation zu beziehen. Die Krisen- und Zusammenbruchstheorie verschränkte sich hier mit einer des Kolonialismus und imperialistischer Aggression, mehr noch: des ›Globalen‹. Denn im Prozess ihrer Unterwerfung, so Rosa Luxemburg, verwandle der Kapitalismus diese Peripherien selbst in Kapitalismen und entziehe sich damit selbst die Grundlagen. Nicht an einem ›Außen‹ scheitert er deshalb. Die Drohung, unter der er sich bewegt, besteht in seiner Immanenz, in jener Internalisierung des ›Außen‹, die er beständig selbst herstellen muss. *»So breitet sich der Kapitalismus dank der Wechselwirkung mit nichtkapitalistischen Gesellschaftskreisen und Ländern immer mehr aus«,* schrieb sie, *»indem er auf ihre Kosten akkumuliert, aber sie zugleich Schritt für Schritt zernagt und verdrängt, um an ihre Stelle selbst zu treten. Je mehr kapitalistische Länder aber an dieser Jagd nach Akkumulationsgebieten teilnehmen und je spärlicher die nicht kapitalistischen Gebiete werden, die der Weltexpansion des Kapitals noch offenstehen, um so erbitterter wird der Konkurrenz des Kapitals um jene Akkumulationsgebiete, um*

*so mehr verwandeln sich seine Streifzüge auf der Weltbühne in eine Kette ökonomischer und politischer Katastrophen: Weltkrisen, Kriege, Revolutionen.«*⁷

Rosa Luxemburgs Akkumulations- und Zusammenbruchstheorie entwirft so ein Szenario, in dem der globale Kapitalismus sein eigenes Außen notwendig aufzehrt. Unablässig stürzt er einer Immanenz entgegen, die ihm die eigenen Voraussetzungen ebenso beständig entzieht. Weltkrisen, Kriege und Revolutionen sind nur die katastrophischen Formen, in denen er diese Immanenz abzuwehren sucht und jene Transzendenz abstrakten Werts aufrechtzuerhalten sucht, die ihn weiterhin ›atmen‹ lassen soll, sozusagen. Erkennbar berührte Rosa Luxemburg damit nicht nur ökonomische Fragen. Zwischen Immanenz und Transzendenz berührte sie ebenso metaphysische Probleme. In der Perspektive eines Immanent-Werdens der Welt ratifizierte sie das innere Geheimnis dessen, was die neuzeitlichen Säkularisierungsschübe der europäischen Moderne als Immanent-Werden von Welt seit der Renaissance ausmacht.

Bekanntlich wurde Rosa Luxemburgs Krisen- und Zusammenbruchstheorie fast durchgehend abgelehnt, von der sozialdemokratischen ›Orthodoxie‹ ebenso wie von den russischen Marxisten, so von Nikolai Bucharin,⁸ aber auch von westeuropäischen Theoretikern wie Henryk Grossmann, der sie ein ›Verlegenheitsprodukt‹ nannte.⁹ Und tatsächlich ließ Rosa Luxemburg die Logik eines Zusammenbruchs aus Problemen einer Realisierung des Mehrwerts, nicht aus einer Logik seiner Produktion und Verwertung hervorgehen. Ihre Analyse setzte in der Sphäre der Zirkulation ein, nicht in der einer Produktion. Und deshalb lässt sich auch von Marx her zeigen, dass ihre Behandlung der Reproduktionsgleichungen auf offenkundigen Missverständnissen beruhte. Dort, wo sie die erweiterte Reproduktion, die Akkumulation des Kapitals und die Expansion seiner Verwertung ins Auge fasst, tat sie dies unter Bedingungen der einfachen Reproduktion, die sie stillschweigend beibehielt. Ihr Szenario skizzierte sozusagen eine Akkumulation ohne Akkumulation, deren beständiger Überschuss deshalb auf

nicht-kapitalistische Peripherien angewiesen bleibt und mit deren Verschwinden zusammenbricht. Krisentheoretiker wie Nikolai Bucharin oder Henryk Grossmann schlugen hier ganz andere Wege ein.

Die Hypothese, dass die weltweite Expansion des Kapitals auf ihre Grenzen trifft, sobald sie sich weltweit etabliert hat, blieb dessen ungeachtet wirksam bis heute. In der Ahnung, dass der Kapitalismus gleichsam unter seiner eigenen Schwerkraft kollabieren müsse, reflektiert sich so etwas der Todestrieb dieses Systems, das auf seine Transzendenz angewiesen ist. Doch dabei bringt es eine Immanenz hervor, unter der es zugleich zusammenbrechen muss. »Das Kapital ist ein Organismus, der sich nicht anders erhalten kann als dadurch, dass er ständig über seine Grenzen hinausblickt, sich von seiner äußeren Umgebung ernährt. Das Außen ist ihm wesentlich«, schreiben auch Michael Hardt und Antonio Negri in ihrem Buch EMPIRE¹⁰ unter ausdrücklicher Berufung auf Rosa Luxemburg. Und sie schlussfolgern: »Wir können hier den Grundwiderspruch kapitalistischer Expansion erkennen: Das Angewiesensein des Kapitals auf sei Außen, auf eine nicht-kapitalistische Umgebung, die das Erfordernis der Realisierung des Mehrwerts befriedigt, tritt in Konflikt mit der Einverleibung der nichtkapitalistischen Umgebung, die der notwendigen Kapitalisierung des realisierten Mehrwerts entspricht.«¹¹

Auffallend bleibt jedoch, dass die ökonomischen Grenzen der Akkumulation in solchen Überlegungen durchgehend von territorialen überformt werden. Begriffe des Raums und einer Territorialität des Globalen zeichnen hier jene Schranke vor, die vom Kapital nicht überschritten werden könne. Indem sie ihr ›Außen‹ restlos internalisiert, erscheint die Globalisierung, die Verwandlung der Welt in eine in sich geschlossene Kugel selbst als Instanz einer Finalisierung, die dem System sein schließliches Ende in Aussicht stellt. Und tatsächlich, die agonale Verfassung, die aus dieser territorialen Dynamik hervorgeht, unterwirft uns noch heute immer spürbarer einer wachsenden Drohung. Davon sprechen die tektonischen Beben der Machtverschiebungen im globalen Raum, deren Zeugen

wir sind. Längst schlagen sie sich wieder in ebenso ökonomischen, politischen wie militärischen Versuchen nieder, eine Neuaufteilung dieser Welt einzuleiten. Die Kriegsvorbereitungen der NATO an der russischen Grenze etwa, im südostasiatischen Raum oder im Nahen Osten sprechen hier eine deutliche Sprache. Immer neu spitzen sie die Imperative der Transzendenz in Feinderklärungen zu, die sich in den militärischen Polizeiaktionen der großen Mächte und Bündnisse ebenso verdichten wie in den Vorbereitungen globaler Konfrontationen.

Doch so sehr der Imperialismus an den traditionellen Formen seiner Expansion festzuhalten sucht, so sehr spricht alles dafür, dass er dabei in ein neues Stadium eingetreten ist, das weniger einer extensionalen Logik des Raums, sondern einer intensiven der Zeit gehorcht. Félix Guattari hat auf diese Intensitäten in einem funkelnden kleinen Bändchen mit dem Titel GLOBALER KAPITALISMUS hingewiesen, und zwar unter implizitem Verweis auf Rosa Luxemburg, die er stillschweigend zu zitieren scheint. Ihren Überlegungen gibt er jedoch eine völlig andere Wendung. »Von dem Moment an«, so schreibt er, »in dem der Kapitalismus über alle wirtschaftlich ausbeutbaren Flächen hergefallen ist, kann er den expansionistischen Elan, den er in seinen kolonialistischen und imperialistischen Phasen hatte, nicht mehr aufrechterhalten. Sein Handlungsfeld ist in sich geschlossen, und das zwingt ihn, sich immer wieder und in denselben Räumen aus sich selbst heraus neu zusammensetzen, indem er seine Arten und Weisen der Kontrolle und Unterwerfung von menschlichen Gesellschaften vertieft. Seine Globalisierung entspricht daher – weit davon entfernt, ein Wachstumsfaktor zu sein – tatsächlich einer radikalen Infragestellung seiner früheren Grundlagen. [...] Das ist das Ende der territorialisierten Formen des Kapitalismus, der Formen des expansiven Imperialismus, und der Übergang zu deterritorialisierten und intensiven Formen des Imperialismus ...«¹²

Indem dieser ›neue‹, dieser ›transimperialistische‹ Imperialismus sich immer wieder in denselben Räumen aus sich selbst zusammensetzen muss, stellt er tatsächlich seine eigenen historischen

Grundlagen in Frage. Nicht länger ist die Expansion im Raum das wesentliche Medium seiner Akkumulation; zumindest ist sie nicht das einzige und vorherrschende. Denn Begriffe des Intensiven sind nicht solche des Raums, sondern der Zeit. In Techniken der Spekulation und Verschuldung okkupiert das System die Zukunft, kolonisiert es die Zeit, denn alle Verschuldung bezieht trügerische, fiktive oder simulative Gewinne im Zeichen eines Kredits, dessen Begleichung in die Zukunft verschoben wird. Die Überproduktion wird kreditiert, die Systeme gründen sich nunmehr auf eine Zukunft, die ihrerseits kolonisiert wird. Und dies verändert alle Strukturen einer vermeintlichen ›Gegenwart‹. Mit Mikrotechnologien der Überwachung und Kontrolle dringt dieser Kapitalismus dazu in alle Ritzen und Fugen des Alltagslebens ein, tastet sie ab, unterwirft sie den Zeitregimes beständiger Beschleunigung und einer Diktatur des Plusquamfutur, jenem ›Es wird gewesen sein‹, das alle Spontaneität und Offenheit erstickt. Sie hat die Gesetze der Territorialität hinter sich gelassen und folgt Bahnen einer Deterritorialisierung, den Fluchtlinien von Intensitäten, mit denen sie sich als Usurpation der Zeit in Szene setzt. Sie zertrümmert den Raum, fragmentarisiert die sozialen Gegebenheiten und lässt sie in Partikel zerfallen, die von nichts mehr gehalten werden als der Not, in der sich die Virtualitäten eines neuen Nomadentums ankündigen.

14

Unter solchen Bedingungen wäre die Frage Rosa Luxemburgs allerdings zu verschieben, doch nur, um sie zu radikalieren, ihre Aktualität zu wiederholen und ihr darin treu zu bleiben. Gibt es, so könnte sie lauten, unter den neuen Bedingungen der Zeitregimes und eines deterritorialisierten Imperialismus eine Logik des Zusammenbruchs, die der Frühe des Spontanen entgegenkommt und dessen Aufstand vorbereitet? Offenbar ist diese Frage keineswegs gegenwärtig; umso mehr aber ist sie aktuell. Seit den 70er Jahren begann sich der globale Kapitalismus tiefgreifend zu transformieren, als er sich von der Golddeckung des internationalen Währungsgefüges befreite und jene Phase eines ultraliberalen Monetarismus einleitete, die man dann als neue Etappe seiner Globalisierung

kennenlernte. Diese Deterritorialisierung in Techniken der Finanzspekulation und Digitalisierung, die die Welt seither neuen temporalen Regimes unterwirft, entfaltet ein tyrannisches Spiel mit der Zeit. Es zerreißt den Globus im gleichen Maß, in dem es ihn als globalisierten hervorbringt. Es unterwirft die Extension des Raums den Diktaten einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Sie setzen das Globale Sprunghaftigkeiten und Irregularitäten aus, und erkennbar brechen hier alle Probleme des sponte in neuen Volten wieder auf.

Längst tritt dies an den Oberflächen auch der westeuropäischen und us-amerikanischen Machtsysteme zutage. Längst kündigen sich neue Spekulations-, Währungs- und Finanzkrisen an, deren Wucht alle vorangegangenen in den Schatten stellen werden. Der Mensch, so spitzt es die politische Anthropologie Gilles Deleuze' zu, wurde zum Menschen der Verschuldung. Doch zugleich wird es den Apparaten erkennbar schwerer, das sensomotorische Band aufrechtzuerhalten, das diesen Menschen an die neuen Regimes bindet, die ihn erfassen. Die Agonien der repräsentativen politischen Systeme, die Verschiebungen ihrer Parteieingefüge etwa, die fast stündlich zu Parolen seiner ›Erneuerung‹ Anlass geben, wie wir sie aus der TAGESSCHAU kennen, stellen gewiss noch keine heranreifende revolutionäre Krise in Aussicht. Schon gar nicht kündigen sie einen ›Zusammenbruch‹ bestehender Mächte an. Noch handelt es sich bei all dem um Anpassungsprobleme der politischen Verwaltung staatlicher, sozialer und kultureller Apparate im Augenblick ihrer Erschöpfung. Zugleich gehen sie mit Abspaltungen einher, in denen die Bodenständigkeit der Nation oder der Ethnie gegen die Diktatur der Spekulation, mythische Parolen eines ›heimatlichen‹ Territoriums gegen die Kolonisierung der Zeit scharfgemacht werden. Nationalistische Wendungen überformen das politische Geschehen, Neofaschismen durchqueren die Szene, und ihre mythische Logik des Raums, des Kontinuums und der Bewegung zieht sich auf Mythen einer ›Frühe‹ zurück, die sich dann als Volk, Nation oder vaterländische Identität halluziniert. »Ich finde«, schreibt

15

Félix Guattari, »die revolutionären Krisen sind unbestreitbar schärfer geworden, vielversprechend für die Zukunft, reich an Ausdrucksformen – ebenso fürchte ich aber auch, dass wir zunächst noch durch grauenhafte Krisen hindurchmüssen. Ich denke, im Westen wie im Osten werden wir noch Phasen der Militärdiktatur und sehr harte faschistische Regime kennenlernen.«¹³

»Rosa Luxemburg heute« – das müsste umso mehr heißen, die Risse zu buchstabieren, die in den Gefügen der Macht solch grauenhafte Krisen in Aussicht stellen. Das hieße, die Physiognomien jener intensiv gewordenen Imperialismen zu erfassen, deren Zeitkriege um die Zukunft an die Stelle eines territorial-expansiven Kapitalismus getreten sind. Tatsächlich entziehen diese Zeitkriege allem den Boden, was bisher »Kapitalismus« und »Imperialismus« hieß. Nicht mehr an absoluten Grenzen eines globalisierten Raums, sondern an den Grenzen der Zeitlichkeit steht das Kommende auf dem Spiel. Die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« wurde den Systemen zum Feld, das sie technologisch und militärisch erschließen, um ihre Machttechniken zu realisieren – global wie in den Mikrologien heterogener Lebenswelten. In Techniken eines Plusquamfutur, eines »Es wird gewesen sein«, verwandeln sie die Zukunft in Vergangenheit, zertrümmern sie alle geschlossenen Einheiten, fragmentieren sie deren Kohärenz und lassen die Apparate erodieren, in denen sich die alten Mächte repräsentativen Ausdruck verschufen. Diese gasförmigen Ökonomien, die fluidalen Strukturen der Macht streifen ihre repräsentativen Formen sprunghaft ab, um sie hinter sich zu lassen. Sie treten in eine Verfassung ein, die eine gegenwärtige Soziologie »postdemokratisch« nennt. Das heißt: in regulären Formen wie den Wahlen, die zur Etikette der Demokratie gehören, haben sich längst die Dispositive eines neuen Faschismus in Stellung gebracht. Dessen Blaupause ist zweifellos nicht mehr der alte. Umso subkutaner aber schickt er sich an, sich das Kommende in intensiven Imperialismen der Zeit und ihrer Geschwindigkeiten zu unterwerfen, global wie in den Mikrologien des Alltags.

Das hoffnungslose Veralten der heutigen »Linken« dürfte davon auf seine Weise Zeugnis ablegen. Sie blieb parlamentarisch fixiert und fügte sich selbst der »Tatsächlichkeit« einer repräsentativen Gegenwart, die alle Zeit im Raum absorbiert und stolz darauf ist, eine Wiederkehr des alten Sozialstaats zu fordern. In bleierner Reglosigkeit verfehlt sie jene Aktualität, die stets »zu früh« kommt und darin Ereignis wird. Wo die Neofaschismen heute mit einigem Erfolg die »Frühe des Ereignisses« in Mythen eines in sich geschlossenen Ursprungs, der Nation, des Volks, der Ethnie oder gar Rasse beschwören, referiert die parlamentarische Linke Statistiken, die Prozesse der Verelendung belegen, und beklagt sich wehleidig darüber, dass die Apparate der Macht keine Bereitschaft zeigen, ihren Reformvorschlägen Gehör zu schenken. Was immer Rosa Luxemburg gegen die alte Sozialdemokratie ins Feld führte, gilt heute auch gegen diese reformistische Linke. Was also wäre zu tun? Wie könnten sich Spontaneität und bewusste Intervention heute denken lassen, wie Rosa Luxemburg und Lenin fragten? »Welche Organisationsformen also?« fragt auch Guattari. »Unschärfe, flüssige? Eine Rückkehr zu den anarchistischen Konzeptionen der Belle Epoque? Ganz gewiss nicht! Von dem Moment an, in dem der Imperativ des Respekts für die Merkmale der Singularität und der Heterogenität verschiedener Segmente des Kampfes umgesetzt würde, wäre es möglich, bestimmten Zielen entsprechend eine neue Weise der Strukturierung zu entwickeln, die nicht unscharf oder flüssig ist. Wie die soziale Revolution stößt die molekulare Revolution auf harte Realitäten, die die Schaffung von Kampfapparaten, von wirkungsvollen revolutionären Kriegsmaschinen notwendig machen. [...] Dies beinhaltet Strenge und Disziplin beim Handeln, nach Methoden, die sich gewiss radikal von denen der Sozialdemokraten und der Bolschewiki unterscheiden, das heißt, die nicht programmatisch, sondern diagrammatisch sind.«¹⁴

Von einer »Linken« jedoch, die diesen Namen verdienen würde, ist in diesem Sinne weit und breit nichts zu erkennen. Nicht einer Diagrammatik von Rissen widmen ihre parlamentarischen Abteilungen das Augenmerk, sondern dem »sozialen Zusammenhalt«

nicht der Virulenz von Unterbrechungen, sondern der Kohärenz parlamentarischer Mehrheiten, nicht der Frühe des Aufbruchs, sondern den Techniken parlamentarischer Anfragen und Reformvorschläge, deren nostalgisches Timbre immer neu ins Ehedem einer ›sozialen Marktwirtschaft‹ zurückverweist. Längst aber hat sich eine dumpfe Empörung gegen eine Verfassung der Wirklichkeit aufgebaut, die die Unterworfenen einer beständigen Demütigung aussetzt. Unausgesetzt werden sie ins Gehäuse postdemokratischer ›Alternativlosigkeiten‹ eingewiesen, werden sie zum verschuldeten Menschen gemacht, und unausgesetzt gibt man ihnen zu verstehen, im Grunde überflüssig zu sein – als Staatsbürger ebenso wie als Arbeitskraft.

Doch so sehr diese neuen Formen der Macht wehrlos zu machen scheinen, so sehr werden sie selbst von einem Beben durchzogen, das ihre Fragilität fast täglich zur Sprache bringt. Die letzte Finanz- und Währungskrise brach nicht an den Grenzen des Raums auf. Die Systeme implodierten, weil alle Versuche, die Zeit spekulativ zu beherrschen, an den virtuellen Volten zerfallen, die jede Diktatur des Plusquamfutur überraschen und mit katastrophischen Öffnungen übersäen. Die kommenden globalen Katastrophen werden diese Gewalten zweifellos forcieren. Sie werden das sensomotorische Band umso schärfer reißen lassen, das die Unterworfenen heute noch an die Machtapparate der Gegenwart bindet. Deshalb mag Guattaris Vorschlag, diagrammatische Organisationsformen zu schaffen, deren Beweglichkeit solchen Rissen gewachsen wären, heute zwar wie eine Empfehlung klingen, die der Entwicklung unverantwortlich vorgreift, ihr in jedem Fall ›zu früh‹ kommt. Darin jedoch könnte sich vor allem ihre Aktualität erweisen. Sie könnte jene Aktualität sich wiederholen lassen, die die Rosa Luxemburgs war. Insofern ist diese Revolutionärin tatsächlich unsere Zeitgenossin im Wortsinn, denn sie selbst ist zu früh und uns voraus. Über den gewaltigen Abstand hinweg, der ihr Denken und Handeln von uns Heutigen trennt, durch alle Transformationen hindurch, nach denen ihre theoretischen Entwürfe, ihre taktischen und strategischen

Überlegungen zweifellos verlangen, ist ihr Denken des Spontanen, der Aktualität und der Immanenz das unsere geblieben. Stets bleibt es im Kommen. Und deshalb wage ich es, hier und am Ende meiner Überlegungen jene Sätze in Anspruch zu nehmen, mit denen Rosa Luxemburg im Januar 1919, in der ROTEN FAHNE, die Niederschlagung der Novemberrevolution in Berlin kommentierte und dem Triumph einer Sozialdemokratie begegnete, die sich rühmte, die Ordnung in Berlin mit mörderischer Waffengewalt, gestützt auf die Bajonette der Freikorps, wiederhergestellt zu haben.

»Ordnung herrscht in Berlin!«, schrieb sie, »Ihr stumpfen Schergen! Eure ›Ordnung‹ ist auf Sand gebaut. Die Revolution wird sich morgen schon, rasselnd wieder in die Höh' richten' und zu eurem Schrecken mit Posaunenklang verkünden: **Ich war, ich bin, ich werde sein!**«¹⁵

- | | |
|---|---|
| <p>1 Rosa Luxemburg: ›Sozialreform oder Revolution?‹, in: dies.: <i>Politische Schriften I</i>, Frankfurt/Wien: Europäische Verlagsanstalt 1968, S.122.</p> <p>2 Ulrich Sonnemann: <i>Negative Anthropologie</i>, Hamburg 1969, S.330.</p> <p>3 ›Interview mit Lothar Popp‹, September 1978, http://kurkuhl.de/docs/popp.pdf, S.17.</p> <p>4 Rosa Luxemburg: ›Massenstreik, Partei und Gewerkschaften‹, in: dies.: <i>Politische Schriften I</i>, Frankfurt/Wien: Europäische</p> | <p>Verlagsanstalt 1968, S.148.</p> <p>5 Rosa Luxemburg: ›Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie‹, in: dies.: <i>Politische Schriften III</i>, Frankfurt/Wien: Europäische Verlagsanstalt 1968, S.92f.</p> <p>6 Rosa Luxemburg: ›Sozialreform oder Revolution?‹, ebd., S.123.</p> <p>7 Rosa Luxemburg: <i>Die Akkumulation des Kapitals. Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben</i>, Leipzig: Frankes Verlag G. m. b. H 1921, S.20f.</p> |
|---|---|

- 8** vgl. Nikolai Bucharin:
›Der Imperialismus und die
Akkumulation des Kapitals‹, in:
Unter dem Banner des Marxismus,
1. Jahrgang, Heft 1, Moskau 1925.
- 9** Henryk Grossmann:
*Das Akkumulations- und Zusammen-
bruchsgesetz des kapitalistischen
Systems*, Frankfurt/M.:
Verlag Neue Kritik 1970, S.280.
- 10** Michael Hardt, Antonio Negri:
Empire. Die neue Weltordnung,
Frankfurt/New York:
Campus 2002, S.236.
- 11** Michael Hardt, Antonio Negri,
ebd., S.239.
- 12** Félix Guattari: *Planetarischer
Kapitalismus*, Berlin: Merve 2018,
S.62f.
- 13** Félix Guattari, ebd., S.89f.
- 14** Félix Guattari, ebd., S.74f.
- 15** Rosa Luxemburg:
›Ordnung herrscht in Berlin‹, in:
dies.: *Politische Schriften*, Bd.II,
Frankfurt/Wien: Europäische
Verlagsanstalt 1968, S.209.
-

Mit *Freiexemplar* wird
der Hochschulgemeinschaft
der HFBK-Hamburg
eine Reihe bemerkenswerter Texte
zur Verfügung gestellt

Vorschlag und Text Hans-Joachim Lenger
Herausgegeben von Wigger Bierma
Typografie Raphael Mathias

Materialverlag,
Hochschule für bildende Künste
Hamburg 2018



Materialverlag –
HFBK Hamburg

A solid green trapezoidal shape, wider at the top and narrower at the bottom, is positioned on a white background. It contains white text.

Félix Guattari
Planetarischer
Kapitalismus

Merve Verlag

Der integrierte weltweite Kapitalismus und die molekulare Revolution

Der heutige Kapitalismus kann als integrierter weltweiter Kapitalismus definiert werden, weil ihm tendenziell auf dem gesamten Planeten keine menschliche Tätigkeit entgeht. Man kann davon ausgehen, dass er bereits alle Oberflächen des Planeten kolonisiert hat und dass das Wesentliche seines Ausdrucks gegenwärtig die neuen Aktivitäten betrifft, die er übercodieren und kontrollieren will.

Diese doppelte Bewegung der geographischen Ausweitung, die sich in sich selbst einschließt, und der wuchernden molekularen Expansion steht in Verbindung mit einem allgemeinen Prozess der Deterritorialisierung. Der integrierte weltweite Kapitalismus (IWK) respektiert weder existierende Territorialitäten, noch traditionelle Lebensweisen, noch die gesellschaftlichen Organisationsweisen nationaler Gebilde, die heute als die am besten etablierten erscheinen. Er setzt Produktions- und Gesellschaftssysteme auf den ihm eigenen Grundlagen neu zusammen, also auf dem, was ich seine eigene Axiomatik nenne (wobei Axiomatik hier im Gegensatz zur Programmatik steht).

Mit anderen Worten, es gibt kein ein für alle Mal definiertes Programm: Er ist immer imstande, bei einer Krise oder einer unvorhergesehenen Schwierigkeit zusätzliche funktionale Axiome hinzuzufügen oder zurückzuziehen. Bestimmte kapitalistische Formen scheinen bei einem Weltkrieg oder einer Krise wie der von 1929 zusammenzubrechen, werden dann aber in anderen Formen wiedergeboren und finden andere Grundlagen. Diese permanente Deterritorialisierung und Neuzusammenset-

zung betrifft sowohl die Machtformationen als auch die Produktionsweisen. (Ich spreche lieber von Machtformationen als von Produktionsverhältnissen, da dieser Begriff im Verhältnis zum hier betrachteten Thema zu eng ist.)

Ich nähere mich der Frage des integrierten weltweiten Kapitalismus aus drei Blickwinkeln:

- 1.) aus dem seiner Produktionssysteme, des ökonomischen Ausdrucks und der Axiomatisierung des Soziums;
- 2.) aus dem der neuen Segmentaritäten, die er auf der transnationalen Ebene oder im europäischen Rahmen oder auch auf molekularer Ebene entwickelt; und
- 3.) schließlich aus dem Blickwinkel dessen, was ich revolutionäre Kriegsmaschinen, Agencements des Begehrens und Klassenkämpfe nenne.

1. Der IWK und seine Produktionssysteme

a) Ich erinnere daran, dass es nicht mehr nur eine internationale Arbeitsteilung gibt, sondern auch eine Globalisierung der Arbeitsteilung, eine allgemeine Vereinnahmung sämtlicher Arten von Aktivität, einschließlich jener, die der ökonomischen Definition der Arbeit formal entgehen. Die »rückständigsten« Aktivitätsbereiche und die marginalen Produktionsweisen, die häuslichen Aktivitäten, der Sport, die Kultur, die bis heute für den Weltmarkt nicht von Interesse waren, geraten eine nach der anderen unter seine Vorherrschaft.

Der IWK integriert also alle diese maschinischen Systeme in die menschliche Arbeit und in alle anderen Typen von gesellschaftlichen und institutionellen Räumen – wie etwa technisch-wissen-

schaftliche Agencements, Gemeinschaftseinrichtungen oder die Medien. Diesen Integrationsprozess, der auch die unbewusste individuelle und kollektive Subjektivität kontaminiert, wird durch die digitale Revolution beträchtlich beschleunigt. Diese maschinisch-semiotische Integration der menschlichen Arbeit beinhaltet also, dass im produktiven Prozess die Modellierung jedes Arbeiters betrieben wird, und zwar nicht nur seines Wissens (also dessen, was bestimmte Wirtschaftstheoretiker als »Wissenskapital« bezeichnen), sondern auch sämtlicher Systeme seiner Interaktion mit der Gesellschaft und mit der Maschinenumwelt.

b) Der ökonomische Ausdruck des IWK – seine Art der semiotischen Unterwerfung von Personen und Gemeinschaften – verweist nicht nur auf monetäre, börsenmäßige Zeichensysteme oder juristische Apparate, die mit der Lohnarbeit, dem Eigentum und der öffentlichen Ordnung zu tun haben. Er beruht auch auf Steuerungssystemen im kybernetischen Sinne des Wortes. Die semiotischen Komponenten des Kapitals funktionieren immer in einem doppelten Register, in dem der Repräsentation (wo die Zeichensysteme unabhängig und getrennt von ökonomischen Bezügen sind) und dem der Diagrammatik (wo die Zeichensysteme in einer direkten Verkettung [*concaténation*] mit den Referenten als Instrument der Modellierung, der Programmierung und der Planung von gesellschaftlichen Segmenten und produktiven Agencements stehen).

Das Kapital ist also viel mehr als eine einfache ökonomische Kategorie, die sich auf die Zirkulation von Gütern und die Akkumulation bezieht. Es ist eine semiotische Kategorie, die alle Ebenen der Produktion und alle Ebenen der Stratifizierung von Mächten betrifft. Der IWK schreibt sich nicht nur in den Rahmen von Gesellschaften ein, die in soziale, rassifizierte, bürokratische,

geschlechtliche und altersmäßige Klassen geteilt sind, sondern auch in ein wucherndes maschinelles Gewebe. Seine Zwiespältigkeit in Hinsicht auf die materiellen und semiotischen Maschinenmutationen, die für die aktuelle Situation charakteristisch sind, ist so groß, dass er das ganze maschinische Potential, die semiotische Wucherung der entwickelten Industriegesellschaften nutzt, während er sie gleichzeitig durch seinen spezifischen ökonomischen Ausdruck neutralisiert. Er fördert die Innovationen und die maschinische Expansion nur so weit, wie er sie wieder einfangen und die grundlegenden gesellschaftlichen Axiome, auf die er keinen Einfluss hat, konsolidieren kann: eine bestimmte Art der Auffassung des Soziums, des Begehrens, der Arbeit, der Freizeit und der Kultur.

c) Die Axiomatisierung des Soziums wird im aktuellen Kontext durch drei Typen der Transformation charakterisiert: Einschließung, Deterritorialisierung und Segmentarität.

– *die Einschließung:*

Von dem Moment an, in dem der Kapitalismus über alle wirtschaftlich ausbeutbaren Flächen hergefallen ist, kann er den expansionistischen Elan, den er in seinen kolonialistischen und imperialistischen Phasen hatte, nicht mehr aufrechterhalten. Sein Handlungsfeld ist in sich geschlossen, und das zwingt ihn, sich immer wieder und in denselben Räumen aus sich selbst heraus neu zusammensetzen, indem er seine Arten und Weisen der Kontrolle und Unterwerfung von menschlichen Gesellschaften vertieft. Seine Globalisierung entspricht daher – weit davon entfernt, ein Wachstumsfaktor zu sein – tatsächlich einer radikalen Infragestellung seiner früheren Grundlagen. Sie kann entweder zu einer vollständigen Involution des Systems oder zu einem Wechsel des Registers führen. Der IWK muss seine Expansion und seine

Mittel zum Wachstum finden, indem er die selben Machtformationen bearbeitet, die sozialen Beziehungen umgestaltet und immer künstlichere Märkte entwickelt, und zwar nicht nur im Bereich der Güter, sondern auch in dem der Affekte. Ich stelle die Hypothese auf, dass die aktuelle Krise – die im Grunde keine ist, sondern eher eine gigantische Umorientierung – genau dieses Oszillieren zwischen der Involution eines bestimmten Typs von Kapitalismus, der sich an seiner eigenen Schließung stößt, und einem Versuch der Neustrukturierung auf anderen Grundlagen ist.

Anders gesagt, er muss eine entscheidende Umorientierung bewirken, auf die Gefahr hin, frühere Systeme vollständig zu beseitigen, sei es auf der Ebene der Produktion oder der Ebene nationaler Kompromisse (mit der bürgerlichen Demokratie oder der Sozialdemokratie).

Das ist das Ende der territorialisierten Formen des Kapitalismus, der Formen des expansiven Imperialismus, und der Übergang zu deterritorialisierten und intensiven Formen des Imperialismus; die Aufgabe einer ganzen Reihe von gesellschaftlichen Kategorien, von Handlungsbereichen, von Regionen, auf denen der IWK beruhte; die Neugestaltung und die Zurichtung von Produktivkräften, damit sie sich an die neue Produktionsweise anpassen.

– *die Deterritorialisierung:*

Die Deterritorialisierung des Kapitalismus in sich selbst ist das, was schon Marx »die Expropriation der Bourgeoisie durch die Bourgeoisie« genannt hat, aber dieses Mal in einem ganz anderen Maßstab. Der IWK ist nicht universalistisch. Ihm kommt es nicht darauf an, die bürgerliche Demokratie auf dem gesamten Planeten zu verbreiten, und zwar ebenso wenig wie ein System der Diktatur. Doch er braucht eine Homogenisierung der Produk-

tionsweisen, der Zirkulationsweisen und der Modi der sozialen Kontrolle. Allein diese Sorge bringt ihn dazu, sich hier auf relativ demokratische Regime zu stützen und anderswo Diktaturen zu erzwingen. Diese Orientierung hat in ganz allgemeiner Weise zur Folge, die alten sozialen und politischen Territorialitäten zurückzuweisen oder ihnen zumindest ihre alte ökonomische Kraft zu nehmen. Doch das ist nur möglich, wenn er selbst auf der Grundlage einer Multiplizierung seiner eigenen Entscheidungszentren funktioniert.

Der IWK hat kein vereinzeltes Machtzentrum. Selbst sein nordamerikanischer Zweig ist polyzentrisch. Die realen Entscheidungszentren sind über den ganzen Planeten verteilt. Es handelt sich nicht nur um ökonomische Generalstäbe an der Spitze, sondern um Räderwerke der Macht, die sich auf allen Stufen der gesellschaftlichen Pyramide befinden, vom Manager bis zum Familienvater. Der IWK installiert gewissermaßen seine eigene innere Demokratie. Er erzwingt nicht unbedingt eine Entscheidung, die in die Richtung seiner unmittelbaren Interessen geht. Durch komplexe Mechanismen »konsultiert« er die anderen Interessenzentren, die anderen Segmente, mit denen er zusammenarbeiten muss. Diese »Verhandlung« ist nicht mehr politisch wie früher. Sie bringt Informationssysteme und, über die Massenmedien, psychologische Manipulationssysteme in großem Maßstab ins Spiel.

Der Niedergang der konzentrischen Verortung unterschiedlicher Machtformen und Hierarchien, die von der Aristokratie über das Kleinbürgertum bis hin zum Proletariat reichen, ist nicht inkompatibel mit ihrer teilweisen Aufrechterhaltung. Aber sie entsprechen nicht mehr den realen Feldern der Entscheidungsfindung. Die Macht des IWK ist immer woanders, im Inne-

ren der deterritorialisierten Mechanismen. Das bewirkt, dass es heute unmöglich erscheint, ihn festzunageln, ihn fassen zu können und anzugreifen. Diese Deterritorialisierung führt auch zu paradoxen Phänomenen, wie etwa zur Entwicklung von Dritte-Welt-Zonen in den am weitesten entwickelten Ländern, und umgekehrt zum Auftauchen von hyperkapitalisierten Zentren in unterentwickelten Zonen.

– *das allgemeine System der Segmentarität:*

Da der Kapitalismus sich auf geopolitischer Ebene nicht mehr in einer Expansionsphase befindet, muss er sich in denselben Räumen nach einer Art Palimpsest-Technik neu erfinden. Er kann sich nicht mehr nach einem System von Zentrum und Peripherie entwickeln, das er zugleich umwandelt. Er hat das Problem, neue Methoden der Konsolidierung seiner gesellschaftlichen Hierarchiesysteme zu finden. Es handelt sich hier um ein grundlegendes Axiom: Um die Konsistenz der kollektiven Arbeitskraft auf planetarischer Ebene aufrechtzuerhalten, muss der IWK Zonen der Superentwicklung, der Superbereicherung zugunsten von kapitalistischen Aristokratien (die nicht nur in den traditionellen kapitalistischen Hochburgen angesiedelt sind) und Zonen der relativen Unterentwicklung und sogar Zonen der absoluten Verarmung koexistieren lassen.

Zwischen diesen Extremen kann es zu einer allgemeinen Disziplinierung der kollektiven Arbeitskraft und zu einer Einschließung, zu einer Segmentarisierung von globalen Räumen kommen. Die freie Zirkulation von Gütern und Personen wird neuen Aristokratien des Kapitalismus vorbehalten. Allen anderen Gruppen der Bevölkerung wird eine Ecke auf dem Planeten zugewiesen, der zu einer wirklich globalen Fabrik geworden ist, zu der ständig Zwangsarbeits- oder Vernichtungslager in der Größe von ganzen

Ländern hinzugefügt werden (Kambodscha). Diese permanente Neudefinition von gesellschaftlichen Segmenten hat nicht nur ökonomische Folgen; das gesamte gesellschaftliche Leben wird neu gestaltet. Dort, wo man im Osten Frankreichs seit Generationen vom Stahl gelebt hat, beschließt der IWK, die Industrielandschaft aufzulösen. Ein anderer Raum wird in eine Tourismuszone oder in Wohngebiete für Eliten umgewandelt. Lebensstandards von ganzen Regionen werden umgewälzt. Zwischen den Segmenten des IWK und den menschlichen Agencements, die versuchen, sich gegen seine Axiomatisierung zu wehren und sich auf anderen Grundlagen neu zu konstituieren, entstehen neue Interaktionen und neue Antagonismen.

Unter welchen Bedingungen lohnt es sich, weiterhin in einem solchen System zu leben? Welche unbewussten Fesseln bewirken, dass man wider besseres Wissen weiter mitmacht?

All diese Axiome der Segmentarität sind miteinander verbunden. Der IWK interveniert nicht nur in globalem Maßstab, sondern auch auf ganz persönlichen Ebenen. Umgekehrt hören unbewusste molekulare Determinationen nicht auf, auf die grundlegenden Komponenten des IWK einzuwirken.

II. Die neue Segmentarität des IWK

a) Die transnationale Segmentarität

Der Gegensatz von Ost und West tendiert dahin, seine Konsistenz zu verlieren. Selbst in Spannungsphasen wie der, die seit einiger Zeit andauert, nimmt er eine künstliche, theatralische Gestalt an. Denn der wichtigste Widerspruch liegt nicht auf der Ost-West-Achse, sondern auf der Nord-Süd-Achse, wobei klar ist, dass es

für den IWK letzten Endes immer nur darum geht, die Kontrolle aller Zonen zu übernehmen, die versuchen, ihm zu entgehen, und dass es im Inneren aller Länder Norden und Süden gibt. Würde es von daher genügen zu sagen, dass die neue Segmentarität auf der »Überschneidung« eines wesentlichen Phänomens (des verschleierte Nord-Süd-Krieges) und eines sekundären Phänomens (der Ost-West-Rivalitäten) beruht? Ich glaube, dass dies völlig unzureichend wäre.

Die Spaltung Dritte Welt auf-dem-Weg-zur-Entwicklung (und sogar dem der Hyper-Entwicklung: die Erdölländer) und Dritte Welt auf-dem-Weg-zur-absoluten-Verarmung oder gar Vernichtung ist auch zu einer permanenten Gegebenheit der aktuellen Situation geworden. Aber es sind noch weitere Faktoren zu berücksichtigen.

Der Gegensatz von transnationalem, multinationalem Kapitalismus, internationalen Lobbys und nationalem Kapitalismus, der lokal weiterbesteht, ist aus einer globalen Sicht nicht mehr wirklich treffend. Denn all diese internationalen Widersprüche organisieren sich untereinander, überschneiden sich, entwickeln komplexe Kombinationen, die sich nicht in Systemen von Ost-West-, Nord-Süd- oder national-multinationalen Achsen erschöpfen. Sie wuchern wie ein multidimensionales Rhizom, das zahllose geopolitische, geschichtliche und religiöse Singularitäten umfasst. Man kann nicht genug auf der Tatsache beharren, dass die Axiomatisierung, die Produktion von neuen Axiomen als Antwort auf diese spezifischen Situationen weder von einem allgemeinen Programm ausgeht, noch von einem leitenden Zentrum abhängig ist, das diese Axiome vorgibt. Die Axiomatik des IWK gründet nicht auf ideologischen Analysen, sie gehört zu seinem Produktionsprozess.

In einem solchen Kontext erscheint jede Perspektive eines revolutionären Kampfes, die sich auf nationale Räume bezieht, jede Perspektive einer politischen Machtergreifung durch die Diktatur des Proletariats als illusorisch. Die Projekte zur gesellschaftlichen Umgestaltung sind zur Ohnmacht verurteilt, wenn sie sich nicht in eine subversive Strategie weltweiten Ausmaßes einschreiben.

b) Die europäische Segmentarität

Auch der Gegensatz von Ost und West im Inneren Europas wird sich in den nächsten Jahren stark verändern. Was uns als ein grundlegender Antagonismus erschien, wird sich vielleicht immer mehr als »phagozytabel«, als auf allen Ebenen verhandelbar, erweisen. Also kein deutsch-amerikanisches Modell, keine Rückkehr zum Vorkriegsfaschismus, sondern über schrittweise Annäherungen eher eine Entwicklung in Richtung eines Systems autoritärer Demokratie neuer Art.

Die Methoden zur Unterdrückung und sozialen Kontrolle der Regime in Ost und West tendieren dahin, sich anzunähern; ein europäischer Raum der Unterdrückung vom Ural bis zum Atlantik droht den gegenwärtigen juristischen Raum Europas abzulösen.

c) Die molekulare Segmentarität

In den kapitalistischen Räumen wird man stets zwei Typen von grundlegenden Problemen finden:

- die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und gewerkschaftlichen Interessenkämpfe im klassischen Sinne;
- die Kämpfe um Freiheiten, die ich unter dem Gesichtspunkt der molekularen Revolution gemeinsam mit den Kämpfen des

Begehrens, der Infragestellung des Alltagslebens und der Umwelt verorten würde.

Innerhalb der Interessenkämpfe und der Fragen des Lebensstandards gibt es nach wie vor wesentliche Widersprüche. Es geht hier nicht darum, sie zu unterschätzen. Dennoch kann man die Hypothese aufstellen, dass sie, solange es keine globale Strategie gibt, immer mehr die Flanke für eine Vereinnahmung, für ihre Integration durch die Axiomatik des IWK ungedeckt lassen. Sie werden von sich aus niemals zu einer wirklichen gesellschaftlichen Umgestaltung führen. Es wird nie wieder Konfrontationen vom Typ 1848, Pariser Commune oder Russland 1917 geben; nie wieder klare Brüche Klasse gegen Klasse, die die Neudefinition eines neuen Typs von Gesellschaft skizzieren. Im Fall einer größeren Kraftprobe ist der IWK in der Lage, eine Art von internationalem Notstandsplan und permanentem Marshallplan auszulösen. Die europäischen Länder, Japan und die USA können ausreichend und über einen langen Zeitraum die Wirtschaft einer gefährdeten kapitalistischen Hochburg subventionieren. Es geht dabei um das Überleben des IWK, der hier wie eine Art internationale Versicherungsgesellschaft funktioniert, die in der Lage ist, auf wirtschaftlicher Ebene und mit ausreichend repressiven Mitteln die schwierigsten Probleme zu bewältigen.

Was wird also geschehen? Wird die aktuelle Krise zu einem neuen gesellschaftlichen Status quo, zu einer Normalisierung »à la Deutschland«, zu einer Gettoisierung der Randfiguren, zu einem allgemeinen *Welfare State* führen, in dem es hier und da einige Nischen der Freiheit gibt? Das ist eine Möglichkeit, aber nicht die einzige. Wenn man sich von vereinfachenden Vorstellungen löst, wird man bemerken, dass Länder wie Deutschland

oder Japan nicht vor großen gesellschaftlichen Umwälzungen geschützt sind. Wie dem auch sei, es scheint, dass sich die Situation zumindest in Frankreich in Richtung einer Aufhebung des soziologischen Gleichgewichts, das sich seit Jahrzehnten in der relativen Ausgewogenheit von linken und rechten Kräften manifestiert hat, entwickelt. Wir bewegen uns in Richtung einer Aufteilung: 90% auf der Seite einer konservativen Masse, die von den Massenmedien eingeschüchtert und verblödet wird, und 10% auf der Seite mehr oder weniger widerspenstiger Minderheiten.

Doch wenn man sich diesem Problem aus einem anderen Blickwinkel und nicht nur aus dem der Interessenkämpfe, sondern aus dem der molekularen Kämpfe nähert, ändert sich das Panorama. Was in diesen scheinbar gerasterten und aseptischen gesellschaftlichen Räumen erscheint, ist eine Art von bakteriologischem sozialen Krieg, also etwas, das sich nicht mehr in klar definierten Fronten abzeichnet (Klassenfronten, Forderungskämpfe), sondern in Formen von molekularen Umwälzungen, die schwer zu erkennen sind. Alle möglichen Viren dieser Art attackieren bereits den Gesellschaftskörper in seinen Beziehungen zum Konsum, zur Arbeit, zur Freizeit und zur Kultur (Selbstbeschränkungen, Infragestellung der Arbeit und des Systems der politischen Repräsentation, freie Radios). In der bewussten und unbewussten Subjektivität der Individuen und der gesellschaftlichen Gruppen werden unaufhörlich Veränderungen mit unabsehbaren Folgen zu Tage treten.

III. Revolutionäre Kriegsmaschinen, *Agencements des Begehrens und Klassenkämpfe*

Wie weit könnte diese molekulare Revolution gehen? Ist sie im besten Fall nicht dazu verurteilt, in Gettos à la Deutschland dahinzuvervegetieren? Genügt die molekulare Sabotage der herrschenden gesellschaftlichen Subjektivität nicht in sich selbst? Muss die molekulare Revolution ein Bündnis mit den gesellschaftlichen Kräften der molaren Ebene schließen? Die Hauptthese, die hier vertreten wird, lautet, dass die Axiome des IWK – Schließung, Deterritorialisierung, Multizentrierung, neue Segmentaritäten – nie ihr Ziel erreichen werden. Was die Produktion und Manipulation von Institutionen und Gesetzen angeht, sind die Ressourcen des IWK vielleicht unendlich, aber sie stoßen, und zwar immer heftiger, im Bereich der libidinösen Ökonomie der sozialen Gruppen gegen eine echte Wand oder vielmehr auf ein Geflecht von unüberwindlichen Hindernissen. Das hängt damit zusammen, dass die molekulare Revolution nicht nur die alltäglichen Beziehungen zwischen Männern, Frauen, Homos, Heteros, Kindern, Erwachsenen und »Gardarems«¹ aller Art betrifft. Sie interveniert auch und vor allem in den produktiven Veränderungen als solchen. Man findet sie im Kern der geistigen Prozesse, die durch die neue globale Arbeitsteilung und durch die digitale Revolution angeregt werden. Der Aufschwung von pro-

1 »Gardarem« leitet sich von dem okzitanischen Verb *gardar* her, das in Hochfranzösisch *garder* (bewahren, bewachen) lautet. Das Wort wurde durch die Parole *Gardarem lo Larzac* (Wir werden den Larzac bewahren/bewachen) bekannt, die in den 1970er Jahren bei den Protesten gegen den Ausbau eines Militärgebiets auftauchte. (A.d.Ü.)

duktiven Kräften ist von ihr abhängig. Und deshalb kann der IWK sie nicht umgehen.

Das bedeutet nicht, dass diese molekulare Revolution automatisch zu einer sozialen Revolution führen würde, die in der Lage ist, eine vom IWK befreite Gesellschaft, Ökonomie und Kultur hervorzubringen. War es nicht bereits eine molekulare Revolution, die dem Nationalsozialismus als Nährboden gedient hat? Das Beste und das Schlechteste kann daraus hervorgehen. Der Ausgang dieser Art von Umgestaltungen ist wesentlich abhängig von der Fähigkeit der explizit revolutionären Agencements, sich mit den politischen und gesellschaftlichen Interessenkämpfen zu verbinden. Das ist die wesentliche Frage. Ohne eine solche Verbindung werden alle Mutationen des Begehrens, alle molekularen Revolutionen sowie alle Kämpfe um Räume der Freiheit nie dahin gelangen, gesellschaftliche und wirtschaftliche Umgestaltungen in großem Maßstab in Gang zu setzen.

Wie soll man sich vorstellen, dass es revolutionären Kriegsmaschinen neuer Art gelingt, sich gleichzeitig mit den unübersehbaren gesellschaftlichen Widersprüchen und mit dieser molekularen Revolution zu verbinden?

Die meisten professionellen Aktivisten erkennen die Bedeutung dieser neuen Protestbereiche, aber sie fügen sogleich hinzu, dass im Moment nichts Positives von ihnen zu erwarten sei: »Wir müssen zunächst unsere Ziele auf der politischen Ebene erreichen, bevor wir in diesen Fragen des alltäglichen Lebens, der Schule, der Beziehungen zwischen Gruppen, der Konvivialität und der Ökologie intervenieren können.« Fast alle Strömungen der Linken, der Linksradikalen und der Autonomen nehmen diese Position ein. Jeder ist auf seine Weise bereit, die »neuen sozialen Bewegungen«, die sich seit den 1960er Jahren entwickelt

haben, auszunutzen, aber keiner stellt jemals die Frage, wie Kampfinstrumente zu schaffen sind, die ihnen wirklich angemessen wären. Seitdem es um dieses unscharfe Universum der Wünsche, des Alltagslebens und der konkreten Freiheiten geht, gibt es eine seltsame Taubheit und eine wählerische Kurzsichtigkeit bei den ständigen Wortführern, die bei der Vorstellung, dass eine gefährliche Unordnung die Reihen ihrer Organisationen befallen könnte, in Panik geraten.

Die Homos, die Verrückten, die freien Radios, die Feministen, die Ökos, all das ist letztlich doch ein bisschen mau! Im Grunde fühlen sie sich in ihrer Persönlichkeit als Aktivisten und in ihrer individuellen Funktionsweise bedroht, das heißt nicht nur in ihren organisatorischen Konzeptionen, sondern auch in ihren affektiven Besetzungen eines bestimmten Typs von Organisation.

Die bohrende Frage lautet: Wie soll man neue Organistypen »erfinden«, die in Richtung dieser Verbindung, dieser Häufung der Effekte von molekularen Revolutionen, von Klassenkämpfen in Europa und von Emanzipationskämpfen der Dritten Welt wirksam sind (die in der Lage sind, Schritt für Schritt, wenn nicht gar Schlag für Schlag, auf die segmentären Transformationen des IWK zu antworten, die eben gerade zur Folge haben, dass man nicht mehr, von undifferenzierten Massen sprechen kann)?

Wie kann es solchen Agencements des Kampfes im Unterschied zu den traditionellen Organisationen gelingen, sich Mittel der Analyse zu verschaffen, die es ihnen ermöglichen, sich nicht mehr überrumpeln zu lassen, weder von den institutionellen und technologischen Innovationen des Kapitalismus, noch von den Anfangsstadien einer revolutionären Antwort, die die Arbeiter und Bevölkerungen, die dem IWK unterworfen sind, in jeder

Etappe zum Ausdruck bringen? Keiner kann heute definieren, wie die künftigen Formen der Koordination und der Organisation der molekularen Revolution aussehen werden, doch es liegt auf der Hand, dass sie als absolute Voraussetzung den Respekt für die Autonomie und die Singularität jeder einzelnen ihrer Komponenten beinhalten werden. Es ist von heute an klar, dass ihre Sensibilität, ihr Grad an Bewusstheit, ihre Aktionsrhythmen und ihre theoretischen Begründungen nicht zusammenfallen. Es scheint wünschenswert und sogar wesentlich zu sein, dass sie niemals zusammenfallen. Ihre Widersprüche, ihre Antagonismen dürfen weder durch eine zwanghafte Dialektik »aufgelöst« werden noch durch Führungsapparate, die sie überragen und unterdrücken.

Welche Organisationsformen also? Unscharfe, flüssige? Eine Rückkehr zu den anarchischen Konzeptionen der Belle Époque? Nicht unbedingt, und sogar ganz gewiss nicht! Von dem Moment an, in dem der Imperativ des Respekts für die Merkmale der Singularität und der Heterogenität verschiedener Segmente des Kampfes umgesetzt würde, wäre es möglich, bestimmten Zielen entsprechend eine neue Weise der Strukturierung zu entwickeln, die nicht unscharf oder flüssig ist. Wie die soziale Revolution stößt die molekulare Revolution auf harte Realitäten, die die Schaffung von Kampfapparaten, von wirkungsvollen revolutionären Kriegsmaschinen notwendig machen. Doch damit solche Entscheidungsstellen »tolerierbar« und nicht als Fremdkörper abgelehnt werden, müssen sie unbedingt von jeder »Systemokratie« befreit werden, und zwar sowohl auf einer unbewussten als auch auf einer manifesten ideologischen Ebene. Viele, die Erfahrungen mit den traditionellen Formen des politischen Kampfes gemacht haben, geben sich heute damit zufrieden, feindselig auf jede Form von Organisation zu reagieren, sprich auf jede Per-

son, die versucht, den Vorsitz bei einer Versammlung oder bei der Niederschrift eines Textes zu übernehmen. Sobald die Verbindung zwischen den molaren Kämpfen und den molekularen Besetzungen zur ersten und ständigen Sorge wird, stellt sich die Frage der Schaffung von Informationsstellen, aber auch von Entscheidungsstellen in einem neuen Licht, sei es auf lokaler Ebene, in einer Stadt, einer Region, einem Tätigkeitsbereich, oder im europäischen Maßstab und sogar noch darüber hinaus. Dies beinhaltet Strenge und Disziplin beim Handeln, nach Methoden, die sich gewiss radikal von denen der Sozialdemokraten und der Bolschewiki unterscheiden, das heißt, die nicht programmatisch, sondern diagrammatisch sind.

Was ist noch zu sagen in Bezug auf die Komplementarität (die keine einfache friedliche Koexistenz ist) zwischen:

- a) einer politisch-analytischen Arbeit über das gesellschaftliche Unbewusste;
- b) neuen Formen des Kampfes für die Freiheiten (so wie übergreifende Zusammenschlüsse oder Bündnisse von Gruppen, bspw. »SOS libertés«);
- c) den Kämpfen vielfältiger »nicht abgesicherter« sozialer Gruppierungen, die von den neuen Segmentaritäten des IWK marginalisiert werden;
- d) den eher traditionellen sozialen Kämpfen.

Die wenigen Versuche, die seit den 1960er Jahren in den Vereinigten Staaten, in Italien und in Frankreich zu Tage getreten sind, können kaum als Vorbilder dienen. Dennoch wird man durch diese Teilansätze Fortschritte beim Wiederaufbau einer echten revolutionären Bewegung machen. In diesem Zusammenhang kann man sich auf die unvorhersehbarsten Begegnungen vorbereiten, wie

etwa beim völlig überraschenden Auftritt von Persönlichkeiten wie dem Richter Bidalou oder dem Komiker Coluche,² und auf die Entwicklung von bislang unvorstellbaren subversiven Techniken, insbesondere im Bereich der Medien und der Informatik.

Die Arbeiterbewegungen und die revolutionären Bewegungen sind noch weit davon entfernt, die Bedeutung der Debatte über diese Organisationsfragen zu begreifen. Sie täten gut daran, sich schleunigst wieder fit zu machen, indem sie sich in die Schule des IWK begeben, der sich selbst die Mittel gegeben hat, neue Waffen zu schmieden, um mit den Umwälzungen fertig zu werden, die seine Umorientierung und seine neuen Segmentaritäten hervorbringen. Der IWK greift bei diesen Fragen nicht auf Fachleute zurück; das hat er nicht nötig, denn ihm genügt eine systematische Praxis. Er weiß, was der Multizentrismus von Entscheidungen ist. Keinen zentralen Generalstab und kein politisches Superbüro zu haben, um sich in komplexen Situationen zu orientieren, ist kein Problem für ihn.

Solange wir selbst einer Konzeption von gesellschaftlichen Antagonismen verhaftet bleiben, die nicht mehr viel mit der gegenwärtigen Situation zu tun hat, werden wir uns weiterhin in unseren Gettos im Kreis drehen und auf ewig in der Defensive bleiben, ohne dahin zu gelangen, die Reichweite der neuen Formen des Widerstands, die in den unterschiedlichsten Bereichen

auftauchen, angemessen zu würdigen. Es geht vor allem darum, die Wahrnehmung dafür zu schärfen, in welchem Maße wir von den Illusionen des IWK kontaminiert sind. Die erste dieser Illusionen ist das Ohnmachtsgefühl, das zu einer Art »Schicksalsergebenheit« gegenüber den Fatalitäten des IWK führt. Auf der einen Seite der Gulag, auf der anderen die Freiheitskrümel des Kapitalismus, und abgesehen davon nebulöse Annäherungen an einen vagen Sozialismus, der ebenso wenig zu erkennen ist wie seine wahren Zielsetzungen. Ob man nun links oder linksradikal ist, ob man nun politisch oder unpolitisch ist, man hat den Eindruck, in eine Festung eingeschlossen oder vielmehr in einem Stacheldrahtnetz gefangen zu sein, das sich nicht nur über die ganze Oberfläche des Planeten erstreckt, sondern auch bis in alle Ecken des Imaginären. Und dennoch ist der IWK viel brüchiger, als es den Anschein hat. Und gerade wegen der Art und Weise seiner Entwicklung ist er dazu verurteilt, immer brüchiger zu werden. Es wird ihm in der Zukunft zweifellos wieder gelingen, viele technische und ökonomische Probleme sowie Probleme der sozialen Kontrolle zu lösen. Aber die molekulare Revolution wird ihm immer mehr entwischen. Eine andere Gesellschaft ist schon jetzt im Entstehen begriffen, in den Empfindungsweisen, in den Beziehungen, im Verhältnis zur Arbeit, zur Stadt, zur Umwelt, zur Kultur, kurz gesagt, im gesellschaftlichen Unbewussten. Der IWK wird sich in dem Maße verhärten, in dem er spürt, wie er von den Wellen der molekularen Transformationen, deren Wesen und Kontur ihm entgehen, überschwemmt wird. Aber Hunderte von Millionen von jungen Leuten, die in Lateinamerika, Afrika und Asien auf die Absurdität dieses Systems stoßen, bilden eine Welle, die eine andere Zukunft mit sich bringt. Die Neoliberalen jeglicher Couleur machen sich süße Illusionen, wenn sie wirklich

2 Jacques »der Richter« Bidalou wurde dadurch bekannt, dass er in einem Rechtsstreit zwischen einem Arbeitslosen und der Sozialversicherung den damaligen Premierminister Raymond Barre vor Gericht rief. Daraufhin wurde er zunächst wegen eines »Verstoßes gegen das Prinzip der Gewaltenteilung« suspendiert und später wegen »Pflichtvergessenheit« seines Amtes enthoben. – Coluche war ein französischer Humorist, Filmschauspieler, Komödiant und Autor, der Ende 1980 ankündigte, für das Amt des Präsidenten zu kandidieren. Laut Umfragen waren seine Chancen nicht schlecht, aber er reichte dann doch keine offizielle Kandidatur ein. (A.d.Ü.)

denken, dass die Dinge sich in der besten aller kapitalistischen Welten wieder von selbst einrenken werden. Die Vermutung ist plausibel, dass die unterschiedlichsten revolutionären Kraftproben weitergehen und sich in den kommenden Jahrzehnten weiterentwickeln werden.

Und es kommt jedem von uns zu, einzuschätzen, in welchem Maße, und sei es noch so minimal, er an der Schaffung von politischen, theoretischen, libidinösen und ästhetischen revolutionären Maschinen mitarbeiten kann, die die Kristallisierung einer gesellschaftlichen Organisationsweise beschleunigen können, die weniger absurd ist als die, der wir heute unterworfen sind.

Kunst und Arbeit

Zum Verhältnis von Ästhetik und
Arbeitsanthropologie vom 18. Jahrhundert
bis zur Gegenwart

Herausgegeben von
Anja Lemke und Alexander Weinstock
unter redaktioneller Mitarbeit von
Sabine Geicht und Julia Martel

Wilhelm Fink

Unbeschäftigte Positivität

Spinoza im Postmarxismus

„Am Firmament der Philosophie hat der Stern Spinozas nie aufgehört,
in einzigartigem Glanz zu leuchten.“ Martial Gueroult¹

1. An Marx' Rändern

Ende der 1970er Jahre setzt in der postmarxistischen Philosophie ein Konflikt über den Begriff der Potentialität² ein, der sich unter anderem auf die Frage zuspitzt, ob Spinozas Lehrsatz, „Begierde ist des Menschen Essenz selbst“,³ ein neues Denken der Politik eröffnet. Die unterschiedlichen Potentialitätskonzepte, die aus diesem Konflikt hervorgegangen sind, stehen im Zusammenhang mit einer Reihe randgängiger Marxlektüren, in denen Marx an seinen äußersten Grenzen durch nicht-ökonomietheoretische, ontologische und existenziale Begriffe gelesen worden ist, um die Frage der Politik, die in seinem Denken durch produktivistische und evolutionistische Themen partiell verdeckt war, zu radikalisieren. Diese liminalen Lektüren, die wir im französischen Heideggerianismus, Postoperarismus und Poststrukturalismus finden, reagieren auf eine dreifache Problematik, deren Gewicht sie verschärfen: Sie stellen sich der katastrophalen Erfahrung der Selbsterstörung des Kommunismus nach der russischen Revolution von 1917, insbesondere durch die Unterdrückung der rätedemokratischen und avantgardistischen Positionen. Sie thematisieren die Instabilität von Marx' Begriff der Politik und die Idealität, die seine dialektische Verbindung von Ökonomiekritik und Revolutionstheorie kennzeichnet und sich an einem Form-Inhalt-Zirkel sowie einer synthetisierenden, Sinn und Wahrheit stiftenden Idee der Negativität erweist. So schwankt Marx in den *Grundrissen* und im *Kapital* zwischen einer um den Wertformbegriff strukturierten ökonomiekritischen Argumentation und einer um den Gebrauchswert der Arbeitskraft als „lebendige Quelle des Werts“⁴ organisierten politischen Argumentation, die er beide in einer Negation der Negation auflöst: „Die Expropriateurs werden

1 Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*, Hildesheim, 1968, S. 9 [Übersetzung: K. D.].

2 Die griechischen, lateinischen und deutschen Begriffe *dynamis*, *potentia*, Potentialität und Vermögen werden synonym und abwechselnd verwandt, so auch Handlungs- und Tätigkeitsvermögen für *potentia agendum*.

3 Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg, 2007, E3def.aff1, S. 337. Aus der *Ethik* wird unter der Sigle E, Nummer des Buchs, Nummer des Lehrsatzes usw. sowie unter Angabe der Seitenzahl der besagten Ausgabe zitiert.

4 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin, 1983, S. 217.

expropriert.⁵ Gleichzeitig reagieren diese randgängigen Marxlektüren auf die Antinomien des Gemeinschaftsbegriffs, die sich an der Naht zwischen Ökonomiekritik und Revolutionstheorie gebildet und den „Mythos einer Gemeinschaft arbeitender Menschen“⁶ ins Spiel gebracht haben, deren Politik in der Selbstdurchsichtigkeit ihres Zusammenseins endet. Sie besteht aus nichts anderem als der Kombination ihrer Tätigkeiten, einer Gemeinschaft ohne Andersheit, Unsinn oder Verlust – in Althusser's Worten, dem Mythos eines Kommunismus, der einer „Produktionsweise ohne Produktionsverhältnisse“⁷ entspricht.

2. Anarchische Prinzipien

Den Ausgangspunkt meines Textes bildet die Idee eines unökonomischen Lebens, mit der sich Bataille in den 1930er Jahren einer sinnstiftenden Gemeinschaft der Tätigen entgegenstemmte.⁸ Mit den Konzepten der unproduktiven Verausgabung und der unbeschäftigten Negativität legte er eine der Bahnen, denen die Überarbeitungen des Praxisbegriffs in der nachmarxistischen Philosophie gefolgt sind.⁹ Angeregt durch die außergewöhnliche Verbindung von Bataille und Spinoza, aus der Agamben in einem langen Umweg über Heidegger eine eigene Version unbeschäftigter Negativität entwickelte, verfolge ich in diesem Text die Unterschiede zwischen Agambens und Deleuzes Spinozalektüre, die ihre Ontologisierungen des Politischen radikal auseinanderklaffen lassen. Vom Potentialitätsbegriff führt das zu einem Problem, das das Verhältnis von Politik und Philosophie betrifft: Gibt es eine Politik der Philosophie, in der die Philosophie nicht als Meisterin und Vorschreibende auftritt, die sich an die Stelle der Politik setzt, um erste Prinzipien für eine Ordnung des Handelns auszugeben, sondern eine Handlung eigener Art zu etablieren in der Lage ist, mit der sie die Problematik der Politik im Feld der Philosophie selbst artikuliert und die ihr eigene politische Potentialität ausdrückt? Der Knoten, in dem beide Probleme verknüpft sind – die politische Bedeutung des Vermögensbegriffs und das politische Vermögen der Philosophie – hat sich im Postmarxismus um die These von der Bloßheit und Unbestimmtheit des Potentiellen zusammengezogen. Zur Frage steht, inwiefern Potentialität als anarchisches Prinzip gelten kann, als ein Prinzip des Nicht-Prinzipiellen, das jede Prinzipialität im Denken dekonstruiert und die Idee einer hierarchischen Aufteilung der Vermögen im Sinne spezifischer Eigenschaften

5 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, MEW 23, Berlin, 1962, S. 791.

6 Louis Althusser, „Marx in his Limits“, in: ders., *Philosophy of the Encounter. Later Writings*, London, New York, 2006, S. 7-162, hier: S. 36.

7 Ebd., S. 37.

8 Vgl. Georges Bataille, „Der Begriff der Verausgabung“, in: ders., *Die Aufhebung der Ökonomie. Das theoretische Werk, Band I*, München, 1975, S. 9-31.

9 Vgl. Jacques Derrida, „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., 1976, S. 380-421; Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart, 1988, S. 11-89; Maurice Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin, 2007; Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M., 2003; Roberto Esposito, *Communitas*, Berlin, 2004, S. 167-198.

und gesellschaftlicher Stellungen, der Platon mit der Unterscheidung von philosophischer Weisheit, kriegerischem Mut und handwerklicher Mäßigung den Weg ebnete, restlos zerstört.¹⁰ Bei näherer Betrachtung aber wird deutlich, dass die nachmetaphysischen Grundlegungen des Handlungsvermögens in anarchischen, in keiner Eigenschaft fundierten Prinzipien wie Untätigkeit, Unvernehmen, Entscheidung zur Treue oder Begehren dazu tendieren, selber der Politik, dem Konflikt oder der Kritik enthoben zu bleiben, da sie rein oder absolut konzipiert worden sind, das heißt unmarkiert von den Verhältnissen, in die sie intervenieren, oder reduziert auf eine Differenzierung, die nur die Zeit ihrer Selbstvergegenwärtigung oder -hervorbringung umfasst. Daraus ergibt sich das Problem einer Re-Idealisierung des politischen Denkens, die auch darin zum Ausdruck kommt, dass die auf die Bewegung ihrer Selbstergreifung oder Selbstberührung reduzierten Prinzipien an der Figur des sich selbst denkenden Denkens oder einer „Intelligenz einer Intelligibilität“¹¹ erörtert werden. An Agambens und Deleuzes Interpretationen von Spinozas Vermögensbegriff möchte ich zeigen, wie tief die Nichtübereinstimmung hinsichtlich der Frage reicht, was Prinzipien ohne *arché* sind, und wie extrem ihr Denken der Politik sich dadurch voneinander unterscheidet.

3. Unbeschäftigte Negativität

Angesichts der Bedeutung der Gebrauchswertkategorie in Marx' Schriften sowie der Liquidierung der Rätestrukturen in der Sowjetunion konzipiert Bataille in den frühen 1930er Jahren, als er Mitglied des antistalinistischen Cercle communiste démocratique ist, einen auf Verlust basierenden Begriff der Verausgabung, den er kurz darauf in einem Brief an Kojève als „untätige“ oder „unbeschäftigte Negativität“¹² bezeichnet. Man handelt, man verausgabt Kräfte, und sie verschwinden im Augenblick ihres Ausdrucks, ohne je zurückzukehren, um Wert, Sinn oder Wahrheit erarbeitet zu haben. Auf Kojèves geschichtsphilosophische Frage, welche Form „der Mensch und die Natur in der posthistorischen Welt annehmen würden, wenn der mühselige Prozeß der Arbeit und der Negation zur Vollendung gelangt“¹³ und die Geschichte zu ihrem Ende gekommen wäre, hält Bataille eine Antwort bereit, mit der er Hegels System von innen übersteigen will – die Existenz derer, die nichts mehr zu tun haben und in ihrem Unbeschäftigtsein das Ende der Geschichte überleben.

10 Zum Prinzip der Anarchie vgl. Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Bloomington, 1987, S. 2-11 und 231-281. Zur Kritik des Platonismus vgl. Jacques Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien, 2010, S. 15-79, und Gilles Deleuze, „Platon und das Trugbild“, in: ders., *Logik des Sinns*, Frankfurt a.M., 1993, S. 311-323.

11 Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin, 2003, S. 10.

12 „Négativité sans emploi“, „unemployed negativity“, vgl. Georges Bataille, „Letter to X, Lecturer on Hegel“, in: *The Bataille Reader*, hg. v. Fred Botting und Scott Wilson, Oxford, Malden, 1997, S. 296-300.

13 Agamben, *Das Offene*, S. 15.

Gegen die Idealität der Hegel'schen Dialektik konzipiert Bataille eine Negativität, die nicht mehr in einem Phänomen, einem Prozess oder einem System darstellbar ist, weil sie das Wagnis des Todes nicht in Arbeit reinvestiert. Sie lässt sich nicht mehr in Positivität umkehren und streicht die synthetisierende Funktion der Hegel'schen Aufhebung durch. Was Agamben an Bataille interessiert, ist die Weise, in der er die Figur der Aufhebung wiederholt, um die Aufhebung selbst aufzuheben, indem er ihre bindenden Kräfte entkräftet. Dabei geht es Bataille darum, den Unterschied zwischen einer Ökonomie herauszustellen, die das Differentielle durchquert, um sich in dem Abstand, der zwischen den Differenzen aufklafft, auf sich selbst zu beziehen und das Anderswerden letztendlich ins Eigene einzuschließen, und einer Ökonomie, die sich dem Differentiellen und Anderen rückhaltlos, ohne Reserve, aussetzt und in ihr verloren geht. In einer solchen „allgemeinen“ oder „aufgehobenen Ökonomie“¹⁴ bleibt die Negativität unbeschäftigt. Sie arbeitet nicht mehr an der Verkettung des Sinns, des Begriffs, der Zeit und des Wahren. Bataille vernäht hier die Frage des Politischen mit einer einzigen spekulativen Frage: Wie kann die synthetisierende Kraft der Hegel'schen Aufhebung unwirksam gemacht werden? Ich möchte daran erinnern, dass sich für Hegel eine Bestimmung negiert, um in einer anderen Bestimmung, die ihre Wahrheit enthüllt, aufgehoben und aufbewahrt zu werden. So sieht er von einer unendlichen Unbestimmtheit zu einer unendlichen Bestimmung das Sein und das Denken von Bestimmung zu Bestimmung fortschreiten, und dieser Übergang durch das Negative verknüpft den Sinn.¹⁵ Dadurch sind Negativität und Aufhebung in einen Zirkel absoluten Wissens eingeschlossen, ohne die Geschlossenheit und Totalität des Sinns je zu übertreten. Mit der Idee untätiger Negativität will Bataille mit aller Gewalt zeigen, dass die Welt des Sinns an die Welt des Nicht-Sinns, des unproduktiven Verlusts und der rückhaltlosen Verausgabung gebunden ist. Durch eine Verschiebung von Hegels spekulativem Begriff *par excellence*, der Aufhebung, will er dessen System dazu zwingen, das Milieu, aus dem es sich bildet, nicht nur zu präsentieren, sondern erlebbar werden zu lassen. Die äußeren Ränder, an denen es sich hervorbringt – der Unsinn, der Verlust, die Untätigkeit –, sollen nicht nur durchquert, sondern als das dargestellt werden, was sich nicht darstellen oder vergegenwärtigen lässt, da es ohne Dauer im Augenblicklichen verschwindet. Für Hegel war die Dauer der Gegenwart der differentielle Raum, in dem das, was sich im Anderswerden auf sich selbst bezogen und aufgespart hat, zurückgewonnen wird.¹⁶ Bataille aber will in der Philosophie eine Bewegung auslösen, die die Herrschaft der Prinzipien des Sinns, des Subjekts und des Zwecks unwirksam macht, indem sie auf eine Existenz verweist, deren Verlust- und Verausgabungsfähigkeit die Philosophie übersteigt. Die Verausgabung zieht sich in einen zeitlichen Punkt ohne Dauer zusammen. Damit ist sie in Hegel'scher Perspektive dem Wissen nicht mehr zugänglich, da sie sich selbst nicht in der Zeit

14 Vgl. Georges Batailles, *Die Aufhebung der Ökonomie. Das theoretische Werk*, Bd. 1, München, 1975.

15 Vgl. Jean-Luc Nancy, *Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen*, Zürich, 2011, S. 169-174.

16 Vgl. Jacques Derrida, „Die différance“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien, 1988, S. 29-52, hier: S. 42f.

ergreifen kann. So wird das Konzept unbeschäftigter Existenz unmöglich oder paradoxal.¹⁷ Für den französischen und italienischen Heideggerianismus – für Blanchot, Nancy, Agamben oder Esposito – war Batailles Offenlegung des Unbestimmten, Nicht-Intendierten und Zwecklosen als nicht-essentielle Essenz menschlicher Existenz von größter Bedeutung in ihrer Anstrengung, auf die im Marxismus aufklaffende Lücke des Politischen mit einem neuen existenzialen Tätigkeitsbegriff zu antworten. So haben sie versucht, die Idee unbeschäftigter Negativität aus ihrer patriarchalen und heroischen Fixierung auf das Verbotene, das Heilige, das Opfer sowie aus den Aporien von Batailles heterodoxem Hegelianismus herauszulösen.

4. Nichttun können, Unterlassen

In kritischem Anschluss an Bataille entwickelt Agamben in den 1980er Jahren die Lehre von einer Autonomie des Unvermögens oder Nichttuns.¹⁸ Sie basiert auf der Vorstellung, dass das Mögliche nicht durch den Übergang ins Wirkliche, sondern durch das Vermögen, etwas nicht zu tun oder nicht zu denken, durch die Tat der Unterlassung geprägt ist, die die dem Möglichen eigene Wirklichkeit ausdrückt. Agamben schließt sich hier Heideggers Interpretation der ersten Abschnitte von Aristoteles' neuntem Buch der *Metaphysik* an¹⁹ und folgt in einer unkanonischen, „von den Vorurteilen der Tradition befreiten“²⁰ Lektüre der These, dass jedes Vermögen Unvermögen und „jedes Können (dynamhai) wesentlich Passivität (dechthai)“²¹ ist. Damit dekonstruiert er den Primat des Wirklichen, von dem Aristoteles ausgegangen war, und spricht dem Möglichen einen autonomen Existenzmodus zu. Anlass dazu bietet ihm Aristoteles' Kritik der Megariker, die die Existenz eines nicht ausgeübten, nicht in die Tat umgesetzten Vermögens bestritten hatten.²² Aristoteles hingegen erklärte, dass ein Baumeister noch dann zu bauen vermag, wenn er nicht baut, eine Kitharaspielderin noch zu spielen in der Lage ist, wenn sie untätig bleibt. Dass das Mögliche impliziert, dass es auch nicht eintreten kann, weil es sonst als bloß logische Modalität schon immer in den Akt übergegangen wäre, stellt für Agamben das politische Geheimnis der aristotelischen Lehre dar: „Die Potenz, die existiert, ist genau diejenige, die nicht zum Akt übergehen

17 Vgl. Peter Bürger, „Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel“, in: *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, hg. v. Andreas Hetzel und Peter Wiechens, Würzburg, 1999, S. 29-40, hier: S. 37.

18 Vgl. Giorgio Agamben, *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, Frankfurt a.M., 2013, insbesondere den gleichnamigen Aufsatz, S. 313-330.

19 Vgl. Martin Heidegger, *Aristoteles. Metaphysik* © 1-3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Gesamtausgabe, II, Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Frankfurt a.M., 1990, insbesondere §§ 12 und 19, S. 108-116 und 182-193.

20 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M., 2002, S. 57.

21 Giorgio Agamben, „Die Passion der Faktizität“, in: ders., *Die Macht des Denkens*, S. 331-364, hier: S. 354.

22 Vgl. Aristoteles, *Met.* 1046 b 29-33.

kann.²³ Damit besteht Vermögen nicht darin, dies oder das tun zu können, sondern erwas „nicht tun [zu] können“.²⁴ Zum vorrangigen Mechanismus der Biopolitik erklärt Agamben, die Menschen von dieser Fähigkeit zum Nichtstun zu enteignen. Aus Foucaults Arbeiten über die produktiven und mobilisierenden Wirkungen der Macht isoliert und verallgemeinert er ihren negativen Aspekt: Sie bestimmen nicht, was die Menschen tun, sondern sie entziehen, was sie unterlassen können. Beständig wird man dazu animiert, vom Einen zum Nächsten überzugehen, von dieser zu jener Tätigkeit fortzuschreiten, um zu vergessen, dass unser eigentliches Vermögen Unvermögen oder „Nichttunkönnen“²⁵ ist. Mit dieser Idee, dass das Mögliche über eine eigene Art der Wirklichkeit verfügt, will Agamben die ordnenden Dualismen der Ontotheologie außer Kraft setzen, so dass wir uns „gleichermaßen vom Sein wie vom Nicht-Sein“²⁶ emanzipieren und uns auf das entscheidende existenzialanalytische Experiment hin öffnen – nämlich die *epoché* zu leben, in der Aussetzung von Bestimmungen zu existieren.

Angesichts des Primats, der dem Unterlassen zugeschrieben wird, stellt sich natürlich die Frage, „[w]ie kann nun die Potenz zum Akt übergehen, wenn jede Potenz stets eine Potenz ist, nicht zum Akt überzugehen?“²⁷ Anders gesagt, was geschieht mit dem Vermögen, nicht zu spielen, wenn die Kitharaspielerin spielt? Angeregt durch eine Bemerkung von Aristoteles in *De anima* entwickelt Agamben die Idee einer *Aufhebung* des Unvermögens, die von deaktivierender Kraft ist. In *De anima* erklärt Aristoteles, dass das Unvermögen im Übergang zum Akt nicht verschwindet, sondern bewahrt und ‚gerettet‘²⁸ wird. Das Vermögen, etwas nicht zu tun, vergeht nicht im Zuge des Tuns, sondern es gibt sich, wie Aristoteles schreibt, „an sich selbst“ und „zur Vollendung“.²⁹ Diese Aufhebung des Unvermögens ist der Kern einer messianischen Dialektik, in der das Unvermögen die Gabe dessen darstellt, was im Gegebenen nicht gegeben ist und die Existenz des Abwesenden ausdrückt: Wenn das in der Wirklichkeit aufgehobene Nichttunkönnen, die in ihr eingeschlossene Potenz, untätig zu sein, in die Wirklichkeit entlassen wird, wird alles Ausgeführte, Getätigte und Gedachte der Potenz zurückerstattet. Im Buch über Paulus erklärt Agamben, dass sich in der messianischen Zeit eine Umkehrung dieser Art zwischen Akt und Potenz ereignet, in der sich eine zweite Aufhebung, die Paulus als *katárgesis* (Unwirksammachen) bezeichnet hat, vollzieht: Wenn der Messias kommt, werden die Werke ent-werkt, das Recht ent-setzt, die Vorschriften

23 Agamben, *Homo sacer*, S. 56.

24 Giorgio Agamben, „Über das, was wir nicht können“, in: ders., *Nacktheiten*, Frankfurt a.M., 2010, S. 77-80, hier: S. 79.

25 Ebd., S. 77.

26 Giorgio Agamben, „Bartleby oder die Kontingenz“, in: ders., *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin, 1998, S. 7-76, hier: S. 46; zur *epoché* vgl. ebd., S. 41.

27 Giorgio Agamben, „Die Macht des Denkens“, in: ders., *Die Macht des Denkens*, S. 313-330, hier: S. 325.

28 Agamben erinnert uns daran, dass *sôtéria* im Griechischen nicht nur Bewahrung, sondern Rettung bedeutet, vgl. ebd., S. 328; ders., *Homo sacer*, S. 57.

29 Aristoteles, *De anima*, 417b 2-16, zit. nach: Agamben, *Homo sacer*, S. 57, und Agamben, „Die Macht des Denkens“, S. 329.

unwirksam gemacht. Das Unvermögen wird in der Wirklichkeit tätig, indem es alles an die Potentialität des *Nicht* zurückgibt. So kann Agamben sagen, dass Ziel und Vollendung aller Gesetze und Normen in ihrer Unausführbarmachung oder ihrer Re-Potentialisierung liegen: „Was deaktiviert ist, was aus der *energeia* entlassen wird, wird deswegen nicht vernichtet, sondern bewahrt und zu seiner Vollendung festgehalten.“³⁰ Der politische Sinn dieser Aufhebung liegt darin, die Mechanismen der Macht – das Recht, die Vorschrift, die Verwaltung – in Spielzeuge zu verwandeln und so ihrer eigentlichen Gebrauchsweise zurückzugeben, dem Studium und dem Spiel.³¹ Politik wird auf die Zeit reduziert, die gebraucht wird, um Tätigkeiten zu sich selbst kommen zu lassen. In diese ohne Strategie und inneren Konflikt auskommende Politik ist ein theologischer Erlösungsmoment eingeschrieben, an dem sie zu ihrem Ende kommt und die Menschen in ihrer Untätigkeit den „Kern[...] des Humanen“, ihr „ewiges Leben“ zu erleben beginnen, die „Sabbatruhe“³², die ihre eigentlich Praxis darstellt.

5. Abwenden, Verlassen

In der *Homo sacer*-Reihe führt Agamben in dieses Konzept messianischer Dialektik ein dramatisches Problem ein. Mit Verweis auf dieselben Aristoteles-Stellen erklärt er die Potentialität, etwas nicht zu tun, plötzlich zum „Paradigma“³³ abendländischer Souveränität, die durch ein Recht charakterisiert ist, das sich in seine Ausnahme zurückziehen kann, um einen Raum für außerrechtliche Maßnahmen zu eröffnen. Es ist nun das Recht, das es vermag, untätig zu bleiben und seine Kraft auf Ausnahmeregeln zu übertragen: „[D]er Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet.“³⁴ Agamben greift hier Nancys Begriff des Banns auf, um den Ausnahmezustand als Zone einer einschließenden Ausschließung zu definieren, in der ein bloßes, von allen politischen und gesellschaftlichen Lebensformen getrenntes Leben durch ein Recht produziert wird, das sich vorbehält zu gelten, ohne ausgeführt zu werden.³⁵ Dieses nackte-Leben gehört allein in seiner Absonderung zur Gesellschaft. Es ist in eine Zone nicht-juridischer Maßnahmen und Verwaltungsregeln, im Extremfall in absolute Rechtlosigkeit und Tod verbannt, deren aktuellstes und mächtigstes Modell für Agamben das Flüchtlingslager darstellt. Die Entrechtung und straffreie

30 Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a.M., 2006, S. 112.

31 Zur Idee des Gebrauchs vgl. Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt a.M., 2005, S. 70-91, und ders., *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt a.M., 2012.

32 Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt a.M., 2010, S. 299f.

33 Agamben, *Homo sacer*, S. 57.

34 Ebd.

35 Vgl. Jean-Luc Nancy, „Abandoned Being“, in: ders., *The Birth To Presence*, Stanford, 1993, S. 36-47, und Agamben, *Homo sacer*, S. 17.

Zerstörung des Lebens von Migrantinnen und Migranten ist für ihn die Signatur moderner Biopolitik.

Durch diese Verdopplung des Potentialitätsbegriffs drängt Agamben Souveränität und Erlösung in die Enge einer minimalen Differenz. Katastrophe und Rettung teilen sich den Raum einer nur kleinen, aber tiefen Abweichung: Im messianischen Moment verkehrt sich das Vermögen des Rechts, sich nicht auszuführen und vom Leben abzuwenden, in das Vermögen des Lebens, das Recht unausführbar und unwirksam zu machen. Diese ungeheure Oszillation des politischen Sinns des Potentiellen versucht Agamben in einer großen transhistorischen These zu stabilisieren: Die durch Suspendierung und Trennung operierende Ausnahmemacht entbehrt jeder „Begründung im Sein“,³⁶ sie ist ontologisch leer und fiktiv. Ihr Vermögen basiert allein auf einer verkehrenden Ingebrauchnahme der menschlichen Potentialität, jenseits des Rechts zu handeln beziehungsweise das Gesetz übertreten zu können. Das heißt, ihre Wirkmächtigkeit bezieht sie dadurch, dass sie in den ausgeräumten Geltungsraum des Rechts eine ihm heterogene Kraft einschließt, die anomische Gewalt der Menschen, die für Agamben keinerlei Zweck-Mittel-Relation untersteht, sondern, wie Benjamin erklärte, aus der „Sphäre der Mittel“³⁷ selbst stammt und unabhängig von ihren Zwecken betrachtet werden muss. Mit der Gegenüberstellung einer ontologisch wahren Fähigkeit, sich Zweck- und Nutzenproduktionen zu entziehen, und einer falschen Regierungs- und Verwaltungstätigkeit, die diese Fähigkeit raubt und entfremdet, erreicht Agamben maximale Distanz zu Foucault, der diese Dualität ausschaltet.

So nimmt Agamben eine Entsubstantialisierung und Fiktionalisierung der Machtmechanismen vor, die er darauf reduziert, leer, trennend, verkehrend und verfälschend zu sein. In Sprache, Metaphysik, politischer Souveränität und Theologie sieht er einen immer gleichen, transhistorischen Mechanismus illegitimer Einfriedung und Einbeziehung des Potentiellen und Unbestimmten am Werk: Die Sprache bezieht das Asemantische der Dichtung in ihren semantischen Raum ein; die Metaphysik bezieht das reine, unbestimmte oder alogische Sein in den Logos ein; das Recht bezieht die anomische Gewalt in seinen Gesetzesraum ein, und die ökonomische Theologie, aus der Agamben zufolge die biopolitische Regierung hervorgegangen ist, schließt die Untätigkeit von Gott und Mensch in Liturgie und Lobpreisung ein. Immer bedürfen Herrschaft und Regierung einer anomischen, alogischen oder anökonomischen Kraft, die sie in einer separaten Zone isolieren, „um für ihren Bezug zur Welt des Lebens den Grund legen zu können“.³⁸ So gibt es für Agamben am Ende nur ein einziges Rätsel, ein die gesamte Seinsgeschichte umflechtendes Arkanum, das es zu entflechten gilt, um den Sinn des Politischen zu erhalten: die Beschlagnahme menschlicher Potentialität, reinen ziel- und werklo-

36 Giorgio Agamben, *Was ist ein Dispositiv?*, Berlin, Zürich, 2008, S. 21.

37 Walter Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a.M., 1972-1999, Bd. II.1, S. 179-202, hier: S. 179; zitiert bei Agamben, Giorgio, *Ausnahmestand*, Frankfurt a.M., 2004, S. 74.

38 Agamben, *Ausnahmestand*, S. 72.

sen Seins in seinen verschiedensten Dimensionen, durch die Souveränitäts- und Regierungsmechanismen und ihre kommende Unterbrechung durch die deaktivierende Kraft der Potentialität selbst.

6. Das Liebenswerte, die Gelassenheit

Ende der 1980er Jahre beginnt Agamben ein außergewöhnliches theoretisches Spiel: Er führt Heideggers Interpretation des aristotelischen Potentialitätsbegriffs mit Spinozas Potentialitätsbegriff eng. In einer kursorischen Lektüre konzentriert er sich vor allem auf die mystischen Dimensionen Spinozas, die im fünften Buch der *Ethik* an der These einer partiellen, bereits in der weltlichen Existenz erreichten Ewigkeit der Menschen zum Ausdruck kommen.³⁹ Das Vermögen, das Unendliche körperlich und intellektuell auszudrücken, steigert sich bis an die Schwelle, an der die Individuen in einer „kein Übermaß“⁴⁰ kennenden Liebe, zu der uns nur das Denken Zugang verschafft, ihre singulären Essenzen ergreifen. Einer von Agambens Gründen, sich der schmalen mystischen Schicht in Spinozas Denken zuzuwenden, liegt darin, einen Zusammenhang zwischen Potentialität und Liebe zu stiften, der in Heideggers Existentialanalytik unausgearbeitet geblieben ist, sodass Jaspers schreiben konnte, dass seine Philosophie „[o]hne Liebe“ und „[d]aher auch im Stil unliebenswürdig“⁴¹ sei. Agamben hingegen geht den Verbindungen von Vermögen und Mögen, Potentiellem und Liebenswertem in Heideggers späteren Arbeiten nach und fasst sie unter Bezugnahme auf Spinoza in der Figur eines kontemplativen Selbstverhältnisses zusammen, um uns das Politische im absoluten Zusammenfall mit dem Ethischen als eine Tätigkeit vorzustellen, in der man nichts anderes tut als die eigene „Wirkungsmacht [zu] betrachte[n]“.⁴² Zur gleichen Zeit wie Nancy versucht Agamben, die Existentialanalytik nicht mehr aus der Stimmung der Sorge, sondern der Freude, dem Mögen und der Liebe zu entfalten, was beide Autoren in Fußnoten ihrer Texte als spinozistisches Neulesen Heideggers bezeichneten.⁴³ In dieser Relektüre nimmt Agamben eine gewaltige Umarbeitung der *Conatus-* und *potentia-*Begriffe bei Spinoza vor, indem er sie in eine Lehre der *potentia passiva* und des Unvermögens integriert, die Spinozas Denken vollkommen fremd ist.⁴⁴

Ausgangspunkt ist eine Bemerkung aus dem *Brief über den Humanismus*, in der Heidegger Beaufret erklärt, dass das Vermögen einen leidenschaftlichen Aspekt besitzt, der sich im *Mögen* ausdrückt, durch den das Existierende sein Dasein nicht

39 Vgl. E5p39, S. 585: „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielem befähigt ist, hat einen Geist, dessen größter Teil ewig ist.“

40 E4p61, S. 485: „Eine Begierde, die der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben.“

41 Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München, 1978, S. 34.

42 E3def.aff25, S. 353. Vgl. auch E5p36s, S. 581.

43 Vgl. Jean-Luc Nancy, „The Decision of Existence“, in: ders., *The Birth to Presence*, S. 82-109, hier: Fn 56, S. 407. Vgl. auch Agamben, „Die Passion der Faktizität“, Fn 22, S. 363.

44 Vgl. Agamben, „Die Passion der Faktizität“, S. 352-355.

nur denkend, sondern leidenschaftlich erlebt. Wie bereits in den Nietzsche-Vorlesungen gilt Heidegger das Leidenschaftliche als Element, das uns auf die Erfahrung einer durch unspezifisches Möglichsein geprägten Existenz hin öffnet und zum Sein in Bezug setzt.⁴⁵ Wir ergreifen dieses Möglichsein, indem wir es in seiner Unbestimmtheit und Unzugänglichkeit mögen. Liebende Zuwendung ist das Element, „kraft dessen eigentlich etwas zu sein vermag“⁴⁶ und die Existenz sich auf die in ihr selbst liegende Essenz hin öffnet. Genau aus diesem Grund ist das Verhältnis des Möglichen bei Heidegger nichts anderes als das Verhältnis der Existenz zu sich selbst. Aus großer Entfernung ergibt sich hier eine Nähe zu Spinoza: Beide Autoren gehen in ihren radikalen Überarbeitungen der Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, von Was-Sein und Daß-Sein, dazu über, die Existenz der Dinge ohne vorab gesetztes Wesen, das heißt ohne *Was*, zu konzipieren.

Wenn die Existenz sich mag, schreibt Heidegger im Humanismusbrief, öffnet sie sich auf das gestreute und vielheitliche Möglichsein hin, in das sie geworfen ist und das sie durch Tun und Machen nicht beherrschen kann. Aus diesem Grund ist das Mögen für Heidegger grundsätzlich passiv, genauer: in seiner Passivität aktiv. Es ist das Durchlässigwerden für ein Sein, das es in seiner Grundlosigkeit und Differentialität, mit der es sich uns entzieht, zu ergreifen gilt. Wenn wir diesen Entzug von Bestimmungen mögen und uns ihm überlassen, erfahren wir unser ursprüngliches Unvermögen. Damit ist „Mögen“ im Sinne von „Wesen schenken“⁴⁷ ein weiterer Begriff, in den Heidegger die Figur der Gelassenheit kleidet, für die er Meister Eckhart und der rheinischen Mystik so viel verdankt und in der der *Akt* der Passivität eine Gabe darstellt, die die Existenz an sich selbst erteilt, um sich dem zu öffnen, was ihr unzugänglich ist.⁴⁸ So kann sich das Dasein dort ergreifen, wo ihm nichts zu eigen ist. Es bewahrt, dass es enteignet ist. Diese äußerste Umkehrung des Besitzindividualismus, in der das Individuum nur durch seinen „Widerstand“ definiert wird, sich mit Eigentum oder „Eigene[m]“ zu identifizieren,⁴⁹ signalisiert, dass es immer noch um die Vergegenwärtigung eines Eigenen geht, wenn auch im subtraktivsten Sinn.

45 Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, Pfullingen, 1961, S. 558f.

46 Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M., 2000, S. 8.

47 Ebd.

48 Vgl. Reiner Schürmann, „Heidegger and Meister Eckhart on Releasement“, in: *Phenomenology*, Heft 3 (1973), S. 95-119.

49 Étienne Balibar, „Die Umkehrung des Besitzindividualismus“, in: ders., *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Berlin, 2012, S. 121-170, hier: S. 163. Vgl. C.B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a.M., 1967.

7. Die dem Tun innewohnende Untätigkeit

Dass in der Lehre der *potentia passiva*, des Mögenden-Vermögens oder der Gelassenheit, der Primat der Aktivität nicht einfach umgekehrt wird, sondern Passivität und Aktivität ununterscheidbar werden, zeigt Agamben zufolge, wie sehr Heidegger und Spinoza in ihrem Denken ineinander ragen. Implizit stellt er die Hypothese auf, dass Spinoza im Kontext einer Immanenzphilosophie derselben Frage nachgegangen ist, die Heidegger aus transzendenter Perspektive verfolgt: Wie lässt sich eine in sich selbst exzessive Existenz denken, die ihr Vermögen in einer Weise praktiziert, dass „das Agens und das Patiens ein und dieselbe Person sind“⁵⁰ und die Handlung sich auf das Handeln selbst bezieht? Praxis wird nicht technisch als Arbeit an einem Gegenstand, Ziel oder Zweck verstanden, auch nicht, wie in der Bewusstseinsphilosophie, kraft der „Gegenständlichkeit“⁵¹ des *cogito*, das sich allem Wahrnehmen und Denken vorsetzt, sondern als Praxis der Existenz, als Arbeit am Vermögen.

In diesem Sinne definiert auch Spinoza den Conatus oder das Streben eines jeden Dings, „gemäß der ihm eigenen Natur[...] in seinem Sein zu verharren“⁵² als immanente, von den Affekten katalysierte Tätigkeit. Sie besteht darin, Vermögen zu praktizieren, die ihr Prinzip erst im Zuge dieser Praxis hervorbringen. Das Wesen des Menschen bestimmt Spinoza nicht durch eine Qualität, sondern durch das Begehren, handelnd zu existieren, seine Vermögen zu bejahen, ihm all die Affizierungen zu geben, derer es sich fähig zeigt, das heißt, in seiner Exzessivität nicht nachzugeben.⁵³ Denn wirklich Existieren ist für Spinoza gleichbedeutend mit dem Vermögen, „zu sein, zu handeln und zu leben“.⁵⁴ Anders als in der scholastischen Tradition wird das Wesen nicht durch die Partizipation an Transzendentalien, durch die Teilhabe an der Qualität des Einen, Wahren, Guten und Vollkommenen bestimmt, sondern durch den Grad, mit dem ein Wesen sich selbst affirmiert. Nicht das *Was* die Qualität des Wesens, steht zur Frage, sondern das *Wie* und das *Wieviel*, seine Quantität. Die Kategorie der Essenz wird dabei von jeder transzendenten Vorstellung von Qualität und Ziel abgelöst und in einen immanenten Prozess umdefiniert.

Was interessiert Agamben an diesem durch interne Positivität ausgezeichneten Tätigkeitsvermögen, das mit einer Theorie der Untätigkeit, die auf anderen Prinzipien wie Erleiden des Unvermögens, Bewahrung des Entzugs oder Entaneignung basiert, nicht verträglich ist? Sein Interesse rührt daher, dass Spinozas Conatuslehre auf ein Problem Antwort gibt, das Agamben in der gesamten *Homo sacer*-Reihe

50 Baruch de Spinoza, *Compendium grammatices linguae hebraeae*, in: *Opera*, Bd. 1, hg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg, 1925, S. 283-404, hier: S. 342, zit. nach: Giorgio Agamben, „Die absolute Immanenz“, in: ders., „Die Macht des Denkens“, S. 428-461, hier: S. 451.

51 Martin Heidegger, „Überwindung der Metaphysik“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, 1954, S. 67-96, hier: S. 71.

52 E3p6, S. 239.

53 Vgl. E3def.aff1, S. 337.

54 E4p21, S. 415.

verfolgt: Wie ist „eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform“ denkbar, ein *bios*, „der nur seine *zōē* ist“?⁵⁵ Indem Spinoza der Isolierung spezifischer Prinzipien, mit denen Lebewesen hierarchisch klassifiziert und in Gattungen und Arten eingeteilt werden können, entgegentritt, macht er Lebensform und Lebensfunktion voneinander untrennbar. Agamben betont, dass Spinoza mit seinem Immanenzprinzip die klassifikatorische Funktion von Prinzipien zerstört. In einer von Deleuze inspirierten anti-aristotelischen Wendung macht er Spinoza zum großen Gegenspieler gegen das „Prinzip der Begründung“,⁵⁶ mit dem Aristoteles Lebensfunktionen isoliert hat, um bestimmten Wesen Leben grundsätzlich zuschreiben zu können, um also verstehbar zu machen, warum oder durch was sie lebendig sind. Wenn Aristoteles in *De anima* die ernährende Seele oder die Ernährungsfunktion als basalstes, nacktestes, noch von den Pflanzen geteiltes Prinzip des Lebens abtrennt, schafft er die philosophische Blaupause für die Unterscheidung von relativem und vegetativem, von gutem und bloßem Leben.⁵⁷ Da für Spinoza ein Leben seinem Wesen nach nur darin besteht, seine Produktivität zu bejahen – „*conatus*, aktualisiertes Wesen, Produktivität des Seins, Handlungsvermögen, all das wird identisch“⁵⁸ –, setzt er die Zuschreibungs-, Aufteilungs- oder Zurechnungsfunktion von Prinzipien außer Kraft. Als Sprungbrett der Existenz ist der *Conatus* ein anarchisches Prinzip, das mechanische Dimensionen (Beharren, Erhalten), vegetative (Ernähren), dynamisch-organisatorische (Vermehren, Begünstigen, Auswählen) und antagonistische Dimensionen (Sich dem, was sich widersetzt, Widersetzen) unlösbar zusammenbindet. Ernähren und Glückseligwerden sind kategorial nicht voneinander unterschieden, sodass „[*bios* und *zōē* [...] hier restlos zusammen[fallen]“.⁵⁹

Im Widerspruch aber zur differentiellen, aktiven und konstitutionstheoretischen Logik des *Conatus* fasst Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit*, einem der letzten Bände der *Homo sacer*-Reihe, den politischen Sinn von Spinozas Vermögenslehre in einer Figur zusammen, die aus der Theorie des endlichen Modus allein die Lehre der Essenzen aufgreift: Es handelt sich um die Figur der Selbstzufriedenheit, der *acquiescentia in se ipso*, die für Agamben den „Kulminationspunkt der Bewegung der immanenten Ursache“⁶⁰ darstellt. Am Ende der *Ethik* erklärt Spinoza, dass die Glückseligkeit, die die dritte Erkenntnisgattung spendet, einer Selbstzufriedenheit der Seele beziehungsweise einer Art weltlicher Herrlichkeit gleichkommt.⁶¹ Aus der Dichte der Querverweise, die den 36. Lehrsatz des fünften Buchs prägen, zieht Agamben die Schlussfolgerung, dass es Spinoza in der *Ethik* um Kontemplation und Selbstbetrachtung geht. Mit diesem theoretischen Gewaltakt ver-

sucht er, die *Conatus*lehre in die von ihm entwickelte Dialektik des Unvermögens einzufügen: Ausgehend von Spinozas Definition, dass Selbstzufriedenheit eine Freude ausdrückt, „die dem entspringt, daß ein Mensch sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet“;⁶² erklärt er, dass Kontemplation die dem Menschen eigentlichsste und ursprünglichsste Praxis darstellt, weil aus ihrer Verrichtung (Betrachten) nichts anderes als die ihr „inwohnende Untätigkeit“⁶³ hervortritt. Vermögen wird nicht ausgeübt, sondern geschaut. Mit diesem Rückzug in die Reflexivität der Selbstbetrachtung verwandelt Agamben Spinozas Menschen, der sich im Handeln und Ausüben von Vermögen bejaht, zu einem nichtenden und deaktivierenden Menschen, der „jedes spezifische Vermögen des Tuns und Machens außer Kraft [setzt]“, um seine Existenz „der Möglichkeit [zu] öffne[n]“.⁶⁴ Aus der Verbindung von Heidegger und Spinoza gewinnt Agamben hier eine eigene Version unbeschäftigter Negativität, in der das Negative so sehr enthaupet worden ist, dass es als Subtraktion diesseits von Verneinung begriffen werden kann: Eine Existenz, die nur ihr Vermögen betrachtet und dadurch ihr Unvermögen ausübt, verneint nicht einfach die alltäglichen ökonomischen Praktiken, sondern macht sie unwirksam, während sie sie ausübt und Nutzen, Zweck und Besitzanspruch aus ihnen abzieht, sodass sie in die Sphäre des Spiels oder der Geste gleiten. Das Leben ist hier nicht dem Eigentum oder dem Gesetz gegeben, sondern seinem Gebrauch.

8. Der atheistische Vektor

Im elften Kapitel seiner Spinozamonographie verfolgt Deleuze, wie sich die Idee der Immanenz allmählich aus der neuplatonischen Idee einer schöpferischen und gebenden Ursache herauschält.⁶⁵ Er zeigt, wie sie sich ganz am Rande der Lehre eines emanativen, ausdrückenden und über dem Sein stehenden Einen bildet – ein gefährliches, beständig vom Häresievorwurf bedrohtes Nebenprodukt der mittelalterlichen Theologie, das Gott seine Transzendenz nimmt und den endlichen Dingen immanent macht, sodass sie egalitär, univok, das heißt vom selben Sein seiend gedacht werden. Wenn Spinoza schließlich das Konzept der immanenten Ursache auf das der emanativen Ursache aufpfropft, bricht er, wie auch Agamben betont, mit der *Doxa* der Analogie, derzufolge das Sein Gottes und das der endlichen Geschöpfe nicht auf dieselbe, sondern allein auf ähnliche oder übertragene Weise ausgedrückt werden können.⁶⁶ Zu erwähnen vergisst er allerdings, dass Spinoza sich gleichzeitig auch von der in Mystik und negativer Theologie formulierten Idee der Äquivokität abwendet, derzufolge das göttliche Eine gibt, was es selbst nicht ist, und sich unablässig von dem zurückzieht, was es hervorbringt und aufgrund seines

55 Agamben, *Homo sacer*, S. 197.

56 Agamben, „Die absolute Immanenz“, S. 445.

57 Vgl. Aristoteles, *De anima*, 413a.

58 Alexandre Matheron, „Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique“, in: *Baruch de Spinoza. Issues and Directions*, hg. v. Edwin Curley und Pierre-François Moreau, Leiden, New York, 1990, S. 258-270, hier: S. 268 [Übersetzung: K. D.].

59 Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 299.

60 Agamben, „Die absolute Immanenz“, S. 456.

61 Vgl. E5p36s, S. 579-583.

62 E3def.aff25, S. 353.

63 Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 299.

64 Ebd.

65 Vgl. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München, 1993, S. 151-163.

66 Vgl. Agamben, „Die absolute Immanenz“, S. 437.

Entzugs verneint. Indem er das Sein univok konzipiert, verwirft Spinoza die Annahme eines unausdrückbaren und unpartizierbaren Gottes – eines *Nicht*, aus dem alles gekommen ist. Das bringt ihn dazu, das gesamte Problem des Möglichen, dem Leibniz ungefähr zur gleichen Zeit die komplexe Figur der Kompossibilität verlieh, auszulöschen, einschließlich der mystischen Interpretation dessen, was sich im Möglichen nicht verwirklicht und die Gegenwärtigkeit des Entzogenen bildet, auf die sich Agamben in all seinen Schriften, insbesondere unter Betonung der mystischen Aristoteles-Interpretationen zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, bezieht.⁶⁷ Agamben übergeht die Wucht, mit der Spinoza das theoretische Terrain der Vermögensfrage erschüttert, die Deleuze zum Ausgangspunkt seiner gesamten Philosophie der Potentialität nimmt. Das die mittelalterliche Philosophie elektrisierende Thema der Kontingenz, das mit der Vorstellung einer sich selbst nicht erhalten könnenden, zutiefst von Gott abhängigen Welt auftaucht, schaltete Spinoza aus und identifiziert stattdessen Potentialität mit Notwendigkeit: Es gibt eine dynamische Ordnung der Zusammensetzung von Verhältnissen, die notwendigerweise in Kraft treten, sich ausführen und im günstigen Fall bejahen und steigern, sobald die Bedingungen eintreten, die sie in ihre Existenz bringen.

So zeigt sich im elften Kapitel von *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, wie stark sich die Bezugnahmen auf die Theologie bei Agamben und Deleuze unterscheiden. Für Agamben drückt die christliche Theologie ein ursprüngliches „Arkanum“⁶⁸ aus, das in der Teilung in zwei entgegengesetzte, aber funktional aufeinander bezogene Paradigmen verborgen liegt: Auf der einen Seite lehrt die Theologie die Transzendenz des einen unteilbaren Gottes. Auf der anderen Seite aber beschäftigt sie sich nicht mit dem Sein, sondern dem Tun Gottes, mit seinem Heils- und Erlösungswerk auf der Erde, das in der Lehre der Dreifaltigkeit und der ökonomischen Regierung der Menschen zum Ausdruck kommt, die Foucault Pastoralmacht genannt hat. An dieser in Gott selbst vollzogenen Trennung von Sein und Handeln lässt sich Agamben zufolge der grundlegende Mechanismus abendländischer Macht aufzeigen, das menschliche Vermögen zur Untätigkeit in den Bereichen der Liturgie und der Lobpreisung, später in denen des Konsums und des Spektakels zu isolieren und in Beschlag zu nehmen: „Aus dieser Perspektive stellen sich der Kapitalismus und die modernen Figurationen der Macht als eine Verallgemeinerung und Radikalisierung jener Absonderungsprozesse dar, die für die Religion bestimmend waren.“⁶⁹

Für Deleuze aber hat das Sein nicht die mystische Struktur eines ontotheologischen Rätsels, das von der Politik vollendet und gelöst wird. In der Spinozastudie verfolgt er die Individuation der Ontotheologie, die Immanenzschübe, die sie durchziehen und von innen in unpersönlichen und unintendierten Weisen dekonstruieren, sodass sie an ihren Rändern in Atheismus übergeht. Er untersucht die

Potentialität des Denkens, sich aus dem ontotheologischen Imaginären herauszuschälen und Begriffe zu schaffen, die dessen Motivation umkehren – ein Conatus der Philosophie, den Dogmen „nachzustellen“⁷⁰ und sie zu pervertieren. Inspiriert haben ihn dazu Gandillacs Arbeiten über Plotin und Nicolaus von Cues, die zeigen, wie in der Lehre eines „treppenförmigen Universum[s], das einer langen platonischen, neuplatonischen und mittelalterlichen Tradition entspricht“, in der das Sein aus „hierarchischen Emanationen und Konversionen“ hervorgeht, plötzlich der Gedanke der Immanenz aufgetaucht ist, „als brächte die Hierarchie eine besondere Anarchie oder die Liebe zu Gott einen ihr eigenen inneren Atheismus hervor“.⁷¹

Deleuze stellt die These auf, dass mitten in der scholastischen Theologie, mitten in dem, was Gandillac ihr „leidenschaftliches Besorgsein für die Transzendenz“ und die „Unverletzlichkeit des Einen“⁷² nennt, die Idee eines potentiellen, Wirkungen hervorbringenden Seins etabliert worden ist, die den Transzendenzgedanken von innen unterminiert. Zurückgeführt hat er das Auftauchen dieser Idee, die in der Ontotheologie einen Ort für den Atheismus aushöhlt, auf das Partizipationsproblem Platons: Mit der Trennung des Intelligiblen vom Sinnlichen, der Ideen von den Erscheinungen, der Prinzipien von den Nachahmungen produziert Platon ein schwer handhabbares Problem. Die Ideen leiden durch Teilung oder Trennung; sie sind von der Gewalt einer illegitimen Teilhabe durch das Sinnliche, das „ihrer Natur zuwider ist“,⁷³ bedroht. Wenn Platon die unberechtigten Trugbilder von den Abbildern scheidet, die eine innere Ähnlichkeit am Idealen teilhaben lässt, bringt er, ohne es zu wollen, den Gedanken auf, dass das Künstliche und Imaginäre mit der Macht einer „unproduktive[n] Wirkung“ ausgestattet ist, so dass eine egalitäre Differenzierung denkbar wird, in der alle existierenden Dinge – idealer und materialer Art – „die Macht zur Produktion eine[r] Wirkung“⁷⁴ haben. Angesichts dieser Schwierigkeit kehrt der Neuplatonismus, allen voran Plotin, das Partizipationsproblem um und leitet eine noch viel ungeheuerlichere Dekonstruktionsbewegung der Philosophie ein: Er ersetzt das Problem der Teilhabe an den Prinzipien und Ideen durch das Konzept eines produktiven oder ausdrückenden Einen. Teilhabe wird nicht mehr von unten, vom Seienden oder Partizipierenden, sondern von oben, vom Eminenten aus konzipiert. Aus dem übersubstantziellen Einen fließen das Sein und die weltlichen Dinge in hierarchischen Abstufungen heraus: „So wird das Programm von Plotin formuliert: vom Höchsten ausgehen, die Nachahmung einer Genese oder Hervorbringung unterordnen, die Idee einer Gewalt durch die einer *Gabe* ersetzen.“⁷⁵ Mit dem Konzept einer emanativen Ursache bringt Plotin eine „Kausalität durch

70 Deleuze, „Platon und das Trugbild“, S. 311.

71 Gilles Deleuze, „Die Zonen der Immanenz“, in: ders., *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Frankfurt a.M., 2005, S. 250-252, hier: S. 250f.

72 Maurice de Gandillac, *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, 1953, S. 97.

73 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 151.

74 Deleuze, „Platon und das Trugbild“, S. 316 und 321 [Kursivierung im Original, Übersetzung verändert, K. D.].

75 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 152.

67 Zur mittelalterlichen Idee eines *Aristoteles mysticus* vgl. Agamben, „Die Macht des Denkens“, S. 313-330, und ders., „Bartleby oder die Kontingenz“, S. 9-31.

68 Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 293.

69 Agamben, *Was ist ein Dispositiv?*, S. 35.

Schenkung⁷⁶ ins Spiel, die die Stellung des Eminenten, die sie schützen soll, subvertiert. Auf der einen Seite steht zwar die emanative Ursache über dem Geist und dem Sein und ist produktiv, ohne dass an ihr selbst teilgenommen würde, woraus sich negative Vorstellungen eines Gottes jenseits seiner Gaben bildeten, die bis zur Idee eines qualitäts- und namenlosen Nichts reichen. Auf der anderen Seite aber legt der Neuplatonismus eine Bahn für immer radikalere Immanenzlehren. Über das Sein und den Geist, die aus der ersten Ursache herausfließen, spricht Plotin in „prachtvollen und lyrischen Begriffen“⁷⁷ als das, was alle seienden Dinge enthält und versteht. So stößt man auf der Ebene der ersten Hypostase in den neuplatonischen Strömungen auf stürmische Formulierungen immanenter Kausalität, in der unendliches Sein und endliche Geschöpfe sich gegenseitig einschließen und die Geschöpfe das Sein ausdrücken. Das Eine ist im Vielen anwesend und umgekehrt. Daraus entwickelt sich ein Begriffspaar, das in der Scholastik immer bedeutsamer wird – *complicatio* und *explicatio*: „Alle Dinge sind in Gott anwesend, der sie kompliziert, Gott ist in allen Dingen anwesend, die ihn explizieren und implizieren.“⁷⁸ Diese immanente Produktivität bezeichnet Deleuze unter Bezugnahme auf Koyrés Untersuchungen zur „extreme[n] Evolution des Neuplatonismus“ in Renaissance und Reformation als „Ausdruck“⁷⁹ des Seins.

9. Bejahende Bestimmung

Mit ungekannter Radikalität greift Spinoza den dünnen Faden der Immanenz auf, der sich durch die mittelalterliche Emanationstranszendenz zieht, um eine neue, positive Idee von Bestimmung zu schaffen. Deleuze geht davon aus, dass für Spinoza die Differentialität des Seins, das sich in weiteren Differenzierungen ausdrückt, den „einzige[n] Moment von Präsenz und Präzision“⁸⁰ darstellt, in dem sich das Sein im Zuge seines Ausdrückens bestimmt. Potentialität ist hier nichts anderes als Bestimmung durch Differenzierung: Ein Sein, das aus reinen Verhältnisvarietäten besteht, drückt sich in internen Differenzierungen aus. Bei dieser Bestimmung geht es nicht um die negativen Unterschiede zwischen x und y, sondern um eine „einseitige[...] Unterscheidung“⁸¹, in der sich x in sich selbst differenziert, wenn es sich ausdrückt. Während Hegel Spinoza den Satz *omnis determinatio est negatio* zuschrieb, hatte Spinoza die entsprechende Alternative, entweder das Un-

76 Ebd., S. 152.

77 Gilles Deleuze, *Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 25.11.1980 [http://www.web-deleuze.com/php/texte.php?cle=17&groupe=Spinoza&langue=2 (eingesehen am 8. März 2014); Übersetzung: K.D.].

78 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 156.

79 Ebd., S. 158; vgl. auch Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, 1955.

80 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München, 1997, S. 49.

81 Ebd.

bestimmte oder eine bereits als Negation bestimmte Differenz, verworfen: „Dasjenige, dessentwegen man sagt, daß Dinge bestimmt sind, irgendetwas zu bewirken“, schrieb er, „muß etwas Positives sein“.⁸² Deleuze zufolge ist es Spinoza gelungen, das Unbestimmte als ein reines, unverkörperteres Verhältnisdifferential zu definieren, das im Akt seiner Bestimmung weder beschränkt noch negiert wird.

Diese Figur differentieller Bestimmung entwickelt Spinoza im Zuge von zwei außergewöhnlichen Lehrsystemen: der Attributenlehre, in der die Idee des Einen durch die eines differentiellen Nicht-Ganzen ersetzt wird, und der Conatuslehre, in der das Streben des Seins, sich selbst zu bejahen, vom Körper aus gedacht wird. Im ersten Buch der *Ethik* erklärt Spinoza, dass die Substanz von unendlich vielen, in sich unendlichen Attributen konstituiert wird, von denen wir nur Ausdehnung und Denken kennen: „Noch vor jeder Hervorbringung gibt es also eine Unterscheidung, diese Unterscheidung aber ist zugleich auch Zusammensetzung der Substanz selbst.“⁸³ Das Eine ist weder das absolut Einfache oder Ununterschiedene noch das Unsagbare oder Namenlose, sondern ein nicht-totalisierbarer Zusammenhang von Differenzen. Die Attribute sind dementsprechend keine zählbaren Teile der Substanz, sondern ihre „dynamische[n] oder genetische[n] Elemente“⁸⁴. Die bekannte Schwierigkeit, die Attributenlehre zu verstehen, besteht darin, in einem als unteilbar begriffenen Unendlichen (Substanz) nicht-numerische Unterscheidungen (Attribute) zu treffen, zwischen denen keine Kausal- oder Abbildungsverhältnisse existieren, weil sie dieselbe Produktivität substantiellen Seins in unendlich vielen Dimensionen artikulieren, die jeweils in ihrer eigenen Differentialität begriffen werden müssen.⁸⁵ Aber nur indem man davon ausgeht, dass die Attribute in einer Substanz zusammengefasst sind, die von ihnen konstituiert wird, kann man ihre Differentialität genetisch und positiv fassen und sie nicht auf Unterschiede reduzieren, die man durch vergleichende Geistestätigkeit erkennt, sondern als das, was die Unterschiede macht. Die vielheitliche Substanz, die für Spinoza die immanente Ursache aller Dinge darstellt und das klassische Gegenüber von Einem und Vielen zugunsten der Differentialität eines unteilbaren Milieus suspendiert, das Deleuze Immanenzebene nennt, stellt dabei weder etwas Mögliches noch etwas Entzogenes oder Abwesendes dar.

10. Das Unbekannte des Körpers, das Ungewusste des Denkens

Da Agamben das Streben der Dinge, in ihrer Exzessivität zu verharren, nur aus der Perspektive ihrer Essenzen interpretiert, verliert er den konstitutionstheoretischen Charakter der Conatuslehre aus den Augen, in der drei Dimensionen in Bezug zueinander gesetzt werden: die Körper, die Affekte, die Essenzen. Selbst der Weise,

82 E1p26d, S. 59.

83 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 162.

84 Ebd., S. 72.

85 Vgl. E3p2, S. 227: „Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgendetwas anderem [...]“

der freie Mensch, der aus einem kollektiven Emanzipationsprozess hervorgeht, muss für Spinoza den Durchgang durch den Zusammenhang körperlicher, affektiver und konfliktueller Verhältnisse sowie durch sich selbst immer wieder wiederholen. Die gelebte Existenz des Modus ist durch eine irreduzible Spannung zwischen Im-Anderen-Sein (*esse in alio*) und In-Sich-Sein (*esse in se*) ausgezeichnet, die sich nie in ausschließliche Selbstzugehörigkeit auflösen lässt. Wenn Spinoza im 13. Lehrsatz des zweiten Buchs der *Ethik* schreibt, dass der Körper das „Objekt der Idee“ ist, „die den menschlichen Geist ausmacht“,⁸⁶ lässt er in einer „fanatischen Reaktion gegen Descartes“⁸⁷ das Denken von den materialen Mischungsprozessen der Körper seinen Ausgang nehmen. Reine Selbsterkenntnis der *res cogitans* durch sich selbst wird ausgeschlossen. Die Menschen erkennen sich nur kraft der materialen Affizierungs- und Austauschprozesse der Körper untereinander, von denen sie sich spontane Vorstellungen machen oder Affektionsideen bilden, die den lokalen Anlass für eine Steigerung zu Gemeinbegriffen bilden. Wenn eine Begegnung zwischen Individuen in der Ausdehnung positiv verläuft und in eine synergetische Zusammensetzung führt, die dadurch bedingt ist, dass beide Körper etwas gemeinsam haben, erfahren sie Freude, und mit dieser Freude steigern sie ihr Handlungsvermögen oder ihre Wirkungsmacht.⁸⁸ Es ist also eine zufällig gelungene Begegnung, eine von Freude begleitete, positive *causa occasionalis*, die den Sprung in das Denkvermögen katalysiert. Aufgrund der Parallelität der Attribute arbeiten körperliche und intellektuelle Vermögen für Spinoza nicht gegeneinander wie bei Descartes, sondern steigern und mindern sich parallel: „Je fähiger, verglichen mit anderen, ein Körper ist, vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden, desto fähiger ist, verglichen mit anderen, sein Geist, vieles auf einmal wahrzunehmen.“⁸⁹ Die Frage des Materialismus löst Spinoza aus der Gegenüberstellung zum Idealismus und rückt das Denken in eine Perspektive praktischer Konstitution, in der positive Leidenschaften über eine Art Induktionskraft verfügen, um von imaginären Ideen zu den Freuden des Denkens zu leiten. Die Attributenlehre verpflichtet dazu, körperliche und geistige Genesen als parallele, aber radikal heterogene Prozesse zu denken. Deleuze betont an dieser Stelle, dass der Rationalismus Spinozas seine charakteristische Note gewinnt, sobald er im dritten Buch der *Ethik* dazu übergeht, körperliches und intellektuelles Handeln als konkretes Experiment zu verstehen, das sich an der Grenze zur Nicht-Wahrnehmung und zum Nicht-Denken ereignet. Wenn Spinoza schreibt, „daß der Körper allein bloß nach Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sein Geist staunt“,⁹⁰ fordert er uns auf, die körperlichen Vermögen an ihrem Rand zu testen,

86 E2p13, S. 125.

87 Deleuze, Gilles, *Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 24.1.1978 [<http://www.web-deleuze.com/php/texte.php?cle=148&groupe=Spinoza&langue=2>] (eingesehen am 8. März 2014); Übersetzung: K.D.].

88 Vgl. E4p59d, S. 481: „[I]nsofern Freude gut ist, stimmt sie mit der Vernunft überein (besteht sie doch darin, daß eines Menschen Wirkungsmacht vermehrt oder gefördert wird); eine Leidenschaft ist sie nur, insofern eines Menschen Wirkungsmacht nicht bis zu dem Punkt gesteigert wird, in dem er sich und seine Handlungen adäquat begreift [...]“

89 E2p13s, S. 127.

90 E3p2s, S. 229.

an dem sie uns unbekannt werden, genauso wie es gilt, das Denken am Imaginären und Nicht-Gewussten, an ungelösten Problemen und wirklichen Fragen zu entzünden: „[N]ach Spinoza“, schreibt Deleuze, „schließt das Modell des Körpers keine Entwertung des Denkens im Verhältnis zur Ausdehnung ein, sondern[...] eine Entwertung des Bewußtseins in Bezug auf das Denken: eine Entdeckung des [...] Unbewußten des Denkens, nicht minder tiefgreifend als das Unbekannte des Körpers.“⁹¹ Spinoza führt in ein absolut rationalistisches System, in dem normalerweise Wahrheit und Freiheit als selbstverständliche Rechte gelten, ein von Deleuze als „empiristisch“ bezeichnetes Problem ein: Wie kann man überhaupt eine aktive Handlung vollziehen oder etwas Wahres denken? Wie kann man eine rationale Einsicht haben und sich von dem lösen, was leidenschaftlich affiziert und festhält? In *Differenz und Wiederholung* hat Deleuze die Ausübung der Vermögen an der Grenze zum Unvermögen als ihren „transzendenten Gebrauch“⁹² bezeichnet. In diesem Zusammenhang überschreibt er Heideggers Konzept des Unvermögens, auf das er sich für einen Moment bezog, mit dem in der Spinozalektüre entwickelten Potentialitätsbegriff: Vermögen, sagt Deleuze, ist „Intensität“ oder „reine Differenz an sich“,⁹³ sie ist „Intensitätsdifferenz“, die wir in ihrer unendlichen Selbstabweichung und Permutation „nur als bereits in einer Ausdehnung entfaltete und von Qualitäten verdeckte“⁹⁴ wahrnehmen. Es ist diese Schwierigkeit, das Differentielle, die quantitativen Intensitätsminderungen und -steigerungen, die an der Grenze zur Unwahrnehmbarkeit vonstattengehen, wahrnehmen und denken zu können, die unsere Wahrnehmungs- und Denkvermögen überhaupt erst herausfordert und uns dazu bringt, diese Fähigkeiten auszuüben. Aus diesem Grund hat jeder Modus bei Spinoza eigentlich nur eine einzige existentielle „Verpflichtung“, ein einziges anarchisches Prinzip, „nämlich seine ganze Fähigkeit oder sein Sein in der Grenze selbst zu entfalten.“⁹⁵ Genau das hat Deleuze dann als höheren oder transzendentalen Empirismus bezeichnet. Das (Nicht-)Prinzip, das er uns hier als Spinozas Seinsprinzip anbietet, ist die Differenzierung von Differenz. Es geht darum, wie die Differentialität, die das Sein in den Attributen bildet, in quantitativen Graden aktualisiert, gemacht und ausgedrückt wird. Deshalb ist nicht der Aufstieg zur Selbstaffizierung und Selbstzugehörigkeit der Essenzen entscheidend, sondern das Graduelle des Auf- und Abstiegs, der in den Affekten gelebte Übergang von weniger zu mehr oder von mehr zu weniger Tätigkeitsvermögen. Diese Affektübergänge drücken Differenzierungen aus, die nicht aufgrund ihrer begrenzenden Terme begriffen werden können, sondern durch das Verhältnis, das sich zwischen ihnen entspannt. Immer wieder hat Deleuze versucht, diese Idee eines Verhältnisses ohne Zustand unter Bezugnahme auf den logischen Sprung zu erläutern, den die Mathematik im 17. Jahrhundert erfährt: In der Differentialrechnung wurde ein

91 Gilles Deleuze, „Über den Unterschied zwischen der *Ethik* und einer Moral“, in: ders., *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin, 1988, S. 27–42, hier: S. 29.

92 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 187.

93 Ebd., S. 187.

94 Ebd., S. 282.

95 Ebd., S. 64.

Bereich entdeckt, in dem „die Verhältnisse unabhängig von ihren Termen behandelt werden“.⁹⁶ Die Terme werden auf verschwindend kleine Entitäten reduziert, und doch entspricht das Verhältnis zwischen diesen beiden verschwindenden Quantitäten nicht Null. Das Verhältnis selbst wird zum dritten Term, durch den quasi „im Reinzustand die gegenseitige Immanenz des Unendlichen und der Relation ausgedrückt wird“.⁹⁷ Deleuze interessiert sich hier nicht für die vermögensstheoretische Figur der Potentialdifferenz an sich, als ob es nur um die innere Veränderlichkeit des Werdens oder sein Wuchern ginge, sondern für die kritischen Schwellen und Wendepunkte in den Differenzierungsprozessen, aus denen anormale Wirkungen politischer und existentieller Art hervorgehen.

11. Unbeschäftigte Positivität

In der gängigen Rezeption von Deleuze als großem Vitalisten und Bejaher wird meist übersehen, dass er nicht aufgehört hat, mit Spinoza Negativität und Subtraktion zu denken. In diesem Zusammenhang beschäftigt er sich auch mit dem Problem, das Bataille verfolgt hat: Wie kann man unökonomisch existieren? Für einen Moment stürzen Agamben und Deleuze an der Frage, was die negativen oder subtraktiven Dimensionen singulären Seins sind, in ihrem Denken ineinander. Beiden geht es darum herauszustellen, was abgezogen und subtrahiert wird, wenn Vermögen unökonomisch ausgeübt werden, wenn der Wechsel der Tätigkeiten und Optionen aufhört, das rastlose Dies-und-das-Machen und die beständige Erneuerung von „Ziele[n], Pläne[n][...] [und] Vorlieben“⁹⁸ zerstört werden. Gleichzeitig treten sie an dieser Frage paradigmatisch auseinander, weil für Deleuze ein subtraktiver, erschöpfender oder deaktivierender Akt nichts damit zu tun hat, in der Potenz zu bleiben, die *epoché* zu leben oder sich in seiner Untätigkeit zu betrachten. In den Texten über Bartlebys Existenzminimum und Becketts Dürre mit dem Aufhören beschäftigte Figuren springt diese Differenz aus höchster thematischer Nähe umso schärfer hervor. Im Sinne bejahender Bestimmung erörtert Deleuze an diesen Figuren das positive Machen von negativen Wirkungen: „Man verwirklicht nicht mehr, obwohl man etwas durchführt. [...] [M]an ist nicht untätig, man tut etwas, aber zu nichts.“⁹⁹ Es geht ihm darum, die innere Pragmatik des Unökonomischen aufzufalten, kurz, so etwas wie unbeschäftigte Positivität durch das Konzept der Potentialitätsdifferenz zu erklären. In seinem Text über Bartleby übersetzt Deleuze dieses Konzept in eine proletarische Politik, von der alle kompositorischen, strate-

gischen und selbstkritischen Funktionen, über die Marx im 18. *Brumaire* gesprochen hat, abgezogen worden sind bis eine gänzlich nicht-machiavellistische oder nicht-leninistische Politik an der Grenze zur Nicht-Politik entsteht. Es beginnt damit, dass Bartleby einen Aufstand gegen die Mechanismen philanthropischer Moral und Disziplin führt, gegen die Verantwortung, die Voraussicht, das Erledigen und Erklären – Mechanismen, die Deleuze unter dem Begriff der „Vaterfunktion“¹⁰⁰ zusammenfasst. Dieser Aufstand richtet sich auch gegen die Logik des Aufstands selbst. Das heißt, Bartleby entzieht sich der Subjektivierung des Militanten und suspendiert die klassischen Ausdrucksformen linker Politik, insbesondere Kritik und Entwurf. Sein Spruch, *I prefer not to*, artikuliert eine Potentialität, aus deren Ausübung negative Wirkungen hervorgehen. Sie drückt sich zwischen einer Vorliebe aus, die sich auf nichts bezieht, und einer Ablehnung, die als Vorliebe auftritt, und produziert die „Zunahme eines Nichts an Willen“.¹⁰¹ Bartleby mag es *lieber*, „die Abschrift mit dem Original *nicht* zu vergleichen, und gerade dadurch auch *nicht* lieber zu mögen, die Abschrift anzufertigen“.¹⁰² Zwischen der aktiven Wiederholung dieser beiden Takte wächst ein „Negativismus jenseits jeder Negation“,¹⁰³ eine unbeschäftigte Positivität, mit der Bartleby entgegen Heideggers das Anorganische verachtenden These von der Welt- und Leblosigkeit des Steins sich in einen lebendigen „Stein“¹⁰⁴ verwandelt, dessen minimale Tätigkeit das Anwaltsbüro, in dem er angestellt ist, verwüstet.

In der Diskussion um Deleuzes Konzept einer unwillentlichen oder nicht-voluntaristischen Politik¹⁰⁵ wird eines oft vergessen: Aus der Perspektive des Spinozismus darf das subtraktive „man tut etwas, aber zu nichts“ nicht als Modell oder Vorschrift der Politik verstanden werden. Spinozas Ontologie ist grundsätzlich nicht-präskriptiv. Da sie in der Differentialität des Realen einsetzt, schreibt sie nichts vor. Die Anarchie des Conatusprinzips liegt im Unterschied zu Agambens Interpretation genau darin, dass sie auf kein Prinzip außer das des Differentialitätsausdrucks gebracht werden kann. Das heißt, Bartlebys als Vorliebe auftretende Ablehnung ist nur eine unter unendlich vielen politischen und existentiellen Vermögensweisen, die sich mindern und steigern und in ihren Wirkungen gegenseitig verschieben. An dieser Stelle öffnet Spinoza den Spalt einer minimalen Differenz zwischen Ethik und Politik, die auf einem Unterschied in der Perspektivierung beruht. Während es in ethischer Perspektive um die Frage geht, wie man vermögender, freier, singulärer und ausdrückender wird, das Unendliche entfaltet, dessen Potenz einen durchzieht, stellt sich die Politik dem Problem des Übergangs zwi-

96 Deleuze, Gilles, *Spinoza. Cours Vincennes 1978–1981*, Sitzung vom 17. Februar 1981 [http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=38&groupe=Spinoza&langue=2 (eingesehen am 8. März 2014); Übersetzung: K.D.]
97 Ebd. [Übersetzung: K.D.]
98 Gilles Deleuze, „Erschöpft“, in: Beckett, Samuel, *Quadrat, Geister-Trio, ... nur noch Gewölke... Nacht und Träume. Stücke für das Fernsehen*, Frankfurt a.M., 1996, S. 49–101, hier: S. 52.
99 Ebd., S. 53.

100 Gilles Deleuze, „Bartleby oder die Formel“, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M., 2000, S. 94–123, hier: S. 106.
101 Ebd., S. 98.
102 Ebd.
103 Ebd., S. 99.
104 Ebd., S. 109.
105 Vgl. Zourabichvili, François, „Deleuze und das Mögliche (über den Involuntarismus in der Politik)“, in: *Theorien der Passivität*, hg. v. Kathrin Busch und Helmut Draxler, München, 2013, S. 236–257.

schen freudigen und traurigen Leidenschaften, zwischen vermöglicher und unvermöglicher Werden. In realistisch, an Machiavelli anknüpfender Tradition stellt Spinoza die Frage der Freiheit an der Nahtstelle zur Unfreiheit und zu den negativen Affekten der Massen. Jahrhunderte vor Nietzsche und Foucault denkt er, dass die Kräfte, die den Menschen durchziehen, gleichermaßen Katalysatoren der Befreiung wie Verankerungspunkte der Macht sind. Erst dadurch öffnet sich das Problem der Politik. Es ist ein- und dasselbe Handlungsvermögen, erklärt Spinoza in der Anmerkung zum vierten Lehrsatz des fünften Buchs der *Ethik*, aufgrund dessen Menschen „zum einen aktiv und zum anderen leidend genannt“¹⁰⁶ werden, sich in ihrer Existenz steigern oder „für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil“.¹⁰⁷ Nicht der Aufstieg der Vermögen, ihre Verbesserung oder absolute Singularisierung bilden den politischen Gegenstand von Spinozas Ontologie, sondern das Differentialverhältnis von aktiven und passiven Existenzkräften, in dem sich kritische Schwellen oder Wendepunkte ergeben, an denen ein bestimmtes Quantum an Vermögen eine neue Qualität zu gewinnen beginnt und sich in eher befreienderen oder unterdrückenderen Tätigkeiten aktualisiert. Man versteht diese Lehre nicht, wenn man sie auf die ideale Genese einer Gemeinschaft reduziert, in der die Singularisierung der Individuen mit ihrer transindividuellen Übereinstimmung ansteigt. Die Einsicht, dass der Dynamismus des Conatus, auch wenn sein freudiger Ausdruck ontologischen Vorrang hat, ebenso in reaktionärer Richtung funktioniert, stellt erst die Frage der Politik und unterscheidet sie von politischem und theologischem Heilsdenken: Wenn Spinozas Siegelring die Aufschrift *caute*, sei vorsichtig, gib acht, trägt, dann auch weil er weiß, dass, je stärker sich die körperlichen Verhältnisse zwischen Menschen zersetzen, je mehr sie ihrer freudigen Vermögen verlustig gehen und allein von Einschüchterung, Gewalt, religiöser und politischer Demagogie zusammengehalten werden, umso imaginärer und irrationaler sind die Ideen, die sie sich von ihrem Zusammensein bilden, umso ressentimentgeladener ihre Tätigkeiten und umso eskalatorischer ihr nationaler oder theologischer Hass.¹⁰⁸ Das Affizierungspotential der Individuen bleibt auf niedrigstem Niveau. Ihr Sein drückt sich kaum aus. Es kann nur immer mehr des Gleichen, das *Lamento* der Passivität und der Traurigkeit, aber keine radikale Transformation der Existenz hervorbringen. Unausdrückend und unausgedrückt begehrt es Zerstörung und Gewalt für sich und für andere. In diesem Sinne führt uns Spinoza auf einen komplexen, unreinen, Konflikt und Scheitern produktiv einbeziehenden Politikbegriff, der die Existenz mannigfaltiger Praktiken voraussetzt, die alle durch ihre interne Differenzierung geprägt sind. Die Fähigkeit der Massen, sich ohne Vertrag, aus ihren Leidenschaften und Imaginationen heraus, zu vergesellschaften und einen Weg zu rationaler Selbstregierung zu beschreiten, verhindert nicht, dass sie auch neue Unterdrückungsformen hervorbringen können. So pro-

duziert Spinoza eine präzise Frage der Politik: in körperlichem und intellektuellem Handeln die „kritische[n] Punkte“¹⁰⁹ zu erproben, an denen Handlungen sich in ihrem Werden wenden. Es geht darum, ihre inneren Dynamismen und Übergänge zu testen und herauszufinden, an welchen Schwellen sie nicht-normative Wirkungen zeitigen und an welchen sie reaktionär oder autoritär zu werden beginnen, an welchen sie zerstörerisch werden oder sich selbst zerstören. Das erlaubt, die Übergänge zwischen Emanzipation und Scheitern denkbar zu machen und Politik als eine unendliche Übung in der Differenzierung militanter Praktiken und ihrer Wechselwirkungen zu begreifen. Die Komplexität dieses Ansatzes ermöglicht in der Tat, das Problem der Politik schärfer zu stellen, als es Marx gelungen war.

106 E5p4, S. 539.

107 Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg, 1994, S. 6.

108 Zur Ökonomie trauriger Affekte bei Spinoza, vgl. Étienne Balibar, „Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste“, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg, 2006, S. 51-92.

109 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 241.

Manola Antonioli

Virtuelle Wege

Symposium: ›Wiederholung als ästhetisch-erkenntnistheoretische Figur‹,

HFBK Hamburg, 16.06.2016

Die gemeinsam verfassten Werke von Gilles Deleuze und Félix Guattari haben dazu beigetragen, einen ›geophilosophischen‹ Ansatz in die Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts einzuführen, ganz so, wie wir einem Auftauchen von ›geokritischen‹ und ›geoartistischen‹ Ansätzen in Literatur und zeitgenössischer Kunst beigewohnt haben.¹ Die Rhizome, die Karten, die Pläne, die Kräfte der Territorialisierung und Deterritorialisierung, die glatten und gekerbten Räume schlagen alternative Schneisen in die Territorien des Denkens und legen andersartig ausgerichtete Pfade in den Bereichen der Psychoanalyse, der Literatur und der Künste frei. Im Rahmen dieses Symposiums über die ›Aktualitäten des Virtuellen‹ wird mein Ausgangspunkt die Lektüre eines Textes von Gilles Deleuze mit dem Titel »Was die Kinder sagen« sein.²

¹ In Bezug auf eine Reflexion der Geophilosophie von Deleuze und Guattari erlaube ich mir sowohl auf mein eigenes Buch *Géophilosophie de Deleuze et Guattari* (Paris: L'Harmattan 2004), als auch auf das Buch von Rodolphe Gasché *Geophilosophy* (Northwestern University Press 2014) hinzuweisen. In der zeitgenössischen Literaturkritik gibt es eine ›geokritische‹ Strömung, deren Grundzüge Bertrand Westphal in seinem Buch *La géocritique. Réel, fiction, espace* (Paris: Les Editions de Minuit 2007) ausgeführt hat (vgl. auch ders., *Le Monde plausible*, Paris: Les Editions de Minuit 2011). Auch die zeitgenössische Kunst nimmt ihrerseits immer häufiger Bezug auf die Geographie und Kartographie: Die Künstlerinnen und Künstler erschaffen Karten und singuläre Parcours, die darauf abzielen Territorien, städtische Räume und Grenzen in ungewohnter Weise zu repräsentieren. Sie lassen eine Dimension auftauchen, die man als ›geoartistisch‹ bezeichnen könnte und die untrennbar von aktuellen politischen Herausforderungen ist. Unter den zahlreichen Ausstellungen der letzten Jahre zu diesem Thema, könnte man die Ausstellung *GNS* im Palais de Tokyo in Paris erwähnen (Katalog: *GNS*, Paris, Palais de Tokyo/Éditions Cercle d'Art, 2003). Zu diesem Thema kann man auch die folgenden Werke lesen: Christine Buci-Glucksmann: *L'œil cartographique de l'art*, Paris: Galilée 1996; Gilles A. Tiberghien, *Finis Terrae. Imaginaires et imaginations cartographiques*, Paris: Bayard 2007; Kantuta Quirós et Aliocha Imhoff (Hg.): *Géoesthétique*, Paris: B42 2014.

² Gilles Deleuze: »Was die Kinder sagen«, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 85-93.

Karten psychischer Milieus

Beeinflusst von der psychischen Kartographie des Sonderpädagogen Ferdinand Deligny, der in den Cevennen autistische Kinder betreute, deren Laufwege und scheinbares Umherschweifen er dank der berühmten *lignes d'erre*³ beschrieben hat – erwähnt Deleuze in diesem Text die Psychologie des Kindes: »Unablässig sagt das Kind, was es tut oder tun will: die Milieus auf dynamischen Wegen erforschen und deren Karte erstellen. Die Wegekarten sind wesentlich für die psychische Aktivität.«⁴ Der kleine Hans, dessen Fall Freud in der *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* untersucht hat, fordert beispielsweise, die Wohnung der Familie verlassen zu dürfen, um die Nacht bei der Nachbarin zu verbringen. Er pocht auf sein Recht, sein Wohngebäude wie ein Milieu zu gebrauchen bzw. sein primäres Milieu zu verlassen, um in das weiträumigere Milieu der Straße eintreten zu können und am Lagerhaus der Pferde vorbeizugehen. Hier, wie an anderer Stelle führt Freud die kindliche Forderung, entdecken und kartographieren zu dürfen auf das vermeintlich universelle Schema des Ödipus-Komplexes sowie das Begehren des Kindes mit seiner Mutter zu schlafen zurück. Seine Analyse des Unbewussten verleugnet auf diese Weise die Singularitäten, die Stimmungen und die Virtualitäten, die die verschiedenen Milieus bevölkern und in denen sich die psychische Aktivität eines Jeden, seit der frühesten Kindheit situiert – in Milieus, die aus Qualitäten und Vermögen gemacht sind, aus Geräuschen, Gerüchen und Bildern:

Die Wegstrecke verschmilzt nicht nur mit der Subjektivität derjenigen, die ein Milieu durchlaufen, sondern mit der Subjektivität des Milieus, sofern dieses sich in denen reflektiert, die es durchlaufen. Die Karte drückt die Identität des Verlaufs und des Durchlaufens aus. Sie verschmilzt mit ihrem Objekt, wenn das Objekt selbst Bewegung ist.⁵

So geben auch die von Deligny gezeichneten Karten der Wege der autistischen Kinder den Singularitäten und Eigenarten ihrer gewohnten Bahnen einen Raum, ohne sie auf ein eindeutiges Modell der Erklärung reduzieren zu wollen oder der Gewalt eines einheitlichen und äußerlichen Interpretationsprinzips zu unterwerfen, das einen allgemeingültigen Anspruch erhebt.

³ Nachdem sie lange Zeit schwer zu finden waren, sind Deligny's Schriften seit kurzem in der Edition *L'Arachnéen* zugänglich gemacht: *Œuvres*, 2007; *L'Arachnéen et d'autres textes*, 2008.

⁴ Deleuze: »Was die Kinder sagen«, S. 85.

⁵ Ebd.

In Deleuzes Interpretation der kindlichen Stromereien haben die Eltern nicht Plätze oder Funktionen, die ihnen ein für alle Mal gegeben wären (*der* Vater oder *die* Mutter), sondern sind vielmehr für sich selbst ein Milieu, dessen Qualitäten und Vermögen das Kind entdecken kann und dessen Karte es Schritt für Schritt entwirft (seine ganz eigene Karte) so wie die Milieus in andere Milieus eintauchen (die Wohnung oder das Haus, das Mietshaus, die Straße, etc.). Es gibt dabei nicht eine primäre Entdeckung der Eltern, die als Voraussetzung einer Öffnung auf ein Außen fungiert. Die Eltern spielen lediglich die Rolle »von Türschließern, von Schwellenwächtern, von Kontaktstellen oder Unterbrechern zwischen verschiedenen Zonen«⁶, sie sind nichts weiter als Bestandteile einer Welt unter anderen. Seit der frühesten Kindheit finden wir uns auf diese Weise in psychisch komplex angelegte Parcours versenkt, die nach einer *Hodologie*⁷ verlangen. Im Gegensatz zu klassischen Theorien der Psychoanalyse, die auf eine familiäre Triangulation Mutter-Vater-Kind(er) ausgerichtet sind, zeigt uns die »Schizo-Analyse«, so wie Deleuze und Guattari sie entwerfen, ein Unbewusstes, das die Welt – wie die Kinder – in Form von Karten und Wegen erlebt bzw. denkt und das in die Geschichte und die Geographie eingetaucht ist, bewohnt von Rassen, Stämmen und heterogenen Nationen: »Die Libido kennt keine Verwandlungen, sondern nur historisch-welthafte Bahnen.«⁸

In dieser Auffassung des Unbewussten und seiner unaufhörlichen Tätigkeit der Kartographie, sind das Reale und das Imaginäre Deleuze zufolge weder stichhaltige noch ausreichende Kategorien. Die Wege des Unbewussten erfordern vielmehr eine Erklärung in den Registern des Virtuellen und des Aktuellen und deren Überlagerung im Herzen einer gleichen Umlaufbahn, ganz so, wie die Laufwege der australischen Aborigines im geographischen Raum ihre Richtung nur in der »Traumreise« ihrer animalischen Ahnen im selben Territorium annehmen. Die reale Landschaft legt hier ihr eigenes virtuelles Bild frei, das sich seinerseits an das Reale bindet, in

⁶ Ebd.

⁷ Vom altgriechischen Wort ὁδός (*hodos*, der Weg) abgeleitet, fällt die Hodologie für den amerikanischen Psychologen Kurt Lewin mit dem Studium der Netze zusammen, die den Raum eines individuellen Lebens zusammensetzen; in der Neurowissenschaft bezeichnet der Term die Erforschung der Zwischenverbindungen von Gehirnzellen; in der Philosophie betrifft er die Auseinandersetzung der Verbindung der Ideen und in der Geographie oder dem Urban-Studies (im angelsächsischen Sprachraum) betrifft die Hodologie das Studium der Wege oder Wegstrecken im urbanen Raum.

⁸ Deleuze: »Was die Kinder sagen«, S. 87.

dem es sich vorläufig aktualisiert. Auf jeder wahren Reise hören diese beiden Dimensionen nicht auf, sich gegenseitig zu verfolgen bzw. sich in der Koaleszenz der ›Kristalle‹ des Unbewussten miteinander auszutauschen.

Während die archäologische Konzeption der traditionellen Psychoanalyse das Unbewusste tief in der Erinnerung verankert, und uns kraft von ›Personen‹ und ›Objekten‹ dazu einlädt, in den unergründlichen Tiefen der Vergangenheit zu graben, ist die Tiefe der kartographischen Konzeption des Unbewussten durch eine Überlagerung von Karten gegeben, von der jede einzelne eine Abänderung in der auf sie Folgenden erfährt: Es »handelt [...] sich nicht um die Suche nach einem Ursprung, sondern um die Bewertung von *Verschiebungen*.«⁹ Diese kartographische Auffassung des Unbewussten wurde bereits von Félix Guattari in ihren Grundzügen skizziert, insbesondere in den Büchern *L'Inconscient machinique* und den *Cartographies de l'inconscient*.¹⁰ Guattari konzipiert die Schizo-Analyse dort nämlich als eine bestimmte Form der Kartographie unter anderen, in der es nicht darum geht, sich den Kristallisationen der Vergangenheit zuzuwenden, sondern sich entschieden an der Zukunft zu orientieren. Die dynamischen Karten der Subjektivität schreiben sich in den prozessualen »Plan einer chaotischen Immanenz« ein – einer Art erster Materie der Virtualität, auf der die existenziellen Territorien durch die Dynamiken der Referenz oder der Konsistenz eine Form annehmen können. Die Referenz lässt die Elemente des Plans »zusammenhängen« (die man im Allgemeinen zu voreilig als ein für alle Mal gegebene ›Personen‹ und ›Sachen‹ identifiziert), um auf diese Weise multiple Formen der Ko-Existenz, Trans-Existenz bzw. Transversalität zu produzieren, deren Subjekt niemals ein Garant ist, weil es selber immer schon in das Milieu des Werdens eingetaucht ist. Die Konsistenz produziert provisorische Arrangements von heterogenen Ebenen, die uns ermöglichen, den Plan unter zeitlichen Koordinaten zu kartographieren. Das Sein ist in diesem Verständnis eine »Modulation der Konsistenz, Rhythmus der Montage und der Demontage«, eine Vielfalt von Durchlaufenem. Die psychischen Karten erschließen sich niemals allein in der Ausdehnung oder einer ausschließlich räumlichen Dimension, sondern sind gleichermaßen immer auch Karten der Intensität und Formen einer Verteilung von Affekten, die die Grundlage einer Bahnung bilden.

⁹ Ebd., S. 88.

¹⁰ Félix Guattari : *L'Inconscient machinique*, Paris : Editions Recherches 1979 sowie *Cartographies schizoanalytiques*, Paris : Galilée 1989.

Die Kindheit der Kunst und die Anthropologie der Linien

Das, »was die Kinder sagen«, ist Deleuze zufolge daher von der gleichen Art wie das, was die Kunst sagt. Kunst besteht ihrerseits aus Wegen und Werden und fertigt – wie die Kinder – extensive und intensive Karten an. Es gibt immer Karten und Bahnen in einem Kunstwerk, welches Deleuze als ein *Cairn*, eine Anhäufung von Steinen beschreibt, von der man niemals wirklich weiß, ob sie von einem unpersönlichen Akt der Natur hervorgebracht wurde oder die Frucht einer mutwilligen menschlichen Intervention in der natürlichen Landschaft darstellt. Die Kunst erhebt sich aus einem derartigen, unpersönlichen Prozess, der ihre unsichere und proviso-rische Einheit mit den von verschiedenen Reisenden herangetragenem Steinen zusammensetzt – als komplexes Flechtwerk von Räumen und Zeiten, Ausdehnungen und Intensitäten, das Stimmungen und Milieus in Klänge, Farbe oder Schrift übersetzt:

Dabei ist es nicht nur die Bildhauerei, sondern jedes Kunstwerk, etwa auch die Musik, das jene inneren Wege oder Wanderungen impliziert: Die Wahl dieses oder jenen Wegs kann stets eine neue variable Position des Werks im Raum bestimmen.¹¹

Deutlich beeinflusst durch die Kartographien von Deleuze und Guattari und insbesondere durch die Lektüre von *Tausend Plateaus*, ist der britische Anthropologe Tim Ingold seit vielen Jahren an einer »vergleichenden Anthropologie der Linie«¹² interessiert, die die Gemeinsamkeiten zwischen tagtäglichen Aktivitäten wie gehen, weben und schreiben und Formen des ästhetischen Ausdrucks wie zeichnen, ein Bauwerk konstruieren oder eine Geschichte erzählen, erforscht. Das Nachdenken über Formen »nicht-linearer Linien« ermöglicht ihm zu versuchen, die tief im modernen Denken verankerten Dichotomien zwischen Kunst und Technologie, Schrift und Zeichnung bzw. Sprache und Musik hinter sich zu lassen. Für Ingold wie für Deleuze ist die Unterscheidung zwischen einer realen und einer imaginären Linie unzulänglich und problematisch. Ingold rekurriert daher wie Deleuze auf das Beispiel der sogenannten *Songlines* (›gesungene Pfade‹), die laut den Aborigines den gesamten australischen Kontinent durchziehen und die von dem Romancier Bruce Chatwin in *Le chant des pistes* berühmt gemacht wurden.¹³ Die gesungenen Pfade

¹¹ Deleuze: »Was die Kinder sagen«, S. 92f.

¹² Vgl. Tim Ingold: *Une brève histoire des lignes*, Brüssel: Zones sensibles 2013.

¹³ Ebd., 71.

wurden den Aborigines zufolge von den Ahnen der unerinnerbaren Zeit des Traums eingeschrieben, indem diese das Territorium vermaßen und dabei ihre Abdrücke an bestimmten Stellen hinterließen. Diese Spuren, die man als ›imaginär‹ bezeichnen könnte, wohnen in Wirklichkeit für das Volk der Aborigines einer Konstruktion der ›realen‹ Landschaft immer inne – als virtuelle Linien, deren Vermögen nicht aufhört, sich zu re-aktualisieren und sich in die Geographie der durchquerten oder bewohnten Orte einzuschreiben; von daher ergibt sich für die Aborigines die Notwendigkeit, regelmäßig zu ihrer Reaktualisierung beizutragen, indem die Territorien und die Hügel, die Felsen und Wasserstellen stets aufs Neue durchlaufen werden, die für immer durch die Abdrücke der Ahnen markiert sind. Ingold bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf die sogenannten Meridiane, die den Lehren der Akkupunktur zufolge den Körper mit ihrer Energie stärken und für die traditionelle chinesische Medizin ›reale‹ Linien auf seiner Oberfläche zu Tage fördern, die die westliche Medizin als rein ›imaginär‹ betrachtet.

In der westlichen Moderne ist die Linie Ingold zufolge zunehmend von der Bewegung losgelöst worden, die sie in der aus einer anthropologischen Perspektive betrachteten Geschichte der Menschheit immer hervorgebracht hat. In zahlreichen Bereichen von Theorie und Praxis haben wir daher die Fähigkeit verloren, extensive Wege und Linien und intensive Wege und Linien zu überlagern, eine Fähigkeit, von der Deleuze als einer mächtigen psychischen, ästhetischen und hodologischen Virtualität sprach: auf der Reise, wurde die Fahrt daher zunehmend durch den Transport ersetzt, der auf ein Ziel hin orientiert ist; auf den Karten, wurde die Bewegung der Skizze durch die geometrische Strenge des Plans ersetzt, dessen einzige Funktion diejenige der Orientierung ist; in der Textualität, sind die nicht-verbale Dimensionen der Sprache (der Rhythmus, die Musikalität, die in den oralen Kulturen noch präsent waren, die Zeichnung) einer Schrift gewichen, die man (außer im Roman oder in der Poesie) einzig auf die Funktion der Notation reduzieren wollte. Es ist daher schließlich selbst die Konzeption des Ortes, die Ingold zufolge ihre anthropologische Vielschichtigkeit verloren hat, um vom Status eines verwickelten Knotens in einem Kreuz-und-quer sich bewegender Wege zum Punkt in einem Netz überzugehen.

Das Territorium der Aborigines wurde als ein intensives Netz aufgefasst, das aus sich bewegenden Linien und durchkreuzenden Wegbahnungen gemacht war. Eine vollkommen andere Konzeption als die einer statischen Oberfläche, die sich in

mehrere Stücke zerteilen ließe, und als ein Netz aus einfachen und geraden, von Punkten verbundenen Linien erscheint, in dem die meisten der Menschen heutzutage leben oder zu leben meinen. Doch obwohl die geometrischen Strukturen die Wegstrecken zuschnüren und rationalisieren, um sie auf diese Weise transparent und funktional zu machen (Autobahnen, Pläne, Eisenbahnabschnitte, Unterteilungen eines Geländes), sind doch alle diese, uns einkreisenden ›gekerbten Räume‹ niemals unabänderlich. Sie hören nicht auf, sich durch die Taktiken und die List der Einwohner der Welt, die wir sind, zu ›glätten‹, um auf diese Weise unaufhörlich »Linien der Fahrt« (Deligny) oder ein »Flechtwerk von Wegstrecken« (Michel de Certeau) zu erfinden.

Die Wiederentdeckung einer komplexen und beweglichen anthropologischen Dimension der Linien und Bahnen impliziert für Ingold eine neue Konzeption der Umwelt, genauso wie die schizoanalytischen Kartographien Félix Guattari letztlich zur Ökosophie geführt haben. In der Tat kann die Umwelt nicht mehr einfach nur in einer passiven oder statischen Weise als das angesehen werden, »was uns umgibt«, sondern erscheint als eine »Zone der Gewirre« oder »Vernetzung ineinander verschlungener Linien«¹⁴, die aus Öffnungen und Durchgängen gemacht ist.

Kurz gesagt, die Ökologie des Lebens sollte eine Ökologie der Spuren und Fäden sein und nicht eine der Knotenpunkte und Anschlussverbindungen. Ihr Forschungsgegenstand sollte nicht zu den Relationen zwischen den Organismen und ihrer äußeren Umgebung führen, sondern zu den Relationen, die das Flechtwerk ihrer Linien des Lebens begleiten. In einem Wort: die Ökologie ist die Studie der Linien des Lebens.¹⁵

In der westlichen Moderne ist die Linie letztendlich in trauriger Weise gerade geworden. Wir haben uns dem Gang des kulturellen und technischen Fortschritts angepasst, der darauf angelegt ist, einer verdrehten und nicht-linearen Natur seine Herrschaft aufzuzwingen: In der Landwirtschaft und der Raumordnung hat man uns geradlinige Barrieren und gerade Straßen aufgenötigt, in der Architektur wurden die durch die Erbauer vor Ort improvisierten Pläne der großen Monumente des Mittelalters durch die abgezirkelten technischen Zeichnungen des Architekten ersetzt, die von den alltäglichen Realitäten der Baustelle und den durch die Arbeitsmateri-

¹⁴ Ebd., S. 136.

¹⁵ Ebd.

alien auferlegten Ansprüchen sehr weit entfernt sind; bis hin zur aktuellen Omnipräsenz einer durch Computer gestützten Konzeption (CAO), die uns gedrängt hat, die mit der menschlichen Hand angefertigte Skizze auszumerzen und die ersten Phasen der Gestaltung durch orthogonale, vom Computer generierte Projektionen zu ersetzen.

In allen Bereichen (Psychoanalyse, Urbanismus, Geographie, Architektur, Kunst, Politik, Technologie und Ökologie) lädt uns sowohl die Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari als auch die Anthropologie von Tim Ingold ein, die illusorischen Sicherheiten der geraden Linie hinter uns zu lassen, um die gewundene Linie des Pfades wiederzuentdecken, die zwischen einer extensiven und einer intensiven Dimension, zwischen dem Virtuellen und dem Aktuellen, zwischen der Vergangenheit und der Zukunft aufgespannt ist.

Aus dem Französischen von Benjamin Sprick

Georges Bataille
Das theoretische Werk
in Einzelbänden

Herausgegeben von Gerd Bergfleth

Georges Bataille

Die Aufhebung
der Ökonomie

Der Begriff der Verausgabung
Der verfemte Teil
Kommunismus und Stalinismus
Die Ökonomie
im Rahmen des Universums

2. erweiterte Auflage

Matthes & Seitz

Der Begriff der Verausgabung

I. DIE UNZULÄNGLICHKEIT DES KLASSISCHEN NÜTZLICHKEITSPRINZIPS

Jedesmal, wenn der Sinn einer Diskussion von dem grundlegenden Wert des Begriffs *nützlich* abhängt, das heißt jedesmal, wenn wichtige Probleme der menschlichen Gesellschaft behandelt werden, kann man sagen, daß eine solche Diskussion grundsätzlich verfehlt ist und die entscheidende Frage umgangen wird, ganz gleich, wer sich dazu zu Wort meldet und welche Meinungen dabei vertreten werden. Angesichts der mehr oder weniger divergierenden Auffassungen darüber ist es nämlich unmöglich, exakt zu definieren, was für den Menschen nützlich ist. Diese Verlegenheit äußert sich darin, daß man ständig in unzulässiger Weise auf Grundsätze zurückgreifen muß, die jenseits von Nutzen und Lust liegen: bei pekuniären Interessenkombinationen werden heuchlerisch *Ehre* und *Pflicht* angerufen, und, ganz zu schweigen von Gott, muß der *Geist* dazu herhalten, die intellektuelle Verwirrung derjenigen zu kaschieren, die sich weigern, ein geschlossenes System anzunehmen.

Im alltäglichen Verhalten stört man sich jedoch nicht an solchen elementaren Schwierigkeiten, und im allgemeinen Bewußtsein scheint man dem klassischen Nützlichkeitsprinzip, das heißt dem Prinzip angeblich materiellen Nutzens, zunächst nur mit rein verbalen Vorbehalten begegnen zu können. Dieser materielle Nutzen hat theoretisch die Lust zum Ziel – allerdings nur in gemäßigter Form, da heftige Lust als *pathologisch* gilt –, und er läßt sich reduzieren einerseits auf die Erwerbung (d. h. Produktion) und Erhaltung von Gütern, andererseits auf die Fortpflanzung und Erhaltung von Menschenleben (dazu kommt allerdings noch der Kampf gegen den Schmerz, dessen Bedeutung allein schon den negativen Charakter des theoretisch zugrunde gelegten Lustprinzips markiert). Unter den rein quantitativen Vorstellungen, die mit einer so platten und unhaltbaren

Auffassung der Existenz verbunden sind, bietet nur die Frage der Fortpflanzung zu einer ernststen Kontroverse Anlaß, weil eine übertriebene Vermehrung der Lebewesen den individuellen Anteil zu schmälern droht. Aber im allgemeinen geht jedes Urteil über eine soziale Tätigkeit stillschweigend davon aus, daß der Einsatz nur dann einen Wert hat, wenn er auf die grundlegenden Erfordernisse von Produktion und Erhaltung zurückführbar ist. Die Lust, ob es sich nun um Kunst, zugelassene Ausschweifung oder Spiel handelt, wird in den *geläufigen* Vorstellungen als bloßes Zugeständnis betrachtet, das heißt als Entspannung, die unterstützend hinzutritt. Der kostbarste Teil des Lebens gilt lediglich als Vorbedingung – manchmal sogar als bedauerliche Vorbedingung – der produktiven sozialen Tätigkeit.

Zwar widerlegt die persönliche Erfahrung, etwa die eines Jugendlichen, der grundlos vergeudet und zerstört, jedesmal diese erbärmliche Auffassung. Aber auch der Bewußteste, wenn er sich rücksichtslos verschwendet und zerstört, weiß nicht, warum er das tut, und hält sich womöglich für krank. Er ist unfähig, sein Verhalten als *nützlich* zu rechtfertigen, und kommt gar nicht auf die Idee, daß die menschliche Gesellschaft ebenso wie er selbst ein *Interesse* an erheblichen Verlusten und Katastrophen haben könnte, die, *bestimmten Bedürfnissen gemäß*, leidenschaftliche Depressionen, Angstkrisen und letztlich einen gewissen orgiastischen Zustand hervorrufen.

In bedrückendster Weise erinnert der Widerspruch zwischen den geläufigen Auffassungen und den wirklichen Bedürfnissen der Gesellschaft an die Engstirnigkeit, mit der ein Vater sich der Befriedigung der Bedürfnisse seines Sohnes widersetzt. Diese Engstirnigkeit macht es dem Sohn unmöglich, seinen Willen zu bekunden. Die halb mißgünstige Sorge, die der Vater für ihn trägt, beschränkt sich auf Unterbringung, Kleidung, Nahrung und allenfalls auf einige harmlose Vergnügungen. Aber er darf nicht einmal von dem sprechen, was ihm das Fieber

in den Kopf treibt: er ist gezwungen, so zu tun, als wenn nichts *Schreckenerregendes* für ihn in Betracht käme. Es ist traurig, festzustellen, daß in dieser Hinsicht *die bewußte Menschheit minderjährig geblieben ist*: sie erkennt sich das Recht zu, rational etwas zu erwerben, zu erhalten oder zu konsumieren, aber was sie prinzipiell ausschließt, ist die *unproduktive Verausgabung*.

Dieser Ausschluß bleibt allerdings oberflächlich und berührt die Praxis ebensowenig wie die Verbote den Sohn berühren, der sich, sobald der Vater abwesend ist, uneingestandenem Vergnügungen hingibt. Die Menschheit kann noch so viele Auffassungen über sie selbst zulassen, die von der platten Selbstgefälligkeit und Verblendung eines Vaters geprägt sind, im wirklichen Leben ist sie dennoch immer darauf aus, Bedürfnisse von entwaffnender Roheit zu befriedigen, ja, sie scheint überhaupt nicht anders existieren zu können als am Rande des Schreckens. Sofern ein Mensch auch nur im geringsten unfähig ist, sich offiziellen oder ähnlichen Erwägungen zu fügen, sofern er auch nur im geringsten geneigt ist, die Anziehungskraft eines Menschen zu empfinden, der sein Leben der Zerstörung der etablierten Autorität widmet, dürfte die Vorstellung von einer friedlichen und seinen Erwartungen entsprechenden Welt für ihn schließlich kaum etwas anderes sein als eine bequeme Illusion.

Die Schwierigkeiten, auf die eine Auffassung stößt, die nicht dem servilen Vater-Sohn-Verhältnis entspricht, sind also nicht unüberwindlich. Man kann die historische Notwendigkeit von verschwommenen und enttäuschenden Vorstellungen zum Nutzen der Mehrheit annehmen, die nicht ohne ein Minimum an Irrtum handelt (dessen sie sich wie einer Droge bedient) und die sich im übrigen unter allen Umständen weigert, sich im Labyrinth der menschlichen Inkonsequenzen wiederzuerkennen. Extreme Vereinfachung ist für die ungebildeten oder wenig gebildeten Teile der Bevölkerung die einzige Möglichkeit, eine Verminderung der aggressiven Kräfte

zu vermeiden. Aber es wäre schändlich, armselige und elende Verhältnisse, unter denen solche vereinfachten Vorstellungen entstehen, als Grenze der Erkenntnis hinzunehmen. Und wenn eine weniger willkürliche Auffassung dazu verurteilt ist, esoterisch zu bleiben, wenn sie als solche unter den gegenwärtigen Umständen auf eine krankhafte Ablehnung stößt, dann bezeichnet das genau genommen nur die *Schmach* einer Generation, in der die Revoltierenden Angst vor dem Lärm ihrer eigenen Worte haben. Darauf ist also keine Rücksicht zu nehmen.

2. DAS PRINZIP DES VERLUSTS

Die menschliche Tätigkeit ist nicht vollständig zu reduzieren auf Prozesse der Produktion und Reproduktion, und die Konsumtion muß in zwei verschiedene Bereiche aufgeteilt werden. Der erste, der reduzierbar ist, umfaßt den für die Individuen einer Gesellschaft notwendigen Minimalverbrauch zur Erhaltung des Lebens und zur Fortsetzung der produktiven Tätigkeit: es handelt sich also einfach um die Grundvoraussetzung dieser letzteren. Der zweite Bereich umfaßt die sogenannten unproduktiven Ausgaben: Luxus, Trauerzeremonien, Kriege, Kulte, die Errichtung von Prachtbauten, Spiele, Theater, Künste, die perverse (d. h. von der Genitalität losgelöste) Sexualität stellen ebenso viele Tätigkeiten dar, die, zumindest ursprünglich, ihren Zweck in sich selbst haben. Also ist es notwendig, den Namen der *Verausgabung* diesen unproduktiven Formen vorzubehalten, unter Ausschluß aller Arten der Konsumtion, die der Produktion als Mittel dienen. Obwohl es immer möglich ist, die diversen aufgezählten Formen einander entgegensetzen, so bilden sie doch eine Einheit durch die Tatsache, daß in jedem Fall der Akzent auf dem *Verlust* liegt, der so groß wie möglich sein muß, wenn die Tätigkeit ihren wahren Sinn erhalten soll.

Dieses Prinzip des Verlusts, d. h. der bedingungslosen Verausgabung, widerspricht zwar dem ökonomischen Prinzip der ausgeglichenen Zahlungsbilanz (bei dem jede Ausgabe durch eine Einnahme kompensiert wird), dem einzig *rationalen* Prinzip im engen Sinn des Wortes, aber seine Bedeutung kann anhand einiger weniger Beispiele aus der täglichen Erfahrung einsichtig gemacht werden.

1) Juwelen müssen nicht nur schön und glänzend sein – dann könnte man sie durch falsche ersetzen –, sondern erst das Opfer eines Vermögens, dem man ein Diamantenkollier vorzieht, macht das Faszinierende dieses Kolliers aus. Das muß in Zusammenhang gebracht werden mit dem der Psychoanalyse geläufigen symbolischen Wert von Juwelen. Wenn ein Diamant in einem Traum eine exkrementelle Bedeutung hat, so handelt es sich hierbei nicht nur um eine Kontrastassoziation: im Unbewußten sind Juwelen ebenso wie Exkremente verfluchte Stoffe, die aus einer Wunde fließen, Teile von einem selbst, die zu einem ostentativen Opfer bestimmt sind (sie dienen ja luxuriösen Geschenken, die mit geschlechtlicher Liebe besetzt sind). Der funktionale Charakter der Juwelen verlangt, daß sie einen enormen materiellen Wert haben, und das erklärt zugleich den geringen Wert der schönsten Imitationen, die deshalb so gut wie unbrauchbar sind.

2) Die Kulte verlangen eine blutige Vergeudung von Menschen und Tieren *als Opfer*. Das »Sakrifizium« ist jedoch etymologisch nichts anderes als die *Erzeugung heiliger Dinge*.

Damit ist klar, daß heilige Dinge durch eine Verlusthandlung entstehen. Besonders der Erfolg des Christentums muß durch den Wert der schimpflichen Kreuzigung des Gottessohns erklärt werden, die die menschliche Angst zu einer Vorstellung grenzenloser Verlorenheit und Erniedrigung erweitert.

3) In recht komplizierter Weise vollzieht sich der Verlust zumeist bei den verschiedenen Wettspielen. Zur

Unterhaltung von Lokalitäten, Tieren, Maschinen oder Menschen werden beträchtliche Summen ausgegeben. Es wird möglichst viel Energie aufgewendet, so daß ein Gefühl der Verblüffung entsteht, und das geschieht in jedem Fall mit einer Intensität, die unendlich viel größer ist als bei produktiven Unternehmen. Die Todesgefahr wird nicht vermieden, sondern ist vielmehr Gegenstand einer starken unbewußten Anziehung. Außerdem sind Wettkämpfe manchmal Anlaß für ostentativ verteilte Prämien. Ungeheure Menschenmengen schauen zu: ihre Leidenschaften toben sich meist ohne jede Hemmung aus, und in Form von Wetten werden irrsinnige Summen *eingesetzt*. Diese Geldzirkulation kommt zwar nur einer kleinen Zahl von professionellen Wetttern zugute, aber sie kann dennoch als tatsächlicher *Einsatz* für die vom Wettkampf entfesselten Leidenschaften angesehen werden, und bei vielen Wetttern hat sie, gemessen an ihren Mitteln, unverhältnismäßig große Verluste zur Folge; diese Verluste sind oft so wahnwitzig, daß sie die Spieler ins Gefängnis bringen oder in den Tod treiben. Außerdem können große öffentliche Wettkämpfe je nach den Umständen mit weiteren Arten unproduktiver Verausgabung verbunden werden, so wie Teile einer Eigenbewegung von einem noch größeren Wirbel angezogen werden können. So sind mit Pferderennen kostspielige Manifestationen des sozialen Rangs verbunden (man denke nur an die *Jockey Clubs*), sowie die ostentative Produktion luxuriöser Modeneuheiten. Übrigens ist der Ausgabenkomplex heutiger Pferderennen unbedeutend im Vergleich mit den Extravaganzen der Byzantiner, bei denen die gesamte öffentliche Tätigkeit bei den Pferdetetkämpfen mit im Spiel war.

4) Unter dem Aspekt der Verausgabung muß die Kunstproduktion in zwei große Kategorien eingeteilt werden, deren erste Architektur, Musik und Tanz umfaßt. Diese Kategorie erfordert *tatsächliche* Ausgaben. Dennoch führen Bildhauerei und Malerei, abgesehen von

der Verwendung der Örtlichkeiten für Zeremonien oder Schauspiele, auch in die Architektur selbst das Prinzip der zweiten Kategorie ein, das der *symbolischen* Verausgabung. Musik und Tanz ihrerseits können leicht mit zusätzlichen Bedeutungen versehen werden.

In ihrer höheren Form rufen Literatur und Theater, die die zweite Kategorie bilden, durch symbolische Darstellungen tragischen Ruins (Erniedrigung oder Tod) Angst und Schrecken hervor; in ihrer niedrigeren Form erregen sie durch analoge Darstellungen, die jedoch einige Verführungselemente ausschließen, Gelächter. Der Begriff Poesie, der die am wenigsten verdorbenen, am wenigsten intellektualisierten Ausdrucksformen eines Verlorenseins bezeichnet, kann als Synonym von Verschwendung angesehen werden; Poesie heißt nämlich nichts anderes als Schöpfung durch Verlust. Ihr Sinn ist also nicht weit entfernt von dem des *Opfers*. Poesie kann zwar im strengen Sinne nur ein äußerst seltener Restbestand dessen genannt werden, was gemeinhin so bezeichnet wird, und mangels einer vorherigen Reduktion kommt es zu den ärgsten Verwirrungen; es ist jedoch unmöglich, in einem ersten Exposé von den unendlich variablen Grenzen zwischen Ersatzformen und dem eigentlichen Element der Poesie zu sprechen. Leichter ist es, darauf zu verweisen, daß für die wenigen Menschen, die über dieses Element verfügen, die poetische Verschwendung in ihren Folgen aufhört, symbolisch zu sein: die Aufgabe der Darstellung bedeutet für den, der sie übernimmt, sozusagen den Einsatz seines Lebens. Sie verurteilt ihn zu den trügerischsten Aktivitäten, zu Elend, Verzweiflung, zur Jagd nach flüchtigen Schatten, die nur Taumel oder Wut hervorrufen können. Oft verfügt man über Worte nur zu seinem eigenen Verderben, und man ist gezwungen, zwischen einem Los zu wählen, das einen zum Ausgestoßenen macht, der von der Gesellschaft abgesondert ist wie die Exkreme vom sichtbaren Leben, und einem Verzicht um den Preis einer mittelmäßigen

Tätigkeit, die vulgären und oberflächlichen Bedürfnissen gehorcht.

3. PRODUKTION, TAUSCH UND UNPRODUKTIVE VERAUSGABUNG

Nachdem die soziale Funktion der Verausgabung erkannt ist, ist ihr Verhältnis zu Produktion und Erwerb zu untersuchen, die ihr entgegenstehen. Es leuchtet sofort ein, daß dieses Verhältnis das der *Nützlichkeit* und ihres *Zwecks* ist. Wenn Produktion und Erwerb auch durch ihre Umwandlung im Laufe ihrer Entwicklung eine Variable ins Spiel bringen, die für das Verständnis der historischen Prozesse grundlegend ist, so sind sie doch immer nur Mittel, die der Verausgabung untergeordnet sind. So erschreckend das menschliche Elend auch ist, niemals hat es die Gesellschaft soweit beherrschen können, daß das Streben nach Selbsterhaltung, das der Produktion den Anschein eines Zwecks gibt, das Streben nach unproduktiver Verausgabung überwogen hätte. Da die Macht von den verschwendenden Klassen ausgeübt wird, ist, damit diese Vorrangigkeit erhalten bleibt, das Elend von jeder gesellschaftlichen Tätigkeit ausgeschlossen worden, und die Elenden haben keine andere Möglichkeit, in den Kreis der Macht zurückzukehren, als die revolutionäre Vernichtung der Klassen, die sie besitzen, das heißt eine blutige und grenzenlose soziale Verausgabung.

Daß Produktion und Erwerb sekundär sind gegenüber der Verausgabung, tritt am klarsten bei den ökonomischen Einrichtungen der Primitiven zutage, weil der Tausch hier noch als kostspieliger Verlust der abgetretenen Gegenstände empfunden wird: er hat seine *Grundlage* in einem Verschwendungsprozeß, aus dem sich dann ein Erwerbsprozeß entwickelt hat. Die klassische Nationalökonomie hat sich den primitiven Tausch immer

nur als Tauschhandel vorstellen können, denn sie hatte keinen Grund zu der Annahme, ein Erwerbsmittel wie der Tausch hätte seinen Ursprung nicht im Erwerbsbedürfnis haben können, das er heute befriedigt, sondern in dem entgegengesetzten Bedürfnis nach Zerstörung und Verlust. Die herkömmliche Auffassung von den Ursprüngen der Ökonomie wurde erst unlängst widerlegt, und zwar vor so kurzer Zeit, daß viele Wirtschaftswissenschaftler den Tauschhandel ungerechtfertigterweise weiter als Vorläufer des Handels hinstellen.

Im Gegensatz zu der künstlichen Tauschhandelstheorie sieht Marcel Mauss¹ die archaische Form des Tausches in dem bei den Indianern des amerikanischen Nordwestens beobachteten *Potlatsch*. Auf ähnliche Einrichtungen oder Spuren davon stieß man seitdem überall auf der Welt.

Der *Potlatsch* der Tlingit, Haida, Tsimshian und Kwakiutl von der amerikanischen Nordwestküste ist schon Ende des 19. Jahrhunderts eingehend untersucht worden, aber er wurde damals nicht mit den archaischen Tauschformen der anderen Länder verglichen. Die rückständigsten dieser nordamerikanischen Stämme praktizieren den *Potlatsch* bei Gelegenheit einer Veränderung in der persönlichen Situation – Initiation, Heirat, Bestattung –, und selbst in entwickelterer Form ist er niemals von einem Fest abzulösen, dessen Anlaß er entweder ist oder aus dessen Anlaß er stattfindet. Er schließt jedes Feilschen aus und besteht im allgemeinen in einem beträchtlichen Geschenk von Reichtümern, das ostentativ gemacht wird mit dem Ziel, einen Rivalen zu demütigen, herauszufordern und zu *verpflichten*. Der Tauschwert des Geschenks ergibt sich daraus, daß der Beschenkte, um die Demütigung aufzuheben und die Herausforderung zu erwidern, der mit der Annahme des Geschenks

¹ Marcel Mauss, *Essai sur le Don*, in: *Année Sociologique I* (1923/24); deutsch: *Die Gabe*, Frankfurt 1968.

eingegangenen Verpflichtung nachkommen muß, sich durch ein noch größeres Geschenk zu revanchieren, das heißt, es mit Zinsen zurückzahlen.

Aber das Geschenk ist nicht die einzige Form des *Potlatsch*. Man kann Rivalen auch durch aufsehenerregende Zerstörung von Reichtümern herausfordern. In dieser Form ähnelt der *Potlatsch* dem religiösen Opfer, da die zerstörten Güter theoretisch den mythischen Ahnen der Beschenkten dargebracht werden. Vor relativ kurzer Zeit kam es noch vor, daß ein Häuptling der Tlingit seinem Rivalen gegenübertrat, um vor seinen Augen einige seiner Sklaven zu töten. Diese Vernichtung wurde zu gegebener Zeit durch die Tötung einer größeren Anzahl von Sklaven erwidert. Die Tschuktschen vom äußersten Nordosten Sibiriens, die dem *Potlatsch* verwandte Einrichtungen kennen, töten ganze Hundemeuten von beträchtlichem Wert, um eine andere Gruppe einzuschüchtern und zu demütigen. Im Nordwesten Amerikas geht die Zerstörung bis zum Niederbrennen von Dörfern und bis zum Zertrümmern von Bootsflottilien. Bemalte Kupferbarren – eine Art von Münzen, denen man manchmal einen fiktiven Wert beimißt, so daß sie ein riesiges Vermögen bilden – werden zerbrochen oder ins Meer geworfen. Der einem Fest eigentümliche Rausch verbindet sich ebenso mit den Hekatomben von Eigentum wie mit den Geschenken, die angehäuft werden in der Absicht, Staunen zu erregen und einzuschüchtern.

Der Wucher, der sich in der Form des obligatorischen Überbietens regelmäßig bei den Operationen des Revanche-*Potlatsch* einstellt, hat zu der Annahme geführt, zu Beginn des Tauschhandels sei das Leihen auf Zinsen an die Stelle des einfachen Tausches getreten. Tatsächlich vermehrt sich der Reichtum in den *Potlatsch*-Gesellschaften in einer Weise, die an die Kreditinflation der Bankzivilisation erinnert: so nämlich, daß es unmöglich wäre, auf Grund der von der Gesamtheit der Be-

schenkten eingegangenen Verpflichtungen gleichzeitig alle von der Gesamtheit der Schenker besessenen Reichtümer zu realisieren. Aber diese Ähnlichkeit betrifft nur ein sekundäres Merkmal des *Potlatsch*.

Es ist die Konstitution eines positiven Vermögens zum Verlust – von der Adel, Ehre und Rang in der Hierarchie herrühren –, die dieser Einrichtung ihren bezeichnenden Wert verleiht. Das Geschenk muß als Verlust, und damit als partielle Zerstörung angesehen werden, wobei die Zerstörungslust zum Teil auf den Beschenkten übertragen wird. In den unbewußten Formen, wie die Psychoanalyse sie beschreibt, symbolisiert es das Ausscheiden der Exkreme, das seinerseits wieder an den Tod gebunden ist gemäß der grundlegenden Entsprechung von Analerotik und Sadismus. Der exkrementelle Symbolismus der bemalten Kupferbarren, die an der Nordwestküste Amerikas die bevorzugten Geschenkobjekte bilden, fußt auf einer reichen Mythologie. In Melanesien bezeichnet der Schenker die prächtigen Geschenke, die er dem rivalisierenden Häuptling zu Füßen legt, als seinen Abfall.

Die Folgen für den Erwerb sind – zumindest da, wo die Motive der Handlung primitiv geblieben sind – nur das ungewollte Ergebnis eines Vorgangs, der in der entgegengesetzten Richtung verläuft. Das Ideal wäre nach Marcel Mauss ein *Potlatsch*, der nicht erwidert wird. Dieses Ideal wird mit bestimmten Zerstörungen erreicht, für die die Bräuche keine mögliche Erwiderng kennen. Da aber die Früchte des *Potlatsch* sozusagen schon im voraus für einen neuen *Potlatsch* vorgesehen sind, ist das archaische Prinzip des Reichtums frei von jenen Abschwächungen, die von der später entstandenen Habgier herrühren: Reichtum ist ein Erwerb, insofern der Reiche Macht erwirbt, aber er ist vollständig für den Verlust bestimmt, insofern diese Macht eine Macht des Verlustes ist. Nur durch den Verlust sind Ruhm und Ehre mit ihm verbunden.

In seiner Eigenschaft als Spiel ist der *Potlatsch* das Gegenteil eines Prinzips der Bewahrung: er setzt der Stabilität der Vermögen, wie sie innerhalb der Totemwirtschaft herrschte, wo der Besitz erblich war, ein Ende. An die Stelle der Erbschaft ist durch eine exzessive Tausch-tätigkeit eine Art rituellen Pokerns mit rauschhaften Zügen als Quelle des Besitzes getreten. Aber die Spieler können sich nie zurückziehen, wenn sie ein Vermögen gewonnen haben: sie bleiben der Herausforderung ausgeliefert. Das Vermögen hat also in gar keinem Fall die Funktion, den, der es besitzt, *frei von Bedürfnissen* zu machen. Es bleibt vielmehr als solches, ebenso wie sein Besitzer, *dem Bedürfnis nach einem maßlosen Verlust ausgesetzt*, das in endemischem Zustand die soziale Gruppe beherrscht.

Die Produktion und die nicht kostspielige Konsumtion, die den Reichtum bedingen, treten so in ihrer relativen Nützlichkeit hervor.

4. DIE FUNKTIONELLE VERAUSGABUNG DER REICHEN KLASSEN

Der Begriff des eigentlichen *Potlatsch* muß den Verausgabungsformen vorbehalten bleiben, die Wettkampfcharakter haben, die auf eine Herausforderung hin gemacht werden und Gegenleistungen hervorrufen, und genauer noch: den Formen, die sich nicht vom *Tausch* der archaischen Gesellschaften unterscheiden.

Wichtig ist, daß der Tausch anfangs *unmittelbar* einem menschlichen *Zweck* untergeordnet war. Aber es ist klar, daß seine mit dem Fortschritt der Produktionsweisen verbundene Entfaltung erst in einem Stadium einsetzt, wo diese Unterordnung keine unmittelbare mehr ist. Die Funktion der Produktion verlangt schon ihrem Prinzip nach, daß die Produkte, zumindest vorübergehend, dem Verlust entzogen werden.

In der merkantilen Ökonomie haben die Tauschprozesse Erwerbscharakter. Die Vermögen sind nicht mehr auf einem Spieltisch ausgebreitet, und sie haben sich relativ stabilisiert. Dem Prinzip der unproduktiven Verausgabung werden sie nur noch soweit unterworfen, wie die Stabilität gesichert ist und selbst durch erhebliche Verluste nicht mehr gefährdet werden kann. Die Grundkomponenten des *Potlatsch* finden sich unter diesen veränderten Umständen in Formen wieder, die nicht mehr direkt agonal² sind: die Verausgabung ist zwar immer noch dazu bestimmt, einen Rang zu erwerben und zu erhalten, aber sie hat nicht mehr grundsätzlich zum Ziel, einem anderen seinen Rang zu nehmen.

Trotz dieser Abschwächungen bleibt der ostentative Verlust überall mit dem Reichtum verbunden als seine eigentliche Funktion.

Mehr oder weniger stark hängt auch der soziale Rang vom Besitz eines Vermögens ab, aber wiederum unter der Bedingung, daß das Vermögen teilweise für unproduktive soziale Ausgaben geopfert wird wie Feste, Schauspiele und Spiele. In den primitiven Gesellschaften, wo die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen noch schwach ist, fließen die Produkte der menschlichen Tätigkeit den Reichen nicht nur für die ihnen zugeschriebenen sozialen Schutz- und Führungsfunktionen zu, sondern auch für die spektakulären Ausgaben der Gemeinschaft, deren Kosten sie tragen müssen. In den sogenannten zivilisierten Gesellschaften ist die funktionelle *Verpflichtung* des Reichtums erst vor relativ kurzer Zeit verschwunden. Der Niedergang des Heidentums hat den der Spiele und Kulte nach sich gezogen, für die die reichen Römer obligatorisch die Kosten übernahmen; daher hat man sagen können, daß das Christentum den Besitz individualisiert hat, indem es dem Besitzenden das ganze Verfügungsrecht darüber einräumte und seine soziale

² Im Sinn von Rivalität oder Kampf.

Funktion abschaffte. Zumindest hat es das Verpflichtende dieser Funktion abgeschafft, denn an die Stelle der vom Brauch her vorgeschriebenen heidnischen Verausgabung setzt das Christentum das freiwillige Almosen, entweder in Form einer Austeilung durch die Reichen an die Armen oder in Form ungeheurer Schenkungen an Kirchen und später an Klöster; und Kirchen und Klöster haben im Mittelalter den größten Teil der spektakulären Funktion übernommen.

Heute sind die großen freiwilligen sozialen Formen der unproduktiven Verausgabung verschwunden. Daraus darf man jedoch nicht schließen, daß das Prinzip der Verausgabung selbst aufgehört hat, Ziel der ökonomischen Tätigkeit zu sein.

Eine bestimmte Entwicklung des Reichtums, deren Symptome Krankheit und Erschöpfung sind, führt zur Scham vor sich selbst und gleichzeitig zu bössartiger Heuchelei. Alles Generöse, Orgiastische, Maßlose ist verschwunden: Rivalitäten, die weiterhin das individuelle Handeln bestimmen, finden nur noch im verborgenen statt und gleichen einem schamhaften Aufstoßen. Die Vertreter der Bourgeoisie befließigen sich eines unscheinbaren Auftretens: das Zurschaustellen von Reichtümern geschieht jetzt hinter den Wänden nach langweiligen und bedrückenden Konventionen. Die Angestellten und kleinen Kaufleute des Mittelstands, die es zu einem bescheidenen oder winzigen Vermögen brachten, haben schließlich die ostentative Verausgabung, die eine Art Parzellierung erfährt, erst recht verkommen lassen, so daß von ihr nur noch eine Menge eitler, mit lähmender Unlust verbundener Bemühungen übriggeblieben sind.

Bis auf wenige Ausnahmen sind indessen solche Ersatzhandlungen für alle zum wichtigsten Daseinszweck und Lohn für Arbeit und Leid geworden, die nicht den Mut haben, ihre muffige Gesellschaft einer revolutionären Zerstörung zu überantworten. In der Umgebung der modernen Banken herrscht ebenso wie vor den Totem-

pfählen der Kwakiutl bei den Individuen der Wunsch, Eindruck zu machen, was sie nach einem System kleiner Paraden auftreten läßt, mit denen sie einander blenden wie mit einem Licht, das zu grell ist. Wenige Schritte von der Bank entfernt warten Juwelen, Kleider und Autos hinter den Schaufenstern auf den Tag, wo sie dazu dienen werden, den wachsenden Glanz eines sinistren Industriellen und seiner noch sinistren alten Gattin darzustellen. Eine Stufe tiefer erfüllen vergoldete Wanduhren, Vertikos und künstliche Blumen die gleichen uneingestehbaren Zwecke für Spießerpaaire. Der Neid zwischen den Menschen macht sich mit der gleichen Brutalität Luft wie bei den Wilden: nur Generosität und Noblesse sind verschwunden und mit ihnen die spektakuläre Gegenleistung, die die Reichen den Armen boten.

Als Klasse, die den Reichtum besitzt, die mit dem Reichtum die Verpflichtung zur funktionellen Verausgabung erhalten hat, zeichnet sich die moderne Bourgeoisie durch die prinzipielle Weigerung aus, die sie dieser Verpflichtung entgegenstellt. Sie hat sich von der Aristokratie dadurch abgesetzt, daß sie beschlossen hat, *nur für sich zu verschwenden*, innerhalb der eigenen Klasse, d. h. indem sie ihre eigenen Ausgaben vor den Augen der anderen Klassen soweit wie möglich verbirgt. Diese besondere Form hat ihren Ursprung darin, daß sie ihren Reichtum im Schatten einer Adelsklasse entwickelte, die mächtiger war als sie. Diesen kleinlichen Auffassungen einer beschränkten Verausgabung haben rationalistische Konzepte entsprochen, die sie seit dem 17. Jahrhundert formulierte und die nichts anderes sind als eine Darstellung der strikt *ökonomischen* Welt, im vulgären, im bürgerlichen Sinn des Wortes. Der Haß auf die Verschwendung ist der Daseinsgrund und die Rechtfertigung der Bourgeoisie; er ist zugleich der Grund für ihre abscheuliche Heuchelei. Die Bürger haben die Verschwendungssucht der Feudalgesellschaft als Hauptan-

klagepunkt benutzt, und nachdem sie selbst an die Macht gekommen sind, haben sie geglaubt, weil sie gewohnt waren, ihre Reichtümer zu verbergen, könnten sie ein für die armen Klassen akzeptables Regiment führen. Und man muß gerechterweise zugeben, daß das Volk sie nicht ebenso hassen kann wie seine früheren Herren, genauso, wie es sie auch nicht lieben kann, denn sie sind zumindest unfähig, ein Gesicht zu verbergen, das so schäbig, so habgierig, so ohne jede Noblesse, so abstoßend kleinlich aussieht, daß bei ihrem Anblick alles menschliche Leben verkommen zu sein scheint.

Gegen sie kann das Bewußtsein des Volkes das Prinzip der Verausgabung nur dadurch aufrechterhalten, daß es die bürgerliche Existenz als Schande und finstere Annulierung des Menschen darstellt.

5. DER KLASSENKAMPF

Indem sich die bürgerliche Gesellschaft in bezug auf die Verausgabung zur Sterilität zwang, ihrer *buchführenden* Vernunft gemäß, ist es ihr schließlich gelungen, nichts als die universelle Schäbigkeit zu entwickeln. Das menschliche Leben findet seine Erregung nach dem Maß unreduzierbarer Bedürfnisse nur in dem Bemühen jener wieder, die die Konsequenzen der geläufigen rationalistischen Auffassungen auf die Spitze treiben. Was von den traditionellen Verausgabungsformen übriggeblieben ist, ist verkümmert, und der prächtige lebendige Tumult hat sich in die beispiellose Entfesselung des *Klassenkampfes* aufgelöst.

Die Komponenten des *Klassenkampfes* sind im Prozeß der Verausgabung von der archaischen Periode an gegeben. Im *Potlatsch* verteilt der Reiche Produkte, die ihm die Armen liefern. Er versucht, sich über einen ebenso reichen Rivalen zu erheben, aber der letzte Grad der angestrebten Erhebung hat nichts weiter zum Ziel, als ihn

noch mehr von der Natur der im Elend Lebenden wegzurücken. So läuft die Verausgabung, obwohl sie eine soziale Funktion ist, unmittelbar auf einen agonalen Akt der Trennung hinaus, der offenkundig antisozial ist. Der Reiche konsumiert, was der Arme verliert, indem er für ihn die Kategorie einer Erniedrigung und Schändlichkeit schafft, die den Weg zur Sklaverei öffnet. Es ist offensichtlich, daß von dem undeutlich überlieferten Erbe der luxuriösen Welt der Vergangenheit die moderne Welt eben jene, gegenwärtig den Proletariern vorbehaltene Kategorie übernommen hat. Die bürgerliche Gesellschaft, die sich nach rationalen Grundsätzen zu regieren vorgibt, und übrigens durch ihre eigene Entwicklung danach strebt, eine gewisse menschliche Homogenität zu verwirklichen, nimmt zwar nicht ohne Protest eine Teilung hin, die den Menschen selbst zu vernichten scheint, aber sie ist unfähig, in ihrem Widerstand weiter als bis zur theoretischen Ablehnung zu gehen. Sie gewährt den Arbeitern gleiche Rechte wie den Herren, und sie verkündet diese *Gleichheit*, indem sie dieses Wort sichtbar an die Mauern schreibt. Dennoch liegt den Herren, die so tun, als wären sie der Ausdruck der Gesellschaft schlechthin, sehr daran – und mehr als an allem anderen –, zu demonstrieren, daß sie ganz und gar nichts mit der Schändlichkeit der von ihnen Beschäftigten zu tun haben. *Es ist das Ziel der Arbeiter, zu produzieren, um zu leben, das der Unternehmer aber, zu produzieren, um die arbeitenden Produzenten einer abscheulichen Erniedrigung auszuliefern*; denn es besteht eine unauflösliche Beziehung zwischen der Qualifizierung der Verausgabungsformen, die dem Unternehmer eigen sind und dazu tendieren, ihn weit über die menschliche Niedrigkeit zu erheben, und der Niedrigkeit selbst, die diese Qualifizierung bedingt.

Wer dieser Auffassung der agonalen sozialen Verschwendung die zahlreichen bürgerlichen Bemühungen zur Verbesserung des Arbeiterschicksals entgegenhält, bringt damit nur die Feigheit der modernen Oberklassen

zum Ausdruck, die nicht mehr die Kraft haben, ihre Zerstörungen zuzugeben. Die Ausgaben der Kapitalisten, die den Arbeitern helfen und ihnen die Möglichkeit geben sollen, sich auf eine menschliche Ebene zu erheben, beweisen nur die Ohnmacht – aus Erschöpfung –, einen luxuriösen Prozeß bis zum Ende zu treiben. Ist erst einmal das Verderben der Armen besiegelt, wird das Vergnügen der Reichen allmählich seines Sinnes entleert und neutralisiert: es macht einer Art apathischer Gleichgültigkeit Platz. Damit in dieser Situation, trotz der Tendenzen, die diese Gleichgültigkeit stören (Sadismus, Mitleid), ein neutraler Zustand aufrechterhalten werden kann, den die Apathie sogar relativ angenehm macht, kann es nützlich sein, einen Teil der Verausgabung, die die Schändlichkeit hervorbringt, durch eine neue Verausgabung zu kompensieren, die die Ergebnisse der ersten abschwächen soll. Der politische Sinn der Unternehmer hat im Verein mit der partiellen Entwicklung eines gewissen Wohlstands dieser Kompensation manchmal einen beträchtlichen Umfang geben können. So vollzieht sich in den angelsächsischen Ländern und besonders in den USA der erste Prozeß nur noch auf Kosten eines relativ kleinen Teils der Bevölkerung, und in einem gewissen Maße hat auch die Arbeiterklasse schließlich daran teil (vor allem, wenn das dadurch erleichtert wird, daß schon eine andere, allgemein als niedrig angesehene Klasse vorhanden ist wie die der Neger). Aber solche Ausflüchte, deren Bedeutung im übrigen strikt begrenzt ist, ändern nichts an der grundlegenden Klassenspaltung in edle und unedle Menschen. Das grausame Spiel des sozialen Lebens ist in den verschiedenen zivilisierten Ländern gleich, wo der beleidigende Glanz der Reichen die Menschennatur der Unterklasse ruiniert und verkommen läßt.

Dazu kommt noch, daß die Abschwächung in der Brutalität der Herren – die sich übrigens nicht so sehr auf die Zerstörung selbst wie auf die psychologischen

Zerstörungstendenzen bezieht – der allgemeinen Atrophie der früheren Luxusprozesse entspricht, die die moderne Epoche kennzeichnet.

Dagegen wird der Klassenkampf vielmehr zur grandiosesten Form sozialer Verausgabung, wenn er, und zwar diesmal von den Arbeitern, mit einer Radikalität weitergeführt und entfaltet wird, die die Existenz der Herren selbst bedroht.

6. CHRISTENTUM UND REVOLUTION

Außer der Revolte gab es für die aufgereizten Armen noch die Möglichkeit, jede moralische Beteiligung an einem System der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen zu verweigern. In bestimmten historischen Situationen gelang es ihnen, besonders mit Hilfe von Symbolen, die noch eindrucksvoller waren als die Realität, die »menschliche Natur« auf die Stufe einer so abstoßenden Schändlichkeit niederzudrücken, daß das Vergnügen der Reichen am Ermessen des Elends der anderen plötzlich zu ungeheuerlich wurde, als daß sie es ohne Schwindelgefühl hätten ertragen können. Unabhängig von rituellen Formen kam es so zu einem Austausch äußerster Herausforderungen, vor allem seitens der Armen, zu einem *Potlatsch*, bei dem der tatsächliche Abschaum und die unverhüllte moralische Verworfenheit in schrecklicher Größe mit all dem rivalisiert haben, was die Welt an Reichtum, Reinheit oder Glanz enthält; und dieser Art spasmodischer Krämpfe wurde ein außergewöhnlicher Ausweg geboten in der religiösen Verzweiflung, die deren hemmungslose Ausbeutung war.

Im Christentum konnte der Wechsel von Überschwang und Angst, von Martern und Orgien, der religiöses Leben ausmacht, sich mit einem noch tragischeren Thema, mit einer krankhaften Sozialstruktur verbinden, die mit der widerlichsten Grausamkeit sich selbst zerfleischte.

Der Triumphgesang der Christen preist Gott, weil er in das blutige Spiel des sozialen Krieges eingetreten ist, denn »er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen«. Ihre Mythen verbinden soziale Schmach und die Verwesung des zu Tode Gemarterten mit göttlichem Glanz. So übernimmt der Kult die gesamte Funktion einer Konfrontation der einander entgegengesetzten Kräfte, die bisher zwischen Reichen und Armen aufgeteilt waren, wobei jene diese dem Verderben überlieferten. Er verbündet und verknüpft sich mit dem irdischen Jammer, und ist doch selbst nur eine Nebenerscheinung des maßlosen Hasses, der die Menschen trennt, aber eine Nebenerscheinung, die nach und nach alle divergierenden Prozesse verdrängt und einschließt. Entsprechend dem Wort Christi, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, ist die Religion keineswegs bestrebt, aus der Welt zu schaffen, was andere als die Wunde der Menschheit ansehen: in ihrer unmittelbaren Form, d. h. insoweit ihre Bewegung frei geblieben ist, wälzt sie sich vielmehr in einem Unrat, der für ihre ekstatischen Martern unentbehrlich ist.

Die Bedeutung des Christentums liegt in der Entwicklung der rauschhaften Folgen der Verausgabung von Klassen, im orgiastischen Charakter eines geistigen Wettkampfs, der auf Kosten des wirklichen Kampfs betrieben wird.

Welchen Wert die christliche *Demütigung* indes in der menschlichen Tätigkeit immer erhalten haben mag, so ist sie doch nur eine Episode im historischen Kampf der Unedlen gegen die Edlen, der Unreinen gegen die Reinen. Als wenn die sich ihrer unerträglichen Zerrissenheit bewußte Gesellschaft eine Zeitlang todesdrunken geworden wäre, um sie sadistisch zu genießen: die schwerste Trunkenheit hat jedoch die Folgen des menschlichen Elends nicht beseitigt, und da die ausgebeuteten Klassen sich den herrschenden Klassen mit wachsender Erkenntnis ihrer Lage entgegenstellen, kann für den Haß keine

Grenze abgesehen werden. In der Ruhelosigkeit der Geschichte beherrscht nur das Wort Revolution die gewohnte Verwirrung und trägt Verheißungen, die den grenzenlosen Forderungen der Massen entsprechen: Herren und Ausbeuter, deren Funktion es ist, in verächtlicher Weise die menschliche Natur auszuschließen, so daß diese Natur an den Grenzen der Erde, d. h. des Schmutzes existiert – ein einfaches Gesetz der Umkehrung fordert, daß man sie dem Schrecken überliefert, an dem *langen Abend*, an dem ihre schönen Phrasen von den Todesschreien der Aufstände übertönt werden. Das ist die blutige Hoffnung, die sich täglich mit dem Dasein des Volkes verbindet und den widersetzlichen Charakter des Klassenkampfes resümiert.

Der Klassenkampf hat nur ein mögliches Ziel: das Verderben jener, die daran gearbeitet haben, die »menschliche Natur« zu verderben.

Welche Form die entsprechende Entwicklung aber auch annehmen mag, eine revolutionäre oder servile, die allgemeinen Konvulsionen, die vor achtzehn Jahrhunderten durch die religiöse Ekstase der Christen geprägt wurden und heute durch die Arbeiterbewegung, müssen gleichermaßen als ein entscheidender Impuls angesehen werden, der die Gesellschaft *zwingen* wird, mit Hilfe der gegenseitigen Ausschließung der Klassen eine Form der Verausgabung zu schaffen, die so tragisch und frei wie möglich ist, und zugleich Formen des Heiligen einzuführen, die so menschlich sind, daß die traditionellen Formen daneben vergleichsweise verächtlich erscheinen. Der Tropismus solcher Bewegungen gibt Aufschluß über den totalen menschlichen Wert der Arbeiterrevolution, die eine ebenso zwingende Anziehungskraft haben kann wie die, die einfache Organismen sich nach der Sonne wenden läßt.

7. DIE INSUBORDINATION DER MATERIELLEN TATSACHEN

Das menschliche Leben, nicht der juristischen Existenz nach, sondern so, wie es sich tatsächlich auf einem im Weltraum isolierten Erdball Tag und Nacht und von einem Landstrich zum anderen abspielt, das menschliche Leben kann in keinem Fall auf die geschlossenen Systeme reduziert werden, auf die es nach rationalen Auffassungen gebracht wird. Die ungeheuren Anstrengungen der Selbstaufgabe, des Sichverströmens und Rasens, die es ausmachen, legen vielmehr nahe, daß es erst mit dem Bankrott dieser Systeme beginnt. Jedenfalls hat das, was es an Ordnung und Zügelung zuläßt, nur von dem Moment an einen Sinn, wo die geordneten und gezügelten Kräfte sich befreien und für Zwecke verlieren, die keiner Rechenschaft mehr unterworfen sind. Nur durch eine solche Insubordination, und sei sie noch so elend, kann die Menschheit ihre Isolierung im unverfügbaren Glanz der materiellen Dinge durchbrechen.

Ganz allgemein sind die Menschen, einzeln oder gruppenweise, ständig in Verausgabungsprozesse verwickelt. Der Wechsel in den Formen bedingt keinerlei Änderung in den Grundmerkmalen dieser Prozesse, deren Prinzip der Verlust ist. Eine gewisse Erregung, deren Grad bei allen Unterschieden auf einem spürbar gleichen Stand gehalten wird, beherrscht die Gruppen wie die Einzelnen. In ihrer extremen Form können die *Erregungszustände*, die toxischen Zuständen verwandt sind, als unwiderstehliche alogische Antriebe zur Verwerfung der rational (entsprechend dem Prinzip des Zahlungsausgleichs) verwendbaren materiellen und geistigen Güter definiert werden. Mit den so praktizierten Verlusten verbindet sich – im Fall des »verlorenen Mädchens« ebenso wie in dem der Militärausgaben – die Schaffung unproduktiver Werte, deren absurdester und zugleich begehrtester der *Ruhm* ist. Zusammen mit der *Erniedrigung* hat der Ruhm, in bald finsternen, bald glänzenden

Formen, immer die soziale Existenz beherrscht, und ohne ihn kann auch heute nichts unternommen werden, obwohl er von der blinden Praxis persönlicher oder sozialer Verluste bedingt ist.

So zieht der riesige Abfall, den die Tätigkeit erzeugt, die menschlichen Absichten – einschließlich derer, die ökonomische Operationen betreffen – in das qualitative Spiel der universellen Materie hinein: die Materie kann in der Tat nur definiert werden als die *nicht-logische Differenz*, die für die *Ökonomie* des Universums das ist, was das *Verbrechen* für das Gesetz ist. Der Ruhm, der den Gegenstand der freien Verausgabung umgibt oder symbolisiert (ohne ihn zu erschöpfen), kann, ebenso wie er das Verbrechen nie auszuschließen vermag, von der Qualifikation nicht unterschieden werden, zumindest nicht von der einzigen Qualifikation, deren Wert dem der Materie vergleichbar ist: der *insubordinierten Qualifikation*, die jeder Bedingung entzogen ist.

Macht man sich andererseits das Interesse klar, das die menschliche Gemeinschaft zwangsläufig mit der ständig durch die geschichtliche Bewegung bewirkten qualitativen Veränderung verbindet – ein Interesse, das mit dem des Ruhmes (wie mit dem der Erniedrigung) zusammenfällt –, macht man sich weiter klar, daß diese Bewegung unmöglich einzudämmen oder auf ein begrenztes Ziel hinzulenken ist, so kann man schließlich ohne jeden Vorbehalt dem Nutzen einen *relativen* Wert zuerkennen. Die Menschen sichern ihren Lebensunterhalt oder vermeiden den Schmerz, nicht weil diese Tätigkeiten für sich ein zureichendes Resultat erbringen, sondern um zu der insubordinierten Tätigkeit der freien Verausgabung zu gelangen.

Jg. 19 H.1 2019
€ 13,-

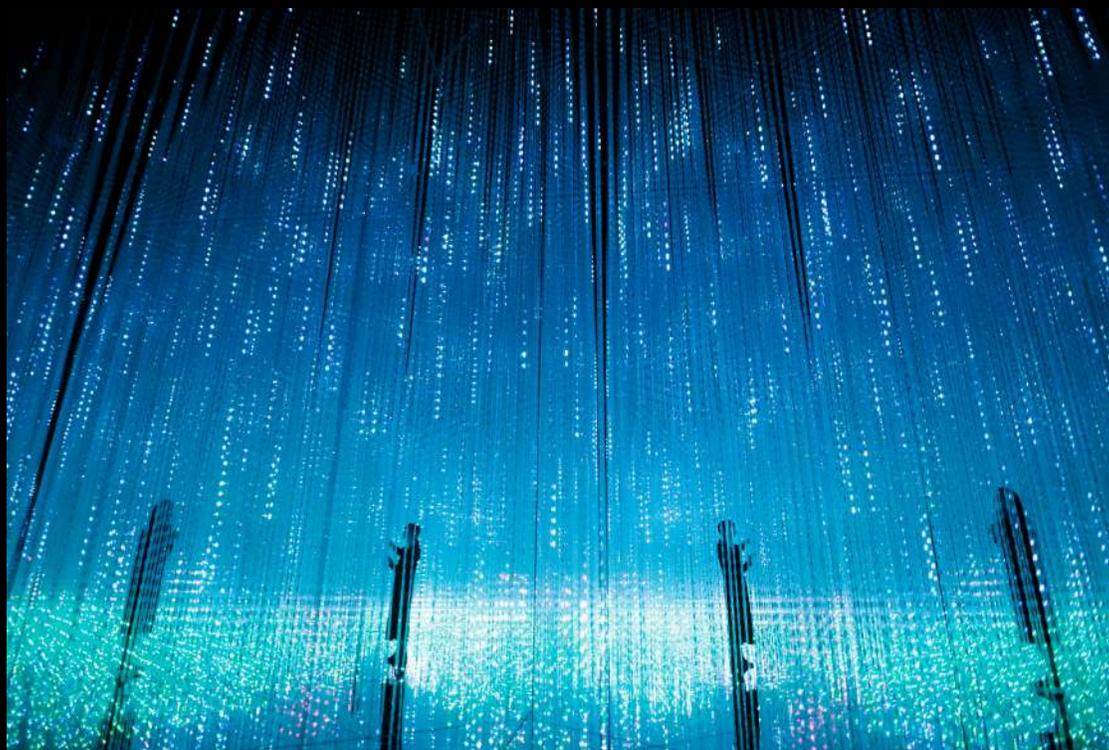
NAVI GATIONEN

Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften

Thiemo Breyer / Dawid Kasprowicz (Hrsg.)

IMMERSION

Grenzen und Metaphorik des digitalen Subjekts



Kasprowicz/Breyer: Immersion oder Das Versprechen der Auflösung ▶ Mühlhoff/Schütz: Die Macht der Immersion ▶ Winter: Im Bilde des Gedenkens ▶ Heibach/Torpus/Simon: Immersion und Irritation ▶ Herzfeld-Schild: Musikalische Immersion ▶ Ohnmacht: Eintauchen ins animierte Wasser ▶ Rieger: Die Enden des Körpers und die Negation der Prothetik ▶ Lederle: Illusionsästhetik und leibgebundene Immersion im Film



DIE MACHT DER IMMERSION

Eine affekttheoretische Perspektive

RAINER MÜHLHOFF UND THERESA SCHÜTZ

ABSTRACT

Wir setzen uns mit zeitgenössischen Immersionsphänomenen auseinander und schlagen ein dezidiert affekttheoretisches Verständnis des Begriffs vor, welches an Theorien von Macht und Subjektivierung anschlussfähig ist. Immersion ist ein bestimmter Modus der Einbettung in ein Gefüge affektiver Relationen. Sie beruht auf reziproken Dynamiken des Affizierens und Affiziertwerdens, in denen das Individuum ganz in eine lokale Umgebung eingebunden und in seinem Denken, Fühlen und Handeln situativ moduliert wird. Die Erfahrungsqualität dieser Einbindung lässt sich – je nach Situation – als Vereinnahmung oder Verschmelzung erläutern. Wir diskutieren die gegenwärtige Verwendung des Immersionsbegriffs in Bezug auf verschiedene Beispieldomänen, die von Theater- und Performancekunst bis zu modernen Personalführungstechniken in der Industrie reichen. Mit Blick auf die sozialtheoretische Anwendung beschreiben wir unter dem Begriff der »immersiven Macht« eine im Affektiven wirksame Form von Gouvernementalität. Damit leisten wir insgesamt einen theoretischen Brückenschlag zwischen bestehenden kunst- und medienwissenschaftlichen sowie sozialtheoretischen Diskussionen von Immersion.

I. IMMERSION – EIN ZEITGENÖSSISCHES PHÄNOMEN

Ob in der Kunst, im Theater, in Design- und Konsumsphären oder in postindustriellen Arbeitsumgebungen – überall lässt sich zurzeit eine Konjunktur von Immersionsphänomenen beobachten; zumeist sind sie vermarktet als ein Versprechen »intensiv« in andere Welten, multisensorische Räume oder vergangene Zeiten einzutauchen. Dabei ist es vor allem der Unschärfe und metaphorischen Bedeutung des Begriffs geschuldet, dass er zur Beschreibung verschiedenster Formen und Formate situativer Einbindung von Individuen in technologische, kulturelle oder soziale Gefüge anwendbar zu sein scheint.

Etymologisch von der Partizipform »immersum« des lateinischen Verbs »immergere« hergeleitet, beschreibt das deutsche Substantiv »Immersion« zugleich den (aktivischen) Prozess des »Eintauchens« sowie den (passivischen) Zustand des »Eingetauchtseins« eines Gegenstands in ein umgebendes Medium. Wenn zum Beispiel in den Sozialwissenschaften von »immersivem« Spracherwerb die Rede ist, so hebt man damit auf das Eintauchen des sprachenlernenden Subjekts in das fremdsprachige geografische und kulturelle Umfeld ab. Erkundet das Subjekt mit-

tels technologischer Hilfsmittel wie Virtual Reality (VR)-Brillen oder Augmented Reality (AR)-Apparaturen eine virtuelle Welt, dann adressiert der Immersionsbegriff eine kognitive, wahrnehmungsphysiologische Dimension der Eintauchung.

In diesen Beispielen wird Immersion als Verweis auf einen situativen Einbettungsmodus verwendet, dem ein Denken zweier distinkter Entitäten zugrunde liegt – des Subjekts der Einbettung und des Mediums bzw. der Umgebung –, die auch im Moment der Immersion distinkt bleiben. Demgegenüber gibt es noch eine zweite Bedeutungsdimension des Immersionbegriffs, die sich von dem englischen Verb *to immerse* ableitet: *to immerse* ist über das lateinische Herkunftsverbs »immergere« mit *to merge* verbunden, das sich ins Deutsche mit »zusammenfügen«, »verbinden«, »verschmelzen« und »ineinander übergehen« übersetzen lässt. Damit wird über die Bedeutung des Eintauchens *von* etwas *in* etwas hinaus zugleich ein Aspekt der Verschmelzung und wechselseitigen Transformation beider Komponenten – gleichsam zu einem Dritten – angesprochen.

Von dieser dritten, anglophon orientierten Konnotation des Immersionsbegriffs ausgehend verfolgen wir in diesem Artikel die These, dass sich an verschiedenen Phänomenen der Immersion – und an der Beliebtheit dieses »buzz words« – ein markanter zeitdiagnostischer Aspekt gegenwärtiger Gesellschaften zeigt. Immersion ist sodann weniger ein Einzelphänomen in Kunst und Technikkultur, als der Gegenstand einer grundsätzlichen Zeitdiagnose. In einem breiten Spektrum gesellschaftlicher Bereiche ist eine Bereitschaft, mitunter sogar eine Sehnsucht von Subjekten erkennbar, sich außeralltäglichen, grenzüberschreitenden und zum Teil vereinnahmenden Erfahrungen hinzugeben – die oftmals im Zusammenhang kapitalistischer Konsum- und Verwertungslogik im Sinne einer »experience economy« (Pine/Gilmore) stehen. Insbesondere werden wir argumentieren, dass auch Techniken der Regierung und der Machtausübung – etwa in den Arbeitsumgebungen der Wissensindustrie – als »immersiv« bezeichnet werden können.

Während die öffentliche Debatte Immersion oft auf den Bereich neuer Technologien (Games, VR, AR, Biofeedback-Systeme etc.) beschränkt, werden wir in diesem Artikel ein dezidiert affekttheoretisches Verständnis des Begriffs vorstellen, das auf eine Gemeinsamkeit ausgewählter Immersionsphänomene verschiedener gesellschaftlicher Bereiche hinweist. Unter Affekt verstehen wir ein dynamisches, situiertes Wirkungsgeschehen zwischen Körpern und in Umgebungen, das partiell auch unreflektiert und unterhalb diskursiver Thematisierungen verlaufen kann, während wir den Begriff der Emotion für kulturell eingeübte und in sinnhafte Konstruktionen gebettete affektive Vollzüge reservieren.¹ Unsere hierauf aufbauende Konzeptualisierung von »Immersion« ist darauf ausgerichtet, Immersion als eine gelebte Form kontemporärer Intersubjektivität und Affektivität zu erläutern.² Die sozialtheoretische Anschlussfähigkeit dieses Immersionsbegriffs

1 Slaby/von Scheve: *Affective Societies – Key Concepts*.

2 Vgl. auch Mühlhoff/Schütz: »Verunsichern, Vereinnahmen, Verschmelzen«.

wird es überdies ermöglichen, ihn als Werkzeug der Kritik einer post-disziplinären Macht- und Subjektivierungsform der »immersiven Macht« einzusetzen.³

2. FALLSTUDIEN

Wir beginnen damit, zwei Beispiele auszuführen, die aus unserer Sicht symptomatisch sind für das kulturelle Gesamtphänomen der Immersion und überdies als paradigmatische Gegenstände zur Erläuterung unserer theoretischen Konzeption dienen. Das erste Beispiel ist aus dem Bereich des Gegenwartstheaters, das zweite aus dem Human Resource Management.

BEISPIEL I: IMMERSION IM GEGENWARTSTHEATER

Der Immersionsbegriff wird von einem breiten Spektrum wissenschaftlicher und kultureller Diskurse aufgegriffen. Zum Beispiel wird Immersion in den Film- und Literaturwissenschaften sowie in den Game Studies oft als rezeptionsästhetischer Begriff verwendet: Die Leser_innen eines Romans bzw. Zuschauer_innen eines Films werden als »immersiviert« beschrieben, wenn sie bei der Lektüre bzw. der Film-Sichtung das Gefühl haben, vollständig in die erzählte bzw. dargestellte Welt der Fiktion eingetaucht zu sein.⁴ Immersion gilt hier – analog zur Kategorie der Illusion – primär als eine mentale Erfahrung, die von der Imaginationsfähigkeit der Rezipierenden abhängt und in genealogischem Zusammenhang zum Begehren nach »totalem« Betrachtereintritt in den Bildraum steht, wie er in der Kunstgeschichte bereits mit frühesten Illusionsräumen wie den Panoramen – die heute wieder Konjunktur haben (vgl. asiatische Panoramen) – einsetzt.⁵ In den Medien- und Filmwissenschaften verschiebt sich dann, etwa mit Blick auf die in den 1990er Jahren populär gewordenen »movie rides« in IMAX Full-Dome-Projektionen, die Verwendung des Immersionsbegriffs zugunsten nicht mehr nur fiktionaler,⁶ sondern zuvorderst auch multimodaler, kinästhetischer Involvierung.⁷ Im Fall von Computerspielen schließlich bezieht sich »Immersion« auf einen komplexen Modus wahrnehmungsphysiologischer, kinästhetischer, narrativer und emotionaler Involvierung in die mediatisierte Welt, welche in den Game Studies als Präsenz⁸ oder Inkorporierung⁹ untersucht wird.

Auf den Bereich des Theaters und der Performancekunst scheint diese (ohnehin uneinheitliche) Prägung des Immersionsbegriffs nicht unmittelbar übertrag-

3 Mühlhoff: Immersive Macht.

4 Wolf: »Aesthetic Illusion«; Ryan: Narrative as Virtual Reality.

5 Grau: Virtuelle Kunst in Geschichte und Gegenwart.

6 Voss: »Fiktionale Immersion«.

7 Curtis: »Immersion und Einfühlung«.

8 Jennett et al.: »Being in the Game«.

9 Calleja: In-Game.

bar zu sein. Aufgrund ihrer spezifischen Medialität und Materialität sind diese Kunstformen an ein ko-präsenes Hier und Jetzt von Performer_innen und Zuschauer_innen gebunden, vor deren Hintergrund zunächst gar nicht offensichtlich ist, *wer* da in *was* »eintauchen« soll. Und doch gibt es seit ca. zehn Jahren einen regelrechten Hype um Formate des zunächst primär in Großbritannien produzierten »immersive theatre«. ¹⁰ Hierbei handelt es sich um Aufführungsformate, die ihre Zuschauer_innen physisch, multisensorisch und zumeist interaktiv in den Aufführungsraum einbeziehen. Das Publikum verfolgt die Darstellung einer fiktiven Handlung nicht mehr sitzend, über Auge und Ohr, sondern wird mobilisiert, strömt aus in den gestalteten Raum, den es riechend und tastend zu entdecken gilt und in dem Performer_innen zu Gesprächs- und Interaktionspartner_innen werden.

Im Falle der Arbeiten des dänisch-österreichischen Kollektivs SIGNA begeben sich Zuschauer_innen in der Funktion »Gast« in eine ortsspezifische Performanceinstallation, welche qua minutiöser Ausstattung suggeriert, eine spezifisch »reale« Institution (etwa Krankenhaus, Firma, Verein etc.) zu sein. Überdies wird man darin nicht mehr als Theaterzuschauer_in, sondern je nach der fiktiven Institution konsequent als Patient_in, Angestellte_r, oder Mitglied adressiert sowie durch konkrete Handlungsaufträge, Gesprächssituationen oder überraschende Ereigniskonstellationen in diese Welt eingebunden. Durch den (Hyper-)Realismus der gestalteten Welten kann man temporär derartig in das Geschehen involviert werden, dass man den Rahmen der Fiktion vergisst. Im Geflecht der Interaktionen wird eine Wirklichkeitskonstruktion durch Zuschauer_innen und Performer_innen in einem Verhältnis der Komplizenschaft gemeinsam hervorgebracht. Auf Grund der asymmetrischen Machtverhältnisse zwischen Performer_innen und Zuschauer_innen erinnern Situationen innerhalb dieser Performanceinstallationen in Teilen an sozialpsychologische Gruppendynamik-Experimente der 1960er und 1970er Jahre. ¹¹

Insbesondere die Arbeiten von SIGNA sind aus unserer Sicht exemplarisch, um interaktive und dezidiert inter-affektive Mikrosituationen innerhalb solcher Formate als Szenen spezifisch sozial-relationaler Immersion zu studieren. Der besondere Aspekt der Immersion beruht in diesen Settings auf der subtilen Einhegung der Besucher_innen in ein mehrdimensionales Framing, das nicht zuletzt auf wirkungsästhetischen Strategien affektiver Manipulation basiert und dazu führt, dass sich Zuschauer_innen situativ mit ihren persönlichen und teils sehr intimen Regungen in das mikro-soziale Affizierungsgeschehen hineinbegeben. Hierzu unsere erste Vignette:

10 Für einen ersten Überblick über das ästhetische Spektrum von *immersive theatre*-Produktionen siehe Machon: »Immersive Theatres«.

11 So erinnert der Umgang mit Autorität(en) z.B. an das 1961 in New Haven durchgeführte Milgram-Experiment; gruppenspezifische Verhaltensweisen, die im Als-ob der Fiktion hervorgerufen werden, lassen an das 1971 in den USA durchgeführte Stanford-Prison-Experiment denken. Vgl. exemplarisch Pethes: »Spektakuläre Experimente«.

VIGNETTE I: SIGNA »VENTESTEDET« (DT. »WARTERAUM«):¹²

»You have changed lately. You don't know whom you can trust anymore. Nothing seems to be, as you know it. You are confused. You need help.« – Ich befinde mich bereits seit zwei Stunden in der Performanceinstallation »Ventestedet« im dänischen Kopenhagen. Nach Betreten der in einem Industriepark gelegenen Einrichtung »Laguna«, einer fiktiven psychiatrischen Anstalt, wurde mir zunächst erklärt, dass ich potentielle Patientin der bereits europaweit grassierenden Krankheit 3P sei. Um dies festzustellen, gebe man mir hier die Möglichkeit, mich auf ein fünfstündiges Screening, bestehend aus Therapiesitzungen, Tests sowie Einzel- und Gruppengesprächen, einzulassen. In der Laguna, gegründet vom deutschen Ärzteehepaar Wächter, befinden sich derzeit etwa fünfundzwanzig »In-Patients«, die von ungefähr zehn Krankenpfleger_innen betreut werden und zugleich auch Forschungs-subjekte dieser noch unzureichend erfassten Pandemie sind. Erschöpfung, Halluzinationen, Schlafstörung und Sprachaussetzer konnten bereits als Symptome festgestellt werden. Gleich zu Beginn galt es, alle persönlichen Gegenstände abzulegen, auch die Kleidung musste gegen eine gebraucht-vergilbte Patient_innen-»Uniform« eingetauscht werden. Das Interieur wirkt aus der Zeit gefallen, als befände man sich eher im Jahr 1960 als 2014. Alle Fenster sind verschlossen, es ist warm und muffelig.

Nach einer Einführung, ersten Begegnungen mit den In-Patients Eunita, Minga-Maria und Marlon, einer Malgruppe und Gymnastikrunde befinde ich mich gemeinsam mit drei weiteren potentiellen Gast-Patient_innen im Untersuchungszimmer von Dr. Wächter. Zunächst will er wissen, wie es uns geht. In der vorgegebenen common ground-Sprache Englisch antworten wir der Reihe nach: Ok. Exited. Confused. Interested. Das seien doch keine Emotionen! [...] Der sich in seiner mit Autorität ausgestatteten Rolle sichtbar wohl fühlende Wächter testet im Folgenden unsere Empathiefähigkeit (indem er sich vor unseren Augen eine Verletzung zufügt) und befragt uns zu unserem Sexualleben: Beziehung oder Single, Mann oder Frau, wie oft Sex, wie oft Selbstbefriedigung, welche Vorlieben etc. Da ich die Fragen nicht beantworten möchte, führt er mich vor, indem er süffisant lächelnd in

12 Beispiel I liegen zwei ineinander verschachtelte Erlebnisberichte zu Grunde: Ein Auszug aus dem Erinnerungsprotokoll von Theresa Schütz zur besuchten Performanceinstallation »Ventestedet« in Kopenhagen am 08.12.2014 in der Zeit von 19 bis 24 Uhr; und eine Episode eines anonymisierten Zuschauer_innen-Berichts, der sich auf dieselbe Aufführung bezieht und im Rahmen einer qualitativen Studie zur Publikumsinvolvierung bei SIGNA von Theresa Schütz angefragt wurde.

die Runde schaut und mich fragt, ob ich ein Problem mit meiner Sexualität habe. Ich fühle mich unwohl, merke wie ich rot werde. Ich eile aus dem Zimmer. [...] Zurück auf dem Gang beginnt das Licht zu flackern, Schwestern und In-Patients beginnen, wild kreischend von Zimmer zu Zimmer zu rennen. Ich finde mich im Gymnastiksaal wieder, vor mir liegt ein In-Patient mit heruntergelassener Hose, den eine andere Gast-Patientin versucht wieder anzuziehen. Ich helfe ihr. Die Geräuschkulisse, die bislang wie ambiente Musik, geradezu angenehm eindudelnd im ganzen Gebäude zu vernehmen war, wird nun von dröhnendem Rauschen überdeckt. [...] In den Wirren mischt sich auch ein guruähnlich-durchgeknallter In-Patient unter uns. Nackt, nur mit Indianerkopfschmuck versehen und mit schwarz geschminkten Augen. Er ist offenbar in spielerischer Aktion einer anderen In-Patient hinterhergelaufen, die sich gleichfalls nackt zwischen uns drängt und auf einer Handtrommel Rhythmen schlägt. Mit einem Mal stürzt er sich auf sie. Ist sie in Trance? Nein, sie wehrt sich. Aber er scheint völlig manisch und versucht sie mitten unter uns zu vergewaltigen. Ich überlege einzugreifen. Um den Theaterrahmen wissend, finde ich mich zerrissen: Spiele ich weiter mit, indem ich zu- bzw. wegschaue und tue nichts oder interveniere ich? Um mich herum erkenne ich auch A. und S., die teilnahmslos und gelangweilt herumstehen. Ich halte es nicht aus. Aus einem Impuls heraus verhindere ich die Vergewaltigung aktiv. Gespielt oder nicht, ich wollte das einfach nicht sehen und hatte das Bedürfnis, etwas dagegen zu tun. Kopfschütteln über die Leute um mich rum, dafür aber eine innere Zufriedenheit, das Richtige getan zu haben.

Im Gegensatz zum klassischen Setting im Theatersaal verfolgt das Publikum die Handlungen der In-Patients, Pfleger_innen und Ärzte hier nicht sitzend und distanziert aus dem verdunkelten Zuschauersaal, sondern wird in den gestalteten Erfahrungsraum der fiktiven Psychiatrie Laguna mit allen Sinnen eingelassen. Die produktionsästhetische Konstellation, dass sich Zuschauer_innen durch die Räume bewegen, das Interieur haptisch erfahren und den gereichten Früchtetee oder bunten Puffreis schmecken können, dass sie der fortlaufenden, klanglichen Beschallung ausgesetzt sind und sie in komplexe, intime und emotionale Interaktionen von und mit In-Patients und Angestellten eingewoben werden, führt zu einer komplexen affektiven Einbettung der Teilnehmenden, die das Performancegeschehen zu allererst hervorbringt.

Für die Immersionserfahrung in »Ventestedet« scheinen insbesondere Schlüsselszenen intensiv verunsichernder, emotionaler wie affektiver Einbindung entscheidend zu sein. In der Vignette zeigt sich wie Zuschauerin I mit ihren spezifischen affektiven Dispositionen von der Situation (die wesentlich bestimmt ist durch die fiktiven Autorität, die intime Details zum Sexualleben vor einer Gruppe Unbekannter erfragt) auf eine Weise vereinnahmt wird, die im Ausagieren der

distinkten Emotion Scham resultiert. Durch die Wahrnehmung direkter Reaktionen der anderen Zuschauer_innen auf das eigene Verkörpern der Emotion wird diese in der Art ihrer strukturellen Erzeugung wie Hervorbringung potentiell zum Gegenstand der Selbstreflexion. Zuschauerin 2 fühlt sich auf der Basis bisheriger Verunsicherungserfahrungen in der Performanceinstallation in Kombination mit ihrer intrinsischen Motivation, Schutzbefohlenen helfen zu wollen, in der (zeitlich deutlich späteren) Situation der drohenden Vergewaltigung dazu veranlasst, trotz des Wissens um den existierenden Kunstrahmen in die Szene zu intervenieren und damit das Risiko einer weiteren Eskalation oder Verführung ihrer Person einzugehen.¹³

BEISPIEL 2: IMMERSION IM HUMAN RESOURCE MANAGEMENT – »LIFE AT GOOGLE«

Unsere zweite Fallstudie handelt von dem Arbeitgeber Google Inc. Unsere Benennung »Life at Google« entspringt der eigenen Terminologie des Unternehmens auf seiner Website, wo das Arbeiten dort als eine Lebensform beschrieben wird. Der Begriff der Immersion ist in wissenschaftlichen Diskursen zu Personalführung und Human Resource Management im Gegensatz zu kunstwissenschaftlichen Diskursen nicht geläufig. Die Behauptung eines Zusammenhangs zwischen diesen Bereichen ist vielmehr eine *These*, die wir hier etablieren möchten.

Google ist ein IT-Unternehmen der zweiten Phase der New Economy, das nicht nur durch seine innovativen technologischen Produkte weltweit bekannt geworden ist, sondern ebenso als Innovator auf dem Gebiet des Human Resource Managements gilt. Besonders Anfang der 2000er Jahre, als die Dot.com-Blase platzte und ein harter Überlebenskampf zwischen den beteiligten Unternehmen einsetzte, reichte es nicht mehr aus, Mitarbeitende lediglich zu einem hohen (zeitlichen, personellen) *commitment* zu motivieren. Zunehmend rückte das Schlagwort der »Kreativität« in den Mittelpunkt der Personalführung, denn es galt in der Erfindung neuer Produkte und im Aufspüren neuer Trends der Konkurrenz stets einen Schritt voraus zu sein.¹⁴ Doch wie fördert oder »forciert« man Kreativität?

Der dominante »Stil« des Human Resource Managements im Bereich Wissensarbeit der letzten zwei Jahrzehnte ist wesentlich von der sogenannten »Start-Up-Kultur« geprägt, die durch Silicon Valley-Unternehmen wie Google angestoßen wurde. Die Instrumente dieser Personalführungstechnik fokussieren auf »o-

13 Innerhalb der bestehenden theaterwissenschaftlichen Forschung zu *immersive theatre* verorten wir uns hiermit auf der Seite derjenigen, denen es um die Differenzierung und Spezifizierung dessen geht, was man »immersive Erfahrung« im Rahmen von Kunst nennen könnte. Für eine Differenzierung von *immersive theatre* als Genre und der Konzeptionalisierung von »immersiver Erfahrung« in den Arbeiten der britischen Gruppe Punchdrunk siehe Biggin: *Immersive Theatre and Audience Experience*.

14 Vgl. Terranova: »New Economy«; Boltanski-Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*; Reckwitz: *Kreativität*.

pen spaces«, stimulierende Umgebungen, personelle Diversität und räumliche Anordnungen, die hohes Potenzial für zufällige Begegnungen am Arbeitsplatz schaffen. Der Arbeitsplatz soll als subkulturelle Sphäre inszeniert werden, die den Mitarbeitenden zur *Lebensumgebung* wird und ein affektiv gelebtes Gefühl der Zugehörigkeit schafft. Persönlicher Austausch jenseits des funktional Notwendigen soll intensiviert werden – denn beiläufige und ungezwungene Gespräche gelten als die Quelle innovativer Ideen.

Für die Ingenieure bei Google wurden in den frühen 2000er Jahren innenarchitektonische Arrangements geschaffen, die wohl am treffendsten als »Kindergarten«-Umgebungen beschrieben werden können: Spielsachen, Fahrräder in den bunten Google-Farben, Billard-Tische, Star Trek-Poster und »eine riesige, schrecklich gefälscht aussehende Kopie von SpaceShipOne hängt in der Mitte des Hauptgebäudes und das Imitat eines Dinosaurierskeletts steht draußen«¹⁵ am Google-Hauptquartier in Mountain View, Kalifornien. Google wurde schnell berühmt für seine affektiv arrangierten Arbeitsumgebungen, in denen sich das Arbeiten wie Spielen anfühlt und die meist 20 bis 25 Jahre alten Mitarbeiter_innen, die direkt vom College kommen, so viel Zeit wie möglich verbringen sollen.¹⁶ In loser Anknüpfung an den (ursprünglich subversiven) Hacker-Kult der 1980er und an den Spieltrieb einer »millennial generation« der US-amerikanischen Mittelschicht wurden diese Umgebungen geschaffen, um junge »Talente« bei einer ganz spezifischen affektiven und psychologischen Disposition anzusprechen. Im Rahmen von Google-Werbeveranstaltungen an Universitäten wurde das Arbeiten dort als »Fortsetzung des College-Lebens« stilisiert. Die Firma stellte eine holistische Umgebung bereit, in der für alle praktischen Bedürfnisse gesorgt wird – kostenloses Essen, Wäscheservice, Ärzte und Sportstätten vor Ort, bis hin zu einem firmeneigenen Busnetzwerk, welches die Mitarbeitenden in der San Francisco Bay Area morgens zur Arbeit transportiert, damit sie schon während dieser Zeit unter sich (und mit dem Intranet der Firma verbunden) sein können.

Googles spielerische Arbeitsumgebungen der 2000er Jahre, die seither von vielen Unternehmen kopiert wurden und das verbreitete Phantasma einer Start-Up-Kultur angestoßen haben, sind exemplarisch für lokale »affektive Arrangements«,¹⁷ die gezielt so gestaltet sind, dass Mitarbeitende mit ihren personalen und affektiven Potenzialen, Beziehungen und möglicherweise auch devianten Impulsen in einen Produktionsapparat eingebunden werden. War die Gruppendynamik-Forschung der Nachkriegszeit und das daraus entstandene Teamwork-Paradigma (mit ihrer umfassenden Institutionalisierung von Teambuilding und Feedback-Kultur)¹⁸ noch darauf ausgerichtet, die affektiven Bindungen zwischen Mitarbeitenden entlang der Dimensionen Zuverlässigkeit, Wertschätzung, Offen-

15 Swartz: »Google keeps employees«, eigene Übersetzung.

16 Terranova: »New Economy«; Swartz: »Google keeps employees«.

17 Slaby et al.: »Affective Arrangements«; Mühlhoff/Slaby: »Immersion at Work«.

18 Vgl. Boltanski/Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus; Gregg: »Work's Intimacy«.

heit, geteiltes Commitment zu stärken, stimuliert das Arrangement eines »Lebens bei Google« gezielt einen gemeinsamen Spieltrieb, den Drang zum Verrückten und Neuen und somit mittelbar – vermeintlich – *Kreativität*. Das Spielerische vereint dabei (1) eine tief wurzelnde, affektiv verankerte Faszination für Technik, (2) die Möglichkeit des unbekümmerten, nicht-kompetitiven Ausprobierens (unabhängig von marktrationalen, politischen oder kritischen Erwägungen) und (3) eine soziale Interaktions- und Identifikationsdynamik, die auf »positiven«, wechselseitig verstärkenden und euphorisierenden Affekten am Arbeitsplatz beruht.¹⁹ Die simultane Intensivierung affektiver Dynamiken entlang dieser drei Achsen ist das Herzstück der spezifischen Innovationskultur der New Economy in den 2000er Jahren.

Bemerkenswert ist hierbei, dass die Mitarbeitenden in dieser Formation weniger als Expert_innen eines bestimmten Spezialwissens, und ebenso wenig als Subjekte von Disziplin und Gehorsam adressiert werden. Vielmehr werden sie als Träger bestimmter *affektiver Potenziale* produziert und zugleich eingehegt. Die Strategie der Personalführung in diesen (privilegierten) Milieus hochqualifizierter Wissensarbeit beruht darauf, für die spezifischen affektiven Potenziale der Mitarbeitenden ein geeignetes »Biotop« zu schaffen, in dem sie sich frei entfalten können und dadurch zugleich »gefesselt« werden. Aus der subjektiven Sicht handeln die Angestellten dabei selbstbestimmt und selbstorganisiert; die treibende Kraft ist ihre Selbstentfaltung in der bereitgestellten Umgebung. Aus Sicht des Managements ist dieser Rahmen jedoch auf subtile Weise so strukturiert, dass die Kräfte der Selbstentfaltung darin stets in produktive und für die Firma nützliche Richtungen gelenkt und somit produktiv gebunden werden können.

Diese – eher der visionären Sicht der Management-Ideologie folgende – Darstellung ist allerdings nur eine Seite des Phänomens, wie kritische Stimmen nahelegen. »Google keeps employees by treating them like kids« ist zum Beispiel der Titel eines verbreiteten Blog-Posts des Programmierers und Internet-Aktivisten Aaron Swartz (1986–2013). Er weist schon früh darauf hin, dass die Immersivierungstaktiken von Google nicht bloß eine vorübergehende und situative Intensivierung bestimmter Potenziale der Mitarbeitenden bewirken. Beobachtungen legen vielmehr nahe, von einer systematischen und dauerhaft prägenden Strategie der »Infantilisierung« zu sprechen, und das bedeutet, dass diese Form der Einbindung eine bleibende, Subjektivität-formierende Rückwirkung auf die immersivierten Individuen hat:

The dinosaurs and spaceships certainly fit in with the infantilizing theme, as does the hot tub-sized ball pit that Googlers can jump into and throw ball fights. Everyone I know who works there either acts childish (the army of programmers), enthusiastically adolescent (their managers and overseers), or else is deeply cynical (the hot-shot pro-

19 Mühlhoff: Immersive Macht.

grammers). But as much as they may want to leave Google, the infantilizing tactics have worked: they're afraid they wouldn't be able to survive anywhere else.²⁰

Unabhängig davon, wie verallgemeinerungsfähig diese Beschreibung ist, wird daran ein grundsätzlicher Punkt über affektbasierte Regierungstechniken sichtbar: Es ist möglich, dass immersive Umgebungen Individuen mit passenden »affektiven Dispositionen« (siehe unten) und subjektiven Selbstrelationen *produzieren*, die den Fortbestand dieser Umgebungen stützen. Auch wenn die Zusammenarbeit darin als frei, autonom, Spaß-getrieben und betont hierarchiefrei wahrgenommen wird, müssen sie nicht frei von einer impliziten und schwächeren Form der Beeinflussung sein. Diese Form der Beeinflussung operiert nicht über offene Zwänge, sondern durch reziproke Modulation der Individuen in intensiven Affektdynamiken. Diese Modulation kann, wenn sie andauert, eine Tiefendimension erlangen, die für das Affizierungsvermögen und die Subjektivität der Betroffenen dauerhaft prägend wird. Man könnte von einem affektiven Lock-in-Effekt sprechen, der die Individuen auf die affektiven Gesetzmäßigkeiten eines ganz bestimmten Milieus verengt und sie deshalb dort festsetzt.

Im Folgenden werden wir argumentieren, dass die zentrale Qualität der Immersion, die diese Beispiele miteinander verbindet, als eine bestimmte Form der affektiven Einbindung von Individuen in mikro-soziale Situationen theoretisiert werden kann. Diese Herangehensweise wird es sodann erlauben, Immersion auch als macht- und subjektivierungstheoretischen Begriff zu konturieren.

2. EIN AFFEKTTHEORETISCHES VERSTÄNDNIS VON IMMERSION

In unserem affekttheoretischen Ansatz bezeichnet Immersion einen bestimmten Modus emotionaler und affektiver Einbindung in ein gegenwärtiges oder mediatisiertes soziales Geschehen. Dieser Modus beruht sowohl auf einem ergreifenden Moment (»im Bann der Situation sein«), als auch auf eigener Mitwirkung an der relationalen Dynamik, die dieser etwas hinzufügt oder sie mitträgt. Immersion beeinflusst deshalb das Denken, Fühlen und Handeln der Individuen in der Situation, jedoch nicht durch Überwältigung von außen oder durch Zwang, sondern als ein Modulationsgeschehen, in dem mitgebrachte und in der Vergangenheit angelegte Potenziale des Individuums selektiv aktiviert werden. Aus der subjektiven Sicht kann dieser Zustand der Immersion als Verschmelzung oder Vereinnahmung beschrieben werden. Um dieses Verständnis zu präzisieren, seien kurz wenige Punkte zum zugrundeliegenden Affektbegriff genannt:

20 Swartz: »Google keeps employees«.

RELATIONALITÄT VON AFFEKT

Wir folgen in unserem Verständnis von Affekt grob der durch Baruch Spinoza und Gilles Deleuze markierten philosophischen Tradition.²¹ Affektivität verstehen wir als ein reziprokes Wirkungsgeschehen zwischen – sowohl menschlichen als auch nicht-menschlichen – Individuen. Affekt ist nur in Extremfällen rein einseitig aktiv oder passiv und tritt grundsätzlich als reziproke Dynamiken auf, in denen sich Affizieren und Affiziertwerden, Aktivität und Rezeptivität, Bewegen und Spüren, Handlung und Erfahrung in einem mikrosozialen Kontext verschränken. »Verschränken« heißt, dass sich aktive und rezeptive Komponenten der Teilhabe nicht analytisch auftrennen lassen,²² denn wie das Individuum in der Dynamik affiziert wird, beruht wesentlich darauf, wie es selbst affizierend darin wirkt; und wie das Individuum seine Involvierung erfährt, ist untrennbar damit verknüpft, wie es in die Dynamik selbst affizierend eingebunden ist. Immersion, als ein bestimmter Typus affektiver Einbindung, ist somit gekennzeichnet durch ein Zusammenwirken-mit und nicht ein einseitiges Einwirken-auf.

AFFEKTIVE DISPOSITIONEN

Für die Analyse konkreter Affizierungsdynamiken ist es hilfreich, jedem Individuum eine spezifische Affektfähigkeit zuzuschreiben, die im Folgenden als dessen affektive Disposition bezeichnet wird.²³ Die affektive Disposition eines Individuums ist (im Fall menschlicher Individuen) nicht als angeboren vorzustellen, sondern als ein biografisch und ontogenetisch hervorgebrachtes Vermögen, von anderen affiziert zu werden und selbst andere Individuen zu affizieren. Sie umfasst eine virtuelle Gedächtnisfunktion²⁴ der spezifischen Formen und Muster affektiver Reziprozität, in die das Individuum in vergangenen Relationen und Konstellationen involviert war (Eltern, primäre Bezugsgruppen, Schulklasse, Freunde etc.). Be-

21 Spinoza: »Ethik«; Deleuze »Spinoza: Problem des Ausdrucks«; »Spinoza: Praktische Philosophie«. Siehe spezifisch Mühlhoff: Immersive Macht; Slaby/Mühlhoff: »Affect«. Zur generellen Orientierung in den *affect studies* Blackman: Immaterial Bodies.

22 Mühlhoff: »Affective Resonance«; Immersive Macht.

23 Siehe zum Begriff Mühlhoff: »Affective Disposition«. In der Spinozistischen Terminologie verbirgt sich hinter der affektiven Disposition die *potentia*, als spezifisches Affizierungsvermögen, welches den Einzeldingen zugeschrieben wird (vgl. Deleuze: »Spinoza: Problem des Ausdrucks«; »Spinoza: Praktische Philosophie«). Der Begriff der Disposition bietet jedoch weitere Querverbindungen, darunter einen Bezug zum Foucaultschen Dispositiv-Begriff und zum Deleuze'schen *agencement*, die es erlauben, das Affizierungsvermögen eines Individuums auch in Hinblick auf seine Prägung durch soziale Strukturen zu thematisieren und zu kritisieren. Im Fokus des vorliegenden Artikels kann hierauf nicht genauer eingegangen werden, siehe jedoch Slaby et al.: »Affective Arrangements« und Mühlhoff: Immersive Macht.

24 Eine affektive Disposition ist genaugenommen als Virtualität im Sinne von Deleuze (vgl. Differenz und Wiederholung, 266ff.) und Bergson zu konzeptualisieren, siehe Mühlhoff: »Affective Disposition«.

sonders zu betonen ist, dass auch die spezifische *Rezeptivität* des Individuums für Affizierung durch andere ein Teil dieser affektiven Disposition ist. Das heißt, das spezifische Affizierungsvermögen befähigt ein Individuum nicht allein zur Aktivität, sondern umfasst auch eine spezifische Sensitivität für Affizierungen anderer, denn nicht jedes Individuum ist auf gleiche Weise affizierbar.²⁵

Prinzipiell ist die affektive Disposition eines Erwachsenen facettenreich und vielschichtig, da sie biografisch auf einer Pluralität persönlicher und struktureller Einflüsse beruht. Dennoch ist die Art und Weise, wie ein Individuum *in einer konkreten sozialen Situation* affizieren und affiziert werden kann, nicht allein Produkt seiner Vergangenheit, sondern wird von den an der Situation beteiligten Individuen und Dingen, die ihrerseits eine spezifische affektive Disposition mitbringen, jeweils *in situ* mitbestimmt. »Affektive Disposition« ist deshalb ein relationaler *Potenzialbegriff*. Affizierungspotenziale werden durch vergangene Affektrelationen erworben, aber in ihrer gegenwärtigen Entfaltung durch situative (relationale) Faktoren moduliert.

Dieser begriffliche Twist ist durch eine Doppeldeutigkeit verbürgt, die den Begriff der »disposition« besonders im Englischen kennzeichnet: Disposition bezieht sich dort einerseits auf die Eigenschaft eines Individuums, zu bestimmten Verhaltensweisen oder Reaktionsmustern zu tendieren und für bestimmte Einflüsse empfänglich zu sein (Charakterzüge, psychologische Eigenschaften, Krankheitsdispositionen). »Disposition« besitzt zugleich jedoch die Konnotation des Verfügungkönnens, etwa wenn ein situativer Rahmen ein Individuum zu bestimmten Affizierungs-, Denk- und Handlungsweisen disponiert, also wenn er über das darin mögliche Affizieren, Denken und Handeln eines Individuums »verfügt«. Diese Doppeldeutigkeit ist charakteristisch für den Dispositionsbegriff in dem hier entwickelten Verständnis. Durch affektive Dispositionen werden in der Vergangenheit erworbene Affizierungspotenziale derart in der Gegenwart wirksam, dass das Individuum auf ihrer Grundlage einerseits affektiv verfügbar wird und zugleich gestaltend an einer Affektdynamik beteiligt ist. Ein Individuum kann deshalb prinzipiell in ein Spektrum verschiedenster Muster und Dynamiken des Affizierens und Affiziertwerdens treten, das sich etwa in verschiedenen Freundeskreisen, Paarbeziehungen, Arbeits- und Freizeitkontexten je unterschiedlich ereignet. Diese Muster knüpfen jeweils an verschiedene Aspekte der affektiven Disposition des betroffenen Individuums an und bringen diese Disposition zugleich je nach Situation *differenziell* zur Geltung.²⁶

25 Zu diesem Punkt in der Spinoza-Rezeption, Deleuze: »Spinoza: Praktische Philosophie«; Kwek: »Power and the Multitude« und Mühlhoff: *Immersive Macht*, Kap. 1.3.

26 Hiermit ist auf das differenzphilosophische Prozessdenken bei Bergson und Deleuze verwiesen. Das »zur Geltung kommen« der affektiven Disposition ist als Aktualisierungsprozess *virtueller* Affizierungspotenziale in dem jeweiligen affektiven Arrangement (*agencement*) zu denken. Vgl. zu dieser Terminologie Deleuze: »Bergson« und »Differenz und Wiederholung«, sowie die Anwendung in Mühlhoff: »Affective Resonance« und *Immersive Macht*.

In Bezug auf Immersion erlaubt der Begriff der affektiven Disposition nun ein genaueres Verständnis für den folgenden Sachverhalt: Immersion beschreibt weder eine Eigenschaft allein einer Umgebung, noch einen Zustand, der ganz innerhalb des Subjekts lokalisierbar wäre, sondern eine Dynamik des Zusammenspiels von Subjekten untereinander und in Umgebungen. Im Moment der Immersion stabilisiert sich das Wechselspiel der affektiven Dispositionen der beteiligten Individuen auf solche Weise, dass sich die Dynamik auf bestimmte Affizierungsmuster unausweichlich verengt, die schwer aufzubrechen sind. Man könnte sagen, Immersion ist eine »Resonanzkatastrophe« (eine sich ins Unendliche intensivierende wechselseitige Steigerungsdynamik bestimmter Affekte) zwischen den Affektdispositionen mehrerer Individuen innerhalb eines situativen Framings. Grundsätzlich gilt deshalb für Immersion, dass jedes Individuum eine Angänglichkeit für die je spezifischen Muster einer immersiven Dynamik mit in die Situation einbringt (es ist zu dazu disponiert), zugleich jedoch werden diese Muster erst durch den Feedback-Effekt der immersiven Situation intensiviert und stabilisiert (die Individuen sind für sich betrachtet jedoch nicht zu dieser Affizierungsweise determiniert).

Erst ein bestimmtes reziprokes, interaktives und inter-affektives Zusammenspiel von affektiven Dispositionen mehrerer Individuen und affektiven Stimuli der Umgebung bringt also jenen Typ von Dynamik hervor, den wir als Immersion bezeichnen. Damit sind Konstellationen gemeint, in denen die relationale Dynamik die Individuen ganz *in den Bann ihrer konkreten lokalen Gesetzmäßigkeiten nimmt*, ganz in die innere Funktionslogik eines (zugleich affektiven, sozialen, diskursiven, symbolischen, institutionellen) Kräftegefüges einhegt – wobei diese Funktionslogik selbst aus dem Zusammenspiel der affektiven Dispositionen der Individuen und den Strukturen der Umgebung emergiert. Ein immersiviertes Subjekt ist vereinnahmt und ganz mit der Situation verschmolzen, wobei dies prinzipiell auf lustvolle und unlustvolle Weise möglich ist und somit keine Aussage über die damit einhergehende affektive Tonalität oder psychologische Valenz impliziert. Man kann in Immersion euphorisiert zu etwas hingerissen sein, oder verstört und zerrüttet werden, weil das Affektgeschehen »unangenehme« oder gar »verdrängte« Aspekte der eigenen Affizierbarkeit tangiert; in beiden Fällen jedoch wird das eigene Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden in der immersiven Situation moduliert. Diese Dimension der Vereinnahmung gilt selbst für potenziell störende und disruptive Impulse, da der wesentliche Aspekt für Immersion nicht auf der Ebene von Bewertungen und normativ evaluierten Qualitäten liegt, sondern den reziproken Affizierungsvorgang selbst betrifft.

Prinzipiell ist das Subjekt natürlich dazu in der Lage, durch bewusste oder unbewusste Eingriffe seine Eingebundenheit in eine Affektdynamik zu beeinflussen. Es kann zum Beispiel versuchen, bestimmten affektiven Dynamiken, Personen oder Situationen auszuweichen, weil sie »einen wunden Punkt« treffen und ein Trauma, eine Unsicherheit, Beschämung etc. an ihm hervorkehren. Viele solcher Ausweichmanöver verlaufen gar nicht bewusst und entscheidungsbetont,

sondern reflexhaft, intuitiv oder habitualisiert. So ist es etwa eine häufig beobachtbare Reaktion bei der Bezeugung körperlicher Übergriffe oder Gewaltszenen, dass Subjekte die Situation für sich herunterspielen, wegschauen oder weggehen anstatt einzugreifen. Auch die potenzielle Vergewaltigungsszene in SIGNAs »Ventestedet« (Vignette 1) spielt genau mit diesen reflexhaften (bzw. fehlenden) Distanzreaktionen unserer exemplarischen Besucherin. Allerdings – und das macht erst den immersivierenden Charakter dieser Szene aus –, kommt die Zuschauende hier nicht so leicht davon: die Situation ist so konstruiert, dass sie sich der Szene aussetzen *muss*, weil sie zwischen ihren Schamregungen, eventuellen Traumata und Empathiegefühlen, dem Wissen um die Inszeniertheit und kausallo-gische Passung mit dem Rahmennarrativ in einem Mikrobiotop »gefangen« genommen wird, in dem sie überdies noch ihrer eigenen reflexhaften Reaktionsweise ausgeliefert wird und insgesamt unausweichlich dazu genötigt ist, sich dazu zu verhalten.

Die für Immersion zentrale Qualität der Vereinnahmung und Verschmelzung äußert sich gerade darin, dass sich die relationale Affizierungsdynamik für ein Individuum auf einen bestimmten Punkt seiner affektiven Disposition mehr oder weniger ausweglos verengt, so dass das Individuum in dieser Situation nicht über das volle Spektrum seines Affizierungs-, Denk- und Handlungsvermögens verfügt. Dennoch darf Immersion nicht mit einer äußerlichen Überwältigung oder Passivierung verwechselt werden. Denn die Erfahrung von Vereinnahmung in Immersion beruht auf der Entfaltung *eigener* Affizierungspotenziale, durch die das immersivierte Subjekt aktiv zur Situation beiträgt und zugleich momentan mit dem Geschehen verschmilzt. Während die Eingebundenheit in ein immersives Gefüge also stets auch agierend und affizierend (nicht nur passiv und rezeptiv) ist, bezieht sich das spezifische Merkmal der Vereinnahmung darauf, dass das immersivierte Individuum innerhalb der Situation nicht über Mittel und Kräfte der Distanzierung, Suspension oder willentlichen Modifikation seiner Einbindung verfügt. Immersion kann somit bewirken, dass das Individuum von einem Teil seines Vermögens abgeschnitten wird und nicht mehr in vollem Maß über seine Bezüge und reflexiven Orientierungspunkte außerhalb der Szene verfügt (seien sie persönlich, politisch, symbolisch).

3. IMMERSIVE MACHT

In Beispiel 2 deutete sich ein bestimmtes sozialtheoretisches Interesse an Immersionsphänomenen an, das sich auf Grundlage unserer affekttheoretischen Fassung des Begriffs nun näher erläutern lässt: Immersion – als Personalführungstechnik in modernen Arbeitsumgebungen – wird hier dazu eingesetzt, eine bestimmte (spielerische) Form des Verhaltens, des Engagements und der Selbstbezüglichkeit von (Lohn-)Arbeitenden völlig ohne explizite Weisung oder hierarchische Zwänge

hervorzubringen.²⁷ Darin spiegelt sich die oben beschriebene theoretische Figur wieder, dass das Verhalten eines immersivierten Subjekts darauf beruht, dass ein bestimmter Teil seiner affektiven Disposition (hier Spieltrieb, Empfänglichkeit für eine bestimmte Form affektiv manifestierter Zugehörigkeit und Selbstbestätigung) subtil intensiviert und durch situative Rahmung gegenüber anderen möglichen Teilen seines Vermögens in den Vordergrund gestellt wird. Auf diese Weise kann eine scheinbar paradoxe Formation der mikro-sozialen »Gouvernementalität«²⁸ hervorgebracht werden, in der die Mitarbeitenden einerseits in einem subjektiven Gefühl der freien Entfaltung, selbstbestimmten Handlungsweise und ideengetriebenen Verspieltheit beteiligt sind, während andererseits doch die Richtungen, in die sich ihre Potenziale entfalten, durch den relationalen Rahmen subtil vorstrukturiert sind.

Die Einbindung, die hier zu beobachten ist, ist immersiv, denn sie beruht auf der Vereinnahmung in einem Geflecht affektiver Resonanzdynamiken, das als holistische, dezidiert dazu gestaltete Umgebung einen Raum gesteigerter Intensitäten bildet. Markanterweise löst die Bindung der Arbeitenden an den Arbeitsplatz durch Intensität hierbei das ältere, fordistische Prinzip der »Einschließungsmilieus« (Bindung durch Umgrenzung und feste Arbeitszeiten) ab:²⁹ *Immersive Macht*, wie wir fortan die affektive Form des Regierens nennen möchten, hat zwar mit situativ geschlossenen Milieus zu tun, doch die Schließung ist nicht Ursache sondern Effekt inhärenter und intensiver Qualitäten – es ist eine Abschließung, die weder auf den Mauern einer Fabrik noch auf durch Disziplin internalisierten Normen beruht. Dies zeigt, dass Immersion als eine Form der Einflussnahme und somit der Machtausübung aufgefasst werden kann, die als ein Modulationsgeschehen in als hierarchiefrei inszenierten sozial-relationalen Kontexten erläutert werden muss. Sozialtheoretisch steht sie der Repression, dem Zwang, der Weisung und Unterwerfung gegenüber und beschreibt doch eine Form der situativen Einwirkung auf das Denken, Fühlen und Handeln eines Individuums.

Im Sinne einer kritischen Theorie verweist der Immersionsbegriff deshalb auf eine (vielleicht neuartige, aktuell salient werdende) affektiv-relationale Modalität von Macht- und Subjektivierungswirkung.³⁰ Diese immersive Spielart von Macht setzt die von Foucault beschriebene historische Linie, beginnend bei der souverä-

27 Vgl. auch die umfassende Kritik post-industrieller Managementstrategien in Berardi: *Soul at Work* und Boltanski, Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*.

28 Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I*.

29 Vgl. Deleuze: »Postskriptum«.

30 Hierbei ist Macht nicht als individueller Besitz der einen und Mangel der anderen zu verstehen, sondern als relationale, produktive und steigerungsfähige Größe im Sinne eines »handelnden Einwirkens auf Handeln« in Anschluss an Foucault: »Subject and Power«; *Sexualität und Wahrheit I*. Einer von uns hat ausgeführt, dass dieser Machtbegriff mit dem in Spinozas Affektenlehre verankerten Begriff des Vermögens (*potentia*) zusammengeführt werden kann, um eine Theorie affektiver Subjektivierung zu erhalten, siehe Mühlhoff: *Immersive Macht*.

nen Macht über Disziplinarmacht zur Gouvernementalität, in die Gegenwart fort. Die Produktion von Subjektivität erfolgt hier nicht durch hierarchische Einwirkungen in der Vergangenheit (Disziplinierung); auch nicht durch die explizite Bindung des Subjekts an Konventionen und normative Ordnungen, durch die etwa bestimmte Normalverhaltensweisen in die Körper und das subjektive Bewusstsein eingeschrieben werden. Die Modulation des Verhaltens verläuft in der immersiven Spielart von Macht gerade situativ und ephemere im Register affektiver Dynamiken. Sie ist Produkt nicht allein diachroner Prägung, sondern wesentlich auch einer situativen (synchronen) Reziprozität. Keineswegs sind die Gefüge der immersiven Macht frei von Hierarchien – doch diese werden gruppenspezifisch maskiert und operieren unbemerkt im Verlauf reziproker Dynamiken.

Unser zweites Beispiel zeigt, dass das Design immersiver Umgebungen zur Technik einer *affektbasierten Gouvernementalität* avanciert ist. Vor diesem Hintergrund ist unser affekttheoretischer Zugriff auf Immersion als ein Beitrag zum Studium der Funktionsweise moderner »Kontrollgesellschaften« zu verstehen.³¹ Auf die Fragen möglicher Kritik und Emanzipation in Bezug auf die Subjektivierungsweise dieser Formationen ist in nachfolgenden Arbeiten gesondert einzugehen. Denn in einer Umgebung, wo Arbeitsrelationen mit sozialen Relationen, Pflichterfüllung mit dem eigenen Luststreben, und Unternehmensziele mit den subjektiven Empfindungen von Selbstentfaltung verschmelzen, ist kaum zu erwarten, dass klassische Kritikstrategien identisch anwendbar sind. Und auch die gesellschaftliche Rolle des Phänomens immersiver Theater- und Performancekunst ist vor diesem Hintergrund noch einmal zu problematisieren: Kann die Erfahrung eines solchen Theaterabends für Betroffene den entscheidenden Anstoß zur Bewusstwerdung und Selbstreflexion, mittelbar somit zur Kritik, geben? Oder ist im Gegenteil zu befürchten, dass Immersionsangebote in Kultur und Unterhaltungsindustrie unwillkürlich die Funktion erfüllen, Subjekte in die (neuen) Subjektivierungsformen post-fordistischer, kapitalistischer Verwertungsökonomien einzugewöhnen?³²

LITERATUR

Alston, Adam: *Beyond Immersive Theatre. Aesthetics, Politics and Productive Participation*. London 2016.

Berardi, Franco: *The soul at work: From alienation to autonomy*. Los Angeles 2009.

Biggin, Rose: *Immersive Theatre and Audience Experience. Space, Game and Story in the Work of Punchdrunk*. London 2017.

31 Deleuze: »Postskriptum«

32 Vgl. zu dieser pessimistischen These Alston: *Beyond Immersive Theatre*.

- Blackman, Lisa: *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. London u.a. 2012.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz [1999] 2006.
- Calleja, Gordon: *In-Game. From Immersion to Incorporation*. Cambridge, Mass. 2011.
- Curtis, Robin: »Immersion und Einfühlung: Zwischen Repräsentationalität und Materialität bewegter Bilder«, in: *Montage AV: Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation*, Jg. 17 Nr.2, 2008, S. 89-107.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza: Praktische Philosophie*. Berlin [1981] 1988.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München [1968] 1993a.
- Deleuze, Gilles: »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in: Ders.: *Unterhandlungen 1972-1990*. Frankfurt a.M. [1990] 1993b, S. 254-262.
- Deleuze, Gilles: *Bergson zur Einführung*. Hamburg [1966] 1989.
- Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. München [1968] 1992.
- Foucault, Michel: »The Subject and Power«, in: *Critical Inquiry*, Jg. 8, Nr.4, 1982, S. 777-795.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a.M. [1976] 1983.
- Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977/78*. Frankfurt a. M. 2006.
- Grau, Oliver: *Virtuelle Kunst in Geschichte und Gegenwart. Visuelle Strategien*. Berlin 2001.
- Gregg, Melissa: *Work's Intimacy*. Cambridge, UK 2011.
- Jennett, Charlene/Cox, Anna L./Cairns, Paul: »Being ›in the game‹«, in: Günzel, Stephan/Liebe, Michael/Mersch, Dieter (Hrsg.): *Conference Proceedings of the Philosophy of Computer Games*. Potsdam 2008, S. 210-227.
- Kwek, Dorothy. »Power and the Multitude. A Spinozist View«, in: *Political Theory*, Jg. 43, Nr. 2, 2014, S. 155-184.
- Machon, Josephine: *Immersive Theatres. Intimacy and Immediacy in Contemporary Performance*. Basingstoke 2013.
- Mühlhoff, Rainer: »Affective Resonance and Social Interaction«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Jg. 14, 2015, S.1001-1019.
- Mühlhoff, Rainer: *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt a.M. 2018.
- Mühlhoff, Rainer: »Affective Disposition«, in: Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hrsg.): *Affective Societies - Key Concepts*. New York, im Druck.

- Mühlhoff, Rainer/Schütz, Theresa: Verunsichern, Vereinnahmen, Verschmelzen. Eine affekttheoretische Perspektive auf Immersion. Working Paper SFB 1171 Affective Societies 17(05), 2017.
- Mühlhoff, Rainer/Slaby, Jan: »Immersion at Work. Affect and power in post-fordist work cultures«, in: Röttger-Rössler, Birgitt/Slaby, Jan (Hrsg.): Affect in Relation: Families, places, technologies. New York 2018, S. 155-174.
- Pine, B. Joseph/Gilmore, James H.: The experience economy. Work is theatre and every business is a stage. Boston, Mass. 1999.
- Pethes, Nicolas: Spektakuläre Experimente. Allianzen zwischen Massenmedien und Sozialpsychologie im 20. Jahrhundert. Weimar 2004.
- Reckwitz, Andreas: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Berlin 2012.
- Ryan, Marie-Laure: Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media. Baltimore 2001.
- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer/Wüschner, Philipp: »Affective Arrangements«, in: Emotion Review, 2007, DOI: <https://doi.org/10.1177/1754073917722214>.
- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer: »Affect«, in: Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hrsg.): Affective Societies – Key Concepts. New York, im Druck.
- Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hrsg.): Affective Societies – Key Concepts. New York, im Druck.
- Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Sämtliche Werke, Band 2, Lateinisch/Deutsch. Hamburg [1677] 2010.
- Terranova, Tiziana: »New Economy, Finanzialisierung und gesellschaftliche Produktion im Web 2.0«, in: Mezzadra, Sandro/Fumagalli, Andrea (Hrsg.): Die Krise denken. Finanzmärkte, soziale Kämpfe und neue politische Szenarien. Münster 2010, S. 129-146.
- Voss, Christiane: »Fiktionale Immersion«, in: Montage AV: Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation, Jg. 17, Nr. 2, 2008, S. 69-86.
- Wolf, Werner: »Aesthetic Illusion«, in: Ders./Bernhart, Walter/Mahler, Andreas (Hrsg.): Immersion and Distance. Aesthetic Illusion in Literature and Other Media. Amsterdam/New York 2013, S. 1-63.

Gilles Deleuze

Kritik und Klinik

Aesthetica

edition suhrkamp

SV

Inhalt

Vorwort 9

- Kap. 1* Die Literatur und das Leben 11
Kap. 2 Louis Wolfson oder das Verfahren 18
Kap. 3 Lewis Carroll 35
Kap. 4 Der größte Film Irlands (Becketts »Film«) 37
Kap. 5 Über vier Dichterformeln, die die Philosophie Kants
zusammenfassen könnten 41
Kap. 6 Nietzsche und Paulus, Lawrence und
Johannes von Patmos 52
Kap. 7 Sacher-Masochs Re-Präsentation 74
Kap. 8 Whitman 78
Kap. 9 Was die Kinder sagen 85
Kap. 10 Bartleby oder die Formel 94
Kap. 11 Ein verkannter Vorläufer Heideggers:
Alfred Jarry 124
Kap. 12 Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche 136
Kap. 13 Stotterte er... 145
Kap. 14 Schmach und Ruhm: T. E. Lawrence 155
Kap. 15 Schluss mit dem Gericht 171
Kap. 16 Platon, die Griechen 184
Kap. 17 Spinoza und die drei »Ethiken« 187

Drucknachweise 205

Fünfzehntes Kapitel

Schluss mit dem Gericht

Von der griechischen Tragödie bis zur modernen Philosophie formt und entfaltet sich eine regelrechte Lehre vom Gericht. Tragisch ist weniger die Handlung als das Urteil, und die griechische Tragödie begründet zunächst ein Tribunal. Kant erfindet keine wahrhafte Kritik der Urteilskraft, da ja dieses Buch im Gegenteil ein phantastisches subjektives Gerichtsverfahren eröffnet. Spinoza ist es, der im Bruch mit der jüdisch-christlichen Tradition die Kritik daran betreibt; und es gab vier große Schüler, die diese Kritik aufgenommen und erneuert haben: Nietzsche, D. H. Lawrence, Kafka, Artaud. Diese Vier hatten persönlich ganz besonders unter dem Urteilen zu leiden. Sie haben jenen Punkt kennengelernt, an dem sich Anklage, Verhandlung und Urteilspruch bis ins Unendliche miteinander verschlingen. Als Angeklagter zieht Nietzsche durch alle möglichen möblierten Pensionen, denen er einen großartigen Trotz entgegensetzt; Lawrence lebt unter der Anklage wegen Sittenwidrigkeit und Pornographie, die noch auf sein kleinstes Aquarell zurückfällt; Kafka zeigt sich »teuflisch in aller Unschuld«, um dem »Gerichtshof im Hotel« zu entgehen, wo man über seine endlose Verlobung urteilt.¹ Und Artaud-Van Gogh, der noch mehr unter dem Urteil in seiner härtesten Form, dem entsetzlichen psychiatrischen Gutachten gelitten hat?

Nietzsche wusste die Bedingung des Richtens herauszustellen: das »Bewusstsein, Schulden gegen die Gottheit zu haben«, das Abenteuer der Schuld, sofern sie selbst *unendlich* und damit unbezahlbar wird.² Der Mensch appelliert nur insofern ans Gericht, er ist nur insofern beurteilbar und urteilt selbst, als seine Existenz jener unendlichen Schuld unterworfen ist: Das Unendliche der Schuld und die Unsterblichkeit der Existenz verweisen wechselseitig aufeinander und konstituieren damit die »Lehre vom »Ge-

1 Vgl. Elias Canetti, *Der andere Prozess*, München 2¹⁹⁸⁴, S. 64.

2 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 2, S. 830.

richt«.³ Natürlich muss der Schuldner überleben, wenn seine Schuld unendlich ist. Oder, wie Lawrence sagt, das Christentum hat nicht auf die Herrschaftsmacht verzichtet, es hat eher eine neue Form von Macht als Urteilsmacht erfunden: Die Bestimmung des Menschen ist zwar »aufgeschoben«, gleichzeitig aber wird das Gericht eine letzte Instanz.⁴ Die Lehre vom Gericht erscheint in der Apokalypse oder im Jüngsten Gericht, wie etwa im Theater im *Verschollenen*. Kafka seinerseits formuliert die unendliche Schuld in der »scheinbaren Freisprechung«, die aufgeschobene Bestimmung in der endlosen »Verschleppung«, die beide die Richter in ein Jenseits unserer Existenz und unseres Fassungsvermögens verlegen.⁵ Und Artaud wird nicht davon ablassen, dem Unendlichen eine Prozedur entgegenzusetzen, die mit dem Gottesgericht Schluss macht. Für alle vier geht die Logik des Urteilens mit der Psychologie des Priesters zusammen, der die finsternste Veranstaltung erfindet: Ich will richten, ich muss richten . . . Man sollte nicht so tun, als ob das Gericht selbst aufgeschoben, auf Morgen vertagt, bis ins Unendliche hinausgeschoben wäre. Im Gegenteil, gerade der Akt des Aufschiebens, des unendlichen Verschiebens macht das Richten möglich: Seine Bedingung liegt in einem vorausgesetzten Verhältnis zwischen der Existenz und dem Unendlichen in der *Ordnung* der Zeit. Demjenigen, der sich in diesem Verhältnis aufhält, wird die Macht zu richten und gerichtet zu werden gegeben. Selbst das Erkenntnisurteil umschließt ein Unendliches an Raum, Zeit und Erfahrung, das die Existenz der Phänomene in Raum und Zeit bestimmt (»immer wenn . . .«). Aber das Erkenntnisurteil impliziert in diesem Sinne eine ursprüngliche moralische und theologische Form, der zufolge die Existenz gemäß einer Ordnung der Zeit in ein Verhältnis zum Unendlichen gesetzt wurde: das Existierende als Schuldner Gottes.

Was aber unterscheidet sich dann vom Urteil? Genügt es, sich auf ein »Vor-Urteilen« zu berufen, das zugleich Boden und Horizont wäre? Und ist dies dasselbe wie ein »Vor-dem-Urteilen«, das sich als Antichrist verstehen lässt: weniger ein Boden als ein Zu-

3 Ders., *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 2, § 42, S. 1204.

4 David Herbert Lawrence, *Apokalypse*, a. a. O., Kap 6.

5 Franz Kafka, *Der Proceß*, a. a. O., S. 205ff. (die Erklärungen des Gerichtsmalers Titorelli).

sammenbruch, ein Erdbeben, ein Horizontverlust? Die Existierenden verletzen und entschädigen sich nach Maßgabe jener *endlichen* Verhältnisse, die nur den *Lauf* der Zeit bilden. Die Größe Nietzsches liegt darin, dass er ohne jedes Zögern gezeigt hat, dass *die Beziehung Gläubiger/Schuldner jedem Tausch vorausgeht*.⁶ Man beginnt mit dem Versprechen, und die Schuld entsteht nicht gegenüber einem Gott, sondern gegenüber einem Partner, und zwar aufgrund von Kräften, die zwischen den Parteien spielen, eine Zustandsänderung hervorrufen und in ihnen etwas erschaffen: den Affekt. Alles geschieht zwischen Parteien, und das Ordal ist kein Gottesgericht, weil es ja weder Gott noch Gericht gibt.⁷ Dort, wo Mauss und dann Lévi-Strauss noch zögern, kannte Nietzsche kein Zögern; es gibt eine Gerechtigkeit, die sich jeglichem Gericht entgegensetzt, eine Gerechtigkeit, der zufolge die Körper sich wechselseitig markieren und die Schuld sich direkt in den Körper einschreibt – *endlichen Blöcken* folgend, die in einem Territorium zirkulieren. Das Recht besitzt nicht die Starrheit ewiger Dinge, sondern verschiebt sich fortwährend zwischen Familien, die Blut zu fordern oder zu lassen haben. Schreckliche Zeichen bearbeiten und färben die Körper, Markierungsstriche und Färbungen, die auf nacktem Fleisch anzeigen, was einer schuldet und was ihm geschuldet wird: ein regelrechtes *System der Grausamkeit*, dessen Widerhall man in der Philosophie des Anaximander und in der Tragödie des Aischylos vernehmen kann.⁸ In der Lehre vom Gericht dagegen schreiben sich die Schulden in ein eigenständiges Buch ein, sogar ohne dass man dessen gewahr wird, und auf diese Weise können wir uns nicht mehr von einer unendlichen Schuld loskaufen. Wir sind unseres Territoriums beraubt, aus ihm vertrieben, sofern das Buch bereits die toten Zeichen eines Eigentums versammelt hat, das sich aufs Ewige beruft. Die Bücherdoktrin vom Gericht ist nur scheinbar sanft, weil sie uns zu einer endlosen Unterwerfung verdammt und jeden Befrei-

6 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., Zweite Abhandlung. Dieser so bedeutende Text kann nur im Verhältnis zu späteren ethnographischen Texten – insbesondere über das Potlatch – richtig bewertet werden: Trotz seiner beschränkten Materialbasis ist er seiner Zeit weit voraus.

7 Vgl. Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, S. 215–217, 241 f. (der Eid »funktioniert nur zwischen Parteien. [...] Es wäre anachronistisch, in ihm einen Statthalter des Urteils zu sehen: In seiner ursprünglichen Natur schließt er dessen Begriff aus«) und 269f.

8 Vgl. Ismaël Kadaré, *Echyle ou l'éternel perdant*, Paris 1995, Kap. 4.

ungsprozess unterbricht. Artaud wird dem System der Grausamkeit zu einer großartigen Entfaltung verhelfen, zu einer Schrift aus Blut und Leben, die sich der Schrift des Buches entgegengesetzt – wie die Gerechtigkeit dem Gericht – und eine wahrhaftige Umkehrung des Zeichens bewirkt.⁹ Geschieht etwas Ähnliches nicht auch bei Kafka, wenn er dem großen Buch vom *Proceß* die Maschine der *Strafkolonie* gegenüberstellt, eine in die Körper geritzte Schrift, die von einer alten Ordnung ebenso zeugt wie von einer Gerechtigkeit, in der Verbindlichkeit, Anklage, Verteidigung und Urteilspruch ineinander übergehen? Das System der Grausamkeit drückt die endlichen Beziehungen des existierenden Körpers mit Kräften aus, die ihn affizieren, während die Lehre von der unendlichen Schuld die Beziehungen der unsterblichen Seele zu den Urteilen bestimmt. Überall ist es das System der Grausamkeit, das sich der Lehre vom Gericht entgegstellt.

Das Gericht ist nicht auf einem Boden erschienen, der bei aller Verschiedenheit dessen Aufblühen begünstigt hätte; Bruch und Abzweigung mussten geschehen. Es musste geschehen, dass die Schuld nun gegenüber den Göttern besteht. Es musste geschehen, dass die Schuld nun nicht mehr im Verhältnis zu Kräften liegt, deren Inhaber wir waren, sondern im Verhältnis zu Göttern, die uns vermeintlich diese Kräfte verliehen haben. Es mussten viele Umwege gegangen werden, denn die Götter waren zunächst passive Zeugen oder klagende Prozessparteien, die nicht richten konnten (so etwa in den *Eumeniden* des Aischylos). Erst nach und nach erheben sich Götter und Menschen gemeinsam – auf Gedeih und Verderb – zum Geschäft des Richtens, wie man es im Theater des Sophokles sieht. Die Elemente einer Lehre vom Gericht setzten voraus, dass die Götter *Lose* an die Menschen verteilen und dass die Menschen je nach gezogenem Los für diese oder jene *Form*, für diesen oder jenen organischen *Zweck* tauglich sind. Zu welcher Form bestimmt mich mein Los, aber entspricht auch mein Los der Form, die ich anstrebe? Das ist das Wesentliche am Urteilen: Die in Losanteile zerschnittene Existenz, die anteilig ausgege-

9 Antonin Artaud, *Schluss mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater*, München 1988, S. 14: »DIE ABSCHAFFUNG DES KREUZES«. Zum Vergleich des Systems der Grausamkeit bei Artaud und Nietzsche vgl. Camille Dumoulié, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, Paris 1992.

benen Affekte werden auf höhere Formen bezogen (bei Nietzsche oder Lawrence ist dies ein durchgängiges Thema, nämlich jenes Bestreben herauszustellen, mit dem man das Leben im Namen höherer Werte »richtet«). Die Menschen richten, sofern sie ihr eigenes Los abschätzen, und werden gerichtet, sofern eine Form ihr Streben bestätigt oder verwirft. Sie werden gerichtet, während sie richten, und Richten und Gerichtet-Werden entfalten dieselben Wonnen. Das Gericht bricht in die Welt herein, und zwar in der Form des Fehlurteils, das bis zu Wahn und Delirium führt, wenn sich der Mensch über sein Los und das Gottesgericht täuscht, wenn die Form ein anderes Los aufzwingt. Ein gutes Beispiel dafür wäre *Aias*. Die Lehre vom Gericht benötigt in ihren Anfängen das Fehlurteil des Menschen ebenso wie das formale Urteil Gottes. Eine letzte Abzweigung ergibt sich mit dem Christentum: Es gibt keine Lose mehr, denn unsere Urteile sind unser einziges Los, und es gibt keine Form mehr, weil allein das Gottesgericht die unendliche Form konstituiert. Bestenfalls werden Sich-selbst-Auslösen und Sich-selbst-Bestrafen zu den Merkmalen des neuen Gerichts oder des modernen Tragischen. Es gibt nur noch Urteil, und jedes Urteil bezieht sich auf ein Urteil. Vielleicht präfiguriert Ödipus diesen neuen Zustand in der griechischen Welt. Und was an einem Thema wie *Don Juan* modern ist, besteht immer noch im Gericht mit seiner neuen Form, mehr noch als in der komischen Handlung. In seiner ganzen Allgemeinheit lässt sich der zweite Wandel in der Lehre vom Gericht folgendermaßen ausdrücken: Wir sind nicht mehr durch Formen oder Zwecke die Schuldner der Götter, wir sind vielmehr in all unserem Sein der unendliche Schuldner eines einzigen Gottes. Die Lehre vom Gericht hat das System der Affekte gestürzt und ersetzt. Und diese Merkmale findet man noch im Erkenntnis- oder Erfahrungsurteil.

Die Welt des Gerichts installiert sich wie in einem Traum. Der Traum ist es, der die Lose, das Rad Ezechiels kreisen und die Formen vorüberziehen lässt. Im Traum schwingen sich die Urteile wie in eine Leere empor, ohne dem Widerstand eines Mediums zu begegnen, das sie den Anforderungen der Erkenntnis und der Erfahrung unterwerfen würde; darum ist die Frage des Gerichts zunächst die Frage danach, ob man träumt. Daher ist Apoll zugleich der Gott des Urteils und der Gott des Traums: Apoll ist es, der urteilt, Grenzen auferlegt und uns in die organische Form ein-

schließt, der Traum ist es, der das Leben in jene Formen einschließt, in deren Namen man urteilt. Der Traum zieht die Mauern auf, nährt sich vom Tod und erzeugt die Schatten, Schatten aller Dinge und der Welt, Schatten unserer selbst. Sobald wir aber die Ufer des Gerichts verlassen, lassen wir auch den Traum zurück zugunsten einer »Trunkenheit«, gleichsam eines Anschwellens der Flut.¹⁰ Man wird in Zuständen der Trunkenheit, in Getränken, Drogen, Ekstasen das Gegengift zum Traum und zum Gericht gleichermaßen suchen. Immer wenn wir uns vom Gericht zur Gerechtigkeit wenden, versinken wir in einen traumlosen Schlaf. Und die vier Autoren stellen am Traum einen Zustand heraus, der noch allzu starr, allzu gelenkt und allzu beherrscht ist. Die Gruppen, die sich so sehr für den Traum interessieren, Psychoanalyse oder Surrealismus, sind auch in der Wirklichkeit sogleich bereit, Tribunale zu eröffnen, die richten und strafen: eine widerliche Manie, die man oft bei den Träumern findet. In seinen Vorbehalten gegen den Surrealismus macht Artaud geltend, dass das Denken nicht auf einen Kern des Traums stößt, sondern dass die Träume eher von einem Kern des Denkens, der ihnen entgeht, abprallen.¹¹ Der Kult des Peyotl nach Artaud, die Gesänge des mexikanischen Walds nach Lawrence sind keine Träume, sondern Zustände von Trunkenheit oder Schlaf. Dieser traumlose Schlaf ist ein anderer als jener, in dem wir schlafen; er durchzieht vielmehr die Nacht und bewohnt sie mit einer erschreckenden Helligkeit, die nicht dem Tag, sondern dem Blitz entspricht: »Im nächtlichen Traum sehe ich die grauen Hunde, die herankriechen, um den Traum zu verschlingen.«¹² Dieser traumlose Schlaf, in dem man nicht schläft, ist Schlaflosigkeit schlechthin, denn einzig die Schlaflosigkeit ist der Nacht angemessen und kann sie erfüllen und bevölkern.¹³ So dass man den Traum wiederfindet,

10 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Christentum und Pessimismus*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 1, § 1 und 2.

11 Artaud, *Œuvres complètes*, Paris 1961 ff., Bd. 1, S. 71 ff. (die Kritik des Traums ausgehend vom Kino und von der Funktionsweise des Denkens).

12 David Herbert Lawrence, *The plumed serpent*, London u. a. 1974, Kap. 22.

13 Blanchot gibt zu bedenken, dass nicht der Schlaf, sondern nur die Schlaflosigkeit der Nacht angemessen ist (*L'espace littéraire*, Paris 1955, S. 281; vgl. ders., *Das Unzerstörbare*, München 1991, S. 31 ff.). Wenn René Char sich auf die Rechte eines Schlags jenseits des Traums beruft, so ist das kein Widerspruch, da es sich ja um einen Schlaf handelt, in dem man nicht schläft, um einen Schlaf, der den Blitz erzeugt; vgl. Paul Veyne, »René

und zwar nicht als einen Traum des Schlafs oder als Wachtraum, sondern als einen Traum der Schlaflosigkeit. *Der neue Traum ist zum Wächter der Schlaflosigkeit geworden.* Wie bei Kafka wird nicht mehr im Schlaf ein Traum geträumt, vielmehr träumt man einen Traum *neben* der Schlaflosigkeit: »Ich schicke meinen angekleideten Körper nur. [...] ich liege inzwischen in meinem Bett, glatt zugedeckt mit gelbbrauner Decke [...].«¹⁴ Der Schlaflose kann reglos bleiben, während der Traum die reale Bewegung übernommen hat. Dieser traumlose Schlaf, in dem man jedoch nicht schläft, diese Schlaflosigkeit jedoch, die den Traum bis an ihre äußersten Grenzen mit sich reißt – dies ist der Zustand dionysischer Trunkenheit, in der der Traum auf seine Weise dem Gericht entkommt.

Das physische System der Grausamkeit steht der theologischen Lehre vom Gericht noch in einem dritten Aspekt gegenüber, auf der Ebene der Körper. Denn das Urteil impliziert eine wahre Organisation der Körper, durch die es wirksam wird: Die Organe sind Richter und werden gerichtet, und das Gottesgericht ist eben genau die Macht, bis ins Unendliche zu *organisieren*. Daher der Zusammenhang des Urteils mit den Sinnesorganen. Ganz anders ist der Körper des physischen Systems beschaffen; er entzieht sich dem Gericht um so mehr, als er kein »Organismus« und jener Organisation der Organe beraubt ist, durch die man richtet und gerichtet wird. Gott hat uns einen Organismus gemacht, die Frau hat uns einen Organismus gemacht, und zwar dort, wo wir einen vitalen und lebendigen Körper besaßen. Artaud stellt jenen »Körper ohne Organe« vor, den Gott uns gestohlen hat, um den organisierten Körper durchkommen zu lassen, ohne den sein Urteil niemals gefällt werden könnte.¹⁵ Der organlose Körper ist ein affektiver, intensiver, anarchistischer Körper, der nur Pole, Zonen, Schwellen und Gradienten enthält. Er wird von einer mächtigen nicht-organischen Vitalität

Char et l'expérience de l'extase«, in: *Nouvelle Revue française*, November 1985.

14 Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, in: *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, hg. von Malcolm Pasley, Frankfurt/M. 1993, S. 17f. (vgl. *Tagebücher*, hg. von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley, Frankfurt/M. 1990, S. 567: »Ich kann nicht schlafen. Nur Träume, kein Schlaf«).

15 Artaud, *Schluss mit dem Gottesgericht*, a. a. O., S. 29.

durchströmt. Lawrence entwirft das Bild eines derartigen Körpers mit seinen Sonnen- und Mond-Polen, seinen Ebenen, Schnitten und Geflechten.¹⁶ Und mehr noch: Wenn Lawrence seinen Personen eine doppelte Bestimmung zuspricht, so kann man annehmen, dass die eine in einem persönlichen organischen Gefühl, die andere aber in einem anorganischen Affekt liegt, der um vieles mächtiger ist und sich auf jenen vitalen Körper überträgt: »Je herrlicher die Musik war, desto herrlicher spielte er sie; und desto tiefer fühlte er die rasende Gereiztheit in sich aufsteigen.«¹⁷ Lawrence wird stets Körper vorführen, die organisch defekt oder wenig anziehend sind, wie etwa der fette Stierkämpfer im Ruhestand oder der magere, ölige mexikanische General, aber dennoch von der intensiven Vitalität durchströmt werden, die den Organen trotzt und den Organismus auflöst. Die nicht-organische Vitalität besteht im Bezug des Körpers zu unwahrnehmbaren Kräften oder Mächten, die sich seiner bemächtigen oder deren er selbst sich bemächtigt, wie sich der Mond des Körpers einer Frau bemächtigt: Der anarchistische Heliogabal wird im Werk Artauds immer wieder für diesen Widerstand von Kräften und Mächten eintreten, die ebenso sehr einem Mineral-, Pflanzen- oder Tierwerden gleichkommen. Sich einen organlosen Körper machen, seinen organlosen Körper finden – auf diese Weise entkommt man dem Gericht. Das war bereits Nietzsches Projekt: den Körper im Werden und durch Intensität definieren, und zwar als Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden, d. h. als *Willen zur Macht*. Und wenn es auf den ersten Blick scheinen mag, dass Kafka an dieser Strömung nicht teilhat, so lässt doch sein Werk zwei Welten oder Körper koexistieren, aufeinander reagieren und ineinander übergehen: einen Körper des Gerichts mit seiner Organisation, seinen Segmenten (Kontiguität der Büros), seinen Differenzierungen (Amtsdienler, Advokaten, Richter...), seinen Hierarchien (Klassen von Richtern und Funktionären); aber auch einen Gerechtigkeitskörper, in dem man die Segmente zerrinnen lässt, Differenzierungen verliert und die Hierarchien durcheinander wirft, wobei man nurmehr Intensitäten zurückbehält, die ungewisse Zonen erzeugen, sie mit höchster Geschwindigkeit durchlaufen und hier Mächten

¹⁶ Lawrence, *Spiel des Unbewussten*, München 1929, S. 41–54 und 241–260.

¹⁷ Ders., *Aaron's Rod*, London u. a. 1971, S. 9.

trotzen, auf diesem anarchistischen und sich selbst zurückgegebenen Körper (»Das Gericht will nichts von Dir. Es nimmt Dich auf wenn Du kommst und es entlässt Dich wenn Du gehst«¹⁸).

Daraus ergibt sich ein viertes Merkmal für das System der Grausamkeit: Kampf, Kampf allerorten – der Kampf ist es, der das Gericht ersetzt. Und sicher tritt der Kampf *gegen* das Gericht auf, gegen seine Instanzen und Personen. Im Grunde aber ist der Kämpfende selbst Kampf, ein Kampf *zwischen* seinen eigenen Teilen, zwischen den Kräften, die unterwerfen oder unterworfen werden, zwischen den Mächten, die diese Kräfteverhältnisse ausdrücken. So könnten alle Werke Kafkas den Titel »Beschreibung eines Kampfes« tragen: ein Kampf gegen das Schloss, gegen das Gericht, gegen den Vater, gegen die Verlobten. Alle Gesten sind Verteidigungen oder gar Attacken, Ausweichbewegungen, Paraden, Vorwegnahmen eines Schlags, den man nicht immer niederfahren sieht, oder eines Feinds, den man nicht immer erkennen kann: daher die Bedeutung der Körperhaltungen. Diese äußeren Kämpfe aber, diese *Kämpfe gegen* finden ihre Rechtfertigung in *Kämpfen zwischen*, die die Zusammensetzung der Kräfte im Kämpfenden bestimmen. Man muss den Kampf gegen den Anderen vom Kampf zwischen sich und sich selbst unterscheiden. Der Kampf gegen will eine Kraft zerstören oder zurückdrängen (gegen die »teuflischen Mächte der Zukunft« kämpfen), aber der Kampf zwischen will demgegenüber sich einer Kraft bemächtigen, um seine eigene daraus zu machen. Der Kampf zwischen ist der Prozess, durch den sich eine Kraft bereichert, indem sie sich anderer Kräfte bemächtigt und indem sie sich in einen neuen Zusammenhang einfügt, in ein Werden. Von den Liebesbriefen lässt sich sagen, sie seien ein Kampf gegen die Verlobte, deren beunruhigende und fleischfressende Kräfte zurückgedrängt werden müssen, aber ebenso tritt ein Kampf *zwischen* den Kräften des Verlobten und tierischen Kräften hinzu, um besser jener entfliehen zu können, deren Beute zu werden er fürchtet, auch vampirischen Kräften, deren er sich bedienen wird, um das Blut der Frau auszusaugen, bevor man von ihr verschlungen wird – wobei all diese Kräfteverbindungen Werdensprozesse bilden, ein Tier-Werden, ein Vam-

18 Kafka, *Der Proceß*, a. a. O., S. 304 (die französische Übersetzung verwendet hier für »Gericht« den Ausdruck *justice*, d. h. auch »Gerechtigkeit«, ein Umstand, den Deleuze in seinem Kommentar für die Unterscheidung von Gericht und Gerechtigkeit nutzt; A. d. Ü.).

pir-Werden, vielleicht selbst ein Frau-Werden, das man nur durch Kampf erreichen kann.¹⁹

Bei Artaud ist es der Kampf gegen Gott, den Dieb, den Fälscher, aber das Unternehmen ist möglich nur deshalb, weil der Kämpfende gleichzeitig den Kampf der Prinzipien oder Mächte führt, der sich im Stein, im Tier, in der Frau realisiert, so dass sich der Kämpfer im Werden (Stein, Tier oder Frau werden) »gegen« seinen Feind werfen kann, mit all den Verbündeten, die ihm der andere Kampf verschafft.²⁰ Bei Lawrence erscheint beständig ein ähnliches Thema: Mann und Frau behandeln sich oft wie zwei Feinde, das aber ist der kümmerlichste Aspekt ihres Kampfes, der bloß für eine Eheszene taugt; unter dieser Oberfläche sind Mann und Frau zwei Ströme, die kämpfen müssen, die wechselweise einander bemächtigen können, oder sich trennen, indem sie sich der Keuschheit hingeben, die selbst wiederum eine Kraft, ein Strom ist.²¹ Lawrence vollzieht eine intensive Wiederentdeckung Nietzsches: Alles Gute rührt von einem Kampf her, und ihr gemeinsamer Lehrer ist der Denker des Kampfes, Heraklit.²² Weder Artaud noch Lawrence oder Nietzsche ertragen den Orient und sein Ideal der Kampflosigkeit; ihre bevorzugten Orte sind Griechenland, Etrurien, Mexiko und überall, wo die Dinge aus dem Kampf, der deren Kräfte zusammenbringt, kommen und werden. Überall aber, wo man uns zum Verzicht auf den Kampf bewegen will, setzt man uns nur ein »Nichts an Willen« vor, eine Vergöttlichung des Traums, einen Kult des Todes, selbst in seiner süßesten Form wie bei Buddha oder Christus als Person (unabhängig davon, was Paulus daraus macht).

Aber der Kampf ist ebenso wenig ein »Wille zum Nichts«. Der

19 Vgl. die entsprechenden Anspielungen Kafkas in den *Briefen an Mi lena* (hg. von Jürgen Born und Michael Müller, Frankfurt/M. 1982, S. 301f.).

20 Zum Kampf der Prinzipien, Wille, Männliches, Weibliches, vgl. Artaud, *Die Tarahumaras*, in: *Mexiko*, München 1992, S. 9-33 (»Der Peyotl-Ritus der Tarahumaras«); und *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, in: *Œuvres complètes*, a. a. O., Bd. 7, S. 53-139, »La guerre des principes«, »L'anarchie« (Kampf »des EINEN, der sich teilt und dabei EINS bleibt. Des Manns, der Frau wird und für immer Mann bleibt«).

21 Vgl. Lawrence, *passim* und insbesondere »We need one another«, in: *Phoenix. The posthumous papers of D. H. Lawrence*, London 1936, S. 188-195.

22 Vgl. auch Artaud, »Mexico und die Zivilisation«, in: *Mexico*, a. a. O., S. 114-119 – mit einer Berufung auf Heraklit und einer Anspielung auf Lawrence.

Kampf ist keineswegs Krieg. Der Krieg ist nur der Kampf gegen, ein Wille zur Zerstörung, ein Gottesgericht, das aus der Zerstörung etwas »Gerechtes« macht. Das Gottesgericht gehört zum Krieg, und keineswegs zum Kampf. Selbst wenn er sich anderer Kräfte bemächtigt, so wird die Kraft des Kriegs diese sogleich verstümmeln, sie in ihren niedrigsten Stand zurückversetzen. Im Krieg bedeutet der Wille zur Macht nur, dass der Wille die Macht als ein Maximum an Herrschaft oder Gewalt will. Nietzsche und Lawrence werden hierin den niedersten Grad des Willens zur Macht sehen, seine Krankheit. Artaud beginnt mit dem Hinweis auf den Kriegszustand zwischen den USA und der Sowjetunion; Lawrence beschreibt den Imperialismus des Todes von den alten Römern bis zu den modernen Faschisten.²³ Das geschieht, um besser zeigen zu können, dass der Kampf *nicht diesen Weg wählt*. Der Kampf ist vielmehr jene mächtige nicht-organische Vitalität, die die Kraft mit der Kraft vollendet und dasjenige bereichert, dessen sie sich bemächtigt. Der Säugling weist diese Vitalität auf, ein beharrliches, hartnäckiges, unbezähmbares Lebenwollen, das sich von allem organischen Leben unterscheidet: Mit einem Kleinkind hat man bereits eine organische persönliche Beziehung, nicht aber mit dem Säugling, der in seiner Kleinheit die Energie konzentriert, die die Pflastersteine zerspringen lässt (so das Schildkrötenbaby bei Lawrence).²⁴ Zum Säugling hat man nur ein affektives, athletisches, unpersönliches, vitales Verhältnis. Es ist gewiss, dass der Wille zur Macht bei einem Säugling unendlich genauer erscheint als beim Krieger. Denn der Säugling ist Kampf, und das *Kleine* ist der unverbrüchliche Ort der Kräfte, die aufschlussreichste Prüfung der Kräfte. Die vier Autoren sind mit Prozessen der »Verkleinerung«, der »Minorisierung« befasst: Nietzsche, der das Spiel oder das Spieler-Kind denkt; Lawrence oder »der kleine Pan«; Artaud, der Balg, »ein Kinder-Ich, das Bewusstsein eines kleinen Kinds«; Kafka, »der schamhafte Lange«, der sich ganz klein macht.²⁵

23 Vgl. den Anfang von Artauds *Schluss mit dem Gottesgericht*, a. a. O.; und den Beginn von Lawrence' *Landschaft und Geheimnis der Etrusker*, Zürich 1955, S. 9ff.

24 Vgl. das wunderbare Gedicht »Baby tortoise« von Lawrence, in: *The complete poems*, hg. von Vivian de Soia Pinto und Warren Roberts, London 1964, Bd. 2, S. 352f.

25 Kafka, *Briefe 1902-1924*, hg. von Max Brod, Frankfurt/M. 1975, S. 15; vgl.

Eine Macht ist eine Idiosynkrasie von Kräften, so dass sich die herrschende durch ihren Übergang in die beherrschten und umgekehrt die beherrschten durch ihren Übergang in die herrschende transformieren: ein Verwandlungszentrum. Lawrence nennt das ein Symbol, eine intensive Verbindung, die vibriert und sich ausdehnt, nichts sagen will, sondern uns herumwirbelt, bis aus allen Richtungen das Maximum an möglichen Kräften eingefangen wird, von denen jede einzelne durch ihr Verhältnis mit den anderen neue Bedeutungen erhält. Die Entscheidung ist kein Urteil, und ebenso wenig ist sie die organische Folge eines Urteils: Sie schießt voller Leben aus einem Wirbel an Kräften hervor, der uns in den Kampf hineinzieht.²⁶ Sie entscheidet den Kampf, ohne ihn zu beseitigen oder abzuschließen. Sie ist der Blitz, der der Nacht des Symbols entspricht. Die vier Autoren, von denen wir sprechen, können Symbolisten genannt werden. *Zarathustra*, das Buch der Symbole, ein kämpferisches Buch schlechthin. Und im Aphorismus Nietzsches wie in der Parabel Kafkas erscheint eine ähnliche Neigung, die Kräfte zu vervielfältigen und anzureichern, jeweils ein Maximum aus ihnen zu gewinnen, mit dem jede auf die anderen zurückwirkt. Im Verhältnis zwischen Theater und Pest schafft Artaud ein Symbol, in dem jede der beiden Kräfte die andere verdoppelt und erneuert. Nehmen wir als Beispiel das Pferd, das apokalyptische Tier: das lachende Pferd bei Lawrence, das Pferd bei Kafka, das mit dem Kopf durch das Fenster stößt und mich ansieht, bei Artaud das Pferd, »das die Sonne ist«, oder der *Ia*-sagende Esel bei Nietzsche – all das sind Figuren, die zugleich Symbole bilden, indem sie Kräfte zusammenballen und Verbindungen von Mächten herstellen.

Der Kampf ist kein Gottesgericht, er ist vielmehr die Art und Weise, wie man mit Gott und dem Gericht Schluss macht. Niemand entwickelt sich durch Urteile, sondern nur im Kampf, der keinerlei Urteil impliziert. Fünf Eigenschaftspaare waren es, in

auch das Zitat in Canetti, *Der andere Prozess*, a. a. O., S. 89: »Zwei Möglichkeiten: sich unendlich klein machen oder es sein. Das zweite ist Vollendung, also Untätigkeit, das erste Beginn, also Tat.« Dickens war es, der aus der Verkleinerung ein literarisches Verfahren gemacht hat (das lahme Mädchen); Kafka greift dieses Verfahren auf, im *Proceß* etwa, wo die beiden Polizisten in der Abstellkammer wie kleine Kinder verprügelt werden, oder im *Schloß*, wo die Erwachsenen im Holzzuber baden und die Kinder anspritzen.

²⁶ Lawrence, *Apocalypse*, a. a. O.

denen uns die Existenz dem Gericht entgegengestellt zu sein scheint: *die Grausamkeit der unendlichen Pein, der Schlaf oder die Trunkenheit dem Traum, die Vitalität der Organisation, der Wille zur Macht dem Beherrschen-Wollen, der Kampf dem Krieg.* Störend war nur die Tatsache, dass wir im Verzicht auf das Urteil den Eindruck bekamen, uns selbst aller Mittel zur Unterscheidung zwischen verschiedenen Existierenden, zwischen verschiedenen Existenzmodi zu berauben, als ob nun alles aufs Gleiche hinausliefe. Aber ist es nicht vielmehr das Urteilen, das vorgängige Kriterien (höhere Werte) voraussetzt, die zudem der Zeit überhaupt (bis ins Unendliche der Zeit) vorausgehen, so dass es das Neue an einem Existierenden nicht fassen und die Erschaffung eines Existenzmodus nicht errahnen kann? Ein derartiger Modus wird im Leben erschaffen, durch den Kampf, in der Schlaflosigkeit des Schlafs und nicht ohne eine gewisse Grausamkeit gegen sich selbst: Nichts von all dem geht aus dem Urteil hervor. Das Urteil verhindert die Ankunft eines jeden neuen Existenzmodus. Denn dieser erschafft sich durch seine eigenen Kräfte, d. h. durch die Kräfte, die er einzufangen weiß, und er steht für sich selbst, sofern er die neue Verbindung zur Existenz bringt. Das ist vielleicht das Geheimnis: existieren machen und nicht richten. Wenn das Urteilen so widerlich ist, so nicht deshalb, weil alles aufs Gleiche hinausläuft, sondern im Gegenteil deshalb, weil all das Gleiche nur im Trotz gegen das Urteil entstehen und sich unterscheiden kann. Welches Expertenurteil könnte sich etwa in der Kunst auf ein künftiges Werk beziehen? Wir brauchen die anderen Existierenden nicht richten, sondern bloß spüren, ob sie zu uns passen oder nicht, d. h. ob sie uns Kräfte herbeibringen oder uns in das Elend des Kriegs, in die Armseligkeiten des Traums, in die Unerbittlichkeit der Organisation stürzen. Das ist, wie Spinoza sagte, ein Problem von Liebe und Hass und nicht des Urteils; »Meine Seele und mein Körper sind eins. [...] / Was meine Seele liebt, das liebe ich auch. / Was meine Seele hasst, das hasse ich auch. [...] all das zarte Mitfühlen der unberechenbaren Seele, vom bittersten Hass bis zur leidenschaftlichen Liebe.«²⁷ Dies ist kein Subjektivismus: Wenn man nämlich das Problem in Begriffen der Kraft und nicht anders aufwirft, lässt man bereits jegliche Subjektivität hinter sich.

27 Ders., *Der Untergang der Pequod*, a. a. O., S. 242.