01 2011

Un/vermögende Politik

Politische Ontologien bei Negri, Agamben und Deleuze

Katja Diefenbach

Auftrennung von Politik und Ontologie

Seit Ende der 1970er Jahre, ausgelöst von einer erneuten Krise des Marxismus und dem Zerfallen einer Reihe militanter Sequenzen, wird der Begriff der Potenzialität[1] in Poststrukturalismus, Postoperaismus und Linksheideggerianismus in gegenstrebiger Weise in Gebrauch genommen, um eine Politik des Vermögens zu entwerfen. Ihre unterschiedlichen Konzeptionen gehören zu einer Serie häretischer Marx-Lektüren, in der Ende der 1970er Jahre Marx entlang nicht-ökonomietheoretischer und nicht dem deutschen Idealismus entstammender Begriffe gelesen worden ist. Zentral waren vor allem Spinozas Begriffe des *conatus* und der *potentia*, Nietzsches Begriff des Werdens, Sorels Begriff der Klassentrennung, Batailles Begriff der untätigen Negativität und Heideggers Idee der Seinsverlassenheit als eines Verhältnisses, das auf der Trennung seiner Terme beruht. Diese häretischen Lektüren haben sich der katastrophischen Erfahrung der Selbstzerstörung des Kommunismus, der Instabilität von Marx' Begriff der Politik und den Aporien proletarischen Klassenkampfes gestellt und gleichzeitig damit begonnen, Politik unter Einsatz

einiger privilegierter Philosopheme zu ontologisieren und zu existenzialisieren.

Dieser Text verfolgt am Beispiel von Negri, Agamben und Deleuze, wie dieser Lektüremechanismus funktioniert hat. Er untersucht, wie das ontologische Problem des Vermögens mit dem strategischen und kompositionellen Problem der Politik vernäht und das Denken der Politik in letzter Instanz auf die Praxis eines oder weniger Philosopheme reduziert worden ist. Die Forderung dieses Textes lautet, damit aufzuhören, Politik unter einem Prinzip zu subsumieren. Diese Subsumtion hat dazu geführt, dass eine Vielzahl postmarxistischer Theorien daran gescheitert ist, die der Politik immanenten Paradoxien zu fassen und ihr Denken aus mehreren theoretischen Elementen zusammenzusetzen, von denen keines Politik begründen kann, auch nicht im Sinne einer paradoxalen oder leeren Gründung, die sich in die Unmöglichkeit des Grundes oder den Ab-grund zurückzieht. Die Erstaunlichkeit dieses Scheiterns zeigt sich paradigmatisch bei Rancière, der in *Das Unvernehmen* eine brillante Genealogie der Subsumtion der Politik unter die Philosophie verfasst, um dann noch einmal ein Prinzip als Prinzen der Politik einzusetzen: die Fähigkeit des ungezählten Teils, die Ordnung der Gesellschaft auszustellen und zu unterbrechen.[2] Ontologische, ethische oder existenziale Philosopheme gelten in diesem Text als Supplemente politischen Denkens, die Probleme der Politik im Feld der Philosophie ausstellen, ohne dass es Sinn machen würde, sie zu verabsolutieren. Deshalb durchquert dieser Text einige Aporien, in die die politischen Ontologien des Vermögens geführt haben – Selbstaffizierung der Politik bei Negri, Hypostasierung der Trennung bei Agamben, Unvoluntarismus der Politik bei Deleuze –, um die ontologischen und ethischen Einsätze, die sich in diesen Aporien artikulieren, zu verhandeln: die Exzessivität der Freude,

die Beliebigkeit und unqualifizierte Zugehörigkeit des Seins und seine absolute Singularisierung. Kurz: Dieser Text versucht sich selbst zu erklären, warum die Naht zwischen Ontologie und Politik aufzutrennen, die Verabsolutierung einzelner Philosopheme zu unterbrechen und ein Denken der Politik zu entwickeln ist, das sich von Onto-Theologie und Metaphysik auch in den Formen ihrer Verwindung, der nicht-metaphysischen Metaphysik und der post-fundationalistischen Fundierung verabschiedet.
Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass weder der Abstand zwischen Werden, Vermögen und Organisation in einer ontologischen, existenzialen oder ethischen Instanz kurzgeschlossen noch das Problem der reaktionären Wirkungen von Politik (Disziplin, Konsequenz, Belehrung) in ihr gelöst werden kann.

Selbstaffizierung der Politik: Liebe

Negris Politik der Potenzialität verschreibt sich einem „Leninismus der Biopolitik“,[3] das heißt der Frage, wie die Menge kraft ihres Vermögens die ihr immanente Partei oder die ihrem Körper immanenten Organe[4] hervorbringen könne. Sie ist durch die Kombination von zwei Tätigkeitsbegriffen marxistischer und spinozistischer Herkunft strukturiert: lebendige Arbeit (Armut) und *conatus* (Streben). Potenzialität wird von Negri nicht im aristotelischen Sinne als Übergang vom Möglichen zum Wirklichen verstanden, sondern im spinozistischen Sinne als variables Handlungsvermögen einer existierenden Wesenheit, das sich zu vollkommener Glückseligkeit und göttlicher Liebe steigern kann. Erstmals entwickelt Negri diese Konzeption in seinem 1979 und 1980 im Gefängnis geschriebenen Buch über Spinoza, *Die wilde Anomalie*, in dem er auf die von Marx in den *Grundrissen* entwickelte Vorstellung von lebendiger Arbeit als Vermögen, die Gegenstände und die Welt formend zu verändern, Spinozas

Vorstellung des *conatus* aus dem dritten und vierten Teil der *Ethik* aufpfropft. Der *conatus* ist jenes dem existierenden Ding (Modus) immanente Streben, „in seinem Sein zu verharren“[5] und es zu vermehren. Er ist eine Art Sprungbrett der Existenz, eine Kraft, die, wie Deleuze betont, mechanische (beharren, erhalten), dynamisch-organisatorische (vermehren, begünstigen) und antagonistische Dimensionen (sich dem, was sich widersetzt, widersetzen) vereint.[6] Der *conatus* als selbstorganisierende, selbstakkumulierende Kraft ermöglicht es, von lustvollen Leidenschaften zu vermehrtem Tätigkeitsvermögen, zur Einsicht in die Gründe dieser Vermehrung und schließlich zu aktiven Affekten und zur intellektuellen Selbstinbesitznahme jenes singulären Vermögens, das eine Wesenheit auszeichnet, aufzusteigen (dritte Erkenntnisgattung, Vereinigung in der Liebe Gottes):[7] „Für Spinoza ist Liebe somit ein Produzieren des Gemeinsamen, das niemals aufhört, über sich hinaus zu zielen, dabei bemüht, immer mehr hervorzubringen und in seinen schöpferischen Prozess einzubeziehen, bis zu dem Punkt, da es göttliche Liebe wird, das heißt Liebe der Natur insgesamt, das Gemeinsame in seiner umfassendsten Gestalt.“[8] In dieser Perspektive ermöglicht die Spinoza-Lektüre es Negri, das Projekt des Kommunismus als unendliche schöpferische Produktion zu denken, die von unten durch eine dem Leben immanente Kraft mit lokalen, körperlichen Affektionen einsetzt und von lustvollen Leidenschaften angestoßen wird: Es ist die aus einer positiven Zufallsbegegnung entspringende Freude, die die Akkumulationsbewegung des *conatus* vom Beharren zum Vermehren drängt. Sie ermöglicht es, eine adäquate Idee davon zu bilden, warum sich Elemente positiv zusammensetzen, denn adäquate Ideen (Gemeinbegriffe, zweite Erkenntnisgattung) gehen Spinoza zufolge aus der Erfahrung von Körpern hervor, etwas gemein zu haben. Mit diesen durch Freude katalysierten ersten Gemeinbegriffen setzen sich Menschen und Gruppen in die

Lage, ihre Begegnungen zu organisieren, sie nicht mehr dem Zufall, nicht mehr der permanenten Schwankung von Zusammensetzung (Freude) und Zersetzung (Trauer) zu überlassen. Von hier aus, auf dem offenen Pfad „conatus-potentia-mens“,[9] sieht Negri den schöpferischen und protokommunistischen Selbstvermehrungsprozess des Seins einsetzen. Der *conatus* wird für ihn zum transindividuellen Subjekt eines kommenden Kommunismus, in dem die Elemente und Modi des Seins sich zusammenschließen, um mehr und mehr übereinzustimmen, immanente Ursache ihrer selbst zu werden, ein Gott auf Erden, der sich selbst affiziert: „Unendlich ausgerichtet auf die unendliche Vollendung. Fortwährender Übergang zu immer höherer Vollendung. Das Sein produziert sich.“[10] Diese häretische Lektüre eines großen Häretikers ist von Forcierung und Zuspitzung gekennzeichnet, angetrieben von der Höhe ihres Einsatzes: Wenn das Denken des Kommunismus in einer Ontologie konstituierenden Vermögens verankert wird, erklärt Negri, „überlebt der Wille zur Revolution die Krise des Marxismus und löst sich zu Recht von ihr los“.[11] Damit seine Lektüreoperation, den Begriff des *conatus* auf den Begriff der lebendigen Arbeit aufzupfropfen, gelingt, betont Negri vor allem zwei Themen bei Spinoza: zum einen dessen Anti-Juridismus, der ihn in eine Tradition von Machiavelli und Marx einfügt und in der Idee zum Ausdruck kommt, dass die Kräfte des Seins keiner Vermittlung bedürfen, um die ihnen entsprechenden Verhältnisse herzustellen: „Sie sind an sich selbst Elemente der Sozialisierung“; [12] zum anderen die Aufeinanderfolge von zwei Grundlegungen des spinozianischen Denksystems, mit der es von neoplatonischem Idealismus zu revolutionärem Materialismus fortschreite. Macherey erklärt, dass Negri Spinoza ironischerweise eine dialektische Bewegung zurückerstatte, indem er dessen Denken eine dramatische Performativität verleiht, mit der es aus der Negativität

seiner Blockaden lernt, bis es dazu in der Lage ist, einen um den *conatus* zentrierten revolutionären Materialismus hervorzubringen.[13] Das erlaubt Negri, alle Schwierigkeiten und Widersprüche aus Spinozas Denken herauszuschreiben, von der asketischen Gemeinschaft der Wenigen[14] bis zum Mystizismus der Selbstaffektion des Seins in der dritten Erkenntnisgattung, das sich, wie Deleuze in den Spinoza-Vorlesungen erklärt, in eine seine Empfindungen empfindende Selbstkontemplation einschließt.[15]

Die kommunistische Reinterpretation des *conatus* verbindet Negri mit einer Reinterpretation des Marxschen Begriffs der Arbeitskraft. Unter Umgehung der werttheoretischen Definition abstrakter Arbeit entnimmt er den *Grundrissen* eine Bestimmung von Arbeitskraft als nacktem Vermögen und negativem Universal, das in allseitig entfaltete Positivität umschlagen wird – eine radikale Entindividualisierung, die eine radikale Individualisierung in sich trägt: Negativ und historisch gesehen, erklärt Marx in den *Grundrissen*, ist Arbeitskraft absolut enteignet: „Nicht-Rohstoff, Nicht-Arbeitsinstrument, Nicht-Rohprodukt: die von allen Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen, von ihrer ganzen Objektivität getrennte Arbeit“;[16] positiv und ontologisch gesehen aber, verkörpert „diese absolute Armut“ die „allgemeine Möglichkeit des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit“.[17] So, wie Negri dem Sein ein immanentes Telos einschreibt („unendlich ausgerichtet auf die unendliche Vollendung“), erkennt er auch in der kapitalistischen Produktionsweise eine teleologische Entwicklung, mit der bloßes menschliches Vermögen – sprechen, improvisieren, kooperieren, erfinden – zur zentralen Produktivkraft postfordistischer Regulation geworden sei. Arbeitskraft ist damit kein variables Kapital mehr, das den Mechanismen von Disziplin und Verwertung untersteht, sondern hat sich seit dem Anbruch „der dritten Periode kapitalistischer Produktionsweise nach der

Manufaktur und der großen Industrie“[18] durch Inkorporation der Arbeitsmittel autonomisiert.[19] Das heißt, ein derealisiertes Kapital, das nur noch eine bloße Raubmaschine darstellt, tritt einem substanzialisierten Vermögen lebendiger Arbeit gegenüber. Damit sieht Negri die Extremität des Eschaton sich nähern. Die Zeit bricht an, die die Zeit braucht, um an die Schwelle der Ewigkeit zu rühren: Wir bewegen uns Negri zufolge auf den außerordentlichen Moment zu, an dem Ontogenese, Anthropogenese und kapitalistische Entwicklung konvergieren. Kommunismus kann für Negri aus dieser Konvergenz in Form einer sich selbstaffizierenden und selbstvermehrenden Gemeinschaft der Tätigen hervorgehen, die ohne konfliktuelle Teilung existiert, da in ihr Nichtübereinstimmung, Äußerlichkeit und Tod abwesend sind. Im Zuge dieser Lektüre von Marx mit Spinoza kehren idealisierende, essenzialistische, anthro-ontologische und Tendenzen qua Periodisierung universalisierende Argumentationen in den Marxismus zurück, die vom (Post-)Althusserianismus seit den 1960er Jahren dekonstruiert worden sind.

Deaktivierung der Politik: Unvermögen

In „Die absolute Immanenz“, einem Foucault und dem späten Deleuze gewidmeten Text, befragt Agamben die Möglichkeit, Spinozas Begriff des *conatus* in Gebrauch zu nehmen, um Existenz in Begriffen eines schöpferischen Lebens zu denken, das sich selbst vergesellschaftet und seine eigene Politik produziert. Dabei stellt Agamben die Zwiespältigkeit von Spinozas Idee absoluter Immanenz in den Vordergrund. Ein durch den *conatus* bestimmtes Sein strebe dazu, nur sich selbst als seine eigene Ursache zu enthalten. Es artikuliere ein „Begehren begehrendes Sich-Erschaffen“,[20] in dem Beharren, Ernähren und Erhalten

untrennbar von vollkommener Glückseligkeit seien. Biologisches und politisches Leben fallen zusammen. Agamben affirmiert diese Perspektive, da sie die ursprüngliche Untrennbarkeit von *bios* und *zoe* wiederholt. Im Gegensatz zu Negri interpretiert Agamben das sich selbst immanente, glückselige Sein nicht als Höhepunkt kraftvoller Vermehrung, als „Exaltation der Fülle des Existierenden“,[21] sondern als deaktiviertes Verweilen bei sich, ein „Vermögen, das nicht handelt“, eine „Kraft, die ist, aber nicht wirkt“.[22] In letzter Konsequenz tritt Agamben davon zurück, das Leben als *conatus* zu denken, weil unverstanden bleibe, dass „im Paradigma möglicher Glückseligkeit selber das Element zu erkennen [ist], das die Unterwerfung unter die Biomacht besiegelt“.[23] Die spinozistische Perspektive absoluter Immanenz stelle keine begrifflichen Mittel bereit, diese Aporie zu durchdringen. Deshalb entwickelt Agamben seine Politik der Potenzialität nicht aus einer Spinoza-, sondern einer Aristoteles-Lektüre, die in einem anderen Selbstverhältnis kulminiert, in einem sich lassenden So-Sein, zu dem ihn eine nicht-dialektische Negativität der Entwerkung bzw. eine nicht-synthetisierende Dialektik des Unvermögens führt.

In einigen in den 1980er Jahren verfassten Aufsätzen entwickelt Agamben aus einer häretischen Aristoteles-Lektüre die These einer autonomen Wirksamkeit des Möglichen.[24] Er weist darauf hin, dass Potenzialität Möglichkeit nicht im logischen, sondern im existenzialen Sinne bedeutet. Das Mögliche artikuliert eine Existenzweise, die auf das Vermögen, etwas nicht zu tun oder nicht zu denken, also auf Unvermögen, zurückgeht: „Die Potenz, die existiert, ist genau diejenige, die nicht zum Akt übergehen kann.“[25] Dass das Mögliche impliziert, dass es auch nicht eintreten könne, weil es sonst schon immer in den Akt übergegangen wäre, stellt für Agamben das große Geheimnis der

aristotelischen Lehre von *dynamis* und *energeia* dar. Angeregt durch eine einzige Bemerkung aus *De anima*, dass das Unvermögen im Übergang zur Wirklichkeit sich gibt, sich der Wirklichkeit und sich selbst schenkt, entwickelt Agamben die messianische Figur einer Rettung des Unvermögens im Akt, die in einer Art Selbstgabe besteht. Das Unvermögen wird in der Verwirklichung des Vermögens nicht zerstört, sondern deaktiviert bewahrt.[26] Dieses Überleben bzw. diese Aufhebung des Unvermögens in der Wirklichkeit besitzt für Agamben eine messianische Dimension, die eine Dialektik der Deaktivierung in Gang setzt. Im Buch über Paulus erläutert er, dass im messianischen Augenblick eine Umkehrung des Verhältnisses von Akt und Potenz sich ereigne. Das Unvermögen, das in der Wirklichkeit aufgehoben war, wird nun an die Potenz zurückerstattet und vollendet sich selbst in der Deaktivierung von allen juridisch-faktischen Verhältnissen.[27] In diesem Sinne greift Agamben Marx' frühe Vorstellung von der „Klasse der bürgerlichen Gesellschaft" auf, „welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist",[28] und erklärt sie zum messianischen Proletariat, das es vermag, alle Klassenteilungen unwirksam zu machen und sich selbst zu deaktivieren, um ein beliebiges Sein zuzulassen.[29]

In *Homo sacer* führt Agamben ein dramatisches Problem in die Dialektik des Unvermögens und der entklassifizierenden Klasse ein. Mit Verweis auf dieselben Stellen bei Aristoteles wird das Vermögen des Unvermögens nun zum Kennzeichen souveränen Seins und eines Rechts, das seine eigene Ausnahme ermöglicht, indem es seine Kraft auf außerrechtliche Maßnahmen überträgt: „Denn der 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."[30] Mit Verweis auf Nancys Begriff des Banns[31]

definiert Agamben den Ausnahmezustand als die Zone, in der ein „nacktes Leben“ durch ein Recht produziert wird, das sich in seine Potenz zurückzieht. Zur entscheidenden Frage von Agambens Politik der Potenzialität wird damit, welche Kraft dazu in der Lage ist, Recht und Gewalt bzw. Recht und Leben – in seinen Ausführungen über Benjamin setzt Agamben Leben mit anomischer, nicht-rechtsförmiger Gewalt gleich – wieder zu trennen. In dieser Fragestellung bricht die außergewöhnliche Instabilität von Agambens Politik der Potenzialität auf.

Auf der einen Seite drängt er Souveränität und Erlösung in die Enge einer minimalen Differenz. Katastrophe und Rettung stehen Rücken an Rücken: Im messianischen Zustand verkehrt sich das Vermögen des Rechts, zum Sonderrecht zu werden, in das Vermögen des Rechts, unwirksam gemacht zu werden. Auf der anderen Seite und in äußerstem Widerspruch dazu, besteht Agamben darauf, aus der Erfahrung der souveränen Ausnahmebeziehung die Konsequenz zu ziehen, Ontologie und Politik jenseits aller Figuren der Beziehung zu denken, das heißt, auch jenseits entwerkender Aufhebung und messianischer Gabe, eine Forderung, die er mit Heideggers Idee der Seinsverlassenheit begründet als einer Beziehung, die in der Nicht-Beziehung ihrer Terme besteht: „[D]as Zusammensein des Seins und des Seienden [hat] nicht die Form einer Beziehung“.[32]

Die Analogisierung von Rechts- und Seinsverlassenheit wirft ein Schlaglicht auf die Struktur von Agambens Denken. Er erkennt zwei große Schlachten in Politik und Metaphysik, die auf einem Kampfplatz stattfinden: Die Onto-Theologie bezieht das reine Sein in den Logos ein, die souveräne Ausnahmebeziehung bezieht die Gewalt ins Recht ein. Agamben formuliert das Problem der Politik dementsprechend als ein Rätsel, in dem sich Onto-Theologie und Souveränität spiegeln. Politisches Handeln reduziert er auf eine

Gewalt, die dazu in der Lage ist, die Ausnahmebeziehung zwischen Recht und Leben zu unterbrechen: „So geht es zuletzt nur noch um eine Verabsolutierung der Diskontinuität selbst.“[33] Seine ethische Perspektive aber spitzt er auf die Frage zu, wie sich Existenz in Untätigkeit wandeln könnte, die nicht darin bestehe, nichts zu tun, oder dass alle Werke und Taten abwesend seien, sondern dass ein beliebiges Sein in seinem So-Sein gelassen würde, dass es eine unbestimmte Existenz von Potenz verkörpern dürfe, ohne dass es sie verwirklichen müsse. An die Stelle von Batailles untätiger Negativität rückt die Figur eines Vermögens, das nicht handelt. Absolute Singularisierung bedeutet in diesem Sinne eine Bewegung, in der „das Objekt nicht in eine andere Sache oder an einen anderen Ort [versetzt wird], sondern in sein eigenes Statt-Finden“.[34] So wie Negris Ethik exzessiver Freude eine Art ursprüngliches Supplement der Politik darstellt, das den Kult von Ressentiment und Traurigkeit zurückweist, fügt auch Agamben dem Denken antikapitalistischer Politik ein Theorem hinzu, nämlich das bedingungsloser Zugehörigkeit und unqualifizierter beliebiger Existenz, das sich einer Logik widersetzt, in der Untätigkeit nur als kreative Ressource kommenden Tuns oder als Scheitern und Strafe vorgestellt wird.

Erschöpfung der Politik: absolute Singularisierung

Mit Agamben teilt Deleuze die Frage nach der schwachen Kraft deaktivierten Seins, die er erneut auf Spinoza zurückführt. Während Negri davon ausgegangen war, dass die spinozistische Ontologie konstituierender Praxis „den Willen zur Revolution die Krise des Marxismus überleben lässt“, verweilt Deleuze, vor allem in seinen späten Texten, bei der Frage, welchen Ausdruck der Wille zur Revolution annehmen werde, um ihn schließlich mit Spinoza als unvoluntaristischen Willen diesseits aller Zielsetzungen

und Vorlieben zu definieren.[35] Der Wille, schreibt Spinoza, entspricht dem *conatus*, der sich auf den Geist bezieht; er ist körperliches und geistiges Streben nach dem, was mit uns übereinstimmt und drängt zur absoluten Singularisierung in der dritten Erkenntnisgattung.[36] Während Negri Singularisierung in maximalen Begriffen versteht – „aus der Armut durch Liebe zum Sein“[37] –, interpretiert sie Deleuze in anomalen Begriffen, indem er Spinozas dritte Erkenntnisgattung in eine Politik der Erschöpfung ummünzt.[38] Deleuze betont nicht so sehr die Komposition des Seins, sondern das, was man seine Immanation nennen könnte, eine in sich selbst verweilende Überschreitung, eine an ihre Schwellen rückende, sich selbst erschöpfende Intensivierung. Es geht für Deleuze weniger darum, dass immer mehr Singularitäten miteinander übereinstimmen, indem sie Elemente miteinander teilen, das Gemeinsame produzieren und sich zu immer größeren sozialen Aggregaten zusammensetzen, sondern um die subtraktive Dimension der Singularisierung. Es geht um das, was abgezogen wird, wenn ein Körper seinen singulären Vermögensgrad ergreift: Abgezogen wird erst einmal, wie Deleuze in antiaristotelischer Polemik betont, das Mögliche als das zu Verwirklichende, abgezogen wird die Variation der Optionen, der Wechsel der Intentionen, „denn man verwirklicht nie alle Möglichkeiten, man schafft sogar in dem Maße, wie man sie verwirklicht, neue“.[39] Wenn verwirklichen bedeutet, Mögliches zu variieren und dieses gegen jenes zu ersetzen, dann bedeutet singularisieren, „das Mögliche zu erschöpfen“[40] und mit ihm Schluss zu machen. In einem Akt intensiver Vervollkommnung werden alle Variablen einer Situation aus- und erschöpft, „vorausgesetzt, dass man auf Vorlieben, Zielsetzungen und Sinngebungen jeder Art verzichtet“.[41] Diese Voraussetzung ist das entscheidende Element von Deleuze’ Politik der Erschöpfung. Aus ihr resultiert, was Agamben ein Vermögen, das

nicht handelt, nennt oder in den Worten von Deleuze: „man ist nicht untätig, man tut etwas, aber zu nichts“.[42] Einschließende Disjunktion nennt Deleuze diesen Mechanismus der Singularisierung, eine intentionslose Kombination, die er in seinem Text über Bartleby in eine proletarische Politik der Potenzialität übersetzt, von der alle kompositorischen, strategischen und dezisionistischen Funktionen abgezogen worden sind, bis eine gänzlich nicht-leninistische, nicht-machiavellistische Politik der Nicht-Politik entstanden ist. Für Deleuze beginnt alles damit, dass Bartleby einen Aufstand gegen die Mechanismen von philantropischer Moral und Disziplin führt, gegen die Verantwortung, die Voraussicht, das Erledigen und Erklären – Mechanismen, die Deleuze unter dem Begriff der „Vaterfunktion“[43] zusammenfasst. Dieser Aufstand richtet sich konsequenterweise auch gegen die Logik des Aufstands selber. Das heißt, Bartleby entzieht sich der Subjektivierung des Militanten und suspendiert alle klassischen Ausdrucksformen linker Politik, insbesondere Kritik und Entwurf. „Würde Bartleby verweigern“, sagt Deleuze, „könnte er noch als Rebell oder als aufsässig ausgemacht werden und in dieser Eigenschaft noch eine gesellschaftliche Rolle übernehmen.“[44] So ist Bartlebys Politik der Nicht-Politik durch ein besonderes Verhältnis von Negativität und Positivität ausgezeichnet. Sie schwankt zwischen einer schwach positiven Negativität und einer schwach negativen Positivität, die uns Deleuze als Pragmatik des Passiven vorstellt, die eine eigene Aktivität generiert. Schritt für Schritt geht von ihr eine Art Zersetzung, eine zunehmende Verrückung aus, die die Normalität immer weiter verschiebt, bis der Anwalt aus seinem eigenen Büro weichen muss. Dieses besondere Verhältnis von Positivität und Negativität drückt sich bekanntermaßen in Bartlebys Formel *I would prefer not to* aus, die eine Unbestimmtheitszone entstehen lässt, die zwischen einer Vorliebe, die sich auf nichts bezieht, und

einer Ablehnung, die als Vorliebe auftritt, anwächst. Übrig bleibt, was Deleuze „die Zunahme eines Nichts an Willen“[45] nennt, ein positives Negativ-Werden, das er mit einer Spitze gegen Heideggers das Anorganische verachtende These von der Welt- und Leblosigkeit des Steins als Stein-Werden bezeichnet. Zunächst tritt Politik hier in blanchotscher und links-heideggerianischer Perspektive in ihrem Entzug, in der Spur ihres Fehlens auf. Bartleby verkörpert eine Archipassivität, in der die Negation, wie Blanchot schreibt, „die Vorliebe auslöscht und sich in ihr auslöscht, das Neutrale dessen [wird], was nicht zu tun ist, die Zurückhaltung“.[46] Blanchots Motiv eines „so sehr passiven Lebens [...], dass es aus dem Tod keinen Ausweg macht“,[47] greift Deleuze auf, um es mit der schwachen Kraft unvoluntaristischer Politik zu überschreiben. Die Überlegung aus *Anti-Ödipus* und *Tausend Plateaus* fortführend, dass die Praxis des Klassenkampfes von einer Normalisierung proletarischer Artikulation begleitet war, übernimmt Bartleby für Deleuze die Funktion, die bevormundenden und Verantwortlichkeit fordernden Formen linker Politik zu unterbrechen. Deleuze macht Bartleby zum proletarischen Kämpfer, der der Politik das ontologische Supplement des Stein-Werdens hinzufügt, das Badious erfahrenen Revolutionär, der über die Organisation wacht, deaktiviert.

In *Tausend Plateaus* findet sich eine immer wieder unterbrochene Argumentation, in der Deleuze und Guattari ihre Vernähung von Politik und Ontologie provisorisch lösen und Politik nicht im Sinne absoluter Singularisierung, sondern relativer Komposition denken. Mit dem Begriff der Molekularität führen sie eine Kategorie ein, die auf die relative Geschwindigkeit politischer Artikulation abhebt und den Übersetzungsbereich zwischen absoluter Singularisierung (Unwahrnehmbar-Werden) und molarer Fixierung politischer Akte (disziplinierte Organisation) als

eigentlichen Bereich der Politik bestimmt. Gegen Negris und Hardts ontologische Perspektive einer Produktion des Gemeinsamen stellen Deleuze und Guattari die nicht minder ontologische Perspektive der Produktion des Heterogenen, die aber von mehreren politisch-analytischen Theoremen punktiert und unterbrochen ist und eine Verabsolutierung ontologischer Prinzipien (Liebe, Deaktivierung, Singularisierung) unterbindet: Molekulare Akte (Anomal-Werden) sind nicht per se emanzipatorisch: „Je stärker die molare Organisation ist, um so mehr ruft sie selber eine Molekularisierung ihrer Elemente, ihrer Beziehungen und elementaren Apparate hervor."[48] Die Molekularisierung muss in gesellschaftliche Institutionen, in Einteilungsmechanismen und Ausbeutungsverhältnisse intervenieren, sonst ist sie politisch inexistent: „Molekulare Fluchtbewegungen wären nichts, wenn sie nicht über molare Organisationen zurückkehren würden und ihre Segmente, ihre binären Aufteilungen in Geschlechter, Klassen und Parteien nicht wieder herstellen würden."[49] Sie sind aufgrund ihrer Exzessivität sowohl davon bedroht, in ein reaktionäres Werden bis hin zur Selbstzerstörung einzutreten, als auch davon, sich so zu beschleunigen, dass sie sich absolut singularisieren und verschwinden. Damit berühren Deleuze und Guattari am Rande ihrer Ontologie der Potenzialität die Problematik der Politik, die durch kein Prinzip vorab gelöst werden kann und deren Paradoxien es erfordern, eine Serie von Theoremen und Praktiken zu entwickeln, die sich den mehrwertigen Spannungen zwischen Werden und Organisation, So-Sein und Disziplin, Ereignis und Vorbereitung, Ausweitung und Verschärfung stellen.

Paradoxien der Politik

Politik ist Kontingenz ausgesetzt; sie will eine radikale Veränderung herstellen und damit einen Prozess, der sich weder abschließend planen noch durch ein Prinzip oder ein Subjekt garantieren lässt. Sie besteht aus dem Prozess der Zusammensetzung heterogener Kräfte, die durch kein Band miteinander verbunden sind, aber Momente herstellen können, die ihre Summierung weit übersteigt.

Als Prozess der Zusammensetzung von heterogenen Praktiken entzieht sich Politik der Universalitätsforderung, auch in der Form konkreter oder singulärer Universalität. Politik artikuliert nicht das Allgemeine und ist auch nicht dessen Platzhalter, sondern eine Beziehung des Unbezogenen, das beliebig werden will und dabei dem Paradox ausgesetzt ist, dass der Kampf um diese Möglichkeit gegen die ineinander verschlungenen Logiken von Kapital und Biomacht eine Mobilisierung erfordert, die dem Beliebig-Werden entgegensteht.

Politik schwankt damit zwischen einem Zuviel und Zuwenig: Auf der einen Seite sind politische Akte nicht nur ein Einsatz für eine Gesellschaft der Freien und Gleichen. In ihnen artikuliert sich bereits diese Freiheit. Jenseits von symbolischer Artikulation sind sie Verdichtung einer anderen Zeit, eine Intensivierung, die man Singularisierung nennt. Auf der anderen Seite sind politische Akte nicht absolut singulär. Als reine Einzigartigkeiten würden sie keine Verbindungen aufnehmen. Sie würden nicht über sich, sondern nur in sich selbst hinausweisen. Politik versucht hingegen, die Zusammensetzung dissidenter, singulärer Punkte zu stabilisieren und zu verdichten, bis organisierte kämpferische Formationen entstehen, die einen radikalen Bruch vorbereiten können, gleichzeitig aber konservative und reaktionäre Wirkungen hervorbringen werden. Politik wird immer unter Bedingungen ausgeübt, auch unter den Bedingungen ihrer eigenen Wirkungen.

Sie ist nie autonom. Beständig ist sie normierender oder disziplinierender Verschiebung ausgesetzt. Permanent reintegrieren sich ihre Kräfte, verschwinden oder werden zerstört. Jede Politik muss an erster Stelle von der Möglichkeit ihres Reaktionär-Werdens ausgehen, und diese Möglichkeit in einer Politik zweiter Ordnung politisieren. Sie erfindet Prozeduren, um ihre reaktionären Effekte wie Disziplin, Identifizierung, Bürokratisierung oder Militarisierung durch Unterbrechungen auf Distanz zu halten.

Dafür muss sie sich von einer Reihe von Traditionen lösen, darunter von der romantischen Tradition, insofern sie das Politische in Subjektivität, Tat oder Produktion verkörpert und das Leben und ein zu produzierendes Gemeinsames in eins setzt, von der mikropolitischen Tradition, insofern sie das Auftauchen von Dissidenzen und ihre vorläufige Verbindung für ausreichend hält und von der (post-)leninistischen Tradition, insofern sie die reaktionären Elemente der Politik nicht unterbricht, sondern naturalisiert.

---

[1] Die griechischen, lateinischen und deutschen Begriffe *dynamis*, *potentia,* Potenzialität und Vermögen werden von mir synonym und abwechselnd verwandt.

[2] Vgl. Ranciere, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. von Richard Steurer, Frankfurt/M. 2002, S. 73–104.

[3] Negri, Antonio: „What to Do Today with *What Is to be Done*?“, in: Budgen, Sebastian, Kouvelakis, Stathis und Žižek, Slavoj (Hg.): *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, Durham, London 2007, S. 297–308, hier S. 303.

[4] Vgl. ebd., S. 302.

[5] Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch-Deutsch, übers., eingel. und hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2002, III, P 6, S. 239.

[6] Vgl. Deleuze, Gilles: *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. von Hedwig Linden, Berlin 1988, S. 134.

[7] Vgl. Spinoza: *Ethik*, a.a.O., V, P 15, S. 555: „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, liebt Gott und umso mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht.“

[8] Hardt, Michael und Negri, Antonio: *Common Wealth. Das Ende des Eigentums,* übers. von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/M., New York 2009, S. 194.

[9] Negri, Antonio: *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, übers. von Werner Raith, Berlin 1982, S. 168; „conatus-potentia-mens“ heißt „Streben-Vermögen-Geist“.

[10] Ebd., S. 255.

[11] Negri, Antonio: „The ‚Return to Spinoza’ and the Return of Communism“, übers. von Timothy S. Murphy, in: Ders.: *Subversive Spinoza. Uncontemporary Variations*, hrsg. von Timothy S. Murphy, Manchester, New York 2006, S. 94– 100, hier S. 95 [Übersetzung KD].

[12] Deleuze, Gilles: „Vorwort zu *Die wilde Anomalie*“, in: Ders.: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, übers. von Eva Moldenhauer, hrsg. von Daniel Lapoujade, Frankfurt/M. 2005, S.181–184, hier S. 181.

[13] Vgl. Macherey, Pierre: „Negri's Spinoza“, in: Murphy, Timothy S. und Mustapha, Abdul-Karim (Hg.): *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory*, Bd. 2, London, Ann Arbor 2007, S. 7–27, hier S. 9–11.

[14] Vgl. Balibar, Etienne: „Spinoza, der Anti-Orwell. Die Ambivalenz der Massenängste“, in: Ders.: *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, übers. von Thomas Laugstien, Hamburg 2006, S. 51–92, hier S. 52–55.

[15] Vgl. Deleuze, Gilles: *Lecture Transcripts on Spinoza's Concept of Affect*, in: webdeleuze.com, http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html (aufgerufen: 15. 2. 2011).

[16] Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, S. 217.

[17] Ebd., S. 217f.

[18] Negri, Antonio: „Twenty Theses on Marx. Interpretation of the Class Situation Today“, in: Makdisi, Saree, Casarino, Cesare und Karl, Rebecca E. (Hg.): *Marxism Beyond Marxism*, London, New York 1996, S. 149–180, hier S. 156.

[19] Vgl. Negri, Antonio: „Zur gesellschaftlichen Ontologie. Materielle Arbeit, immaterielle Arbeit und Biopolitik“, übers. von Thomas Atzert, in: Pieper, Marianne, Atzert, Thomas, Karakayalı, Serhat und Tsianos, Vassilis (Hg.): *Empire und die biopolitische*

Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri, Frankfurt/M., New York 2007, S. 17–31, hier S. 21.

[20] Agamben, Giorgio: „Die absolute Immanenz“, in: Ders.: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, übers. von Andreas Hiepko und Maria Zinfert, hrsg. von Andreas Hiepko, Berlin 1998, S. 77–127, hier S. 119.

[21] Negri: *Die wilde Anomalie*, a.a.O., S. 190.

[22] Agamben: „Die absolute Immanenz“, in: *Bartleby oder die Kontingenz*, a.a.O., S. 112.

[23] Ebd., S. 126.

[24] Agamben verwendet folgende synonyme Begriffsreihen: Potenzialität, Potenz, Vermögen, Mögliches, *dynamis*; Impotenzialität, Impotenz, Unvermögen, Unmögliches, *adynamia*; Aktualität, Akt, Wirklichkeit, *energeia*.

[25] Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben,* übers. von Hubert Thuring, Frankfurt/M. 2002, S. 56.

[26] Vgl. ebd., S. 56f.; Agamben verweist auf *De anima* 417b, 2–16.

[27] Vgl. Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. von Davide Giuriato, Frankfurt/M. 2006, S. 110.

[28] Marx, Karl: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, Einleitung, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1976, S. 378–391, hier S. 390.

[29] Vgl. ebd., S. 41–44.

[30] Ebd., S. 57.

[31] Vgl. Nancy, Jean-Luc: *The Birth to Presence*, übers. von Brian Holmes u.a., Stanford 1993, S. 36–47.

[32] Agamben: *Homo sacer*, a.a.O., S. 71.

[33] Liska, Vivian: *Giorgio Agambens leerer Messianismus*, Wien 2008, S. 42.

[34] Agamben, Giorgio: *Die kommende Gemeinschaft*, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2003, S. 10.

[35] Vgl. Zourabichvili, Francois: „Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)", in: Alliez, Eric (Hg.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson 1998, S. 335–358; Deleuze, Gilles: „Über den Unterschied zwischen der *Ethik* und einer Moral", übers. von Hedwig Linden, in: Ders.: *Spinoza*, a.a.O, S. 27–42, hier, S. 30f.

[36] Vgl. Spinoza: *Ethik*, a.a.O., III, P 9, Sch, S. 243.

[37] Hardt und Negri: *Common Wealth*, a.a.O., S. 194.

[38] Vgl. Deleuze, Gilles: „Erschöpft", übers. von Erika Tophoven, in: Beckett, Samuel: *Stücke für das Fernsehen*, Frankfurt/M. 1996, S. 51–101, hier S. 51.

[39] Ebd.

[40] Ebd.

[41] Ebd., S. 53.

[42] Ebd.

[43] Deleuze: *Bartleby oder die Formel*, übers. von Bernhard Dieckmann, Berlin 1994, S. 46.

[44] Ebd., S. 20.

[45] Ebd., S. 14.

[46] Blanchot, Maurice: *Die Schrift des Desasters*, übers. von Gerhard Poppenberg und Hinrich Weidemann, Munchen 2005, S. 175.

[47] Ebd.

[48] Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullie, Berlin 1992, S. 294.

[49] Ebd., S. 295.