01 2011

Vermögen, Ausbeutung und Widerstand der Subjekt-Körper

Für eine transversale Veränderung

Boyan Manchev

Übersetzt von Stefan Nowotny

Die Kritik des metaphysischen Subjekts und folglich des souveränen, substanziellen Subjekts der Politik entwickelt sich für die radikale Philosophie längst zum Dogma. Zugleich bahnt sich auf der Bühne des gegenwärtigen politischen Denkens und der radikalen Philosophie seit einigen Jahrzehnten eine postmetaphysische Figur des Subjekts ihren Weg, die an die foucaultsche Kritik und die Dekonstruktion des metaphysischen Subjekts anknüpft. Der Alternativanwärter für den leeren Ort des großen, individuellen Subjekts ist ein nicht-substanzielles, okkasionelles Subjekt, auftauchend und sich verflüchtigend, mit Strömen und Gegenströmen, oszillierend, diskontinuierlich: ein Subjekt im Werden, aleatorisch, rar oder prekär, relational oder ereignishaft.[1]

Dennoch wirft diese radikale These eine ganze Reihe von neuen Problemen auf. Indem sie gegen die metaphysische Sichtweise der

Souveränität als eines substanziellen Machtkörpers ankämpft und die Idee einer Allgegenwart der Macht *[pouvoir]* in den sozialen Relationen vorbringt, hat die (post-)foucaultianische These zu einer paradoxen Sicht des Subjekts geführt. Immer schon in Subjektivierungsverhältnisse eingefasst, ist dieses neue Subjekt unvermeidlich einem totalen Druck der Macht ausgesetzt, so verschwommen und unbeständig dieser auch sein mag. So ist dieses Subjekt einerseits per definitionem in die Netze der Macht eingespannt; und so sieht sich dieses relationale Subjekt andererseits, in Anbetracht der nicht-substanziellen Konstitution des Netzes, theoretisch vor die Möglichkeit einer fortwährenden Desubjektivierung und Resubjektivierung gestellt. Letztendlich läuft dieses Subjekt Gefahr, sich als konstitutiv opportunistisch zu erweisen, ermöglicht seine Aktualisierung im Netz doch Positionsänderungen im Verhältnis zu den Machtkonfigurationen, ohne dass notwendig eine Veränderung der Ausgangsbedingung bewirkt wird. Dadurch wird jeglicher Subjektivierungsprozess neuerlich dem Risiko der Reduktion auf einen Unterwerfungsmechanismus ausgesetzt, was zur radikalen These führt, dass allein das Herrschaftsverhältnis ein Subjekt hervorbringen kann.

Das Axiom des postmetaphysischen Subjekts ist also weit davon entfernt, philosophisch zu Ende gedacht zu sein; mit ihm tut sich eine ganze Reihe von Problemen auf, deren Einsätze von entscheidender Bedeutung für das politische Denken und die politische Praxis sind. Versuchen wir uns diesen Problemen bzw. diesen kritischen Notwendigkeiten zu stellen, die sich folgendermaßen beschreiben lassen:

1) die Notwendigkeit, die Idee einer quasisubstanziellen Unterwerfung zu umgehen;
2) die Notwendigkeit, die Möglichkeit einer

> Emanzipation des Subjekts sowie die Fortdauer seiner Emanzipation – mithin des Kampfes und des Subjekt-Werdens im und durch den Kampf – sicherzustellen: Wie ist sein Werden im Angesicht der Gerechtigkeit und der Herausforderung des Kampfes möglich? Sollte man sich dem resignierten Skeptizismus der These zu fügen haben, wonach Freiheit schlussendlich nichts anderes denn ein Epiphänomen der Machtmechanismen ist?
> 3) Wie ist das Gemeinsame oder Kommune *[le commun]* möglich, wenn es lediglich aus prekären Konfigurationen hervorgeht?
> 4) Im Allgemeineren bleibt der Anspruch einer Praxis der Veränderung offen. Wie bewerkstelligt sich die Veränderung einer Ausgangssituation durch ein Subjekt, das unbeständig ist (oder sogar konstitutiv opportunistisch)? Wie kann die Welt verändert werden – was stets nach einer disruptiven Handlung verlangt –, wenn diese Veränderung durch einen reaktiven Operator bewirkt werden soll?

So hätte sich die Behauptung eines neuen politischen Subjekts zuallererst einigen grundlegenden Problemen zu stellen, die die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Subjekts betreffen. Dieser kurze Text verfolgt die Absicht, diese Probleme in Form einer Reihe von kritischen Fragen zu präsentieren, und versucht dabei die Baustelle einer kritischen Reformulierung der Begriffe Macht/Vermögen *[puissance]*[2] und Widerstand aufs Neue zu öffnen, und zwar im Hinblick auf ihren Funktionszusammenhang mit den Definitionen des Konzepts der Biopolitik, das in den letzten Jahren zwar ein wenig missbräuchlich verwendet wurde, in der kritischen Diagnostik der Ontologie der Gegenwart jedoch sicherlich eine zentrale Stellung einnimmt. Worauf diese

Begriffsoperation letztlich abzielt, ist eine Möglichkeit zur Wiederbelebung des Guattari'schen Begriffs der *Transversalität*, und zwar unter gleichzeitiger Verknüpfung mit dem Begriff der *Persistenz*, den ich in meiner jüngeren Arbeit auszuarbeiten versuche: zwei neue kritische Waffen.

Biopolitik und Substanzproduktion

Als Ausgangspunkt sei eine der markantesten Definitionen des Begriffs der Biopolitik gewählt, nämlich jene, die Paolo Virno in seiner *Grammatik der Multitude* entwickelt hat. Hier einige sehr klare und knappe Formulierungen:

> "Die Arbeitskraft verkörpert buchstäblich eine der grundlegenden Kategorien des philosophischen Denkens: die ‚Potenz', das Vermögen, die *dynamis*. [...] Das Leben, der reine und schlichte *bios*, erlangt eine spezifische Bedeutung als Tabernakel der *dynamis*, der schieren Potenz. Die KapitalistInnen interessieren das Leben und der Körper der ArbeiterInnen nur auf indirekte Weise: In diesem Leben und diesem Körper ist das Vermögen, die Potenz, die *dynamis* enthalten. [...] Das Leben rückt ins Zentrum der Politik, sobald sich alles um die immaterielle (und für sich genommen nicht gegenwärtige) Arbeitskraft zu drehen beginnt. Aus diesem und keinem anderen Grund sind wir berechtigt, von ‚Biopolitik' zu sprechen. [...] Die Biopolitik ist nur ein Effekt, eine Nachwirkung oder eben eine Ausformung des vorgängigen – historischen und philosophischen – Umstandes, der darin besteht, dass das Vermögen als Vermögen entäußert und erworben wird."[3]

Diese These wird uns dazu anleiten, die hier beabsichtigte Begriffsoperation in ihren großen Linien darzulegen: vor allem im Sinne eines über Marx und Spinoza hinausgreifenden Zurückkommens auf die – niemals hinreichend beleuchtete, in ihren begrifflichen wie politischen Einsätzen indes ohne jeden Zweifel vergleichslose – ontologische Matrix der biopolitischen These, nämlich die aristotelische Theorie des Vermögens und besonders den Gegensatz zwischen *dynamis* und *energeia*. (Es muss nicht eigens hervorgehoben werden, dass der aristotelische Horizont bei Virno durch den Gebrauch des Terms *dynamis* direkt impliziert ist.) Eine solche begriffliche ‚Rückkehr' könnte eine seltene begriffliche Möglichkeit eröffnen: nicht die Freilegung einer tiefen, vergrabenen ‚Begriffswahrheit', sondern die Mobilisierung der reduzierten, ja unterdrückten Potenz des Begriffs der Potenz selbst. Es geht also darum, eine mögliche und, wenn ich so sagen kann, affirmativ verändernde Ausweitung der These Virnos vorzuschlagen.

These 1

Die kapitalistische Produktion ermöglicht Ausbeutung, indem sie, vor jedem anderen Produkt, (die Fiktion der) Substanz produziert.

Was ist die Substanz?

Die Substanz ist eine modale Operation der Absorption von Potenz – „niedere Substanz" gemäß der aristotelischen These – durch die Notwendigkeit des Aktes. Der Typus der kapitalistischen Substanz ist kein anderer als eine Substanz des Typs: Äquivalenz und Reversibilität eines gleichbleibenden Stromes. Nun bedeutet Substanzproduktion aber eine Reduzierung der Potenz auf eine

Äquivalenz, auf Austauschbarkeit, mithin auf eine manipulierbare, ausbeutbare und kontrollierbare Ressource. Wir haben es also mit einer Quasi-Substanz, einer ‚falschen' Substanz *par excellence* zu tun, insoweit sie durch eine Aktivität genährt und produziert wird, die keine andere ‚substanzielle' Notwendigkeit hat als die der Absorption von Potenz: ihre Akkumulation. Die Substanz ist bloß die *Fiktion* der Substanz: sie ist Aneignung der Potenz durch die quasisubstanzielle Notwendigkeit der Akkumulation und des Tauschs.

yyDie Substanz ist nichts anderes als die Fiktion der Substanz als *Produktibilität*, mithin als Bedingung der Möglichkeit der Produktion. Die Produktibilität ist nicht gegeben: Vielmehr ist sie es, die das erste Subjekt der Produktion ist. Ausbeutung ist im Produktionsprozess genau deshalb möglich, weil die Produktibilität produktibel ist.

These 2

Die Produktibilität ist produktibel. Der kapitalistische Produktionsmodus produziert Arbeitskraft, indem er auf diese Weise die Potenz auf Produktibilität, auf ‚Substanz', reduziert. In der Tat klingt die Idee der ‚Substanz' bei Marx selbst an, wenn auch nur in einem banalen Sinn: „Kapital produziert also nicht nur Kapital, es produziert eine wachsende Arbeitermasse, den Stoff, wodurch es allein als zusätzliches Kapital funktionieren kann. [...] Die Arbeit produziert ihre Produktionsbedingungen als *Kapital* und das Kapital die Arbeit als Mittel seiner Verwirklichung als Kapital, als Lohnarbeit."[4]

Sich des Vermögens (des Lebens) zu bemächtigen ist folglich die primäre Geste einer totalisierenden Reduktion: der Produktion von

Substanz. Denn allein die Substanz kann besessen oder beherrscht werden, nicht das Vermögen. So ist die Produktion von Substanz die notwendige Bedingung jeglicher Ausbeutung; sie ist die einzige Art und Weise, das Vermögen zu beherrschen – Vermögen zur Veränderung. Anders gesagt, das Vermögen muss auf Substanz reduziert werden, in Form eines totalen und homogenen Vermögens, das den Zugriff ermöglicht. Die Substanz als Produktibilität ist nichts anderes als die Reduktion der singulären und folglich irreduziblen, unaustauschbaren Vermögen der Subjekt-Körper, und diese Reduktion erfolgt über die Produktion einer abstrakten Produktibilität, die diese Vermögen im Versuch der Beherrschung in sich einbegreift.

Der postfordistische Kapitalismus (aus konzeptuellen Gründen, die hier der Kürze halber nicht ausgeführt werden können, neige ich selbst dazu, vom *perversen* und *performanten* Kapitalismus[5] zu sprechen) radikalisiert die grundlegende Operation des Kapitalismus, nämlich die Operation der Produktion von Substanz – Produktibilität –, indem er den Versuch unternimmt, das Vermögen selbst einzufangen und produktibel zu machen: nicht die Produktibilität zu produzieren, sondern das Vermögen als solches, um es mit der Emphase Virnos zu sagen. Aber zunächst sollte man sich die Frage stellen: Was heißt ‚reines Vermögen' in der Situation des performanten Kapitalismus? Handelt es sich nicht eher um die Reduktion des Vermögens auf eine falsche performante Substanz: um die Fiktion der reinen *energeia* der totalen Performanz des Dinglichen? Die entscheidende Frage ist demnach die nach dem Vermögen. Kehren wir also zurück zu Aristoteles, dem wir sie verdanken.

Was ist Vermögen? Rückkehr zu Aristoteles

Die Bewegung war für das metaphysische Denken von Anfang an ein Stein des Anstoßes; zumindest gilt das für die Zeit seit den Eleaten, die die Wirklichkeit der Bewegung geleugnet hatten. Einer der originellsten Aristoteles-Interpreten, Gilles Châtelet, ist so weit gegangen, dass er die radikale Hypothese äußerte, die aristotelische Erfindung der Metaphysik habe genau die Unzulänglichkeit des Seinsdenkens kompensieren sollen, das durch das Problem der Bewegung seine Aushöhlung erfahren hatte.[6] Tatsächlich lässt sich das Vermögen bei Aristoteles ohne die Idee der Bewegung nicht begreifen: Es erscheint als nicht mehr – und nicht weniger – denn als konzeptuelle Lösung jenes zentralen Problems. Rufen wir uns die klassische Definition des Vermögens in der *Metaphysik* in Erinnerung: „das Prinzip der Veränderung und Bewegung [...] von einem anderen her oder von ein und demselben, insofern es ein anderes ist“ (*Metaphysik*, V, 12, 1019a). Und entsinnen wir uns auch der berühmten Definition der Bewegung in der *Physik* des Aristoteles: „[Bewegung ist] die Wirklichkeit des Möglichen als Möglichen“ (vgl. *Physik*, III, 1, 200–201, sowie *Metaphysik*, XI, 9, 1065b). In *De anima* geht Aristoteles so weit, dass er die Identität oder vielmehr das ‚Zusammenfallen’ von Vermögen und Tätigsein behauptet: „Zuerst wollen wir hierüber sprechen, wie wenn das Erleiden, Bewegtwerden und Tätigsein dasselbe seien; denn es ist ja die Bewegung eine Art Tätigkeit, wenn auch eine unvollendete [...].“ (*De anima*, II, 5, 417a). Diese Definition führt zu einer These, die sie der bekanntesten aristotelischen Bewegungsdefinition annähert, nämlich derjenigen aus der *Metaphysik*, die ebenfalls auf dem Moment der Unvollendetheit und Unvollkommenheit insistiert. Aber wenn das Vermögen als „Prinzip der Veränderung oder Bewegung“ definiert wird, so würde sich die Bewegung – als Akt-in-Potenz – logischerweise als Akt darstellen, der über die Fähigkeit verfügt, bewegt oder verändert zu

werden. Die Aktivität der Bewegung wäre infolgedessen nichts anderes als die Fähigkeit, den Akt zu erleiden. Doch die Ausgesetztheit gegenüber einer an-rührenden Alterität, einem erschütternden, bewegenden und verändernden Anderen ist schon ein Tätigsein. Und Aristoteles zufolge ist – während die Bewegung sich auf ihren Zweck oder ihr Ende hinspannt – der Akt, der keine Bewegung ist, unendlich: alleiniger Zweck seiner selbst, ist er ewig. Unter logischen Gesichtspunkten scheint es somit, als fände man sich in einem argumentativen Teufelskreis gefangen, ohne deshalb auf die These der Megariker zurückzuverfallen, die das Vermögen und folglich Bewegung und Werden leugneten: Die Bewegung erscheint als ein Resultat, das sein eigenes Subjekt umfasst. Wie mit diesem begrifflichen Hindernis umgehen?

In „L' enchantement du virtuel" kommentiert Gilles Châtelet:

> "Das Potenzielle ist das, was in der Bewegung ein ‚bereits' und ein ‚noch nicht' zu verknüpfen erlaubt; es verleiht dem Akt eine Reserve, es ist das, was bewirkt, dass der Akt die Bewegung nicht ausschöpft [...]. Es ist eben das Potenzielle – das jedem Beweglichen anhaftende eigene Erdulden –, welches dem Fassungsvermögen einer Abstraktion entwischt, die den Seienden die Beweglichkeit entzog oder zubilligte. [...] Beweger und Bewegtes sind nicht zwei inerte Seiende, die sich gegenüberstehen und eine Qualität aufeinander übertragen; das Bewegte ist nicht das Einzige, was sich verändert: der Beweger besitzt zwar die Form, kann aber nur in Gegenwart des Bewegten agieren. Das Bewegte wird zur Beweglichkeit *erweckt*."[7]

Dieser Interpretation kommt das Verdienst zu, die aristotelische These um die Idee zu erweitern, dass der Aktualisierungsprozess in

zwei Richtungen verläuft – was für das Denken der Bewegung entscheidende Konsequenzen hat. Diesen doppelten Dynamismus zu behaupten heißt vor allem, den Erwartungen der metaphysischen Sichtweise der Substanz nicht zu entsprechen. Potenz und Aktualität müssten als Spannungsmomente gedacht werden, als Intensitäten, und nicht als Substanzen oder stabile Zustände, die miteinander nur mechanisch durch das dritte – rein intermediäre und sekundäre – Element der Bewegung verbunden wären. Im Gegenteil, die Bewegung ist ihnen immanent. Mit anderen Worten: Das Vermögen emanzipiert von der metaphysischen Sichtweise der Substanz zu denken heißt, sich inmitten der aktualisierenden Operation, inmitten der Veränderung der Werdenspotenz in Aktionspotenz zu verorten. Ein solches Verfahren bedeutet nichts Geringeres, als Aristoteles durch den spinozistischen Anspruch der Immanenz zu ‚radikalisieren'.

Was ist Widerstand?

Die entscheidende Frage in der Situation grundlegender Veränderung, in der wir uns befinden – einer Situation, die durch die Absorption nicht nur der Lebensvermögen, sondern auch der Vermögen zum Widerstand und zur Umbildung der politischen Subjekte charakterisiert ist, mithin durch die Ausbeutung des Vermögens als Vermögen –, die entscheidende Frage in dieser Situation ist keine andere als diese: Wenn das Vermögen eingefangen ist, ist dann Widerstand immer noch möglich? Versuchen wir uns einer möglichen Antwort auf diese Frage anzunähern und dabei die oft eigennützigen und opportunistischen Verwendungen des Widerstandsbegriffs sowie gleichzeitig auch seine immer eilfertig vorgebrachten Dekonstruktionen zurückzuweisen.

Aristoteles hat versucht, die Möglichkeit der Möglichkeit – die *dynamis* – zu denken, als *Gegen-Vermögen* in Erscheinung zu treten (gemäß der Formulierung von Dimka Gicheva-Gocheva, die von einer „Gegen-Möglichkeit“[8] spricht). Mit anderen Worten, Aristoteles ist der Erste, der einen Gedanken des *Gegen-Vermögens* bzw. der *Gegen-Macht [contre-puissance]* einführt, der den hier unter dem Namen *Widerstand* identifizierten vorwegnimmt. In der *Metaphysik* unterscheidet Aristoteles vier Bedeutungen[9] der Kategorie des Vermögens *[dynamis]*, und es ist die vierte, die uns hier ganz besonders interessiert. Es handelt sich um den am meisten unterschätzten Punkt der aristotelischen Definition des Vermögens, insbesondere im Hinblick auf die Funktion des Vermögens als *Gegen-Vermögen* bzw. *Gegen-Macht*, als eines intrinsischen *Widerstands*, der die Sache vor einer nicht wünschenswerten Entwicklung, einem Verfall, einer Degeneration bewahrt und der somit ihre Bewegung auf das Bessere hin garantiert (1019a, 26–30; 1046a). Dieser Term kennt noch nicht einmal eine eigene Übersetzung ins Lateinische, während die ersten drei Aspekte mit *potentia*, *possibilitas* und *potestas* übersetzt wurden.

Es geht um einen wesentlichen Punkt im Denken des Aristoteles, der verkannt worden und sogar dunkel geblieben zu sein scheint, insbesondere im Hinblick auf sein explosives Potenzial für ein radikales politisches Denken. Aristoteles postulierte den Widerstand – den Widerstand gegen die Aktualisierung, die *Widerständigkeit* – als intrinsische Eigenschaft des Vermögens. Es handelt sich also um eine ‚dämonische’ Kraft, in dem Sinn, dass sie dem ersten Beweger entgegengesetzt wird – ‚Gott’ (oder dem souveränen Subjekt), jener reinen Aktualität ohne jeglichen Rest an Vermögen.

Dennoch scheint diese Kraft für Aristoteles absolut notwendig zu sein: Ohne Widerstand gäbe es kein Vermögen; ohne Vermögen keine Aktualisierung. Eine Ontologie des Vermögens ist also ohne Denken des Widerstands unmöglich; ebenso ein Denken des Widerstands – ohne Denken des Ereignisses der Metamorphose. Somit könnte dieser Rückgriff auf Aristoteles ganz zweifellos den Weg zu einer möglichen Annäherung der Einsätze der Ontologien des Vermögens bzw. der Macht sowie der Ontologien des Widerstands eröffnen, womit zugleich das ontologische Terrain der paradoxen und lang und breit diskutierten Behauptung von Deleuze gewährleistet wäre, wonach „der Widerstand primär ist".

Auf diese Weise wird Widerstand als *dynamische* Kategorie erkennbar, das heißt als eine Kategorie, die auf ein aktives Vermögen abzielt, mehr noch: auf die *Potenz in actu*. Aber dann ist der Widerstand nicht nur ein Akt, der die Potenz nicht ausschöpft; er
ist ein Potenz-Akt: der Akt der Potenz selbst. Widerstand ist die *energeia* der *dynamis*, aber ohne *ergon*, also ohne *organum*. Widerstand ist also *Des-organisation*.

Widerstand gegen den performanten Kapitalismus

Auf diese Weise lässt sich im Durchgang durch eine verändernde Relektüre der *dynamis* – als Begriff, der die konzeptuelle Matrix des Biopolitikbegriffs bestimmt – eine reale Möglichkeit auftun, um die für unsere Gegenwart zweifellos entscheidende Debatte um den Begriff der ‚Biopolitik' auszuweiten und in veränderter Form in Bewegung zu versetzen.

Die Formulierung der hier aufgeworfenen theoretischen Fragen orientiert sich am kritischen Anspruch – sowie an der

Dringlichkeit – der Gegenwart. Die Gegenwart steht unter dem Zeichen einer wesentlichen Veränderung der Produktionsweisen, der Modi des Tausches und der Macht *[pouvoir]*, einer Veränderung, die nicht lange brauchte, um die Transformation der Subjektivierungsweisen mit einzubeziehen: Kommodifizierung der Arbeitskraft selbst, mithin Absorption des lebendigen Vermögens, grundlegende Operation der Biopolitik. Wie Maurizio Lazzarato in *Les révolutions du capitalisme* sagt, ist es heute das Geld, das zum „Möglichen als solchem „ wird.[10]

Das Vermögen des Lebens erscheint nunmehr in einer quasisubstanziellen, anorganischen Form. Worin besteht in dieser veränderten Situation das Schicksal der Körper, der Körper als *Dynamik*, die den Subjekten immanent ist, als Ort des Lebensvermögens? Verwandelt sich die Biopolitik in eine Trans-Biopolitik, indem der *bios* selbst in dieser Transformation überstiegen scheint?

In der Tat ist der *performante* Kapitalismus eine gänzlich neue Form der Produktion von Produktibilität. Unter diesem Gesichtspunkt transformiert er auf seine Weise einen der distinkten Züge der modernen Körperpolitik, nämlich die Politik des Körpervermögens, deren Formel die folgende, Maine de Biran zugeschriebene wäre: *Der Körper kann alles*. Politik des Körpers als unbegrenztes positives Vermögen. Das technische Experimentieren mit dem Körpervermögen, das die biopolitische Intuition der Moderne über die neuen medialen Technologien und Hypertechnologien radikalisiert, scheint unendlich. Denken wir – weit über den banalen Heroismus hinaus, der den standardisierten arbeitenden Körper der industriellen Produktion kennzeichnet – an die finanziellen, kreativen, „immateriellen“ Performanzen der neuen AgentInnen des Kapitals, Cyborg-Körper, deren Slogan lauten könnte: „Es gibt keine Grenzen für die Performanz des Körpers.“

Die Politik der perversen Plastizität ‚befreit' nun zwar das Vermögen des Körpers, indem sie ihm angeblich den Zugang zu einem (unbegrenzten) Modifikationsvermögen eröffnet. Aber sie behandelt den Körper als Subjekt (im passiven Sinn) vielfältiger Werdensprozesse, die typisiert und kodifiziert sind – der Körper ist modifizierbar und somit frei einzig und allein mit dem Ziel, eine matrizenhafte Form zu reproduzieren. Der performante Kapitalismus de-substanzialisiert diese matrizenhafte Form, indem er sie als leeren Ort einer ‚gänzlich neuen' Form präsentiert, die notwendig ist, um den perversen Kreislauf des Marktes zu speisen. Die perverse Politik der Plastizität formt vektorielle Techniken des körperlichen Werdens, das als verfügbare und formbare plastische Substanz der Lebensformen begriffen wird.

So scheint es, dass die befreiende Aus-körperung des Körpers, seine widerständige Desorganisierung selbst absorbiert wird, um in die Quasi-Öffnung der anorganischen Welt einzutreten, in das angebliche Offene einer radikalen Modifizierbarkeit, einer Proteisierung, die an die schieren Bedingungen des Lebendigen rührt (ich denke an die Biotechnologien, an die Eingriffe ins Genom usw., die zu den symptomatischen Praktiken des neuen Kapitalismus gehören). Wie infolge all dessen Widerstand leisten *[resister]* oder vielmehr *persistieren [persister]* im totalisierenden Strom, in der biopolitischen und techno-ästhetischen Fluidität, wie der Absorption der Veränderbarkeit des Lebens widerstehen, ohne die Möglichkeit eines Hervorgangs des Ereignisses (des) Subjekt(s) auszulöschen?

Mir scheint, dass der erste mögliche Widerstand nur in der Suspension dieser ‚Öffnung' bestehen kann. Der Widerstand gegen die perversen Techniken der Aneignung von Veränderbarkeit bestünde in der ‚Offenbarung' der Veränderung als unüberholbare und irreduzible Bedingung. Die erste Phase des Widerstands wird

also die Bewegung sein, die demonstriert, dass die Veränderbarkeit etwas ganz anderes ist als die unbegrenzte Fluidität und ‚Durchlässigkeit' oder Geschwindigkeit der kommodifizierten Lebensformen und dass sie noch weniger die unendliche Reversibilität der Substanz ist, auf die der performante Kapitalismus ohne Unterlass seine Loblieder singt. Das Vermögen der Veränderung impliziert im Gegenteil einen intrinsischen Widerstand der Subjekt-Körper (sagen wir: eine *Widerständigkeit*), nämlich jenen Widerstand, den bereits Aristoteles kannte und der von der Definition der *dynamis* nicht zu trennen war. Während das Anorganische durch den perversen Kapitalismus angeeignet wird, widersteht der Subjekt-Körper, indem er desorganisiert. Die Desorganisierung ist folglich *Widerstand*.

Desorganisierung des Lebens, oder: Techno-Aisthetik

Wenn sich am Ort der Subjekt-Körper folglich von politischem Widerstand sprechen lässt, dann nicht in der Perspektive von Körpern, die dem Regime der politischen Repräsentation und der ökonomischen Performanz *eingeschrieben* wären, sondern ganz im Gegenteil in der Perspektive eines Denkens des Politischen als Bewegung der Aus- oder Ent-schreibung des Körpers, als immanenter Widerstand gegen jede Aneignung, jede Einschreibung: Eben diese Aus- oder Ent-schreibung, die Ek-sistenz, die Aus-körperung des Körpers nennen wir *Desorganisierung*. Die Desorganisierung des Lebens ist das Leben, das sich als Widerstand exponiert.

Der des-organisierende Widerstand ist demnach die Kraft der Metamorphose: die dynamische Kom-position der Singularitäten-Ereignisse. Die Metamorphose – oder die Freiheit des Körpers, die Aufschließung des Vermögens – ist, auf den ersten Blick

paradoxerweise, ein Widerstand gegen die performante Fluidität und die Auslöschung der Form, gegen die doppelte Bewegung der Abstoßung/ Faszination gegenüber der formlosen Materie: einerseits der von den Kreisläufen der synthetischen Produktion eingefangenen libidinösen Energie, andererseits der primitiven Substanz (der ‚traditionellen Werte' und identitären Obsessionen) als pseudo-ontologischer Ressource. Die entscheidende Frage ist somit letztlich nicht die nach anderen Lebensformen sowie ihrer Kontrolle, Produktion und Gouvernanz, sondern die Frage nach der Kraft oder eben dem Vermögen zur Veränderung, das diese Formen durchquert. Worin besteht die Kraft, die die Subjekt-Körper und die Netze, in denen sie operieren, sich verändern lässt?

Der vielleicht adäquateste Name für diese Kraft der Metamorphose ist genau *Widerstand*. Wenn der Widerstand dem Vermögen bzw. der Macht immanent ist, dann ist er auch der Veränderbarkeit der Körper immanent: In eben diesem Sinn ist er der Akt seiner Potenz selbst.

Widerstand ist folglich nicht überdeterminiert. Als immanentes Moment des Vermögens ist er definitiv primär. Er ist primär als Vollzug der Singularisierung, das heißt der Erfindung bzw. Produktion von Singularität oder auch von singulären Lebensformen. Der Widerstand der Subjekt-Körper vollzieht sich mit den *technai* der Singularisierung in der Leere des Kommunen wie auch mit ‚reinen' Kräften. Der Körper erscheint in dieser Leere weder als Konglomerat von Zeichen noch auch als substanzielles organisches Vermögen, als homogene organische oder maschinische Einheit; im Gegenteil, er ist stets in die Bewegung der Des-Organisierung einbezogen. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich die Des-Organisierung als die dem Körper immanente Bewegung fassen, die den Gegensatz zwischen organisch und anorganisch überschreitet.

Desorganisierung ist folglich ein anderer Name für das, was ich *Techno-Aisthesis* nenne. Die *technai* (ich übersetze das griechische *techne* frei als ‚Handlungswissen' oder auch ‚Handlungsmodus') sind Modi von Subjektivierungen: ‚Kanäle' der subjektiven Werdensprozesse. Nehmen wir das Beispiel der Bekleidung, jener ‚Proto-Prothese'. Seit sie existiert, ist die Bekleidung ein konstitutiver Modus des Werdens des Subjekts: Denn nur als subjektive Prothese verwandelt sich das Stück Stoff in Bekleidung. Jede Pro-these korrespondiert also mit *technai* bzw. mit kulturellen Praktiken, die historisch kultiviert werden, aber ebenso mit singulären und oftmals unbenennbaren *technai*. Diese *technai* involvieren ihrerseits stets materielle Prozesse und sinnliche Intensitäten; sie sind als immanente Kraft am Sinnlich-Werden des Sinnlichen beteiligt. Sprechen wir also von *aisthetischen technai* und *techno-aisthetischen* Prozessen, die dem Vermögen des Subjekts immanent sind. Der Subjekt-Körper wird Subjekt durch die komplexe Operation der (Des-)Organisation seiner *technai*, eine operative Singularisierung, durch die hindurch der Raum des Kommunen eine Neuzusammensetzung erfährt. Der Spannungskern, der die Konstruktion des Vermögens des Kommunen ausmacht, ist aber der Bewegung des Subjekt-Körpers als Mannigfaltigwerden der Singularitäten immanent, als ihre Kom-position.

Bekanntermaßen lässt sich die Frage der biokapitalistischen Veränderung nicht länger erörtern, ohne dass man der Veränderung der Subjektivierungsmodi Rechnung trägt, die stets materiell, das heißt techno-aisthetisch sind (und nicht bloß ‚kognitiv', ‚linguistisch' oder ‚semiotisch'). Biopolitik heißt in erster Linie: Prozesse der Produktion (bzw. Absorption) von Modi und *technai* der Subjektivierung. Die entscheidende Frage für das politische Subjekt heute ist folglich die techno-aisthetische Frage.

Die Aufgabe, vor der wir heute – wie immerzu – stehen, ist also die desorganisierte Erprobung des Körpervermögens abseits der Maßgaben der austauschbaren Ware: ein verändernder Gegenvollzug zu den standardisierten Modi der Subjektivitätsproduktion, das heißt der Kodifizierung und ‚Kommodifizierung' von Körper, Wahrnehmung, Reflexion und Gefühl im politisch-ökonomischen Kreislauf des globalen perversen Kapitalismus, der den Horizont des Lebens auf den überausgebeuteten Raum des Globus zu reduzieren trachtet. Widerstand des Subjekts heißt Erfindung von singulären und *manifesten* Lebensformen, welche die typifizierten – kommodifizierten, per-formierten, pervertierten – Lebensformen destituieren; die Manifestation von Formen des Lebens als Vermögen ist die Manifestation von Veränderbarkeit. Wenn man Benjamin paraphrasieren möchte, so handelt es sich nunmehr nicht länger um eine Bioästhetisierung der Politik, sondern um eine (Re-)Politisierung der (Bio-)Aisthetik bzw. vielmehr darum, ihrem immanenten politischen Rhythmus zu folgen. Eine *aisthetische* Schlacht zugunsten unausdenklicher Subjekte, um die Zukunft zu entwerfen.

Persistenz oder „Transversalität": in der Metamorphose widerstehen

Schließen wir: In dem Maße, wie das Subjektvermögen ein Vermögen mannigfaltiger Modi des Werdens ist, die stets als technoaisthetische Modi zu verstehen sind, ist das Leben des Subjekts niemals durch die „schiere Potenz" des „reinen und schlichten *bios*" (Virno) gekennzeichnet.

These 3

Das Vermögen des Lebens – das Vermögen des Subjekt-Körpers – ist immer ein plastisches Vermögen. Das ist der Double-Bind des Vermögens. Es ist eben diese Plastizität, diese Modifizierbarkeit, die die Produktibilität ermöglicht. Sie allein erlaubt Produktion und mithin Ausbeutung, wie Virno behauptet. Sie ist es aber auch, die Widerstand möglich macht. In dem Maße, wie das Vermögen stets ein immanentes Moment des Widerstands mit einschließt, kann der Subjekt-Körper niemals vollständig beherrscht werden. Er überschreitet jede Totalität: immanente Überschreitung des Lebens, Überschreitung der Endlichkeit. Der biopolitische Zugriff auf die Subjekt-Körper kann daher nie total sein, er ist lediglich ein totalisierender Prozess, der in eine Schlacht verwickelt ist, um sich der biopolitischen und somit techno-aisthetischen Felder, der Felder des Hervorgangs der Subjektivierungsmodi zu bemächtigen.

These 4

Das Vermögen ist immer modal. Der Kampf um das Vermögen ist ein Kampf, der diesem schon immanent ist, der also irreduzibel ist. Und aus eben diesem Grund sind das Vermögen des Kampfes und die Freiheit irreduzibel.

These 5

Freiheit bedeutet zugleich die Möglichkeit zu verändern und zu persistieren.

These 6

Der Subjekt-Körper ist Operator des Widerstands, der der Macht bzw. dem Vermögen immanent ist: der metamorphisch-ereignishaften

Persistenz. Das Subjekt ist Operator der Veränderung. Das Subjekt aber ist ein *Modus* – das Subjekt ist modaler Ordnung.

Doch die Veränderung, über die der politische Subjekt-Körper Subjekt wird, muss eine *transversale* Veränderung sein. Die Transversalität der Veränderung lässt klar darauf schließen, dass sie die vertikale Überdeterminierung (also die messianische Gefahr oder, mit einem Begriff von Artemy Magun, die Gefahr einer „negativen Revolution", überdeterminiert von der ontotheologischen Struktur der traditionellen Souveränität) ebenso überschreitet wie die horizontale Überdeterminierung (also die Gefahr der opportunistischen Plastizität des Subjekts im Zeitalter der *gouvernance*). Unter diesem Gesichtspunkt nähert sich das guattarische Konzept der *Transversalität* den Konzepten der *Persistenz* und der *Veränderung der Veränderung* an, an denen sich meine gegenwärtige Arbeit orientiert. Wie diese stellt sich der Begriff der Transversalität dem Anspruch einer disruptiven Veränderung der gegenwärtigen performanten Veränderung, dem Anspruch einer Veränderung, welche die Möglichkeit unterbricht, die Vermögen auf horizontale Ströme von (reversiblen) Tauschverhältnissen und auf vertikale Systeme von Äquivalenzen zu reduzieren.

Das Subjekt ist demnach der Name für den Punkt des Übergangs – Punkt des Widerstands und nunmehr Punkt der *Persistenz* oder der *Transversalität*: Zusammenfallen von Ereignis und Veränderung. Aus diesem Grund kann das politische Subjekt, das metamorphische Ereignis der Subjekt-Körper, auch den Namen der *Multitude* tragen. Die spinozianische Definition der Multitude als Pluralität, die als solche *persistiert*, wäre ebenso die exemplarische Definition des Subjekts. Eine Pluralität, die in der Metamorphose als Metamorphose persistiert, fügen wir hinzu. Das Subjekt ist in diesem Sinn die Dauer des Ereignisses oder der

Operator der Metamorphose: Einerseits ist es metamorphisches Kontinuum, permanentes Werden, und andererseits disruptive Kraft – Ereignis (der Gerechtigkeit: Aufstand).

Jede singuläre Affirmation ist ein gerechter Akt; jede Gerechtigkeit ist disruptiv. Dergestalt löst das Denken der Persistenz oder der Transversalität – sowie des Subjekts als persistierenden Ereignisses – die politische Aporie des Subjekts auf, die Aporie seines Widerstands und seines affirmativen Handelns. Das Denken der Persistenz ist die aporetische Setzung (Zusammen-setzung) der disruptiven Kraft des Gerechtigkeitsereignisses – jener disruptiven Universalie – und der persistierenden Kontinuität des Kampfes.

Persistieren also. Die Persistenz der Lebensformen durch die Veränderung hindurch affirmieren, die Metamorphose der politischen Subjekte gegen die quasi-substanzielle Fluidität der neuen totalisierenden Mächte bejahen, das Veränderungsvermögen der politischen Praxis aufs Neue aufschließen und in Bewegung versetzen, und zwar nicht um abermals die Forderung nach einer Veränderung der Welt aufzustellen, sondern um ihre Veränderung zu verändern. Man persistiert im Ereignis des Subjekt-Körpers nur, wenn man sich ihm auf der Höhe seines eigenen Anspruchs stellt: des Anspruchs einer permanenten Revolution der Metamorphose, die nicht quasi-messianische Unterbrechung, sondern anarchische Immanenz ist; eine verändernde Immanenz, die persistiert und (sich) immer weiter in die Leere der *krisis* gräbt – mithin des Unausdenklichen einer Gerechtigkeit ohne gemeinsames Maß oder schlicht und einfach der Freiheit.

Der vorliegende Text ist eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung einiger Motive des Artikels „Sujet evenementiel et evenement-sujet. Pour une politique de la metamorphose“ (in: Rue Descartes*, 67: „Quel sujet*

du politique?“, hrsg. von Gabriela Basterra, Rada Iveković und Boyan Manchev) sowie des Buches La métamorphose et l’instant – Désorganisation de la vie*, Strasbourg 2009*.

---

[1] Hier zwei paradigmatische Beispiele für das, was sich als „ereignishaftes Subjekt“ bezeichnen lässt, nämlich die Formeln von Alain Badiou und Jacques Ranciere: „Das Subjekt ist *selten*“ (Badiou, Alain: *Das Sein und das Ereignis*, übers. von Gernot Kamecke, Berlin 2005, Meditation 35: „Theorie des Subjekts“, S. 439). „Die politische Demonstration ist somit immer punktuell, und ihre Subjekte sind stets prekär“ (Ranciere, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik*, übers. von Marc Blankenburg, Zürich, Berlin 2008, S. 37).

[2] Anm. d. Übers.: Der hier erstmals auftauchende Begriff der *puissance* wirft komplizierte Fragen der Übersetzung auf und verlangt daher nach einer etwas längeren Erlauterung: Er ist zum einen, in seiner Bedeutung als ‚Macht’, vom französischen *pouvoir* abzugrenzen, und zwar entsprechend der lateinischen Unterscheidung zwischen *potentia* und *potestas*; während der erste Begriff die Kraft oder das Vermögen benennt, das ‚Macht’ konstituiert, bezeichnet der zweite klassisch eher deren institutionalisierte Ausprägung (bzw. foucaultianisch gewendet auch deren sämtliche Relationen durchziehende kapillare Wirksamkeit). Gerade als Übersetzung von *potentia* ist *puissance* aber auch in einen anderen Begriffszusammenhang zu stellen, der fur den vorliegenden Text nicht minder zentral ist: Denn die scholastische Aristoteles-Rezeption hat mit *potentia* und *actus* die aristotelischen Begriffe *dynamis* und *energeia* übersetzt und damit

eine einflussreiche Tradition begründet, die auch im französischen *puissance* wirksam bleibt; deutschen Aristoteles-Übersetzungen folgend wäre *puissance* in diesem Sinn am ehesten als ‚Vermögen' oder ‚Mögliches' wiederzugeben und v.a. in ihrer Differenz zum ‚Wirklichen' oder vielmehr dem ‚Ins-Werk-Treten' *(energeia)* zu verstehen. Dieser doppelte Hintergrund macht eine einheitliche Wiedergabe in der vorliegenden Übersetzung so gut wie unmöglich, weswegen im Weiteren zwar die Übersetzung mit ‚Vermögen' bevorzugt wird, *puissance* je nach Kontext aber fallweise auch mit ‚Potenz', ‚Mögliches' oder ‚Macht' (in Kopplung mit ‚Vermögen') wiedergegeben wird.

[3] Virno Paolo: *Grammatik der Multitude. Mit einem Anhang: Die Engel und der General Intellect*, übers. von Klaus Neundlinger, eingel. von Klaus Neundlinger und Gerald Raunig, Wien 2005, S. 113–116.

[4] Marx, Karl: *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Archiv sozialistischer Literatur, Bd. 17, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1970, S. 81. Vgl. außerdem die folgende Feststellung: „Die kapitalistische Produktion entwickelt zuerst im Großen – reißt los von dem einzelnen selbständigen Arbeiter – die Bedingungen des Arbeitsprozesses, sowohl seine gegenständlichen als subjektiven, aber entwickelt sie als den *einzelnen Arbeiter* beherrschende und ihm *fremde* Mächte" (zit. nach der entsprechenden Beilage in Marx, Karl: *Theorien über den Mehrwert*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 26.1, Berlin 1974, S. 368).

[5] Vgl. z.B. Manchev, Boyan: *Le corps-métamorphose*, Sofia 2007.

[6] Chatelet, Gilles: „L'enchantement du virtuel", in: *Les enjeux du mobile: mathématique, physique, philosophie*, Paris 1993.

[7] Chatelet: „L'enchantement du virtuel", in: *Les enjeux du mobile*, a.a.O., S. 43f.

[8] Vgl. Gicheva-Gocheva, Dimka: *Novi opiti vyrhu aristotelovia teleologizym* [*Neue Versuche über den aristotelischen Teleologismus*], Sofia 1998, S. 74–77.

[9] Tatsächlich sind es im Buch Theta (IX) vier, im Buch Delta (V) eher fünf Bedeutungen (1019a, 15–32).

[10] Vgl. Lazzarato, Maurizio: *Les révolutions du capitalisme*, Paris 2004, S. 114.