

G.D. Uferhandlung, 1972-1999, st. Hn 1993

## Kontrolle und Werden

- Das Problem des Politischen scheint in Ihrem intellektuellen Leben stets präsent gewesen zu sein. Zum einen die Beteiligung an Bewegungen (Gefangene, Homosexuelle, italienische Autonome, Palästinenser), zum anderen die Problematisierung der Institutionen; beides wechselt sich ab und vermischt sich in Ihrem Werk. Woher kommt dieser ständige Bezug zur Frage des Politischen und wie kommt es, daß er sich in Ihrem ganzen Werk durchhält? Warum ist das Verhältnis Bewegung-Institutionen immer problematisch?

G.D. Mich interessierten die kollektiven Schöpfungen mehr als die Repräsentationen. In den »Institutionen« gibt es eine eigene Bewegung, die etwas anderes ist als Gesetze und Verträge. Bei Hume fand ich eine sehr schöpferische Konzeption der Institution und des Rechts. Anfangs interessierte ich mich mehr für Recht als für Politik. Was mir bei Masoch und bei Sade gefiel, waren die völlig schrägen Konzeptionen des Vertrags (bei Masoch) und der Institution (bei Sade), die auf die Sexualität bezogen werden. Heute wiederum scheint mir die Arbeit von François Ewald für eine Erneuerung der Rechtsphilosophie wesentlich zu sein. Mich interessieren aber weder Gesetz noch Gesetze (das erste ist ein leerer Ausdruck, das zweite ein gefälliger), noch Recht oder Rechte, sondern die Rechtsprechung. Die Rechtsprechung ist wirklich Schöpferin von Recht: sie sollte nicht den Richtern überlassen bleiben. Die Schriftsteller sollten nicht das Bürgerliche Gesetzbuch lesen, sondern die Sammlungen von Gerichtsurteilen. Es wird schon daran gedacht, ein Recht der modernen Biologie zu entwickeln; nun ist aber alles in der modernen Biologie und den neuen Situationen, die sie schafft, den neuen Ereignissen, die sie

möglich macht, eine Angelegenheit der Rechtsprechung. Was man braucht, ist kein – moralisches und pseudo-kompetentes – Komitee von Weisen, sondern sind Gruppen von Anwendern. Genau hier geht man vom Recht zur Politik über. Für mich gab es so etwas wie einen Übergang zur Politik mit dem Mai 68, insofern ich mit präzisen Problemen in Berührung kam, durch Guattari, durch Foucault, durch Elie Sambar. Der *Anti-Ödipus* ist von Anfang bis Ende ein Buch der politischen Philosophie.

– Sie haben die Ereignisse von 68 als Triumph des Unzeitgemäßen empfunden, als Gegen-Verwirklichung. Schon in den Jahren vor 68, in der Arbeit über *Nietzsche*, und dann etwas später zu *Sacher-Masoch*, wird die Politik bei Ihnen wiedererobert als Möglichkeit, Ereignis, Singularität. Es gibt Kurzschlüsse, die die Gegenwart auf die Zukunft öffnen. Und die folglich die Institutionen selbst verändern. Aber nach 68 scheint Ihre Einschätzung nuancierter zu werden: das Nomadendenken tritt in der Zeit immer in Form der plötzlichen Gegen-Verwirklichung auf; im Raum ist nur ein »Minoritärwerden universell«. Was ist denn nun diese Universalität des Unzeitgemäßen?

G. D. Nun, ich wurde nach und nach immer sensibler für eine mögliche Unterscheidung zwischen Werden und Geschichte. Nietzsche sagte, daß nichts Wichtiges ohne eine »Dunstschicht des Unhistorischen« zustande kommt. Das ist kein Gegensatz zwischen Ewigkeit und Geschichte, auch keiner zwischen Betrachtung und Aktion: Nietzsche spricht von dem, was zustande kommt, vom Ereignis selbst oder vom Werden. Was die Geschichte vom Ereignis erfaßt, ist seine Verwirklichung in Zuständen, aber das Ereignis in seinem Werden entgeht der Geschichte. Die Geschichte ist nicht das Experimentieren, sie ist nur das Ensemble fast schon negativer Bedingungen, die das Experimentieren mit etwas möglich machen, das der Geschichte entgeht. Ohne

Geschichte bliebe das Experimentieren unbestimmt, unbedingt, aber das Experimentieren ist nicht historisch. In einem großen Philosophiebuch, in *Clio*, erklärte Péguy, daß es zwei Sichtweisen des Ereignisses gibt; eine besteht darin, neben dem Ereignis herzugehen, seine Verwirklichung in der Geschichte zusammensuchen, seine Bedingtheit und sein Vermodern in der Geschichte, die andere besteht dagegen darin, das Ereignis zurückzuverfolgen, sich in ihm als einem Werden einzunisten, alles in ihm gleichzeitig zu verjüngen und altern zu lassen, alle seine Bestandteile oder Singularitäten zu durchlaufen. Das Werden gehört nicht zur Geschichte; die Geschichte bezeichnet allein das Ensemble der Bedingungen – selbst wenn sie in der allerjüngsten Vergangenheit liegen –, von denen man sich abwendet, um zu »werden«, das heißt, um etwas Neues zu schaffen. Genau das nennt Nietzsche das Unzeitgemäße. Mai 68 war die Manifestation, das Hereinbrechen eines Werdens im Reinzustand. Heute ist es in Mode, die Schrecken der Revolution anzuprangern. Das ist nicht einmal neu, die ganze englische Romantik ist voll von einem Nachdenken über Cromwell, das ganz analog zu dem über Stalin heute ist. Angeblich haben Revolutionen eine schlechte Zukunft. Aber dabei bringt man zwei Dinge durcheinander: die Zukunft der Revolutionen in der Geschichte und das Revolutionär-Werden der Menschen. Es sind nicht einmal dieselben Leute in beiden Fällen. Die einzige Chance der Menschen liegt in einem Revolutionär-Werden, nur dadurch kann die Schande abgewendet oder auf das Unerträgliche geantwortet werden.

– Mir scheint, daß *Tausend Plateaus*, das ich als ein großes philosophisches Werk betrachte, auch ein Katalog ungelöster Fragen ist, vor allem im Bereich der politischen Philosophie. Die Konfliktpaare Prozeß-Projekt, Singularität-Subjekt, Komposition-Organisation, Fluchtlinien-Dispositione und Strategien, Mikro-Makro etc., dies alles bleibt

nicht nur immer offen, sondern wird auch immer wieder geöffnet, mit einem unerhörten theoretischen Willen und einer Gewalt, die an den Ton der Ketzerei erinnert. Ich habe nichts gegen eine solche Subversion, ganz im Gegenteil... Aber manchmal glaube ich eine tragische Note zu hören, da, wo man nicht weiß, wohin die »Kriegsmaschine« führt.

G. D. Was Sie sagen, berührt mich. Ich glaube, daß Félix Guattari und ich Marxisten geblieben sind, alle beide, wenn auch vielleicht in verschiedener Weise. Denn wir glauben nicht an eine politische Philosophie, die nicht auf eine Analyse des Kapitalismus und seiner Entwicklungen gerichtet ist. Bei Marx interessiert uns am meisten die Analyse des Kapitalismus als immanentes System, das seine eigenen Grenzen immer wieder hinausschiebt, auf einer höheren Ebene jedoch immer auf sie stößt, denn die Grenze besteht im Kapital selbst. In *Tausend Plateaus* werden viele Richtungen angezeigt, darunter drei Hauptrichtungen: Zunächst scheint eine Gesellschaft sich weniger durch ihre Widersprüche zu definieren als durch ihre Fluchtlinien, sie flieht von allen Punkten aus, und es ist sehr interessant, in diesem oder jenem Moment den sich abzeichnenden Fluchtlinien nachzugehen. Nehmen wir zum Beispiel das heutige Europa: Die westlichen Politiker haben sich viel Mühe gegeben, um dieses Europa zu schaffen, die Technokraten viel Mühe, um Verwaltungssysteme und Regelungen zu vereinheitlichen; aber einerseits könnte es Überraschungen geben, Explosionen, möglicherweise bei den Jugendlichen, den Frauen, einfach durch die bloße Erweiterung der Grenzen (das ist nicht »technokratisierbar«), und andererseits ist es ziemlich lustig, sich zu sagen, daß dieses Europa schon vollständig überholt ist, bevor es überhaupt begonnen hat, überholt durch die Bewegungen, die aus dem Osten kommen. Das sind ernstzunehmende Fluchtlinien. Es gibt eine zweite Richtung in *Tausend Plateaus*, und hier geht es

nicht mehr nur um die Berücksichtigung von Fluchtlinien anstelle von Widersprüchen, sondern von Minoritäten anstelle von Klassen. Und schließlich eine dritte Richtung, die in der Suche danach besteht, welchen Status »Kriegsmaschinen« besitzen, die sich überhaupt nicht durch den Krieg definieren, sondern durch eine bestimmte Weise, den Zeit-Raum zu besetzen, auszufüllen, oder neue Zeit-Räume zu erfinden: solche Kriegsmaschinen sind revolutionäre Bewegungen (man berücksichtigt zum Beispiel nicht genügend, daß die PLO einen Zeit-Raum in der arabischen Welt erfinden mußte), aber auch künstlerische Bewegungen.

Sie sagen, daß in all dem ein tragischer oder melancholischer Unterton liegt. Ich glaube, ich weiß warum. Mich haben all jene Seiten bei Primo Levi sehr erschüttert, auf denen er erklärt, daß die Konzentrationslager der Nazis in uns »die Scham, ein Mensch zu sein«, hervorgebracht haben. Und zwar nicht, weil wir alle für den Nazismus verantwortlich wären, wie man es uns glauben machen möchte, sondern weil wir durch ihn besudelt sind: Selbst die Überlebenden der Lager mußten Kompromisse eingehen, und sei es auch nur, um zu überleben. Scham, daß es Menschen gegeben hat, die Nazis waren, Scham, daß man es nicht verhindern konnte, Scham, Kompromisse eingegangen zu sein, das alles nennt Primo Levi die »Grauzone«. Und es kommt auch vor, daß wir die Scham, ein Mensch zu sein, allein in lächerlichen Situationen empfinden: angesichts einer allzu großen Vulgarität des Denkens, angesichts einer Unterhaltungssendung, angesichts der Rede eines Ministers, angesichts der Äußerungen von »Lebemännern«. Das ist eines der mächtigsten Motive der Philosophie, und dadurch wird sie zwangsläufig politisch. Im Kapitalismus gibt es nur eine einzige universelle Sprache, das ist der Markt. Es gibt keinen universellen Staat, gerade weil es einen universellen Markt gibt, dessen Zentren und Börsen die Staaten sind. Aber dieser

ist nicht universalisierend, homogenisierend, sondern ein phantastischer Produzent von Reichtum und Elend. Die Menschenrechte werden uns nicht dazu bringen, die »Freunden« des liberalen Kapitalismus zu segnen, ohnehin sind sie aktiv daran beteiligt. Es gibt keinen demokratischen Staat, der nicht zutiefst verwickelt wäre in diese Fabrikation menschlichen Elends. Die Scham besteht darin, daß wir überhaupt kein sicheres Mittel haben, um Werden zu bewahren, und erst recht keins, es ins Leben zu rufen, auch in uns selbst. Welche Entwicklung eine Gruppe nehmen, wie sie in die Geschichte zurückfallen wird, gibt uns eine anhaltende »Sorge« auf. Wir verfügen nicht mehr über das Bild des Proletariats, der nur Bewußtsein zu gewinnen bräuchte.

– Wie kann das Minoritärwerden stark werden? Wie kann der Widerstand zum Aufstand werden? Wenn ich Sie lese, bin ich mir immer im Zweifel, was die Antworten auf solche Fragen angeht, selbst wenn ich in Ihren Werken immer den Impuls finde, diese Fragen theoretisch und praktisch neu zu formulieren. Und dennoch, wenn ich Ihre Seiten über die Einbildungskraft oder über die Gemeinbegriffe bei Spinoza lese, oder wenn ich im *Zeit-Bild* Ihrer Beschreibung über die Komposition des revolutionären Films in den Ländern der Dritten Welt folge, und wenn ich mit Ihnen den Übergang vom Bild zur Fabulation erfasse, zur politischen Praxis, habe ich fast den Eindruck, eine Antwort gefunden zu haben... Oder täusche ich mich? Gibt es also ein Mittel, um den Widerstand der Unterdrückten wirksam werden zu lassen und das Unerträgliche endgültig zum Verschwinden zu bringen? Gibt es ein Mittel, um aus der Masse von Singularitäten und Atomen, die wir alle sind, eine konstitutive Gewalt zu machen, oder müssen wir doch das juristische Paradox akzeptieren, wonach die konstitutive Gewalt nur durch die konstituierte Gewalt definiert werden kann?

G.D. Minoritäten und Majoritäten unterscheiden sich

nicht durch die Zahl. Eine Minorität kann größer sein als eine Majorität. Die Majorität definiert sich durch ein Modell, mit dem man konform gehen muß: zum Beispiel der durchschnittliche erwachsene männliche städtische Europäer... Während eine Minorität kein Modell hat, sie ist ein Werden, ein Prozeß. Man kann sagen: Die Majorität, das ist niemand. Jeder ist in dieser oder jener Hinsicht von einem Minoritärwerden erfaßt, das ihn auf unbekannte Wege mitreißen würde, wenn er sich entschließen könnte, ihm zu folgen. Eine Minorität schafft sich immer dann Modelle, wenn sie majoritär werden will, und für ihr Überleben oder ihr Wohl ist das sicher unumgänglich (zum Beispiel einen Staat haben, anerkannt sein, seine Rechte durchsetzen). Aber ihre Kraft kommt von dem, was sie zu schaffen verstand und was mehr oder weniger in das Modell eingehen wird, ohne daß es davon abhängig ist. Das Volk, das ist immer eine schöpferische Minorität und bleibt es, selbst wenn es eine Mehrheit erringt: beides kann koexistieren, weil es nicht auf derselben Ebene gelebt wird. Die größten Künstler (und zwar keineswegs populistische) appellieren an ein Volk, und stellen fest, daß »es fehlt«: Mallarmé, Rimbaud, Klee, Berg. Im Film Straub-Huillet. Der Künstler kann nicht anders als an ein Volk appellieren, er braucht es im tiefsten Innern seines Unternehmens, er muß und kann es nicht schaffen. Die Kunst ist das Widerständige: sie widersteht dem Tod, der Knechtschaft, der Schändlichkeit, der Schmach. Aber das Volk kann sich nicht mit Kunst beschäftigen. Wie entsteht ein Volk, in welchen abscheulichen Leiden? Wenn ein Volk entsteht, so erschafft es sich mit seinen eigenen Mitteln, aber dabei trifft es sich mit irgend etwas von der Kunst (Garel sagt, daß auch der Louvre eine gewaltige Summe abscheulicher Leiden enthält), oder aber die Kunst trifft sich mit dem, was ihr gefehlt hat. Die Utopie ist kein guter Begriff: es gibt eher eine dem Volk und der Kunst gemeinsame »Fabula-

tion«. Man müßte Bergsons Begriff der Fabulation wiederaufgreifen und ihm eine politische Bedeutung geben.

– In Ihrem Buch über Foucault und dann auch im Fernsehinterview des *Institut National de l'Audiovisuel* (I. N. A.) schlagen Sie vor, drei Machtpraktiken weiter zu erforschen: die souveräne, die disziplinarische und vor allem die Kontrolle über die »Kommunikation«, die heute dabei ist, hegemonial zu werden. Einerseits verweist dieses letzte Szenario auf die höchste Perfektion der Beherrschung, da sie auch das Wort und die Phantasie erfaßt, andererseits jedoch konnten nie zuvor alle Menschen, alle Minoritäten, alle Singularitäten potentiell das Wort ergreifen und damit einen höheren Grad an Freiheit. In der Marxschen Utopie der *Grundrisse* stellt sich der Kommunismus als »freie Assoziierung freier Individuen« dar, auf einer technologischen Basis, die die Bedingungen dafür bietet. Ist der Kommunismus noch denkbar? In der Kommunikationsgesellschaft ist er vielleicht weniger utopisch als gestern?

G. D. Wir sind dabei, in »Kontroll«gesellschaften einzutreten, die genaugenommen keine Disziplinalgesellschaften mehr sind. Foucault gilt nicht selten als Denker der Disziplinalgesellschaften und ihrer prinzipiellen Technik, der Einschließung (nicht allein Hospital und Gefängnis, sondern auch Schule, Fabrik, Kaserne). Aber in Wirklichkeit gehört er zu den ersten, die sagen, daß wir dabei sind, die Disziplinalgesellschaften zu verlassen, daß das schon nicht mehr unsere Gegenwart ist. Wir treten ein in Kontrollgesellschaften, die nicht mehr durch Internierung funktionieren, sondern durch unablässige Kontrolle und unmittelbare Kommunikation. Burroughs hat angefangen, das zu analysieren. Gewiß, man spricht ständig vom Gefängnis, von der Schule, vom Hospital: diese Institutionen befinden sich in der Krise. Sie sind zwar in der Krise, aber gerade weil sie anachronistisch sind. Denn allmählich entwickeln sich neue

Typen der Sanktionierung, der Erziehung und der Krankenpflege. Offene Krankenhäuser, häusliche Krankenpflege etc. sind nichts Neues mehr. Und es ist absehbar, daß die Ausbildung nicht länger ein geschlossenes Milieu bleiben wird, das sich von der Arbeitswelt als anderem geschlossenen Milieu unterscheidet, sondern daß beides verschwinden wird zugunsten einer schrecklichen permanenten Fortbildung, einer kontinuierlichen Kontrolle, welcher der Arbeiter-Gymnasiast oder der leitende Angestellte-Student unterworfen sein wird. Es geht nicht um eine Reform der Schule, wie man uns vorgaukelt, sondern um ihre Liquidierung. In einem Kontroll-Regime hat man nie mit irgend etwas abgeschlossen. Vor längerer Zeit haben Sie selbst die Veränderung der Arbeit in Italien untersucht, die neuen Formen von Zeit- und Heimarbeit, die seitdem zugenommen haben (und neue Formen von Zirkulation und Distribution der Güter). Jeden Gesellschaftstyp kann man selbstverständlich mit einem Maschinentyp in Beziehung setzen: einfache oder dynamische Maschinen für die Souveränitätsgesellschaften, energetische Maschinen für die Disziplinalgesellschaften, Kybernetik und Computer für die Kontrollgesellschaften. Aber die Maschinen erklären nichts, man muß die kollektiven Gefüge analysieren, von denen die Maschinen nur ein Teil sind. Angesichts der kommenden Formen permanenter Kontrolle im offenen Milieu könnte es sein, daß uns die härtesten Internierungen zu einer freundlichen und rosigen Vergangenheit zu gehören scheinen. Die Suche nach Universalien der Kommunikation sollte uns das Fürchten lernen. Allerdings tauchen, noch bevor die Kontrollgesellschaften sich wirklich organisiert haben, auch Formen von Delinquenz und Widerstand (das ist zweierlei) auf. Zum Beispiel Computer-Hacker und elektronische Viren, die an die Stelle der Streiks treten werden bzw. an die Stelle dessen, was man im 19. Jahrhundert »Sabotage«

nannte (der in die Maschine eingeschleuste Holzschuh – *sabot*). Sie fragen, ob die Kontroll- oder Kommunikationsgesellschaften nicht Formen von Widerstand hervorbringen werden, die einem Kommunismus wieder Chancen geben könnten, verstanden als »freie Assoziierung freier Individuen«. Ich weiß nicht, vielleicht. Aber nicht weil die Minoritäten das Wort ergreifen können. Vielleicht sind Wort und Kommunikation verdorben. Sie sind völlig vom Geld durchdrungen: nicht zufällig, sondern ihrem Wesen nach. Eine Abwendung vom Wort ist nötig. Schöpferisch sein ist stets etwas anderes gewesen als kommunizieren. Das Wichtige wird vielleicht sein, leere Zwischenräume der Nicht-Kommunikation zu schaffen, störende Unterbrechungen, um der Kontrolle zu entgehen.

– In *Foucault* und in *Le pli* wird den Prozessen der Subjektivierung augenscheinlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt als in Ihren anderen Büchern. Das Subjekt ist die Grenze einer ständigen Bewegung zwischen einem Innen und einem Außen. Welche politischen Konsequenzen hat die Konzeption des Subjekts? Wenn das Subjekt nicht in der Äußerlichkeit der (Staats)Bürgerschaft aufgehen kann, kann es dann nicht umgekehrt diese in der Kraft des Lebens begründen? Kann es eine neue militante Pragmatik ermöglichen, die gleichzeitig *pietas* in der Welt und radikale Konstruktion ist? Welche Politik ist nötig, um den Glanz des Ereignisses und der Subjektivität in die Geschichte hineinzutragen? Wie soll man eine Gemeinschaft denken, ohne Fundament, aber mächtig, ohne Totalität, aber, wie bei Spinoza, absolut?

G. D. Man kann in der Tat von Subjektivierungsprozessen sprechen, wenn man die verschiedenen Weisen betrachtet, mit denen Individuen oder Kollektive sich als Subjekte konstituieren. Solche Prozesse sind jedoch nur dann etwas wert, wenn sie, während sie stattfinden, sowohl den beste-

henden Wissensformen als auch den herrschenden Mächten entgehen. Auch wenn sie anschließend neue Mächte hervorbringen oder in neue Wissensformen eingehen. Aber im Augenblick besitzen sie eine rebellische Spontaneität. Darin liegt keineswegs eine Rückkehr zum »Subjekt«, das heißt zu einer Instanz, die mit Pflichten, Macht und Wissen ausgestattet ist. Statt von Subjektivierungsprozessen sollte man vielleicht besser von neuen Typen von Ereignissen sprechen: Ereignissen, die sich nicht durch die Situationen erklären, die sie hervorrufen oder in die sie zurückfallen. Sie erheben sich einen Augenblick, und dieser Moment ist wichtig, das ist die Chance, die man ergreifen muß. Oder man könnte auch ganz einfach vom Gehirn sprechen: Das Gehirn ist diese Grenze einer ständigen, umkehrbaren Bewegung zwischen einem Innen und einem Außen, diese Membrane zwischen beiden. Neue zerebrale Bahnungen, neue Denkweisen erklären sich nicht durch die Mikrochirurgie, im Gegenteil ist es die Wissenschaft, die sich bemühen muß zu entdecken, was es im Gehirn gegeben haben konnte, damit man in dieser oder jener Weise zu denken anfängt. Subjektivierung, Ereignis oder Gehirn, mir scheint, das ist irgendwie das gleiche. Der Glaube an die Welt ist das, was uns am meisten fehlt; wir haben die Welt völlig verloren, wir sind ihrer beraubt worden. An die Welt glauben, das heißt zum Beispiel, Ereignisse hervorzurufen, die der Kontrolle entgehen, auch wenn sie klein sind, oder neue Zeit-Räume in die Welt zu bringen, selbst mit kleiner Oberfläche oder reduziertem Volumen. Eben das nennen Sie *pietas*. Bei jedem Versuch entscheidet sich die Frage von Widerstand oder Unterwerfung unter eine Kontrolle neu. Es braucht gleichzeitig Schöpfung und Volk.

*Futur antérieur*, Nr. 1, Frühjahr 1990,  
Gespräch mit Toni Negri.