04 2008

Von der Erkenntnis zum Glauben, von der Kritik zur Produktion von Subjektivität

Maurizio Lazzarato

Übersetzt von Camilla Nielsen und Stefan Nowotny

Ich bin nicht sicher, ob die Kunst der Kritik das politische Problem unserer Tage ist, denn der Begriff der Kritik selbst bereitet Probleme. Schon Foucault hat gezeigt, dass man im Werk von Kant zwei Kritikbegriffe finden kann: einen ersten, der „die Frage nach den Bedingungen stellt, unter denen wahres Erkennen möglich ist“, und einen zweiten, der sich mit der Frage verbindet: „Was ist unsere Aktualität? Welches ist das aktuelle Feld möglicher Erfahrungen?“[1] Der erste Begriff wirft die Frage nach einer theoretischen Kritik der „Grenzen, auf deren Überschreitung die Erkenntnis verzichten muss“, auf; der zweite die Frage nach einer praktischen Kritik, die sich auf die „mögliche Überschreitung“[2] bezieht und die Foucault an anderer Stelle als Kunst, sich nicht regieren zu lassen oder sich selbst zu regieren, bewertet.

Ich möchte diesen zweiten Begriff der Kritik entwickeln, wobei ich nicht genau weiß, ob man ihn als Kritik bezeichnen kann: Bräuchten wir nicht eher eine Kunst des Ereignisses, eine Kunst

der Existenzmöglichkeiten, eine Kunst der Subjektivierungsweisen, eine Kunst, uns nicht regieren zu lassen und uns selbst zu regieren? Ich werde diesen zweiten Begriff der Kritik ausgehend von Gilles Deleuze entwickeln, für den es in der Philosophie eine Tradition gibt, die das Modell des Wissens oder der Erkenntnis durch das des Glaubens ersetzt. Wenn man das Modell der Erkenntnis durch das des Glaubens ersetzt, verwandelt sich die Frage grundlegend, da nicht mehr die Grenzen unserer Erkenntnis, sondern die Möglichkeiten unseres Handelns, die Möglichkeiten unserer Seinsweisen im Zentrum der Untersuchung stehen. Diese Veränderung des Modells hat tiefreichende politische Implikationen, von denen ich die wichtigsten nennen möchte.

Zuallererst stellt sich die Frage: Was ist der Glaube? – Zwei große „Quellen“ oder „Schätze“ nähren, bearbeiten, speichern jene „Antriebsenergie“ (M. de Certeau[3]), jene „Disposition zum Handeln“ (William James[4]), jene Macht der Affirmation und der subjektiven Investition, die man „Glauben“ nennt: die Religion und die Politik. Nach William James beschränkt sich unsere Erfahrung im Zusammenhang religiöser Phänomene nicht auf die „sichtbare“ und „greifbare“ Welt, sondern bezieht auch eine „unsichtbare Welt“ ein, angetrieben von Kräften (Seele, Geist usw.), deren Wahrnehmung und Erkenntnis sich uns entzieht und die die sichtbare Welt zur „unvollständigen“ Welt, zur nicht gänzlich determinierten Welt werden lassen. Die Unbestimmtheit und Unvollständigkeit der sichtbaren Welt appelliert an den Glauben, dessen Prinzip und Maß im Handeln zu finden ist. Das Wesen des Glaubens besteht in einer Bejahung der unsichtbaren Welt, welche als wirkliche geltend gemacht wird, es gründet darin, dass im Glauben an diese Welt das Handlungsvermögen des Subjekts hinsichtlich dieser Möglichkeit aufs Spiel gesetzt wird.

Die Religion wendet sich an unsere „intimsten Kräfte“, deren Natur zugleich „emotional und aktiv“ (James) bzw. affektiv (Deleuze und Guattari) ist. Es handelt sich hierbei weniger um persönliche oder psychische Kräfte als vielmehr um Kräfte, die wir mit den Begriffen zeitgenössischen Wissens als präindividuell, transindividuell, unbewusst, prädiskursiv beschreiben könnten, also als intensive Kräfte (Affekt und „reine“ Wahrnehmungen). Sie sind nicht so sehr Bestandteil von uns, sondern durchqueren uns und bewirken gleichzeitig eine Veränderung und eine Erweiterung der „Bewusstseins“-Zustände, mithin eine Steigerung unseres „Handlungsvermögens“.

Der Glaube (die „Disposition zum Handeln“) ist eine genetische, sich ausbreitende Kraft, ein „großzügiges Vermögen“, das an die Zukunft und ihre „mehrdeutigen Möglichkeiten“ glaubt; er ist zugleich eine ethische Kraft, handelt es sich doch darum, an die Möglichkeiten zu glauben, die unsere Beziehung zur Welt und zu anderen in sich birgt. Er engagiert und riskiert das Subjekt in einem Handeln, dessen Erfolg nicht von vornherein gesichert ist. Er ist damit die Bedingung jeder Veränderung und jeder Schöpfung. Der Glaube etabliert eine Verbindung zur Welt und zu anderen Menschen, die weder durch Erkenntnis noch durch Sinneswahrnehmungen geschaffen werden kann, da das Wissen und die Sinne uns stets eine geschlossene Welt ohne wirkliche „Exteriorität“ vermitteln.

Die Säkularisierung des religiösen Glaubens an die unsichtbare Welt und ihre Kräfte könnte man mit Gabriel Tarde wie folgt beschreiben: „Das Wirkliche ist nur als ein Fall des Möglichen begreifbar“, „das Aktuelle bildet nur einen infinitesimalen Teil des Wirklichen“. Das Wirkliche ist nicht zur Gänze aktualisiert, sodass sich unser Handeln „auf Möglichkeiten bezieht“ und nicht auf „rohe und aktuelle Tatsachen“. Die „unsichtbare“ Welt, deren

Erkenntnis sich uns entzieht, „zumal die Elemente der Welt unbekannte und zutiefst unerkennbare Virtualitäten in sich bergen, die sogar einer unendlichen Intelligenz nicht zugänglich sind“, diese Welt bildet nicht mehr eine Welt des Jenseits, sondern ein „Außen“, das dem Wirklichen immanent ist. Es handelt sich um eine Welt, die nicht „von Raum und Zeit regiert“ wird[5], sondern von der Logik des Ereignisses; diese ist der chronologischen Zeit immanent und verhält sich zugleich heterogen zu ihr, sie bricht mit ihrem linearen Fortschreiten, eröffnet dabei eine neue Chronologie und lädt die Welt aufs Neue mit Möglichkeiten auf, indem sie an unser Handlungsvermögen appelliert. Die Erfahrung verwandelt sich in ein Experiment, das mit Risiken und Wetten einhergeht, sowie mit dem Willen, sich selbst, die anderen und die Welt auf die Probe zu stellen.

Der Glaube und das Handeln – und vor allem das politische Handeln – sind daher aufs Engste miteinander verbunden. Deleuze zufolge enthüllt der Glaube einen Teil der politischen Probleme von heute: „Das wesentliche Merkmal der modernen Zeit besteht darin, dass wir nicht mehr an diese Welt glauben.“ Das ethisch-politische Band zwischen Mensch und Welt sowie zwischen dem einzelnen Menschen und den anderen Menschen ist zerrissen. „Folglich muss dieses Band zum Gegenstand des Glaubens werden: Es ist das Unmögliche, das nicht anders als in einer Glaubenshaltung zurückkehren kann. Der Glaube richtet sich nicht an eine andere oder verwandelte Welt. […] Wir [brauchen] Gründe, um an diese Welt zu glauben“[6], nämlich an diese Welt, wie sie ist, und an die Handlungs- und Lebensmöglichkeiten, die sie in sich birgt. Somit ist unser Skeptizismus nicht kognitiver, sondern ethischer Art. Die Sackgasse, in der wir stecken, ist politisch und ethisch zugleich, sie betrifft unsere Positionierung,

unser Engagement, unsere Erprobung der Welt, der anderen, unserer selbst.

Was meint Deleuze mit der Behauptung, dass wir nicht mehr an die Welt glauben und dass wir an die Welt glauben sollen, wie sie ist? An die Welt zu glauben, wie sie ist, bedeutet, bezüglich der Möglichkeiten Partei zu ergreifen, denn ihre Aktualisierung ist in ein und demselben Augenblick Gegenstand von Konflikten, von Verzweigungen und von radikal differierenden Alternativen. An die Welt zu glauben, wie sie ist, heißt, das Handlungsvermögen gegen die Dispositive der Unterwerfung und der Herrschaft einzusetzen, um sich nicht regieren zu lassen; aber es bedeutet zugleich, an die durch den Kampf gegen diese Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnisse eröffneten neuen Möglichkeiten, an die neuen Bedeutungen, Gefüge, Seinsweisen zu glauben, um sich selbst zu regieren.

In den Disziplinargesellschaften bildete der Kommunismus eine „lebendige Hypothese", die den Glauben und die intimsten Antriebskräfte „der Leidenschaft und des Willens" eines großen Teils der Menschheit mobilisiert hat. Für diesen war die Revolution während des zweiten Teils des 19. Jahrhunderts und fast das ganze 20. Jahrhundert hindurch das existenzielle und ethisch-politische Band zwischen Mensch und Welt sowie dem Proletariat oder der Arbeiterklasse – jenes existenzielle und ethisch-politische Band, das alle Menschen zusammenhielt. William James definiert als Hypothese „alles, was mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an uns herantritt", und unterscheidet zwischen „lebendigen Hypothesen" (oder lebendigen Optionen) und „toten Hypothesen" (oder toten Optionen). Die lebendige Hypothese bietet sich „wirklich als Möglichkeit" dar, das heißt sie disponiert dazu, „*unwiderruflich* zu handeln", während die

„tote Hypothese“ im Gegensatz dazu keine echte Möglichkeit darstellt und nicht zum Handeln disponiert.

Warum sind der Kommunismus, die Revolution, das Proletariat, wie wir sie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gekannt haben, heute tote Hypothesen oder Optionen? Warum appelliert der Kommunismus, wie er praktiziert wurde und heute noch von TrotzkistInnen, MaoistInnen, KommunistInnen praktiziert wird, nicht mehr an unser Handlungsvermögen? Warum hält unser Glaube nicht mehr an dieser Hypothese fest?

Eine tote Hypothese ist „ein Handlungsappell, der keinerlei Widerhall in unserem Bewusstsein zu finden vermag“. Eine tote Option ist also eine Hypothese bezüglich der Welt und ihrer Möglichkeiten, welche keinen Widerhall mehr in unserer Subjektivität findet. Nehmen wir einen klassischen Topos der kommunistischen Hypothese im 20. Jahrhundert: das Verhältnis zwischen Arbeitern und Intellektuellen, das eine ganze Realität, eine Theorie der materiellen Produktion und des Überbaus sowie eine Anordnung und Hierarchie der Funktionen, Rollen und Verbindungen zwischen Arbeitern und Intellektuellen sowohl im sozialen Handeln als auch im revolutionären Akt voraussetzt.

In der Subjektivität eines unter prekären Bedingungen lebenden „Intermittent“, einer unter prekären Bedingungen lebenden ForscherIn, Intellektuellen usw., werden die Funktionen, Rollen und Verbindungen der Arbeiter und Intellektuellen auf ebenso wenig Echo stoßen wie die entsprechenden Handlungsmöglichkeiten; denn das, was unter den Bedingungen der kommunistischen Hypothese getrennt worden war (die Unterordnung des Lohnarbeiters und die Autonomie des Intellektuellen, die sich im Übrigen umkehrten, soweit es um die Freiheit des revolutionären Aktes des Ersteren bzw. um die

Unterordnung gegenüber seiner Klasse, dem Bürgertum, im Falle des Zweiteren ging), findet sich beim „Intermittent“ völlig neu konfiguriert. Letzterer ist eine radikale Hybridisierung und Verwandlung dieser beiden Funktionen. Sein Leben wird von anderen Formen der Unterordnung und von anderen Formen der Autonomie bestimmt, sein Handeln entfaltet sich in einer Situation, nämlich der Kulturindustrie, sowie innerhalb einer sozialen Segmentierung und unter der Bedingung von Unterwerfungsdispositiven usw., die mit der Welt der kommunistischen Hypothese nur wenig zu tun haben.

Die „Erwartung“ oder der „Zukunftssinn “, die nach James „in jedem Augenblick an den Bewusstseinselementen teilhaben“ – oder an der Subjektivität, wie man heute sagen würde –, sind bei einem „Intermittent“ auf der einen Seite sowie bei einem Arbeiter oder einem Intellektuellen der kommunistischen Hypothese auf der anderen Seite einigermaßen verschieden. Und ebenso unterscheiden sich die Aktualitäten und Virtualitäten eines Arbeitslosen, eines armen Arbeiters, eines Arbeiters, der nur gelegentlich Beschäftigung findet, und sogar eines Arbeiters, der einer Vollzeitbeschäftigung nachgeht, gänzlich vom Arbeiter der kommunistischen Hypothese.

Die Möglichkeiten, die die Erwartung und der Zukunftssinn schaffen können, kommen nicht aus dem Nichts, sie sind keine Erfindung *ex nihilo*; andernfalls würde ein Akt des Willens oder des Bewusstseins genügen, um sie hervorzubringen. „Den Glauben auf dem Willen beruhen zu lassen stellt ein törichtes Unterfangen dar“, so James. Die Möglichkeiten sind in die Welt eingeflochten (und man könnte sie zum Gegenstand einer Kritik machen) und zugleich in Bezug auf dieselbe Welt radikal irreduzibel und heterogen (und man kann keine Kritik von etwas entwerfen, das nicht aktuell ist). Weder lassen sie sich aus der Welt ableiten, noch kann man sie

unabhängig von der Welt, wie sie ist, erschaffen. Das Handeln richtet sich in diesem Paradox ein. Der Glaube an die Welt, wie sie ist, bedeutet zunächst, jene Transformationen anzunehmen und anzuerkennen, Transformationen, die zuallererst die Subjektivität betreffen, ihre Erwartungen, ihren Zukunftssinn und daher ihre Handlungsmöglichkeiten.

Was die kommunistische Hypothese getötet hat, ist nicht der Kapitalismus, nicht die Demokratie, nicht der Liberalismus, wie die noch verbliebenen KommunistInnen, TrotzkistInnen und MaoistInnen glauben. Was sie „für uns“ getötet hat, „ist meist eine vorangegangene Funktion der Willensseite [und der Gefühlsseite] unseres Wesens mit entgegengesetzter Tendenz“[7]. Die Umorientierung der Subjektivität, die sich im Zuge eines politischen Weltereignisses (das man aus Bequemlichkeit kurz als ’68 bezeichnet) hergestellt hat, ließ uns in eine andere Welt eintreten, in andere Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnisse, aber auch in eine Welt, die andere Möglichkeiten in sich birgt, und zwar Möglichkeiten, die – neues Paradox! – bereits existieren und deren Aktualisierung eine Schöpfung, eine neue und unvorhersehbare Differenzierung darstellt.

Nicht nur ist die kommunistische Hypothese eine tote Option. Sie bildet auch ein Hindernis für die Entfaltung politischer Erfindungskraft. Um eine politische Bewegung im gegenwärtigen Kapitalismus entwickeln zu können, muss man „die Glaubensgewohnheiten“ neutralisieren, aus denen sich die Analysen und Praktiken der TrägerInnen der kommunistischen Hypothese (TrotzkistInnen, MaoistInnen, KommunistInnen) noch heute nähren. Die Welt der kommunistischen Hypothese ist eine Welt, in der die Machtverhältnisse, die sozialen Rollen, die Funktionen streng um Arbeit und Arbeiterklasse herum definiert und hierarchisiert sind; die Möglichkeiten, die sich daraus

gewinnen lassen und die es zu aktualisieren gilt, sind ebenso streng bestimmt, nämlich durch die kodifizierten Abfolgen politischen Handelns (gewerkschaftlichen und politischen Handelns), die auf einen „Entscheidungskampf“ zulaufen (Machtübernahme, Diktatur des Proletariats, Übergang usw.). Diese Glaubensinhalte finden keinen Widerhall in der Seele, da sie nunmehr Klischees, autoritäre und dogmatische Gewohnheiten darstellen.

Der Kommunismus glaubte an die Universalgeschichte und an die Heraufkunft des Proletariats und der Revolution, die sie in sich trug. Die revolutionären Brüche, die Verkettung und der Sinn der Ereignisse waren nur Etappen in einem Prozess, dessen Finalitäten durch die Geschichte definiert und angeordnet waren. Der Durchgang durch den Kapitalismus erschien dabei als letzte Etappe dieses Prozesses, vor der „schlussendlichen“ Wiederversöhnung. Das Handeln entnahm seine Maße, Regeln und Ordnungen transzendenten Werten, auch wenn diese Transzendenz sich als säkularisiert darstellte und auch wenn der Glaube (die Disposition zum Handeln) nicht länger eine Welt des Jenseits anvisierte, sondern eine Welt, die es, hier unten, zu verwandeln galt. Der Glaube an die kommunistischen Hypothese ordnete die Zeit der Universalgeschichte unter, und das Handeln dem Ablauf dieser Geschichte.

Die Disjunktion von Zeit und Geschichte impliziert eine radikale Veränderung der Handlungsweise, da sie ein Werden zum Vorschein kommen lässt, welches sich der chronologischen Zeit, der Geschichte entzieht. An die Welt zu glauben, wie sie ist, heißt, das Handeln auf die Modalitäten des Ereignisses zu gründen, welches aus der Geschichte kommt und in die Geschichte zurückfällt, ohne indessen selbst geschichtlich zu sein.

Die Kämpfe sehen sich als gegenwärtige mit neuen Problemen konfrontiert. Sie entfachen und entfalten sich in einem Kapitalismus, der mit dem, was die kommunistische Hypothese beschreibt, nicht viel zu tun hat, da das Handeln sich im Rahmen der Disjunktion von Zeit und Geschichte entwickelt. Der Bruch mit der beschriebenen Unterordnung der Zeit unter die Geschichte verbindet sich mit einem Appell, der sich nicht an ein determiniertes Vermögen (wie etwa die Erkenntnis) richtet, sondern an die Undeterminiertheit unseres Handlungsvermögens, sodass die Fragen „Was passiert?“ bzw. „Was wird passieren?“ zur Obsession der Macht werden. Wie und woran soll der Glaube, als bestimmendes und regulierendes Mittel der „Disposition zum Handeln“, fixiert und festgemacht werden? Wie kann der vertrauende Glaube, der die Bedingung oder den Keim jeder Neuschöpfung, jedes Bruches und jeder Öffnung auf ein Handeln hin bildet, gleichzeitig genützt, in Anspruch genommen und gefördert werden? Und wie kann er kontrolliert und Schikanen unterworfen werden, damit er nicht über die Grenzen des Unternehmens und des Marktes hinausreicht und sich nicht in einen Subjektivierungsprozess verwandelt, von dem die „Intermittents“ nur ein kleines und partielles Experiment sind?

Die Antwort auf diese Fragen liegt in Dispositiven, die zugleich hypermodern und neo-archaisch sind und die auf der Basis dessen arbeiten, was William James die „plastische Zone“ nennt, welche als „Förderband des Ungewissen, als Punkt der Begegnung zwischen Vergangenheit und Zukunft“, als Zone der „beweglichen Gegenwart“ des Ereignisses gefasst werden kann. Diese plastische Zone (oder „Zone der Unsicherheit“), in der die „singulären Differenzen“ produziert werden, welche „soziale Veränderungen“ hervorrufen, bildet den Kern der politischen Schlacht des zeitgenössischen Kapitalismus, da sie einen Konflikt impliziert, der

sich um die Aktualisierung von Möglichkeiten sowie um die Produktion von Subjektivität dreht.

So begrenzt die plastische Zone auch sein mag, sie „reicht aus, um die ganze Reihe der menschlichen Leidenschaften in sich aufzunehmen“, während die Bereiche der durchschnittlichen Attribute eines „Volkes“ oder einer Gesellschaft – „träge und stagnierend, so weit sie auch reichen“ – einen „unbegrenzt angeeigneten Reichtum, der jede Ungewissheit ausschließt“, darstellen. Die hypermodernen Dispositive bestätigen nicht nur, dass die „plastische Zone“ existiert, dass man an sie glauben muss, dass es daher mit Bedacht mit ihr umzugehen gilt und dass sie als plastische Zone des Unternehmens und des Marktes bzw. für das Unternehmen und den Markt erweitert, gefördert, finanziert werden muss. Sie bringen darüber hinaus unmittelbar zur Geltung, dass die Möglichkeiten, wenn sie denn bestehen, nirgendwo anders als im Rahmen des Marktes und des Unternehmens zu verorten sind. Die Hypermodernität der kapitalistischen Deterritorialisierung diktiert uns eine Investition der Subjektivität, ihres „großzügigen Vermögens“ und ihres Zukunftssinns, in Alternativen, die keine sind, da es sich bei den Wahlmöglichkeiten, so es welche gibt, um immer schon determinierte und kodifizierte Alternativen handelt.

Die neoliberale Gouvernementalität, so Foucault, produziert eine Freiheit, das heißt Möglichkeiten sowie eine Wahl bezüglich dieser Möglichkeiten. Doch diese Produktion von „Freiheit“ ist differenziell und höchst selektiv. Die Freiheit ist zwischen den sozialen Gruppen und Individuen auf sehr ungleiche Weise verteilt und lässt sich nur innerhalb der Beschränkungen und Unterordnungen des Unternehmens sowie innerhalb der vom Markt im Voraus fixierten Bedingungen ausüben. Sie bildet den Rahmen für den Glauben und kanalisiert diesen durch eine Reihe

von Dispositiven, die wir bereits analysiert haben, in Richtung „Produktion“ und „Konsumption“.

Die neoliberalen „Reformen“ zeigen auf unwiderlegbare Weise Folgendes: Was dem neoliberalen Universum seinen Ton und seine Farbe gibt, was ihm sein Gepräge verleiht, das ist nicht die „Freiheit“ und ebenso wenig das Mögliche oder die Wahl. Im Herzen des gegenwärtigen Kapitalismus, das heißt im Rahmen des Marktes und des Unternehmens, geht es nicht um Agonismus und Rivalität zwischen freien Menschen – was Risiko, Mut, Vertrauen impliziert –, sondern um die Konkurrenz aller gegen alle, deren wichtigste Triebfeder die Angst ist. Die „Reformen“ zerstören gewisse Freiheiten, gewisse Vorstellungen und gewisse Praktiken des Risikos, der Wahl und des Vertrauens, um andere einzusetzen, die ihrerseits neuen Formen der Kontrolle und des Managements unterworfen werden.

Die Reformen sollen Differenziale der Freiheit zur Verteilung bringen, indem sie versuchen, das Zutrauen in Beschäftigung und Gouvernementalität seitens der oberen Schichten der Regierten zu steigern sowie in den unteren Schichten Unsicherheit und Prekarität zu verbreiten. Die allgemeine Strategie, die sowohl Insider als auch Outsider betrifft, besteht darin, mehr Konkurrenz, mehr Unsicherheit, mehr Angst aufkommen zu lassen. Dieselbe Logik der Konkurrenz, der Angst und des Misstrauens wird im sozialen Körper durch eben jene Institutionen abgesondert und verbreitet, die die Rechte der LohnempfängerInnen und der Bevölkerung eigentlich absichern sollten.

Der Übergang von der Mutualisierung zur Privatversicherung, der an die Grundfeste des Wohlfahrtsstaates rührt, ist nicht einfach nur eine Veränderung bezüglich der wirtschaftlichen und sozialen Regierungsmodalitäten, sondern vor allem auch eine Veränderung,

die die Regierung der Leidenschaften und in erster Linie des Glaubens/Vertrauens betrifft. Die Reformen bilden das Dispositiv einer Umorientierung der Subjektivität, die in der Vereinnahmung der Antriebsenergie des Glaubens und zugleich in seiner Verschiebung besteht. Es geht darum, Glauben (Vertrauen) an die Leistungsfähigkeit zu fabrizieren, über die Unternehmen und Märkte bezüglich der Abdeckung der Risiken verfügen, und die mutualistischen Schutzmodalitäten als kollektivistische Reste einer umgestürzten Zeit zu kennzeichnen, denen man kein Vertrauen schenken soll.

Damit die Reformen greifen, muss man die Institutionen der sozialen Sicherheit von den „mutualistischen" Leidenschaften, Affekten und Glaubensweisen entkoppeln, welche diese Institutionen ermöglicht haben und reproduzieren (Solidarität, Gleichheit, Vertrauen, kollektives Handeln usw., die trotz des Paritätsdenkens etwas von ihrem Ursprung beibehalten haben). In gleicher Weise soll durch die vermeintliche Zahlungsunfähigkeit der kollektiven Versicherungsformen, wie etwa der Umverteilungsrente, Angst verbreitet werden. Wenn man die Devise für die Entwicklung heutiger Kämpfe in der Affirmation von Deleuze zusammenfassen kann („glauben an die Welt, wie sie ist"), dann spricht sich der Kapitalismus unserer Tage folgendermaßen aus: „Hab Angst und misstraue der Welt, den anderen und dir selbst." Auf der Mikroebene bemüht sich das Management sehr darum – und zwar sowohl auf betrieblicher als auch auf sozialer Ebene –, von Verantwortung, Autonomie, Kreativität, Stolz, Vertrauen, Teamgeist zu sprechen; das ändert jedoch nichts daran, dass auf der Makroebene der vorherrschende Affekt, der sorgfältig erzeugt und erhalten wird, jener der Angst ist.

Die Angst bildet weniger eine Hemmung des Handelns (Passivität) als vielmehr eine Umwendung von Kräften der Leidenschaft und des Wollens, eine Umwendung der „Disposition zum Handeln“, die sich nunmehr gegen andere, gegen die Welt, gegen uns selbst richtet. Auch die Angst appelliert an das Handlungsvermögen und den Erfindungsgeist, müssen doch die Neo-Archaismen, welche den Glauben festnageln sollen (die Bezugnahmen auf traditionelle Werte, auf Religion, Autorität, individuelle und kollektive Genealogien, Filiationen usw.), über eine Reihe von rechtlichen, wirtschaftlichen, finanztechnischen und diskursiven Dispositiven fabriziert werden. Die Angst mobilisiert die Disposition zum Handeln, die intimsten Energien, die Kräfte des Wollens und der Leidenschaft, die aktiven Neigungen der Subjektivität, aber nur um sie gegen EinwanderInnen, Fremde, Arme, Arbeitslose, Frauen zu kehren, gegen die in ihren Welten enthaltenen Möglichkeiten.

Mehr noch als eine bloße Neutralisierung des Handlungsvermögens (Passivität) bewirkt die Angst eine Umkehrung der zeitlichen Ausrichtung, die ihm eignet. Die Punk-Bewegung hat in eben jenem Moment, als die neoliberale Gouvernementalität auf den Plan trat, das grundlegende Wesen ihrer Zeitlichkeit (welches Foucault zur selben Zeit nicht mit vergleichbarer Brillanz zu erfassen wusste) perfekt erfasst: Das „Wir leben auf die Zukunft zu“ (W. James) unserer alltäglichen Erfahrung verwandelte sich in ein „No Future!“. Indem die Furcht die Gegenwart kolonisiert, verändert sie den Zeitpfeil unserer Disposition zum Handeln: Das Leben unserer Gesellschaften vollzieht sich am Richtmaß der Pflicht zur Erinnerung, sie sind Gefangene ihrer Vergangenheit, die im Übrigen ganz und gar erfunden ist. Die neoliberale Gouvernementalität bewirkt eine Umkehrung, die in der Geschichte von Herrschaft und Unterwerfung klassisch ist: Sie verwandelt Hoffnung in Furcht, die

Macht der Großzügigkeit und die gebende Kraft in Ressentiment, Vertrauen in Misstrauen.

Das Handeln bleibt das Prinzip und der Maßstab der neoliberalen Gouvernementalität, aber es geht um ein Handeln, das immer schon existiert hat, das sich immer schon vollzogen hat. Das Gefühl der Erwartung und der Zukunftssinn, die unser Handlungsvermögen mobilisieren und im „kognitiven Kapitalismus“, im „kulturellen Kapitalismus“ oder in der Wissensgesellschaft eigentlich günstige Aktualisierungsbedingungen vorfinden sollten, haben sich auf die Vergangenheit zurückgewendet, auf die Erinnerung, auf das, was einmal war.

Die Geschichte kehrt zurück, aber nicht wie in der Geschichtsphilosophie, das heißt als etwas, das auf seine Erfüllung durch die Revolution oder den Fortschritt hin entworfen ist, sondern als etwas, das schon vollendet ist und das, aus der Tiefe der Vergangenheit heraus, als Prinzip und Maß des gegenwärtigen Handelns fungiert. Das Ereignis ist nichts, was sich einstellen wird oder was sich gerade vollzieht, sondern etwas, das bereits geschehen ist. Der Maßstab, das Maß der Handlung ist zu einer „Aufgabe der Erinnerung“ geworden; Präsident Sarkozy gehört zu ihren größten Adepten. Die Sklaverei, die Shoah, die Massaker und Genozide, die Opfer des sowjetischen Kommunismus, das deutsche Nazi-System, die Kulturrevolution, Pol Pot usw. sind die Ereignisse, die das Handeln des demokratischen Menschen von heute einschränken und lenken. Das ist der Höhepunkt für die sogenannte Wissensgesellschaft, die in Wahrheit bedeutet, dass das Heil sicherlich nicht auf Seiten des Wissens zu suchen ist, sondern vielmehr im Prozess der Subjektivierung, das heißt in jenem ethisch-politischen Prozess, dessen Entfaltung von den gegenwärtigen Konfigurationen der Macht- und

Herrschaftsverhältnisse des „kognitiven Kapitalismus“ ihren Ausgang nimmt, sowie von den Möglichkeiten, die der (mikro- und makropolitische) Kampf gegen diese Herrschaftsformen erschafft und aktualisiert.

Wenn wir die Möglichkeiten des gegenwärtigen Kapitalismus beschreiben (ob wir ihn kulturell, kognitiv, erkenntnisbezogen usw. nennen, tut hier wenig zur Sache), so haben wir noch nichts über die Subjektivierungsweisen ausgesagt, die aus dieser Realität hervorgehen können; denn was beschrieben werden kann, sind „mehrdeutige Möglichkeiten“, die eben gerade den Gegenstand einer konfliktuellen Aktualisierung bilden. Wenn die Subjektivierung aus der Geschichte kommt und in die Geschichte zurückfällt, so entsteht sie in jener „plastischen Zone“, in jener „Zone der Unsicherheit“, die durch den Appell an unsere Subjektivität der Welt etwas Unvorhergesehenes hinzufügt, das, aufblitzend, die Geschichte durchquert und sie neu konfiguriert.

Es gibt noch ein weiteres schreckenerregendes Beispiel dafür, wie man dank der Macht der Subjektivierung mit beeindruckender Geschwindigkeit von der Hypermodernität in den Neo-Archaismus kippen kann. In den Vereinigten Staaten unter Bush ist die Hypermodernität der sogenannten „kreativen Klasse“, die Hypermodernität der Wissensformen, der neuen Technologien, der innovativen Modelle der Ausbildung, des Konsums, der Kommunikation, der Kredite, der Produktion usw. nicht in der Lage, der an sich lächerlichen und wackligen Lüge, die den Krieg im Irak eröffnet und legitimiert hat, mit Widerstand zu begegnen. Die Hypermodernität hat einen „Glauben“ erschaffen, eine Umwendung der Subjektivität und damit eine Disposition zum Handeln, die in nichts jenen Phänomenen der kollektiven Ansteckung, des „Aberglaubens“ oder des „Unwissens“ nachsteht, von denen man meint, unsere akkulturierten und kognitiven

Gesellschaften hätten sich von ihnen befreit. Der Glauben, das sei hier nochmals wiederholt, geht dem Wissen voraus, und er reicht über das Wissen hinaus.

Die Wissensformen, die Informationstechnologien, die demokratischen Dispositive, die Ausbildung und Akkulturation der Bevölkerung usw. haben keinerlei Barriere dagegen gebildet. Ganz im Gegenteil, sie haben den „Glauben" und die Disposition zum Handeln im Rahmen ebenso reaktionärer wie möglicher Hypothesen verstärkt. Wie lässt sich die Tatsache verstehen, dass die hypermodernste Gesellschaft unseres Planeten die Neo-Archaismen der borniertesten Neokonservativen hervorbringt, akzeptiert und legitimiert? Die Schnelligkeit der Umkehrung hat damit zu tun, dass es sich, wie wir von Deleuze und Guattari gelernt haben, um zwei Gesichter der Bewegung des Kapitalismus handelt, die voneinander nicht getrennt werden können. Die neoliberale Regierung ist, einer weiteren Einsicht von Deleuze und Guattari zufolge, ein Dispositiv der Antiproduktion, da die durch sie hervorgebrachte Umwendung der Subjektivität in deren Nivellierung, Standardisierung, Homogenisierung besteht. Indem man all dem eine Kritik entgegenstellt, wird man sich dieser anbrandenden Welle des Glaubens nicht widersetzen können.

Um abzuschließen: Wie kann man in dieser neuen politischen Konfiguration den Glauben, das heißt die Disposition zum Handeln, mobilisieren? Indem wir an die Welt glauben, sagte uns Deleuze. An die Welt und ihre Möglichkeiten zu glauben heißt, ein Handeln zu wagen, das sich keiner äußeren Normativität, keiner Transzendenz mehr unterordnet, sondern – indem es „prozesshafte, polyphone und autopoietische" Dispositive aufstellt und problematisiert – seine eigenen Regeln, seine eigenen Protokolle, seine eigenen Organisationsweisen, seine eigenen spezifischen Hypothesen und Teilhypothesen entwirft, die es

anhand dessen, was ist und was sich ereignet, stets auf die Probe stellt. An die Welt, wie sie ist, und an ihre Möglichkeiten zu glauben heißt, sich nicht auf transzendente und totalisierende Subjektivierungsprozesse einzulassen, sondern auf Prozesse, die, indem sie nicht mit einem immer schon gegebenen Modell konform gehen, ihr eigenes Werden problematisieren, untersuchen und erforschen. An die Welt zu glauben, wie sie ist, heißt, zu glauben, dass die Neuzusammensetzung, die Synthese, die Einheit genauso problematisch ist wie das Ereignis, da sowohl Erstere als auch Letzteres in eben dem Moment, in dem sie auftreten und sich aktualisieren, sich zugleich aufspalten und differenzieren, sodass die Affirmation keine Verschmelzung darstellt. An die Welt zu glauben, wie sie ist, heißt auch, die eigene Disposition zum Handeln aufs Spiel zu setzen in der disjunktiven Synthese von heterogenen Handlungsweisen (Gegen-Sein und Zusammen-Sein, Mikro- und Makropolitisches, politische Veränderung und Veränderung in der Sinnenwelt) sowie an die Unmöglichkeit einer Totalisierung der verschiedenen Elemente und Subjektivierungsweisen in einem harmonischen Ganzen und einer endgültigen Versöhnung zu glauben.

Angesichts des subjektiven Engagements in den heutigen Kämpfen und ihren Ausdrucksmodalitäten kann man leicht erfassen, woran wir nicht mehr glauben. Wir binden unsere Subjektivität nicht an ein universelles, alles überragendes Wissen, das eine umfassende Synthese der Welt und ihrer Widersprüche schafft. Die Wissensformen stellen sich in der Kluft zwischen dem Pathischen und dem Kognitiven her, und ihr Wort spricht sich im Intervall zwischen dem Diskursiven und dem Nicht-Diskursiven aus. Um auf einen Widerhall in der heutigen Subjektivität zu stoßen, muss das Handeln sich diesseits wie jenseits des Wissens sowie diesseits wie jenseits der Sprache und der Repräsentation entfalten.

„Unsere Erfahrung besteht unter anderem aus Variationen der Geschwindigkeit und der Richtung und lebt mehr in diesen Übergängen als am Ziel der Reise“; sie ist gesäumt von „einem Mehr, das im Kommen ist“, und einem „Vielleicht“, das der Realisierung offensteht. Aus diesem Grund hat die Parole der 68er-Bewegung – „Seien wir realistisch, fordern wir das Unmögliche“ – ihre politische und existenzielle Bedeutung nicht eingebüßt.

Angesichts der Notwendigkeit, an das Unmögliche und Undenkbare zu glauben, ist die Reichweite der Kritik sehr beschränkt; sie muss sich vielmehr mit neuen Wissensformen, mit neuen Praktiken und mit neuen politischen Techniken (der Kunst, sich nicht regieren zu lassen und sich selbst zu regieren, der Kunst der Produktion von Seinsweisen und Subjektivierungsmodalitäten) zu einem Gefüge verbinden. Ohne dieses Gefüge läuft die Kritik sogar Gefahr, antiproduktiv zu sein.

---

[1] Michel Foucault, „Was ist Aufklärung“ (Auszug aus der Vorlesung vom 5. Januar 1983 am Collège du France), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Schriften. Dits et Ecrits*, Bd. 4 (1980–1988), Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 837–848, hier: S. 847 u. 847 f.

[2] Michel Foucault, „Was ist Aufklärung“, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Schriften. Dits et Ecrits*, Bd. 4 (1980–1988), Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 687–707, hier: S. 702.

[3] Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, übers. v. Ronald Voullié, Berlin: Merve 1988, S. 317.

[4] Anm. d. Übers.: Der Autor bezieht sich im Weiteren v. a. auf den Band: William James, *La volonté de croire*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond 2005, sowie an einer Stelle auf: W. James, *Essais d'empirisme radical*, Paris: Flammarion 2007. Der für den erstgenannten Band titelgebende Vortrag James' (Orig. „The Will to Believe", 1896) liegt auf Deutsch in überarbeiteter Übersetzung von Th. Lorenz (aus dem Jahr 1899) vor als: William James, „Der Wille zum Glauben", in: *Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey*, mit einer Einleitung hg. v. E. Martens, Stuttgart: Reclam 2002, S. 128–160. Weiters kann verwiesen werden auf den Band: William James, *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, dessen Textauswahl allerdings – mit einigen Ausnahmen – weder mit den oben genannten *Essais d'empirisme radical* noch mit dem von James selbst zusammengestellten und 1912 posthum erschienenen Originalband *Essays in Radical Empiricism* übereinstimmt. Auffindbare Zitate wurden den bestehenden deutschen Übersetzungen angeglichen.

[5] „Das Ereignis tritt als Bruch bezüglich der Koordinaten von Zeit und Raum auf. Und Marcel Duchamp treibt den Punkt der Akkommodierung voran, um zu zeigen, dass es im Zurücktreten der zeitlichen Diskursivitätsbeziehungen stets einen möglichen Hinweis auf den Kristallisationspunkt des Ereignisses außerhalb der Zeit gibt, der die Zeit durchquert und sich zu allen ihren Maßen transversal verhält" (Félix Guattari, *Chimères*, Nr. 23, S. 63).

[6] Gilles Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, übers. v. Klaus Englert, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 224.

[7] William James, „Der Wille zum Glauben", S. 135; und weiter: „Wenn ich hier vom ‚Willen' rede, so meine ich nicht nur solche überlegte Willensakte, wie sie wohl Glaubensgewohnheiten

hervorgerufen haben [...] – ich meine vielmehr alle solche Faktoren des Glaubens wie Furcht und Hoffnung, Vorurteil und Leidenschaft, Nachahmung und Parteigängerei, die Einengung in unsere Kaste und Gattung [...], alle diese aus dem geistigen Klima stammenden Einflüsse, welche Hypothesen für uns möglich oder unmöglich, lebendig oder tot machen [...].“