Christoph Hubatschke

Minoritäre Technologien

Eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie

campus

Minoritäre Technologien

Christoph Hubatschke, Dr. phil., ist Philosoph und Politikwissenschaftler und forscht an der Universität Wien.

Christoph Hubatschke

Minoritäre Technologien

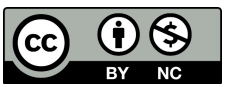
Eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Österreichischen Forschungsgemeinschaft (ÖFG) sowie der Forschungsgruppe Cooperative Systems (COSY), Fakultät für Informatik der Universität Wien.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung-Nicht-kommerziell 4.0 International« (CC BY-NC 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de

Verwertung, die den Rahmen der CC BY-NC 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Die Beltz Verlagsgruppe behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor.



ISBN 978-3-593-51888-6 Print
ISBN 978-3-593-45751-2 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-45751-2

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.
© 2024, 2025 Einige Rechte im Campus Verlag in der Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG,
Werderstr. 10, 69469 Weinheim, info@campus.de.
Umschlaggestaltung: Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG
Satz: le-tex xerif
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag (ID 15985-2104-1001).
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Siglen 9

1. Von der Mitte ausgehend, durch die Mitte hindurch, immer mittendrin .. 11

2. Die Genese der Maschine 27
   - 2.1 Die Maschine, ein blasphemisch-ironischer Mythos 29
   - 2.2 Guattaris frühe psychoanalytische Schriften 39
     - R.A., Analysemaschinen 42
     - Der Bruch mit Lacan, Zeichenmaschinen 45
     - Institutionelle Psychotherapie, Institutionsmaschinen 53
   - 2.3 Guattaris frühe politische Schriften 57
     - Transversalität, Gruppenmaschinen 60
     - Durchbrochene Linearität, Ereignismaschinen 66
   - 2.4 Maschine und Struktur 71
     - Die revolutionäre Maschine, Organisationsmaschinen 78
     - Ein neues Maschinenvokabular 84
   - 2.5 Maschinenpluralismus 89
     - Von revolutionären Einschnitten und Strömen 95
     - Maschine und Technik 100
   - 2.6 Konklusion – Maschinen jenseits der Struktur 105

3. Maschinengeschichten oder die Technik in der Maschine 109
   - 3.1 Die vielen Linien zur Maschine 111
   - 3.2 Wider das »klassische Schema« 126
   - 3.3 Werkzeug oder Maschine 134
     - Marx I: Die Fabrik als Maschine 138
     - Marx II: Für eine rhizomatische Technikgeschichte 149
   - 3.4 Das Unbewusste der Technik 159

3.5 Konklusion – Maschine als Kampfplatz ... 170

4. Gefüge der Technik ... 175

4.1 Linien zum Gefüge ... 178

4.2 Mechanosphäre oder die ontologische Revue einer Geologie der Moral ... 183
Schichtungen ... 189
Die Logik der Gefüge ... 196

4.3 Eine nomadologische Technikphilosophie ... 204
Was das Werkzeug von der Waffe unterscheidet ... 212

4.4 Maschinelles Phylum und technologische Abstammungslinien ... 225
Leroi-Gourhan: Das technische Milieu ... 229
Simondon: Die Individuation des technischen Objekts ... 240
Metallurgie und technische Innovation ... 258

4.5 Involution, Symbiose und Technik ... 265
Sympoiese ... 272

4.6 Konklusion – Der kollektive Tanz mit Technologien ... 278

5. Spinoza – Conatus und Maschine ... 287

5.1 Spinoza als Techniker – Spinoza in der Technikphilosophie ... 290

5.2 Was vermag ein Körper? ... 297

5.3 Körperkompositionen und Affektzirkulationen ... 306
Menschen unter Menschen ... 309
Menschen unter Nicht-Menschen ... 313
Der technische Körper mittendrin ... 323

5.4 Das Problem des Ausdrucks in der Technikphilosophie ... 331
Gesellschaft und Maschinentypen – Eine Beziehung immanenter Kausalität ... 337

5.5 Konklusion – Experimente eines Wurms ... 342

6. Kontrolle und Störung ... 353

6.1 »Präskriptum« – Die Genese der Disziplinarmacht ... 354

6.2 Die neuen Formen der Macht ... 360
Permanente Flexibilität als Ausbeutung ... 366
Gouvernementalität und Biomacht ... 373
Die dividuelle Logik der Kontrollgesellschaften ... 381

6.3 Burroughs: Kontrolle, elektronische Revolution und die Methode der cut-ups ... 390

6.4 Vakuolen der Nicht-Kommunikation ... 399
6.5 Konklusion – Plädoyer für schöpferische Unterbrechungen ... 408

7. Post-mediale Polyphonie ... 415
7.1 Eine kurze Geschichte unterschiedlicher Kapitalismen ... 418
Die a-signifikanten Semiotiken des Kapitals ... 425
Technik und Kapitalismus ... 432
7.2 Das post-mediale Zeitalter ... 437
Molekulare Revolutionen ... 447
Polyphonie – Freie Radios als post-mediale Praxis ... 452
7.3 Konklusion – Wider die »Einbahnstraßenkausalität« ... 459

8. Minoritäre Technologien als technopoetische Fluchtlinien ... 467
8.1 Fragmente einer politischen Technikphilosophie ... 470
Minoritär-Werden ... 475
Minoritäre Sprache – Das Stottern der Sprache ... 484
Minoritäre Technologien – Technologien des Stotterns ... 489
8.2 Erste Fluchtlinie: Technopoetische Fabulationen ... 496
8.3 Zweite Fluchtlinie: Ökosophie und Mechanosphäre ... 505
8.4 Dritte Fluchtlinie: Gesichter der Maschine ... 517

9. Zehn Thesen für eine kritisch-spekulative Technikphilosophie der minoritären Technologien ... 531

Dank ... 541

Bibliographie ... 543

Siglen

AÖ	Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1977a [1972]): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
Bilan	Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1977b): »Appendix: Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen«, in: dies.: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 497–521.
C	Guattari, Félix (2014 [1992]): *Chaosmose*. Wien: Turia + Kant.
D	Deleuze, Gilles / Parnet, Claire (2019 [1977]): *Dialoge*. Berlin: August Verlag.
DÖ	Guattari, Félix (2012 [1989]): *Die drei Ökologien*. Wien: Passagen.
DW	Deleuze, Gilles (2007a [1968]): *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
Ethik	Spinoza, Baruch de (2010): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch – Deutsch (Sämtliche Werke, Bd. 2). Hamburg: Meiner.
F	Deleuze, Gilles (1992b [1986]): *Foucault*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
K	Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1976 [1975]): *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
KuW	Deleuze, Gilles (1993d): »Kontrolle und Werden«, in ders.: *Unterhandlungen* 1972–1990. Frankfurt/M: Suhrkamp, 243–253.
LdS	Deleuze, Gilles (1993a [1969]): *Logik des Sinns*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
MuS	Guattari, Félix (1976i [1969]): »Maschine und Struktur«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp,127-138.
PT	Spinoza, Baruch de (2006c [1677]): *Politischer Traktat*. (Werke in drei Bänden, Bd. 3). Hamburg: Meiner.
PüK	Deleuze, Gilles (1993e): »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in ders.: *Unterhandlungen* 1972–1990. Frankfurt/M: Suhrkamp, 254–262.
SAP	Deleuze, Gilles (1993b [1968]): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
SPP	Deleuze, Gilles (1988 [1981]): *Spinoza. Praktische Philosophie*. Berlin: Merve.
TP	Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1992 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.
TPT	Spinoza, Baruch de (2006a [1670]): *Theologisch-politischer Traktat*. (Werke in drei Bänden. Bd. 1). Hamburg: Meiner.
ÜM	Guattari, Félix (1995): »Über Maschinen«, in: Schmidgen, Henning (Hg.): *Ästhetik und Maschinismus. Texte zu und von Félix Guattari*. Berlin: Merve, 115–132.

UIQ	Guattari, Félix (2016b): *A Love of UIQ*. Minneapolis: Univocal.
WiP	Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (2000 [1991]): *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M: Suhrkamp.
Zeit-Bild	Deleuze, Gilles (1991 [1985]): *Das Zeit-Bild. Kino 2*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

1. Von der Mitte ausgehend, durch die Mitte hindurch, immer mittendrin

> Wohin geht ihr? Woher kommt ihr? Was wollt ihr erreichen? Das sind unnütze Fragen. Reinen Tisch machen, bei Null anfangen oder neu beginnen, einen Anfang oder eine Grundlage suchen – all das sind falsche Vorstellungen von Reise und Bewegung (methodische, pädagogische, initiatorische oder symbolische Vorstellungen). Kleist, Lenz oder Büchner haben eine andere Art zu reisen und sich zu bewegen, von der Mitte ausgehend, durch die Mitte hindurch, eher gehen und kommen als aufbrechen und ankommen. (TP, 41)

In einem kurzen Text mit dem Titel »A Rant about ›Technology‹« (2004) reflektiert die feministische Science Fiction-Autorin Ursula LeGuin über die Frage der Technik. Der Text ist eine Antwort auf einen Rezensenten, der ihre Arbeit als »soft science fiction« kategorisiert, weil LeGuin angeblich nicht über Technologien schreibe, ja das Reden über Technologien gar vermeide. Während »hard science fiction«, so die verbreitete Annahme, vor allem mit Fragen der Technik beschäftigt ist, sich für zukünftige und fremde Technologien und das genaue Funktionieren neuer Technologien interessiere, ist »soft science fiction« in LeGuins sarkastischen Worten mehr an »psychology and emotions and squashy stuff like that« (LeGuin 2004) interessiert. LeGuin weist diese problematische Unterscheidung scharf zurück. Denn es ist unmöglich, so LeGuin, Science Fiction zu schreiben, ohne gleichzeitig immer – implizit oder explizit – über Technologien und technische Objekte zu schreiben: »[H]ow can anybody make a story about a future or an alien culture without describing, implicitly or explicitly, its technology?« (LeGuin 2004) Wie Gesellschaften funktionieren und organisiert sind, wie Lebewesen, welcher Art auch immer, sich ernähren, fortpflanzen, und kommunizieren, wie sie sich kleiden und wie und was sie arbeiten, all dies hat immer schon, so LeGuin, mit Technologien zu tun. Woher dann der Vorwurf, sie sei nicht an Technologie interessiert? Dieser Vorwurf, so LeGuin, verweist auf ein grundsätzlich falsches Verständnis von Technologien:

> But the word [technology] is consistently misused to mean only the enormously complex and specialised technologies of the past few decades, supported by massive exploitation both of natural and human resources. […] »Technology« and »hi tech« are not synonymous, and a technology that isn't »hi,« isn't necessarily »low« in any meaningful sense. We have been so desensitized by a hundred and fifty years of ceaselessly expanding technical prowess that we think nothing less complex and showy than a computer or a jet bomber deserves to be called »technology« at all. As if linen

were the same thing as flax – as if paper, ink, wheels, knives, clocks, chairs, aspirin pills, were natural objects, born with us like our teeth and fingers – as if steel saucepans with copper bottoms and fleece vests spun from recycled glass grew on trees, and we just picked them when they were ripe… (LeGuin 2004)

Was also als Technologie, als technisches Objekt wahrgenommen wird, und welche Objekte nicht als Technologie, als komplex, als Teil einer technischen Welt gesehen werden, diese Grenzen sind, so LeGuin, mehr als verschwommen. Zu gerne wird Technik auf »neue Technologien« reduziert – sei es zu Zeiten der Industriellen Revolution die Dampfmaschine, oder große automatisierte Webmaschinen, oder heute Computer, Internet, AI und Robotik. Derart werden alltäglich gewordene Objekte oft nicht mehr als etwas Technisches wahrgenommen. Die Unterscheidung zwischen Hochtechnologien und vermeintlich »einfachen« oder »primitiven« Technologien ist jedoch nicht nur eine problematische, sie ist eine grundsätzlich irreführende. LeGuin lässt jedenfalls das Argument der vermeintlich komplexeren Hochtechnologie nicht gelten:

One way to illustrate that most technologies are, in fact, pretty »hi,« is to ask yourself of any man-made object, Do I know how to make one? […] I don't know how to build and power a refrigerator, or program a computer, but I don't know how to make a fishhook or a pair of shoes, either. I could learn. We all can learn. That's the neat thing about technologies. They're what we can learn to do. (LeGuin 2004)

Für LeGuin ist Technik also immer schon mit dabei. Ihre Science Fiction, und dies ist ein Grund, warum sie als Vorreiterin der feministischen Science Fiction gilt, stellt jedoch keine innertechnischen Logiken und funktionalen Erklärungen in den Mittelpunkt der Geschichte, sondern fokussiert auf die Mannigfaltigkeit der Technologien, auf deren soziale und politische Dimensionen. Damit impliziert sie, dass es *Technik an sich* nicht gibt, sondern wir es vielmehr immer mit einer Verwobenheit von sehr unterschiedlichen und höchst komplexen Technologien zu tun haben. Die Komplexität betrifft dabei nicht bloß das technische Objekt selbst, sie ist vielmehr eine des Gefüges, in das das technische Element eingebunden ist, ja aus dem das technische Element überhaupt erst entsteht.

Mit LeGuin wird deutlich, dass es nicht nur geboten ist, die Kategorien hi-tech und low-tech transversal zu durchkreuzen, sondern dass Technik losgelöst von konkreten Kontexten nichts aussagt – zu viel beschreibt und gleichzeitig zu wenig. Zu viel, weil alles Mögliche, sehr Verschiedene in eine homogene und vor allem von anderen Bereichen fein säuberlich getrennte Kategorie zusammengefasst wird; zu wenig, weil nichts Konkretes über die jeweiligen Technologien und technischen Objekte gesagt werden kann, diejenigen Kontexte und Gefüge ignoriert werden, in denen Technologien entwickelt, technische Objekte produziert, angewandt, weiterentwickelt aber auch gehackt werden. Technologien und technische Objekte,

so legt LeGuin nahe, werden überhaupt erst durch je konkrete Zusammenhänge und Verhältnisse zu etwas Technischem. Über Technik kann nichts Allgemeines gesagt werden. Was als komplex und was als einfach erscheint, was als abgeschlossenes technisches Objekt und was als komplexes technisches System gilt, all dies wird von den Gefügen bestimmt. Es ist eben diese Bresche, in welche auch die in dieser Arbeit nachgezeichnete und weitergedachte deleuzo-guattarische Technikphilosophie schlägt.

Alfred Nordmann stellt in seiner *Einführung zur Technikphilosophie* (2008) die These auf, dass die Technikphilosophie ein Fachgebiet ohne »eigene Fragestellung« ist: »Im Grunde ist die Technikphilosophie die ganze Philosophie noch einmal von vorn – diesmal unter Einbeziehung der Technik.« (Nordmann 2008, 10) Die Technikphilosophie stelle die großen philosophischen Fragen noch einmal neu: Was können wir wissen, was sollen wir tun, was ist der Mensch? All diese Fragen müssen unter Einbeziehung der Technik und fortwährend neuer Technologien immer und immer wieder neu gestellt und verhandelt werden, so Nordmann. Doch wenn wir LeGuins Bemerkungen ernst nehmen, müssen wir uns ebenso fragen, ob Technik nicht in vielen philosophischen Entwürfen – implizit oder explizit – mitgedacht wurde und wird. Denn wie, so könnten wir mit LeGuin fragen, lassen sich große philosophische Fragen überhaupt stellen, geschweige denn beantworten, ohne Technik miteinzubeziehen? Was wir zum Beispiel wissen können, hängt maßgeblich mit konkreten Technologien und technischen Objekten zusammen. Wie Mona Singer bezüglich der erkenntnistheoretischen Dimension der Technik schreibt, sieht man durch technologische Mittel »nicht bloß genauer oder mehr«, sondern »mit ihnen auch anders und Anderes« (Singer 2015, 7). Technologien und technische Objekte sind nicht nur ein Zusatz, eine Erweiterung, etwas, das uns zwingt, bestimmte Fragen »neu zu stellen«; vielmehr sind sie integraler Bestandteil jeglichen sozialen Handelns. Es gilt daher nicht nur philosophische Probleme »mit Technik neu« zu denken, sondern ebenso nach jenen konkreten Technologien zu fragen, die philosophische Fragen angeleitet, beeinflusst oder überhaupt erst ermöglicht haben, jenen Technologien, die Antworten gegeben haben sowie jenen Technologien und philosophischen Fragen, die ausgelassen und ignoriert wurden beziehungsweise nicht als Technologien wahrgenommen wurden. Es gilt nach den Gefügen zu fragen, von denen je konkrete Technologien immer schon ein wesentlicher Teil sind.

Technik kann daher nicht abstrakt erklärt, verstanden und theoretisiert werden, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari in den *Tausend Plateaus* insistieren: »Aber es ist das Prinzip jeder Technologie, zu zeigen, dass ein technisches Element abstrakt und völlig unbestimmt bleibt, wenn man es nicht auf ein *Gefüge* bezieht, das es voraussetzt.« (TP, 549) Oder wie Deleuze in seinem Buch über Foucault schreibt: »Die Technologie ist folglich eher sozial als technisch.« (F, 60) Eine *kriti-*

sche Technikphilosophie ist folglich nicht synonym mit einer bloßen Technikkritik, einer kritischen Haltung gegenüber Technik. Eine kritische Technikphilosophie hinterfragt vielmehr den Begriff der Technik selbst, die Sicherheit zu wissen, was Technik ist, was nicht oder nicht mehr technisch ist. Eine kritische Technikphilosophie interessiert sich dafür, wer wie Technologien entwickelt und produziert und gegen wen oder was bestimmte Technologien eingesetzt wurden und werden. Dementsprechend impliziert eine kritische Technikphilosophie eine historisch-materialistische wie kritisch-diskursive, das heißt auch dekoloniale Aufarbeitung und Problematisierung nicht nur von Technologien, sondern auch westlicher Technikphilosophien. Eine kritische Technikphilosophie verschiebt daher den Fokus von der Frage nach der Technik an sich hin zu den konkreten maschinellen Gefügen.

Die in diesem Buch nachgezeichnete und weiterentwickelte deleuzo-guattarische Technikphilosophie versteht sich in diesem Sinne als kritisch-politische Technikphilosophie, weil sie stets zuerst nach den Gefügen fragt und sich aus konkreten Gefügen heraus in verschiedene Gefüge involviert. Es handelt sich nicht um eine Technikphilosophie, die die immer gleiche Philosophiegeschichte unter Berücksichtigung der Technik oder stets neuer Technologien von vorne neu denken möchte, sondern nach den impliziten und oftmals auch problematischen Verständnissen von Technik in der Philosophiegeschichte fragt, die Leerstellen aufzeigt und nach anderen Philosophiegeschichten sucht, sich also dem Bild der einen immer gleichen Philosophiegeschichte entzieht und insofern problematisiert. Kein klarer Anfangspunkt, kein Beginn der Technik, keine Definition der Technik können eine kritisch-politische Technikphilosophie anleiten. Es ist eine Technikphilosophie der Mitte, aus der Mitte heraus, die Mitte ausweitend, mitten in zahllosen Technologien und technischen Objekten, mitten in zahlreichen Gefügen, mitten in heterogenen Maschinenkoppelungen und Stromeinschnitten, mitten in Affektzirkulationen. Eine Technikphilosophie also, die, mit Donna Haraway gesprochen, »immer schon mittendrin ist« (Haraway 1995c). Das Kredo einer solchen Technikphilosophie lautet daher: »Technology is not neutral. We're inside of what we make, and it's inside of us. We're living in a world of connections – and it matters which ones get made and unmade.« (Haraway in Kunzru 1997)[1]

1 Die deleuzo-guattarischen Überlegungen zur Frage der Technik weisen eine starke Nähe zu Donna Haraways Arbeiten auf, eine Nähe, auf die auch Ronald Bogue verweist (vgl. Bogue 2019, 384 ff). An Haraway anschließende Theorien zur Technik aus dem Feld des *New Materialism* sind ebenso zu einem nicht unbedeutenden Teil von deleuzo-guattarischen Überlegungen zur Technik beeinflusst, siehe hierzu Josef Barlas *The Techno-Apparatus of Bodily Production. A New Materialist Theory of Technology and the Body* (2019).

Deleuze, Guattari und die Technikphilosophie

Während die Arbeit von Deleuze und Guattari in zahlreichen Disziplinen sowie Teilbereichen der Philosophie große Rezeption erfuhr und erfährt, fand ihre Philosophie in technikphilosophischen Arbeiten erstaunlicherweise bisher kaum Anklang. In Klassikern der Technikphilosophie sowie den einschlägigen Einführungen beschränkt sich die Rezeption ihrer Arbeit, im Gegensatz zu anderen poststrukturalistischen Autor*innen wie u.a. Jacques Derrida, Michel Foucault, Donna Haraway, Paul Virilio, lediglich auf Randbemerkungen und Fußnoten.[2] Dies ist umso erstaunlicher, insofern in der Medientheorie,[3] den Science and Technology Studies[4] sowie den Cyberculture-Studies[5] Deleuze und Guattari wichtige Referenzpunkte darstellen. Dennoch beschränken sich auch in diesen Feldern die Verweise zumeist nur auf ihr Spätwerk, insbesondere Deleuzes »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, sowie engführende Interpretationen des Rhizoms als Netzwerkmetapher.[6] Über diese Kontexte hinaus werden Deleuze und Guattari jedoch, weder als technikphilosophisch relevante Denker gelesen, noch wird ihre Arbeit als Beitrag zur Untersuchung der Frage der Technik wahr- und ernstgenommen.

---

2 Werden Deleuze und Guattari erwähnt, so oft bloß als negativer Bezugspunkt. Ein Beispiel hierfür ist Val Duseks exzellente Einführung in die Technikphilosophie (2006), die auf zahlreiche Denker*innen unterschiedlichster Strömungen und Epochen eingeht, Deleuze jedoch lediglich abwertend in einer Nebenbemerkung zu Andrew Pickering erwähnt. Dusek: »Pickering, oddly gets his knowledge of his fellow British thinker Whitehead […] indirectly via postmodern French theorists Gilles Deleuze and Paul Virilio. It would be better to eliminate the middle men.« (Dusek 2006, 209)

3 Die medienphilosophische Rezeption von Deleuze und Guattari ist auf wenige Begriffe (Rhizom, Kontrollgesellschaften, Wunschmaschinen) beschränkt, die dafür jedoch durchaus prominent diskutiert werden, wie das *Kursbuch Medienkultur* (Pias et al. [6]2008), das Deleuze und Guattari in ihre Sammlung der »maßgeblichen Theorien« der Medienkultur inkludiert, sowie Einführungen in die Medienphilosophie zeigen (vgl. Hartmann 2000).

4 So hebt Bruno Latour z.B. in einem Interview die Bedeutung des Werkes von Deleuze (und Guattari) für seine eigene Arbeit hervor, wenn er sagt: »Deleuze is the greatest French philosopher (along with Serres). […] I have read Deleuze very carefully and have been more influenced by his work than by Foucault or Lyotard« (Latour/Crawford 1993, 263). Zur Rezeption der deleuzo-guattarischen Theorie in Latours Technikтheorie, vor allem dem Rhizom-Begriff siehe Barla 2015, 102 f. Neben Bruno Latour sei hier beispielhaft auch auf die Arbeiten von Andrew Pickering (1995) und Andrew Barry (2001) verwiesen, die sich ebenfalls immer wieder stark auf Deleuze und Guattari beziehen.

5 Auf die Bedeutung des deleuzo-guattarischen Werkes für das Feld der Cyberculture-Studies weist David Bell gleich zu Beginn der Einleitung des *Cyberculture-Readers* hin: »Their [Deleuze's and Guattari's] work theirfore has a major role to play in the ways in which we relate to cyberdiscourse.« (Bell 2000, 10)

6 Einige Beispiele hierfür sind u.a. Martin Stingelins Buch *Das Netzwerk von Deleuze. Immanenz im Internet und auf Video* (2000), Ian Buchanans Text »Deleuze and the Internet« (2009), Alexander Galloways und Eugene Thackers *The Exploit. A Theory of Networks* (2007), William Bogards *The simulation of surveillance. Hypercontrol in telematics societies* (1996) sowie Wendy Chuns *Control and Freedom. Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics* (2006).

Auch in der ständig anwachsenden Sekundärliteratur zu Deleuze und Guattari widmet sich kaum jemand den technikphilosophischen Spuren und Elementen des deleuzo-guattarischen Werkes. Einschlägige Arbeiten zur Frage der Technik bei Deleuze und Guattari fokussieren auch in den Deleuze/Guattari-Studies oftmals auf medienphilosophische Fragestellungen und beschäftigen sich zu einem großen Teil mit »neuen Technologien« in Bezug auf das deleuzo-guattarische Werk, besonders deren Spätwerk. Ein Beispiel dafür ist der Sammelband *Deleuze and New Technologies* (Poster/Savat 2009), der zwar eine der wenigen Arbeiten darstellt, die sich explizit der Frage der Technik bei Deleuze und Guattari widmen, jedoch weist auch dieser Band weitestgehend eine Engführung auf die Untersuchung digitaler Technologien und das Spätwerk von Deleuze auf. Die wenigen umfassenderen Untersuchungen zur Frage der Technik bei Deleuze und Guattari beschränken sich daher auch in der Sekundärliteratur nur auf wenige Artikel und Kapitel in einschlägigen Büchern,[7] jedoch stellt eine umfassende und das Gesamtwerk in Betracht ziehende Systematisierung der Bemerkungen zur Technik bei Deleuze und Guattari nach wie vor ein Desiderat dar. Das hier vorliegende Buch versucht diese Forschungslücke zumindest teilweise zu schließen und eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie nachzuzeichnen, diese zu aktualisieren und weiterzudenken.

Inwiefern im Werk von Deleuze und Guattari überhaupt eine Technikphilosophie zu finden ist, also welche Rolle die Frage der Technik in ihrem Werk einnimmt, darüber sind sich viele Interpret*innen uneinig. So merkt Ronald Bogue in seinem Werk *Thinking with Deleuze* an, dass Deleuze und Guattari nicht an »machines in the ordinary sense of the term, wether high-tech or primitive, which they label ›technical machines‹« (Bogue 2019, 384) interessiert sind und begründet diese Einschätzung damit, dass in den beiden Bänden von *Kapitalismus und Schizophrenie* »the specifics of modern technology« (Bogue 2019, 384) kaum adressiert würden. Arthur Kroker argumentiert in seiner Studie *The Possessed Individual. Technology and the French Postmodern* in seinem Kapitel zu Deleuze und Guattari in eine ganz ähnli-

7 Im deutschsprachigen Raum sind hier vor allem *Das Unbewusste der Maschinen* von Henning Schmidgen (1997) zu nennen, das sich sehr genau der Genese des Maschinenbegriffs und der Relevanz dieser Konzeption für die Frage der Technik widmet. Weiters sind die Arbeiten von Gerald Raunig relevant, die in vielfacher Hinsicht versuchen, die deleuzo-guattarischen Bemerkungen zur Technik weiterzudenken, besonders *Tausend Maschinen* (2008/2019a), *Dividuum* (2015) und *Ungefüge* (2021). Im englischsprachigen Raum ist der von David Savat und Mark Poster herausgegebene Sammelband *Deleuze and New Technology* (2009) zu nennen, wobei William Bogard (2009) in seinem Artikel »Deleuze and Machines. A Politics of Technology?« am ehesten versucht, eine umfassendere Technikphilosophie bei Deleuze und Guattari zu skizzieren. Darüber hinaus gibt es eine Reihe an Artikeln, die durchaus relevante Aspekte der hier dargestellten deleuzo-guattarischen Technikphilosophie bearbeiten, so Wolfgang Schäffners Text »Technologie des Unbewussten« (1996), Keith Ansell-Pearsons Text »Viroid Life. On machines, technics and evolution« (1997) sowie Andrew Murphies »Computer are not Theatre. The machine in the Ghost in Gilles Deleuze and Félix Guattari's Thought« (1996).

che Richtung, wenn er schreibt, »[i]ndeed, Deleuze and Guattari are not writers of technology.« (Kroker 2001, 107)[8] David Savat formuliert hingegen in der Einleitung zum bereits erwähnten Sammelband *Deleuze and New Technologies* eine durchaus gegenteilige These, wenn er schreibt: »In short, while Deleuze may not have devoted that much attention to so-called ›new‹ technology and especially ›new‹ media – certainly less so and more negatively so than Guattari – his conceptualisation of technology and the machine, in both its material and its more abstract forms, is careful and considered, and plays a significant role in much of his work.« (Savat 2009, 1) Ob Deleuze notwendigerweise weniger und negativer über neue Technologien schrieb als Guattari, kann durchaus bezweifelt werden und ist in den späteren Kapiteln auch Thema. Darüber hinaus scheint mir eine der zentralen Einsichten einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie darin zu liegen, Technologien eben genau nicht allgemein positiv oder negativ zu bewerten, sondern vielmehr auf die je konkreten Gefüge, die diese Technologien überhaupt erst hervorbringen, zu fokussieren. Was sich jedenfalls in meiner Analyse zeigt, ist, dass die Beschäftigung mit Technologien und technischen Objekten sowohl im Werk von Deleuze wie von Guattari eine zentrale Rolle einnimmt und dass eine Trennung ihrer beiden Werke in den Reflexionen über Technologien nicht sinnvoll ist. Zu sehr sind die Arbeiten miteinander verschränkt und treten gerade in der Frage nach der Technik ständig in gegenseitigen Austausch. Zentral ist jedoch die Einschätzung, dass Deleuze und Guattari sich durchaus umfassend und genau mit technikphilosophischen Fragestellungen beschäftigt haben und zwar nicht erst in ihrem jeweiligen Spätwerk, sondern quer durch ihr gesamtes Oeuvre. Diese Einschätzung teilt auch Henning Schmidgen, wenn er in der Konklusion von *Das Unbewusste der Maschinen* (1997) die zentrale Rolle der Frage nach der Technik bei Deleuze und Guattari als Charakteristikum ihres Werkes hervorhebt: »Die Betonung der unauflöslichen Verwobenheit von Technischem, Sozialem, Psychischem und Biologischem hat sich als Charakteristikum der Theorie von Deleuze und Guattari erwiesen.« (Schmidgen 1997, 167) Die Verwobenheit des Technischen mit dem Sozialen, Psychischen, Biologischen – und wir können ergänzen Politischen –, diese zentrale Verschränkung zeichnet die deleuzo-guattarische Philosophie aus. Technik, so Schmidgen, ist für Deleuze und Guattari immer schon mit dabei: »Was in den Werken von Deleuze und Guattari abgebildet wird, ist vielmehr die fundamentale *Mitgegebenheit* der Technik in unserer Welt. Überall und immer schon sind wir in technisch bestimmten Zusammenhän-

8 Kroker schreibt jedoch ausgerechnet Deleuze und Guattari später im Text zu, dass sie eine »Kantian history of technological society« verfasst hätten und »the world's first systematic theorists of technological facism« (Kroker 2001, 109) seien. Im Gegensatz zu anderen Denkern*innen, die er in seinem Buch darstellt, schreibt er der deleuzo-guattarischen Arbeit jedoch wenig kritisches Potential zu, insofern ihre Philosophie »innocent, and historically naive« (Kroker 2001, 122) sei.

gen tätig, stets haben wir es schon mit der Technik zu tun.« (Schmidgen 1997, 167) Die Verschränkung des Technischen mit anderen Bereichen verweist jedoch nicht nur darauf, dass Technik immer schon mit dabei ist, es setzt auch ein durchaus anderes Verständnis von Technik, Technologien und technischen Objekten voraus, es verweist auf die heterogenen Gefüge und Maschinen, die immer zuerst kommen, welche die konkreten technischen Maschinen überhaupt erst konstituieren und bestimmen. Wie ich zeigen werde, wenden sich Deleuze und Guattari mit diesem Verständnis von Technik nicht nur gegen das, was sie das »klassische Schema« in Bezug zu technikphilosophischen Diskussionen nennen, sondern in gewissem Sinne gegen die Idee der Technik als abgeschlossene und separat benennbare Sphäre. Nicht Mensch gegen Technik, auch nicht Mensch plus Technik leitet ihre Erzählung an, sondern die ständige und prozessuale Ko-Konstitution dieser vermeintlich getrennten Bereiche durch maschinelle Verschränkungen.[9] Technik wird hier weder als das Andere des Menschen oder der Natur verstanden, noch wird Technik auf ein bloßes Werkzeug oder Instrument reduziert, das neutral und beliebig verwendbar wäre. Die Fokussierung auf die Gefüge verwehrt sich all diesen zu einfachen Erzählungen, die letztlich derselben Logik folgen, wie Latour anmerkt: »Die beiden Mythen vom neutralen Werkzeug unter vollständiger menschlicher Kontrolle und vom autonomen Geschick der Technik ohne jede Chance menschlicher Beherrschbarkeit sind symmetrisch.« (Latour 2002, 217)

Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie ist insofern höchst originell und relevant, weil sie genau solchen zu einfachen Mythen ein komplexes Verständnis von Technologien und technischen Objekten als in je konkreten maschinellen Gefügen situiert entgegenstellt. So verwehrt sich die deleuzo-guattarische Technikphilosophie einem allgemeinen Philosophieren über die Technik und ganz besonders jeglichem Versuch, eine Essenz des Technischen auszumachen, etwas, das aller Technik zu Grunde liegt. Wie William Bogard formuliert, ist Technik für Deleuze und Guattari vielmehr eine »Mannigfaltigkeit ohne Essenz« (vgl. Bogard 2009, 15),[10] entzieht sich essentialistischen Verallgemeinerungen und wendet sich damit vor allem gegen Technikphilosophien von und im Gefolge von Martin Heidegger

9 »Nicht mehr um eine Konfrontation von Mensch und Maschine soll es gehen, um die möglichen und unmöglichen Korrespondenzen, Verlängerungen und Ersetzungen des einen durch das andere, um immer neue Ähnlichkeitsverhältnisse und metaphorische Bezüge von Menschen und Maschinen, sondern um die Verkettungen, darum wie Menschen mit anderen Dingen eine Maschine konstituieren. Diese ›anderen Dinge‹ mögen Tiere, Werkzeuge, Körper, Aussagen, Zeichen oder Wünsche sein, sie werden Maschine jedoch nur in einem Prozess des Austausches, nicht im Paradigma der Ersetzung.« (Raunig 2019a, 44)

10 »Heidegger's questions lead him to an essence of technology, Enframing, or the potential to convert all of *Dasein* into ›standing reserve‹. Deleuze and Guattari's problematisations of machines lead them, by contrast, to a concept of a multiplicity without an essence – or better, with a ›nomadic essence‹ – a complex configuration of machinic and enunciative elements called an ›assemblage‹« (Bogard 2009, 15).

(vgl. 1962).[11] Statt darüber zu rätseln, was »der Technik« eigen ist, verwerfen Deleuze und Guattari Fragen dieser Art wie auch alle allgemeinen Annahmen über Technik.[12] Sie interessieren sich vielmehr für die konkreten Gefüge, in denen Technologien und technische Objekte überhaupt erst als solche auftreten. Schmidgen spricht hierbei von einer doppelten Öffnung des technischen Objekts: »Zugleich werden die technischen Objekte durch diesen Maschinenbegriff in zwei Richtungen geöffnet: ›Nach unten‹, auf die Anhäufung der heterogenen Teile, die der Konstruktion der technischen Objekte vorausgehen, und ›nach oben‹, auf den Kontext, in den sie aufgenommen oder von dem sie ausgeschlossen werden.« (Schmidgen 1997, 161)

Gefragt wird demnach nach konkreten Zusammensetzungen von Körpern, technischen und nicht-technischen, nach den konkreten maschinellen Gefügen also, den konkreten Affektzirkulationen in diesen Gefügen. Technologien und technische Objekte spielen hier als je konkrete eine wichtige Rolle, aber nicht als Ursache, sondern als Ergebnis maschineller Prozesse. Technik kann in diesem Sinne weder per se gut noch schlecht sein, da sie immer nur in je konkreten Zusammensetzungen in Bezug auf je konkrete Körper beurteilt werden kann. Technologien und technische Objekte können aber auch niemals neutral sein, da sie immer schon involviert sind, immer schon Teil von Gefügen sind. Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie verwehrt sich damit nicht nur zu einfacher Erklärungen und Schlussfolgerungen, sondern bietet, wie in dieser Arbeit nachgezeichnet wird, ein umfassendes Begriffsinstrumentarium, mit dem die Involviertheit je konkreter Technologien und technischer Körper in den Blick rückt und so die »Maschinisierung« von technischen Elementen in je konkreten Gefügen nachgezeichnet werden kann und dabei auch erklärt wird, wie das Gefüge selbst sich verändert und überhaupt erst konkret konstituiert. »Technik und Mensch«, »Technik und Gesellschaft« sowie »Technik und Geschichte«, all diesen viel zu großen und abstrakten Kategorien setzen Deleuze und Guattari, so meine

11 In diesem Buch steht die deleuzo-guattarische Technikphilosophie im Zentrum. Daher wird größtenteils auf jene Autor*innen Bezug genommen, die von Deleuze und Guattari explizit erwähnt werden beziehungsweise diese produktiv erweitern. Im Folgenden wird daher nicht auf technikphilosophische Ansätze wie die von Martin Heidegger (1962) oder auch Günther Anders (1992) eingegangen. Gerade Heideggers Technikphilosophie findet jedoch als Kontrastfolie und Gegenentwurf im Verlauf der vorliegenden Studie immer wieder Erwähnung, insofern Deleuze und Guattari eben solche Ansätze kritisieren.

12 Auch wenn aktuelle technikтheoretisch vieldiskutierte Strömungen wie der *Akzelerationismus* (Mackay/Avanessian 2014) sowie einige Vertreter der *Object Oriented Ontology* (Harman 2017; Bryant 2011) durchaus des Öfteren vor allem auf Deleuze referenzieren, argumentieren diese Ansätze gerade in ihrer stark simplifizierenden und politisch problematischen Art nicht nur in eine andere Richtung als die hier nachgezeichnete Technikphilosophie, sondern fallen in vielerlei Aspekten weit hinter deleuzo-guattarische Einsichten zurück. Da dieses Buch auf Deleuze und Guattari fokussiert, wird diesen Ansätzen hier nicht weiter nachgegangen.

These, eine Logik der »immanenten Kausalität« entgegen, die die Ko-Produktion von Technik und Gesellschaft beschreibt, eine »Sympoiese« im Sinne Haraways darstellt. Der Fokus auf die spinozistisch verstandenen Affektzirkulationen der involvierten Körper und Ideen verweist darauf, dass jegliche Technikphilosophie immer grundlegend politisch ist und sein muss.

Damit hinterfragt die deleuzo-guattarische Technikphilosophie grundsätzlich das Konzept der Technik, ja macht die Frage nach den technischen Maschinen zu einer Subfrage der Frage nach den Maschinen (vgl. ÜM, 118). Dies impliziert jedoch nicht, wie einige Autor*innen annehmen, dass Deleuze und Guattari nicht oder sehr wenig über Technik reflektieren würden, ja sich für diese Frage gar nicht interessieren, vielmehr zeigt dies, dass sie die Frage nach der Technik »neu zu formulieren« (Schmidgen 1997, 168) suchen, wie Schmidgen betont. Wie Deleuze und Guattari diese Frage neu formulieren, zeichne ich in diesem Buch nach.

Ziel dieser Studie ist daher einerseits den vielfältigen Reflexionen technikphilosophischer Fragestellungen und den zahlreichen Diskussionen konkreter Technologien und technischer Objekte im Werk von Deleuze und Guattari nachzugehen. So zeige ich, dass Technologien, technische Objekte und die Frage nach der Rolle der Technik im deleuzo-guattarischen Werk omnipräsent sind und eine zentrale Rolle in Bezug zu den wichtigsten Konzepten ihrer Arbeit einnehmen. Doch über ein bloßes Nachzeichnen technologischer Referenzen hinaus geht es mir darum zu zeigen, dass mit dem Werk von Deleuze und Guattari durchaus eine explizite Technikphilosophie entwickelt werden kann, die originäre und höchst relevante Einsichten, Begriffe und Perspektiven liefert, auch und gerade für aktuelle technikphilosophische Diskussionen. Es soll nicht behauptet werden, dass Deleuze und Guattari in ihren gemeinsamen wie in ihren jeweils eigenen Schriften selbst so etwas wie eine kohärente Technikphilosophie entwickelt hätten. Vielmehr stellen ihre Gedanken zur Frage der Technik, ihre Überlegungen zu einzelnen Technologien, ihre Kommentare zu technikphilosophischen Positionen, kurz die Fragmente einer Technikphilosophie einen möglichen Pfad durch deren vielgestaltiges und mannigfaltiges Werk dar.

Es geht in dieser Arbeit nicht darum, eine vollständige Systematisierung einer vermeintlich kohärenten Technikphilosophie im deleuzo-guattarischen Werk nachzuzeichnen. Nicht nur, weil eine solche im deleuzo-guattarischen Werk nicht zu finden ist, sondern auch und besonders, weil eine solche Systematisierung nicht notwendigerweise im Sinne des philosophischen und politischen Projekts von Deleuze und Guattari wäre. Vielmehr skizziere ich zentrale Überlegungen zur gesellschaftlichen, ökologischen, psychologischen, sozialen, künstlerischen und vor allem politischen Rolle von Technik, oder besser je konkreten Technologien im Werk von Deleuze und Guattari und versuche diese für gegenwärtige Fragestellungen und Problembereiche zu aktualisieren. Dies soll nicht nur über ein *close*

reading zentraler Begriffe und Konzepte der deleuzo-guattarischen Philosophie, sondern ebenso über eine Situierung dieser Begriffe sowie eine Kontrastierung zu einigen aktuellen Debatten innerhalb der Technikphilosophie erreicht werden. Hierzu müssen auch einige zentrale Punkte der deleuzo-guattarischen (Technik-)Philosophie gegen sich selbst und über eine werkinhärente Perspektive hinaus gelesen werden. Im Nachzeichnen der technikphilosophischen Überlegungen von Deleuze und Guattari skizziere ich hier folglich eine ebenso von Deleuze und Guattari inspirierte wie auch eigenständige und über sie hinausweisende Technikphilosophie.

Deleuzes und Guattaris Philosophie stellt einen so interessanten wie wichtigen Beitrag zur Technikphilosophie dar, weil sie sich, immer die Komplexität und Mannigfaltigkeit jeder Problematik im Blick, einfachen Antworten verweigert. Sie vermeidet simple Erklärungen in Form von linearen Kausalitäten und Entwicklungen, Einordnungen in Kategorien wie künstlich/natürlich, lebendig/nichtlebendig sowie datierbaren Entwicklungsanfängen und -enden. Schon gar nicht versucht sie, Wesenheiten von Dingen und Lebewesen ausfindig zu machen. Die deleuzo-guattarische Philosophie und, so soll gezeigt werden, auch ihre Technikphilosophie, geben keine einfachen Antworten auf technikphilosophische Fragen. Dennoch, oder gerade deshalb ermöglichen ihre technikphilosophischen Überlegungen, die Komplexität, Verwobenheit und Schwierigkeit der Frage nach der Technik fassbar zu machen. Eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie stellt sich vor allem gegen verallgemeinernde und vereinfachende Analysen. Die vielen Spitzfindigkeiten und Nuancen einzelner Technologien, technischer Objekte und deren Anwendungen können, so muss im Sinne einer deleuzo-guattarischen Perspektive festgehalten werden, nicht auf einem verallgemeinernden Begriff von Technik aufbauen. Was der frühe Guattari für die politische Theorie fordert, muss daher auch für die Technikphilosophie gelten, nämlich die Theorie von der »tödlichen Krankheit […] der Allgemeinheit« zu befreien (Guattari 1967j, 142).

Die Pfade/Stimmen einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie

Zu Beginn seines Buches *Schizonalytic Cartographies*, bevor er eine kurze Geschichte des modernen Kapitalismus und dessen Zusammenhang mit technologischen Entwicklungen skizziert, verweist Guattari darauf, dass es ihm hier nicht um eine lineare Geschichtsschreibung geht. Vielmehr möchte Guattari verschiedene Pfade/Stimmen vorschlagen, die nebeneinander, miteinander und durcheinander durch diese Geschichten führen. Im französischen Original nennt Guattari dies »voie/voix«, zieht also Pfad und Stimme zusammen. Er schreibt dazu »French here allows a homophonic link between path and enunciation« (Guattari 2013, 3). Dieses einfache Wortspiel soll die Vermischung, das Zusammenwirken he-

terogener Elemente transversal durch Geschichte und Bereiche thematisieren und dabei auch die für Guattari so essentiellen semiotischen Aspekt ansprechen. Frei nach Guattari können die einzelnen Kapitel dieses Buches gleichermaßen als Pfade/Stimmen verstanden werden, die nur vordergründig unterschiedliche Perioden und Aspekte im deleuzo-guattarischen Werk aufzeigen und darstellen. Die Technikphilosophie, die hier nachgezeichnet wird, ist dann ein rhizomatisches Bündel an Pfaden/Stimmen, unterschiedlichen Wegen, die sich manchmal treffen und manchmal in vermeintlich verschiedene Richtungen verlaufen, und sie ist ein Stimmengewirr, eine Kakophonie an Stimmen, eine »Polyphonie«. Die Pfade/Stimmen, denen die folgenden Kapitel nachgehen wirken manchmal zusammen, manchmal ineinander und manchmal gar gegeneinander und doch kreuzen sie sich immer wieder in der Frage der Technik. Es gibt eine Vielzahl anderer Pfade/Stimmen, denen es sich nachzugehen und zuzuhören lohnen würde, die jedoch in diesem Buch nicht oder nur am Rande vorkommen können. Ich habe versucht, die für mich am relevantesten erscheinenden Pfade/Stimmen zu sammeln und darzustellen, um so zumindest ein erstes Bild jener komplexen Technikphilosophie zu skizzieren, die Deleuze und Guattari quer durch ihr Werk entwickeln.

In Kapitel 2 »Die Genese der Maschine« beschäftige ich mich mit der Genese des für Deleuze und vor allem für Guattari so wichtigen und quer durch ihr Werk relevanten Begriffs der Maschine in den Frühwerken von Guattari. In seinen politischen und psychoanalytischen Texten der späten 1950er und frühen 1960er Jahre bildet sich schrittweise ein Konzept der Maschine heraus, das den revolutionären und unbestimmbaren Einschnitt in starre Strukturen theoretisieren soll. Mit der Abkehr von seinem Mentor Jacques Lacan und damit auch vom Strukturalismus, schlägt Guattari den »Mythos der Maschine« als einen möglichen Ausweg aus strukturalistischen Engführungen von Geschichte, Politik und Unbewusstem vor. Es sind die Begegnungen mit konkreten Technologien und technischen Objekten, u.a. Druckmaschinen in der Pädagogik, Aufnahmegeräten und Schreibmaschinen in der psychoanalytischen Praxis und einer Tabelle in der Organisation einer Institution wie La Borde, die Guattari anleiten, ein anderes Verständnis von Technologien zu entwickeln. Dieses Verständnis, so argumentiere ich, hat sich in die Konzeption der Maschine eingeschrieben und stellt einen zentralen Aspekt dieses Konzepts dar. Die Maschine, zuerst bei Guattari und später in Zusammenarbeit mit Deleuze, stellt unter anderem auch den Versuch dar, Technologien und technische Objekte anders zu denken, um deren zentrale Rolle in Gruppenprozessen beschreiben zu können. Die Weiterentwicklung des frühen Maschinenbegriffs zum Maschinenpluralismus des *Anti-Ödipus* ist dabei ebenso von der Auseinandersetzung mit technikphilosophischen Fragen mitbestimmt. Auch wenn der Begriff der

Maschine bei Deleuze und Guattari weit über technische Maschinen hinausweist, ist die Frage der Technik dennoch eine zentrale im Konzept der Maschine.

In Kapitel 3 »Maschinengeschichten oder die Technik in der Maschine« gehe ich dieser Beziehung zwischen technischen Maschinen und den sie bestimmenden sozialen oder gesellschaftlichen Maschinen genauer nach. Hierfür werden zunächst einige der wichtigsten Einflüsse auf das spezielle Verständnis der Maschine, wie es Deleuze und Guattari entwickeln, nachgezeichnet und in aller Kürze dargestellt. Dabei soll deutlich werden, in welchen Traditionen des »erweiterten Maschinenverständnisses« sich Deleuze und Guattari bewusst verorten und von welchen sie sich abgrenzen wollen. Den Kern dieses Kapitels stellt die darauf anschließende Lektüre eines grundlegend technikphilosophischen Textes dar, nämlich des Appendix des *Anti-Ödipus*, die »Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen«. In diesem Text konkretisieren Deleuze und Guattari ihren Maschinenbegriff in direkter Auseinandersetzung mit der Frage nach den technischen Maschinen. Dabei positionieren sie sich klar gegen das, was sie das »klassische Schema« innerhalb der Technikphilosophie nennen, nämlich Erzählungen vom Menschen und seinem (im Sinne der Organprojektionsthese) projizierten Werkzeug und der damit einhergehenden Trennungen von Mensch/Gesellschaft und Technik. In einem Exkurs zum Technikverständnis bei Marx und der Frage, inwiefern dieser einen Technikdeterminismus vertrat, wird deutlich, dass Deleuze und Guattari vor allem die zu großen, weil abstrakten, Kategorien von Technik, Mensch und Gesellschaft kritisieren, und es die Vielfalt der Maschinen ist, die diese Kategorien transversal durchkreuzt. Weder leitet Technik die Entwicklung der Gesellschaft an, noch ist Technik völlig neutral oder vollends bestimmt von gesellschaftlichen Prozessen, vielmehr geht es um eine komplexe Ko-Konstituierung, eine »immanente Kausalität«.

In Kapitel 4 »Gefüge der Technik« widme ich mich dem Begriff des Gefüges. Es wird gezeigt, inwiefern der Maschinenpluralismus des *Anti-Ödipus* in den darauffolgenden Schriften, vor allem in *Tausend Plateaus*, dem Konzept der maschinellen Gefüge weicht. Das Gefüge stellt dabei ein hochkomplexes Konzept der Ko-Konstituierung sehr heterogener Elemente dar, darunter eben auch Technologien. Deleuze und Guattari greifen dabei, wie ich zeige, auf eine ganze Reihe technikphilosophischer, -geschichtlicher und -anthropologischer Konzepte zurück. Durch Exkurse zu André Leroi-Gourhan und Gilbert Simondon werden die Begriffe des »Phylums« und des »Milieus« sowie die Prozesse der »Individuierung« auf ihre Rolle in der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie hin befragt. Es ist vor allem eine Auseinandersetzung mit evolutionären Perspektiven auf Technikentwicklung, die Deleuze und Guattari hier diskutieren. Im Rahmen ihrer Überlegungen zur Nomadologie und Metallurgie wird gezeigt, inwiefern das Konzept des Gefüges technologische Entwicklung nicht durch lineare Abstammungslinien versteht, sondern durch »Involution« beziehungsweise das, was ich mit Haraway als Prozesse der

»Sympoiese« bezeichne. Zentrales Ziel ist zu zeigen, dass das Konzept des Gefüges noch radikaler als der Begriff der Maschine vermeintlich getrennte Kategorien wie Gesellschaft, Mensch, Natur und vor allem Technik in Frage stellt und dynamische, symbiotische, prozessuale und vor allem transversale Konnektionen in den Blick nimmt.

In Kapitel 5 »Spinoza – Conatus und Maschine« frage ich nach den spinozistischen Elementen in der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie. Dabei wird zunächst Spinozas eigenen Auseinandersetzungen mit der Frage der Technik nachgegangen und nach den Verschränkungen seines Brotberufs als Linsenschleifer, seiner wissenschaftlichen Expertise im Feld der Optik und seiner Philosophie gefragt. Auf Deleuzes Interpretation Spinozas aufbauend, werden schließlich zwei zentrale Aspekte aus Spinozas Theorie herausgegriffen. Zunächst wird Spinozas Körper-Konzept und damit verbunden sein Verständnis von Affekten dargestellt. Dabei zeigt sich, dass für Spinoza Technologien und technische Objekte keine grundlegenden Unterschiede zu anderen Körpern aufweisen, all diese Körper und ihre vielfältigen Zusammensetzungen durch eine Ontologie beschrieben werden. Dies ermöglicht, das Verständnis von Kompositionen heterogener Körper, wie sie das maschinelle Gefüge beschreibt, zu rekonzeptualisieren und nach den je konkreten Affektzirkulationen zu fragen. Der zweite Aspekt der spinozistischen Philosophie, der für die deleuzo-guattarische Technikphilosophie relevant ist, betrifft das »Problem des Ausdrucks«, wie es Deleuze diskutiert. So zeige ich, wie sich mit dem Konzept des Ausdrucks, verstanden als immanente Kausalität, das Verhältnis von Gesellschaft und Technik in seiner gegenseitigen Konstituierung und Aktualisierung fassen lässt.

In Kapitel 6 »Kontrolle und Störung« widme ich mich schließlich dem Spätwerk von Deleuze und hier vor allem dem Text »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«. Im Zentrum des Kapitels stehen jedoch keine medientheoretische Auseinandersetzung und auch keine reine Analyse »neuer Technologien«, vielmehr soll die Lektüre dieses Textes als konkrete Anwendung des sympoietischen Verhältnisses von Technologien und Gesellschaft verstanden werden. In Exkursen zu Foucaults Machtkonzeption sowie dessen Begriffe Biomacht und Gouvernementalitätsmacht sollen politische Fragestellungen eröffnet werden, die schließlich durch einen Exkurs zu William Burroughs Kontrollbegriff auf ihr Potential für widerständige, emanzipative Prozesse hin befragt werden. Deleuze beschreibt in dieser Spätphase seines Werkes, so zeige ich, nicht bloß eine neue Machttechnologie, sondern verweist auch auf die minoritären Widerstände, die er als primär versteht und auf die Kontrollgesellschaften reagieren zu scheinen. Dazu diskutiere ich Deleuzes Überlegungen zu den Möglichkeiten solcher emanzipativen Praktiken anhand seines Begriffs der »Vakuolen der Nichtkommunikation«.

In Kapitel 7 »Post-mediale Polyphonie« wende ich mich Guattaris Spätwerk zu. So wird zunächst nach seiner Kapitalismus-Konzeption gefragt und der Rolle, die Technologien in dieser Konzeption spielen. Doch auch Guattaris Spätwerk, so wird argumentiert, ist vor allem den Möglichkeiten des Widerstands und der emanzipativen Kämpfe von Minoritäten gewidmet, fragt nach den Potentialen neuer Räume der Freiheit und nach der Aktivierung des minoritären Wissens für eben diese Kämpfe, nach dem also, was Guattari »molekulare Revolutionen« nennt. Im Zentrum dieser Überlegungen steht Guattaris Konzept der »Post-Media«, das nicht nur medientheoretische Fragestellungen eröffnet, sondern auch in vielfacher Weise an die deleuzo-guattarische Technikphilosophie anschließt. Besonderer Fokus wird schließlich auf Guattaris Praxis in den freien Radios gelegt, die Guattari politisch stark beeinflussten und auch seine Technikheorie informierten.

In Kapitel 8 »Minoritäre Technologien als technopoetische Fluchtlinien« greife ich die zuvor entwickelten Überlegungen zur Rolle von Technologien und technischen Objekten auf, um angelehnt an das deleuzo-guattarische Konzept der »minoritären Literatur« das Konzept der »minoritären Technologien« zu entwickeln. Aufbauend auf den Überlegungen zum »Minoritär-Werden«, soll die deleuzo-guattarische Technikphilosophie mit Deleuze und Guattaris expliziteren politischen Überlegungen verbunden und so erweitert und aktualisiert werden. Schließlich wird mein Konzept der »minoritären Technologien« eingeführt und anhand dreier »Fluchtlinien« nachgezeichnet wie näher exemplifiziert. Dazu wird Guattaris Science Fiction-Filmskript *A Love of UIQ* nach seiner technikphilosophischen Fabulationskraft befragt, die Frage der Ökologie auf ihre Verschränkung mit der Technik untersucht und schließlich die AI-getriebene Technologie der Gesichtserkennung problematisiert. In allen drei Bereichen stehen jedoch vor allem Prozesse des Widerstands, der emanzipativen Kämpfe und deren Verwendung von »minoritären Technologien« im Fokus.

Im finalen Kapitel 9 »Zehn Thesen für eine kritisch-spekulative Technikphilosophie der minoritären Technologien« werden abschließend die Eckpunkte der in diesem Buch nachgezeichneten und weiterentwickelten deleuzo-guattarischen Technikphilosophie anhand von zehn Thesen rekapituliert.

2. Die Genese der Maschine

> Es funktioniert überall, bald rastlos, dann wieder mit Unterbrechungen. Es atmet, wärmt, isst. Es scheißt, es fickt. Das Es … Überall sind es Maschinen im wahrsten Sinne des Wortes: Maschinen von Maschinen, mit ihren Kupplungen und Schaltungen. Angeschlossen eine Organmaschine an eine Quellemaschine: der Strom, von dieser hervorgebracht, wird von jener unterbrochen. (AÖ, 7)

Diese oft zitierte Eingangspassage des ersten von Gilles Deleuze und Félix Guattari gemeinsam verfassten Werkes, *Anti-Ödipus* (Deleuze/Guattari 1977a; zitiert als AÖ), ist aus vielerlei Gründen charakteristisch für das gesamte Buch. Gleich in den ersten Sätzen schlagen Deleuze und Guattari einen ungewohnten und für eine akademische Publikation durchaus provozierenden Ton an, der das gesamte Buch durchzieht. Darüber hinaus sind es vor allem zwei zentrale Aspekte, die zuvorderst auffallen: Erstens die kritische, nahezu ironisierende Verwendung von psychoanalytischem Vokabular, und zweitens der prominent platzierte Begriff der Maschine. Von Wunschmaschinen und Kriegsmaschinen über abstrakte Maschinen bis zu maschinellen Gefügen und Literaturmaschinen, um nur einige Maschinenarten zu nennen; für die Philosophie von Deleuze und Guattari scheint zu gelten: »Überall sind Maschinen«. Bei dieser Omnipräsenz des Maschinenbegriffs liegt die Frage nach der Technik, nach dem, was Deleuze und Guattari die »technische Maschine« nennen, nahe. Welche Rolle also spielt nun diese Frage nach der Technik in einer Philosophie, die wie keine andere rund um den Begriff der Maschine aufgebaut ist, einem Begriff, der nicht nur im Alltagsverständnis, sondern auch in zahllosen philosophischen Schriften als genuin technisch verstanden wird.

Wie ich im Folgenden zeigen werde, sind die Maschinen im Werk von Deleuze und Guattari sehr viel breiter konzipiert als die bloß technisch verstandene Maschine. Denn Deleuze und Guattari gehen mit ihrem Verständnis der Maschine über metaphorische Verwendungen einer sozialen, gesellschaftlichen oder ökonomischen Maschinerie hinaus, entwickeln einen offenen Maschinenbegriff. Um der Komplexität und Vielfältigkeit des Maschinenkonzepts gerecht zu werden, kann es nicht genügen, bloß verschiedene Definitionen zu zitieren oder verschiedene Maschinentypen, die Deleuze und Guattari entwickeln, zu erklären. Vielmehr werde ich in diesem Kapitel die Anfänge der Maschine, die ersten Schriften, in denen dieser Begriff zunächst im Werk von Guattari auftaucht, nachzeichnen und historisch wie theoretisch in seinen damaligen Schriften sowie seinen psychoanaly-

tischen wie auch politischen Praktiken situieren. Dieses close reading der früheren Texte ermöglicht in einem zweiten Schritt ein umfassenderes Verständnis der Komplexität und Breite dieses Begriffs. Schließlich werde ich sowohl im letzten Teil dieses Kapitels als auch besonders im darauf folgenden Kapitel nachzeichnen, was die technikphilosophischen Implikationen dieses Begriffs sind.

Diese Nachzeichnung des Maschinenbegriffs im deleuzo-guattarischen Werk kann und soll keine erschöpfende Erklärung aller Aspekte des Maschinenkonzepts leisten, sondern die Darstellung wird mit ständigem Fokus auf die, für dieses Buch zentralen Fragen, nach den Spuren einer Technikphilosophie und dem Zusammenhang von Technik und Politik vorgenommen. Wie bereits eingangs erläutert, geht die Maschine weit über die Frage von Technik hinaus, gleichzeitig wird sie aber von Deleuze und Guattari – wie ich zeigen werde – in einer ständigen Auseinandersetzung mit der Frage der Technik entwickelt, und so stellen die politischen wie technikphilosophischen Aspekte eine zentrale Dimension des Maschinenbegriffs dar. Gleichzeitig muss im Umkehrschluss aber auch die Frage nach der Technik als eine maschinische verstanden werden. Diese Umkehrung der Technik als maschinisch wird von Guattari in seinem 1990 gehaltenen Vortrag »Über Maschinen« (Guattari 1995; zitiert als ÜM) klar formuliert, wenn er ausführt:

> In der Geschichte der Philosophie hält man das Problem der Maschine allgemein für einen zweitrangigen Bestandteil einer allgemeineren Frage, jener der techne, der Techniken. Ich möchte hier eine Umkehrung der Sichtweise vorschlagen, in der das Problem der Technik zur Teilmenge einer viel umfassenderen maschinischen Problematik wird. Diese »Maschine« ist auf das Außen und auf ihre maschinische Umwelt geöffnet und unterhält alle Arten von Beziehungen zu sozialen Komponenten und individuellen Subjektivitäten. Es geht also darum, das Konzept der technologischen Maschine zu dem der maschinischen Gefüge zu erweitern, eine Kategorie, die alles umfasst, was sich als Maschine auf den verschiedenen ontologischen Registern und Trägern entwickelt. Statt einer Opposition zwischen dem Sein und der Maschine, dem Sein und dem Subjekt, impliziert diese neue Konzeption der Maschine, dass das Sein sich qualitativ differenziert und in eine ontologische Pluralität mündet, die selbst die Verlängerung der Schöpfungskraft maschinischer Vektoren ist. (ÜM, 118 f)

In diesem vielfältigen und hochkomplexen Zitat finden sich bereits nahezu alle Elemente einer möglichen deleuzo-guattarischen Technikphilosophie, wie ich sie in den folgenden Kapiteln entwickeln werde, auf einige wenige Sätze verdichtet. Es wird nun in diesem und den folgenden Kapiteln versucht, das Primat der Maschine gegenüber den konkreten technischen Maschinen zu erläutern. Zunächst und zuerst soll die Genese des Maschinenbegriffes zeigen, inwiefern technische Maschinen immer schon ein nicht unbedeutender Teil des Maschinenkonzepts und seiner unterschiedlichen Ausformungen waren.

2.1 Die Maschine, ein blasphemisch-ironischer Mythos

Im November 1990 in Valence auf einer Tagung zum Thema »Cinéma et littérature: Les temps des machines« hielt Félix Guattari also jenen Vortrag, aus dem oben zitiert wurde, und der den gleichermaßen einfachen wie bezeichnenden Titel »Über Maschinen« trägt (publiziert 1993 unter dem französischen Originaltitel: »A propos des machines«). Knappe zwei Jahre vor seinem frühen Tod im August 1992 blickt Guattari in diesem Text auf den wohl unbestritten wichtigsten theoretischen Begriff, ja auf das zentrale Konzept seines Denkens, die Maschine, zurück. Der Begriff der Maschine taucht bereits in Frühschriften Guattaris in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre auf, wird zunehmend präsenter und spätestens in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre zu *dem* zentralen Konzept seiner philosophischen, psychoanalytischen wie politischen Texte. Wie Guattari im oben erwähnten Vortrag selbst resümiert, stellt die Maschine so etwas wie den »Kern« (ÜM, 115) seiner Überlegungen dar, sei es in seiner theoretischen Arbeit, seiner psychoanalytischen Praxis oder auch seines politischen und militanten Aktivismus, die Maschine spielt in all diesen Feldern eine tragende Rolle.

»Das Thema der Maschine beschäftigt mich seit geraumer Zeit, und vielleicht ist sie für mich eher ein affektives als ein konzeptuelles Objekt. Wie viele von Ihnen bin ich von der Maschine immer schon angezogen und fasziniert gewesen.« (ÜM, 115) Mit diesen einleitenden Worten blickt Guattari nicht nur auf sein Lebenswerk zurück, sondern verdeutlicht auch seine Methode. Guattaris Schriften entziehen sich jeglicher fixen Einordnung, kreuzen die Disziplinen und Stile transversal, verbinden verschiedenste Fachgebiete, von Molekularphysik, Biologie, Chemie, Psychoanalyse und Philosophie über Aktivismus, und Ingenieurswissenschaften, Architektur bis hin zu Kunst und Science Fiction. Dieses breite Interesse ist einerseits seinem eigenen fachlichen Hintergrund geschuldet. Guattari studierte zunächst Pharmakologie, brach dies nach ein paar Jahren jedoch zu Gunsten eines Philosophiestudiums an der Sorbonne ab, arbeitete schließlich an der experimentell und politisch ausgerichteten psychiatrischen Klinik La Borde gemeinsam mit Jean Oury und ließ sich zum Psychoanalytiker ausbilden, darüber hinaus war er seit seiner Jugend in zahlreichen politischen Bewegungen aktiv.[1] Andererseits hat die disziplinäre Vielfalt in seinen Texten auch Methode, sind seine Konzepte schließlich stets *transversal* angelegt und daher notwendigerweise transdisziplinär. Wie Guattari im obigen Zitat selbst betont, geht er in seinen Texten und in der Entwicklung von Konzepten oftmals weniger konzeptionell als affektiv vor. Er übernimmt Begriffe vor allem, weil die Begegnung mit diesen Begriffen ein Denken ausgelöst hat, eine

1 Die biographischen Verweise stützen sich im Wesentlichen auf die Biographie von Dosse (2017), die Angaben zu seiner Jugend und den frühen Jahren in La Borde finden sich auf S. 45–157.

Dynamik, die ihn affiziert, und so sind viele seiner Texte ein affektives Patchwork an Konzepten, indirekten Zitaten, Beispielen, Kritiken und Assoziationen. So formuliert Guattari bezüglich seiner Methode weiter: »Viel eher als das Recht auf ein Denken, das vorgibt, eine wissenschaftliche, axiomatische Deskription zu liefern, beanspruche ich das Recht auf eine Form des Denkens, das entlang affektiver Achsen, also über Affekte vorgeht.« (ÜM, 115 f)

Dieses affektive Vorgehen ist es auch, das Guattari schon früh zum Begriff der Maschine führt. Es scheint vor allem eine Faszination für diesen Begriff zu sein, eine Faszination für die Vielfalt und Möglichkeiten, die der Maschinenbegriff bereits in der Alltagssprache aufweist, aber darüber hinaus auch in philosophischen und anderen theoretischen Texten. Diese Faszination wird besonders deutlich in einer Episode aus Guattaris Zeit als Student an der Sorbonne, die er in oben erwähntem Vortrag erzählt und als erste wichtige Begegnung mit dem Begriff der Maschine anführt. Guattari sollte ein Referat über *Grenzen der Arbeitsteilung* von Georges Friedmann (1959) halten und noch 1990 erinnert er sich, an den »erschrockenen Blick des Professors, als ich über Friedmann schimpfte.« In Kohärenz mit seinem philosophischen Denken der Maschine erklärt Guattari seine harsche Friedmann-Kritik von damals weiter: »Damals war ich sehr deutlich gegen alle mechanistischen Sichtweisen der Maschine eingestellt. Vielleicht mit einem Hang zum Szientismus dachte ich, dass man eine Art Rettung von der Maschine erwarten dürfte.« (ÜM, 115)

Diese Faszination mit dem Begriff der Maschine ist keineswegs außergewöhnlich, denn gerade in den 1950er Jahren, als Guattari seine ersten theoretischen Texte verfasst, sind es vor allem zwei Theorien, die die französischen Universitäten und die diversen fachlichen Diskurse beherrschen. Auf der einen Seite ist es der Strukturalismus, der in allen möglichen Disziplinen vorherrschend wurde, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in anderen für Guattaris Denken zentralen Feldern, nämlich der Psychoanalyse, der marxistischen Theorie und der Semiotik. Andererseits ist es weit über den französischen Diskurs hinaus die Theorie der Kybernetik, von der Guattari zumindest teilweise ebenfalls sehr fasziniert war und auf deren diverse Entwicklungen er trotz vehementer Kritik auch immer wieder Bezug nahm. Besonders in kybernetisch gefärbten Untersuchungen ist der Begriff der Maschine häufig zu finden, es darf also nicht verwundern, dass gerade zu dieser Zeit Guattari, wie er selbst sagt, vom Begriff der Maschine fasziniert war.

Die späten 1950er Jahre, in denen Guattari zu schreiben beginnt, sind geprägt von den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der faschistischen Machtübernahme auch in Frankreich, der zu dieser Zeit vorherrschenden Situation des Kalten Krieges zwischen sowjetischem Totalitarismus und imperialem Kapitalismus sowie den antikolonialen Befreiungsbewegungen, wie dem Algerienkrieg. In dieser angespannten Situation wird Technik unter dem Eindruck der industriellen Mas-

senvernichtung von Millionen von Menschen hauptsächlich in Bezug zum militaristisch-industriellen Komplex verhandelt. Auch Guattari ist vor allem in seinen politischen Schriften an dieser Perspektive interessiert. Im Gegensatz jedoch zu technikkritischeren Philosoph*innen wie Theodor Adorno, Max Horkheimer, Martin Heidegger oder auch Günther Anders ist Guattari weniger gegen Technologien wie die Atomkraft engagiert, sondern interessiert sich vielmehr, von der Kybernetik befeuert, für eine andere, sich bereits abzeichnende massive technische Revolution, nämlich der digitalen Wende. Schon in frühen Schriften ist Guattari aus kritischer Distanz an den Gefahren und Möglichkeiten dieser Informationsmaschinen interessiert. Guattari ist also bei Weitem nicht der Einzige, der gerade zu jener Zeit den Begriff der Maschine als fruchtbares Konzept zu entdecken meint. Es ist auffällig, dass die Maschine als Begriff, Metapher und Konzept immer genau dann besonders häufig auftaucht, wenn tiefgreifende technologische Umwälzungen oder Transformationen stattfinden. Gerade in Zeiten des technologischen Umbruchs scheint der Begriff der Maschine ein nützlicher, weil eingängiger Begriff zu sein. Die Maschine kann dabei gleichermaßen eine deterministische und immer übermächtiger werdende Maschinerie beschreiben als auch die innovative Zusammensetzung unterschiedlicher nicht nur technischer Komponenten. Die Maschine kann sowohl eine wahrgenommene Eigenmächtigkeit der Technologien, also eine zunehmende Autonomie der Technologie, wie auch die fundamentale Verwobenheit von technischen Objekten und nicht technischen Elementen in ihrem Zusammenspiel beschreiben. Ein Auftauchen des Maschinenbegriffs ist also gerade in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren keine Seltenheit.

So ist es also auch zu jener Zeit, in der Guattari studiert und seine ersten theoretischen Texte verfasst, nicht ungewöhnlich, mit dem Begriff der Maschine zu arbeiten, sei es ein mechanistischer oder ein offener Maschinenbegriff. Wenn Guattari allerdings beschreibt, dass er schon früh überzeugt war, »dass man eine Art Rettung von der Maschine erwarten dürfte« (ÜM, 115), so ist das, wenn vielleicht auch nicht gerade falsch, doch eine Übertreibung. Denn ganz besonders in den frühen Texten, bevor er also konkret am Konzept der Maschine gearbeitet hat, taucht der Begriff selbst bereits einige Male auf, interessanterweise aber vor allem in einem mechanistischen und deterministischen Verständnis – also gerade jenem Maschinen-Verständnis, das er bei Friedmann als Student kritisiert haben will. Wie Henning Schmidgen (1997) in seiner detaillierten Studie *Das Unbewusste der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan* aufzeigt, verbleibt noch in den Schriften der frühen 1960er Jahre »der Begriff der Maschine bei Guattari in einer oft konventionellen Metaphorik« (Schmidgen 1997, 54). Taucht in diesen Frühschriften die Maschine auf, so meist eher als Metapher denn als eigenes Konzept. Schmidgen spricht hier von einem »metaphorischen Maschinenbegriff, in dem die Maschine für das Starre, das Anonyme und das blind Funktionieren-

de steht.« (Schmidgen 1997, 54) So finden sich in den unterschiedlichen kürzeren Texten dieser Zeit Formulierungen, die eine – so Guattari – kaum Freiraum gebende Gesellschaft als »sozial[e] Mechanik« (Guattari 1976e, 86) beschreiben, diese Mechanik sei maßgeblich bestimmt vom Kapitalismus und dessen »Ideal von ›Produktivmaschinen fressenden Konsummaschinen‹« (Guattari 1976b, 43),[2] dem also, was er noch genereller und verallgemeinernder an anderen Stellen die »economic machine(s)« nennt (Guattari 2015c, 126 sowie 131). Dieses ökonomische System, so Guattari, kreiert Institutionen »that transform individuals into the cogs of a vast machine« (Guattari 2015c, 129). Zu diesen Institutionsmaschinen zählt Guattari z.B. psychiatrische Anstalten, für ihn nur weitere »giant imprisoning machines [that] increase the opacity of disturbances, the solitude of the patients, the nonsense of their existence« (Guattari 2015c, 126 f). Auch der Nationalstaat wird an mehreren Stellen in dieser Zeit als determinierende Maschine beschrieben, so spricht Guattari von Staaten als »machine bureaucratique« (Guattari zitiert nach Schmidgen 1997, 54) sowie überhaupt von der Koppelung der »state machine and the machine of repression« (Guattari 2015e, 220). Diese Staatsmaschinen sind jedoch, so gibt sich Guattari in den 1960er Jahren – changierend zwischen trotzkistisch-marxistischer und von Lacan geprägter psychoanalytischer Sprache – überzeugt, niemals losgelöst von den wesentlich wirkmächtigeren ökonomischen Maschinen. In Bezug auf die Zuspitzung des Kalten Kriegs stellt Guattari dar, dass auf beiden Seiten (dem »Westen« und dem »Osten«) das, was er »integratives Vater-König-Gott-Modell« nennt, sprich traditionelle Herrschaftsstrukturen, zwar ihre Aggressivität und Repression steigern, jedoch gleichermaßen machtlos gegen globale ökonomische Entwicklungen zu sein scheinen. Man beachte auch hier wieder den Bezug zum Begriff einer selbstlaufenden, kontinuierlichen und autonomen Maschine. Der zunehmende Machtverlust dieses Modells also, so Guattari,

> wird besonders deutlich in Phasen sozialer Regression, zum Beispiel wenn ein faschistisches, diktatorisches Regime mittels persönlicher, präsidialer Macht bei den Massen pseudo-phallische Bilder erzeugt, eine plebiszitäre Totemisierung eines Führers, der im übrigen ohne wirklichen Einfluss auf die signifikante Maschine des ökonomischen Apparats bleibt, die im Gegenteil, kontinuierlich ihre eigene Macht und Funktionsautonomie verstärkt. (Guattari 1976b, 42)

In dem erstmals 1966 publizierten Text »Reflections on Institutional Psychotherapy for Philosophers« (Guattari 2015c) verfolgt er oben angeführte Überlegungen weiter. Das traditionelle Herrschaftsmodell wurde ersetzt, an Stelle des religiösen Gottes ist für Guattari nun »the supreme economic God« (Guattari 2015c, 128) getre-

2 Diese Übersetzung scheint etwas freier zu sein, zum Vergleich die englische Übersetzung dieser Stelle: »ideal of consuming-machines-consuming-producing-machines« (Guattari 2015b, 106), wohingegen Schmidgen eine Übersetzung als »Ideal von Produktions-Konsumptions-Maschinen« (Schmidgen 1997, 56) anführt.

ten. Der Staat ist Teil der signifizierenden ökonomisch Maschinen geworden, wie Guattari gleichermaßen als psychoanalytischer Theoretiker wie als Praktiker beobachtet: »The state, as an institutional object, has become a signifying machine, systematically reifying social processes.« (Guattari 2015c, 128) Später in diesem Text stellt Guattari daher die Frage, wie Subjektwerdung in einer Zeit funktioniert, in der sich die traditionellen Herrschaftsstrukturen verschieben, was also ist die Subjektivierung im Kapitalismus? Den herkömmlichen psychoanalytischen Theorien, die, so Guattari, damals noch zu sehr auf den traditionellen »großen Anderen«, wie Familienvater, Kirche, Staat, Gott, fokussiert sind, entgehe, dass Subjektivierungsprozesse in einem konsumorientierten globalen Kapitalismus völlig anders agieren würden:

> Without a respectable army, church and recognized god, or a stable social order, can the passage to adulthood only take place by indulging in the drugs of consumer society? The type of car, partner or role I covet determines the way in which »I« escapes me. I is an other. But this other is not a subject. It is a signifying machine that predetermines what will be good or bad for me and those like me in a potential area of consumption. (Guattari 2015c, 129)

Nicht zufällig könnte diese Beschreibung einer immer mehr auf Konsumation denn auf Produktion orientierten Ökonomie, auch eine Definition aktueller Algorithmen sein, wie sie bei jedem größeren Onlinedienst, von Amazon bis Facebook, zu finden sind. Ein Algorithmus, der zu wissen meint, was gut und was schlecht für einen ist, der um Interessen, Vorlieben und bisherige Konsumhistorie »weiß«. In der Logik dieser signifizierenden Maschine ist, wie Guattari weiter ausführt, selbst eine demokratische Wahl bloß noch eine Konsumentscheidung, und der Austausch des »Father President« Teil des Spektakels der Maschine. (vgl. Guattari 2015c, 129 f) Das »Ich«, so schreibt Guattari, entflieht dabei, nicht mehr ein Subjekt wird angerufen, sondern eine »signifying machine«. »I is an other«, denn nicht eine akkurate Repräsentation des Ich steht im Zentrum des (Markt)Interesses, sondern damals wie auch heute im Zeitalter von Big Data geht es vielmehr um passende aussagekräftige Datensätze, um das, was Deleuze 25 Jahre später in seinem *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften* (Deleuze 1993e; zitiert als PüK) als »Dividuum« bezeichnen wird.[3]

Es ist diese signifizierende Maschine, die also immer wieder in den Texten dieser Zeit beschworen wird. Die Metapher der Maschine scheint in den zitierten Stellen für all das zu stehen, was es aus Guattaris Sicht zu bekämpfen gilt, für die Allmacht eines schrittweise globalisierenden (in den Worten Guattaris eines »integrierten weltweiten«) Kapitalismus, sowie für Staatssysteme, die gegen diese

3 Deleuzes Analyse dieser Fragen und seine Konzeption der Kontrollgesellschaften wird in Kapitel 6 näher dargestellt. Zur Frage des Dividuellen als Methode und Technologie siehe Raunig 2015

ökonomische Macht gleichermaßen ratlos wie machtlos scheinen und trotzdem oder gerade deswegen durch die verschiedensten Institutionen, von Gefängnissen über geschlossene psychiatrische Anstalten bis hin zu Schulen, Universitäten und Krankenhäusern repressiv agieren. Diese Ohnmacht gegenüber einem repressiven Staat, seinen Institutionen und einem weltweiten Kapitalismus beschreibt Guattari, wie zitiert, als das Gefühl, eine Schraube in der maschinellen Mechanik zu sein, einer Maschine also, die immerzu gnadenlos weiterläuft. So zeitgemäß manche dieser zitierten Stellen angesichts heutiger Verhältnisse auch erscheinen mögen, so bekannt und allgemein sind sie. Doch Guattaris Bezug zur Maschine, so möchte ich hier argumentieren, ist mehr als nur allzu bekannte Metaphern wieder aufzuwärmen und sich vereinfachender Bilder der Maschine zu bedienen. Denn so ungenau die Verwendung der Maschinenmetapher in dieser frühen Phase noch zu sein scheint, lässt sich doch erkennen, dass Guattari mit dem immer direkteren Bezug auf diese Metapher eine ganz konkrete politische, gesellschaftliche und psychische Situation anzusprechen und zu analysieren versucht. Ähnlich wie Lacan, versucht Guattari nämlich von herkömmlichen psychoanalytischen Tropen Abstand zu nehmen, Tropen, die, so gibt er sich überzeugt, weder die Lebensrealität noch die Problemlage im Frankreich der frühen 1960er Jahre widerspiegeln. Besonders deutlich wird dies in seinem Text »Die Übertragung« (Guattari 1976 f) von 1964. In diesem noch in vielerlei Aspekten lacanianischen Text unternimmt Guattari bereits erste Versuche, die Konzeption des Unbewussten zu verändern (vgl. Schmidgen 1997, 56), ein Unternehmen, das viele seiner Bücher und Texte antreibt, vor allem aber *The Machinic Unconscious*, das erstmals 1979 veröffentlicht wurde (siehe Guattari 2011a). Um zeitgemäße Psychoanalyse zu betreiben, aber auch um relevante psychoanalytische Theorie zu produzieren, gilt es für Guattari, die in der Psychoanalyse vorherrschenden Rückbezüge auf Mythen nicht bloß zu hinterfragen, sondern loszuwerden. Die Psychoanalyse, so gibt sich Guattari überzeugt, sei im damaligen Frankreich deswegen so populär, weil sie allzu gut mit den Herrschaftsstrukturen zusammenarbeitet. Schließlich sei das Ziel der meisten Psychoanalytiker*innen, den*die Analysand*in wieder als funktionierendes Glied in die Gesellschaft zurückzuführen. »Wie auch die analytische Richtung aussehen mag, die Berufung auf ein prädeterminiertes Modell der Normalität ist immer darin enthalten.« (Guattari 1976 f, 103) Da sich diese Norm – so Guattari weiter – nicht in dieser Allgemeinheit in modernen kapitalistischen Gesellschaften findet, greift die Psychoanalyse auf antike Mythen zurück. So mache

> der Psychoanalytiker Anleihen bei den Mythen früherer Gesellschaften und bietet uns dann ein Triebmodell an, einen zugleich neuen und zusammengesetzten Typ von Subjektivität und Familienbeziehungen, einen Synkretismus aus archaischen und hochmodernen Elementen. Wichtig für die herrschende soziale Ordnung ist allein die Tatsache, dass das Modell in der gegenwärtigen Gesellschaft funktioniert. (Guattari 1976 f, 104)

Es mag nun nicht weiter überraschen, dass es gerade der Ödipusmythos und dessen Bezug auf die Kleinfamilie ist, die Guattari hier ganze acht Jahre vor der Veröffentlichung des *Anti-Ödipus* kritisiert. Dabei geht es Guattari vor allem um die Dominanz des Ödipusmythos in den Freud nachfolgenden psychoanalytischen Schriften, wo Ödipus nahezu »vergöttlicht« (Guattari 1976 f, 102) wird. Der Vorwurf ist wesentlich mehr auf die Entwicklung der Psychoanalyse nach Freud gerichtet, denn auf Freud selbst. Denn der, so betont Guattari an einer anderen Stelle, hätte sich einfach dessen bedient, was er als passend empfunden hätte, sei es griechische Mythologie oder anderes. Die Weiterentwicklung der »Freudschen Ideologie« (vgl. Guattari 1976e, 93) hingegen hätte sich, so kritisiert Guattari, immer mehr auf die antiken Mythen fixiert.[4] So resümiert Guattari also bereits 1964: »Aber man sollte keinen Mythos des Mythos produzieren! Die antiken Bezugsmythen, beispielsweise über das Ödipus-Thema, haben weder etwas mit den imaginären Bereichen und symbolischen Gliederungen der heutigen Kleinfamilie zu tun, noch mit unserem sozialen Koordinatensystem.« (Guattari 1976 f, 102)

Anstatt sich der antiken Mythen als Bezugsmodelle zu bedienen, schlägt Guattari vor, dass sich die Psychoanalyse einem neuen »Mythos« zuwenden könnte, nämlich jenem Mythos, der soziale Verhältnisse und das Unterbewusste zunehmend zu dominieren scheint. Wie zuvor bereits erwähnt, zeigt sich hier abermals der große Einfluss der Kybernetik, denn es sind für Guattari vor allem die »kybernetischen Maschinen« die das Soziale, Politische und Psychische beeinflussen.[5] Statt antiker Mythen ist es für Guattari also der »Mythos der Maschine«, dem sich eine zeitgemäße Psychoanalyse widmen sollte. Diese Ersetzung des einen durch einen anderen Mythos ist – wie in Guattaris Texten oftmals – durchaus als ironisch zu verstehen. So schreibt er selbst: »Ich erinnere an diesen Mythos der Maschine, um die Absurdität herauszukehren.« (Guattari 1976 f, 106) So absurd und ironisch der Mythos der Maschine jedoch ist, so sehr gibt sich Guattari dennoch überzeugt, dass dieser Mythos zumindest etwas näher an der Lebensrealität seiner Zeit ist, als antike Mythen. In kritisch-ironischer Distanz schlägt Guattari den Mythos der Maschine als eine, wenn auch nicht perfekte, so doch aktuellere und passendere

4 Die ganze Stelle liest sich wie folgt: »Die Freudsche Ideologie hat sich im Laufe ihrer Entwicklung immer stärker auf die berühmtesten und schönsten antiken Mythen gestützt. Da unsere zeitgenössischen Mythen lächerlich und falsch erschienen, hielt man es für nötig, die der antiken Gesellschaft aufzusuchen. Nicht zufällig wurden die griechischen Mythen vorangestellt; Freud kann man deswegen kaum einen Vorwurf machen, da er andere erfinden hätte müssen, was er übrigens für Totem und Tabu getan hat. Er nahm das, was greifbar war.« (Guattari 1976e, 93)

5 »Morgen wird das Überleben von der Problemlösungsfähigkeit der kybernetischen Maschinen abhängen. Es wird unmöglich sein, der Aggression eines neuen Virus ohne die zunehmend perfektionierte Intervention von Kalkulationsmaschinen zu begegnen.« (Guattari 1976 f, 106)

»Illustration« des Unbewussten im Zeitalter des industriellen Kapitalismus vor.[6] Ähnliches unternahm Guattari auch in dem bereits erwähnten Text »Reflections on Institutional Psychotherapy for Philosophers«, in dem er die Cartesischen Meditationen abermals in ironischer Überhöhung als »Maschinenmeditationen« reformuliert:

The subjectivity of industrial society, from a science fiction perspective, once took the form of a giant calculating machine defining a response for each need, not only for existing individuals, but also for future generations! The Cartesian meditation, under these conditions, could have been expressed in this way: »Of course, I think, but in terms of existence, it is best to ask the supreme subject directly, the machine that is the foundation of my desire and producer of every response. Never again will I know, when I think I am, what existence might be, and even I claim to know that I exist from the fact that I say I think I am, I will not grasp anything more than a refrain that comes from somewhere else and that speaks about me in terms of many other gadgets … Never again will I have a guarantee of truly existing, outside the universal machine.« (Guattari 2015c, 127)

In all diesen Überlegungen ist Guattari, wie Henning Schmidgen bemerkt, »noch weit entfernt von dem Maschinen-Unbewussten« des *Anti Ödipus* (Schmidgen 1997, 57), und doch zeigt sich in diesen ironischen Überhöhungen der Maschine, in Maschinenmeditationen und Maschinenmythen nicht nur die schon zu Beginn erwähnte tiefe Faszination Guattaris für den Begriff der Maschine, sondern eben auch der Stellenwert, den die Maschine schon in diesen frühen Texten einnimmt. Auch wenn die Meditation die Allmacht einer universalen Maschine anspricht und der Mythos der Maschine als psychoanalytische Idee vor allem auf den alles dominierenden Kapitalismus verweist, spricht Guattari hier nicht nur eine repressive Seite der Maschine an, vielmehr eröffnet gerade die kritisch-ironische Herangehensweise an den Begriff der Maschine eine produktive Unbestimmbarkeit und Offenheit in diesem Konzept. Diese kritisch-ironische Einführung eines Begriffs erinnert durchaus an Donna Haraways »Cyborg-Manifest« und ihre einflussreichen einleitenden Bemerkungen zu ironisch-politischen Mythen:

Dieses Essay versucht, einen ironischen, politischen Mythos zu entwickeln, der Feminismus, Sozialismus und Materialismus die Treue hält. Eine Treue, die vielleicht eher der Blasphemie gleichkommt als dem ehrfürchtigen Glauben an die reine Lehre oder Identifikation. Blasphemie war immer schon darauf angewiesen, die Dinge sehr ernst zu nehmen. […] Ironie handelt von Widersprüchen, die sich nicht – nicht einmal dialektisch – in ein größeres Ganzes auflösen lassen, und von der Spannung, unvereinbare Dinge beieinander zu halten, weil beide oder alle notwen-

6 »Kann dieser Mythos die Sackgassen der heutigen Gesellschaft nicht besser illustrieren als die modrige Berufung auf die gewohnten Bilder des Familialismus, des Regionalismus und des Nationalismus, die zudem den Nachteil haben, die Formen sozialer Neurosen selbst in dem Maß zu verstärken, in dem sie ihrem Objekt weniger entsprechen?« (Guattari 1976 f, 106)

dig und wahr sind. Ironie handelt von Humor und ernsthaftem Spiel. Sie ist auch eine rhetorische Strategie und eine politische Methode (Haraways 1995a, 33).

Die Maschinenmeditation und besonders die Idee der Maschine als neuem psychoanalytischen Mythos kann im Sinne Haraways verstanden werden, als blasphemischer Mythos, der gängige hegemoniale Narrative subvertiert und dennoch einer kritischen und materialistischen Perspektive die Treue hält. In diesem Sinne können Haraways so pointierte einleitende Bemerkungen also durchaus auch als Beschreibung von Guattaris frühen Maschinendenken gelesen werden.

Im folgenden Teil werde ich nun die Entwicklung des Konzepts der Maschine, in den Frühschriften Guattaris näher nachzeichnen, da in dieser Entwicklung nachvollzogen werden kann, was Guattaris Maschinenbegriff so besonders, nicht nur für sein eignes Denken, sondern eben auch für die Problemstellungen dieses Buches macht. Der Begriff der Maschine, der von Anfang an in Guattaris Texten präsent war, entwickelt sich dabei an der Schnittstelle jener zwei Konzepte, die Guattari im Laufe der 1960er Jahre immer mehr zu den zentralen Gegenspielern innerhalb seines Denkens konzipiert, nämlich der Begriff der Struktur und damit sein kritischer Bezug auf den Strukturalismus sowie der Begriff des Wunsches. In dieser Zeit steht die Struktur bei Guattari für alles Starre, alles Systematische, all das, was versucht, den Status quo beizubehalten, das, was es unmöglich erscheinen lässt, dass etwas Neues in die Welt kommt. Erst durch die Kooperation mit Deleuze, der wiederum genau in seiner etwas unüblichen Konzeption von Struktur das sieht, durch das Neues entsteht,[7] tritt für Guattari der Kampf gegen den Strukturalismus in den Hintergrund. Der Struktur entgegengestellt ist der Wunsch und seine Kraft verkrustete Systeme aufzusprengen, denn schon in den frühen Schriften vor *Anti-Ödipus* sieht Guattari im Wunsch jene revolutionäre Kraft, die niemals völlig instrumentalisiert, gelenkt und blockiert werden kann.

Der Begriff der Maschine ist nun deshalb so wichtig, weil er der zentrale Begriff in der von Guattari eröffneten Opposition ist. War, wie dargestellt, die Maschine zu Beginn noch oft mit dem Starren verbunden, mit der Ohnmacht gegenüber selbstlaufenden Systemen, so wird, wie ich nun zeigen werde, im Laufe der 1960er Jahre die Maschine immer mehr zum Gegenspieler der Struktur. Essentiell mit dem Wunsch verbunden, wird die Maschine immer mehr zu einem revolutionären Konzept. In dieser Zeit gilt für Guattari zunehmend das, was er in dem oben erwähnten Vortrag »Über Maschinen« ironisch überspitzt formulierte, wenn er sagt, dass man »eine Art Rettung von der Maschine erwarten dürfte« (ÜM, 115). Erst in den

7 Inwiefern für Deleuze und Guattari die Frage danach, wie das Neue in die Welt kommt, zentral in ihrem Denken ist, siehe den Sammelband *Deleuze, Guattari and the Production of the New* herausgegeben von Simon O'Sullivan und Stephen Zepke (2008).

1970er Jahren und vor allem in seinen Spätschriften sowie den gemeinsamen Arbeiten mit Deleuze wird Guattari den Maschinenbegriff weiter verkomplizieren und die Frontstellung von Maschine und Struktur, die 1969 noch den Titel eines seiner wichtigsten Texte jener Jahre darstellte, aufzulösen versuchen. Erst hier wird die Maschine zu einem Begriff, der die komplexen Zusammenhänge revolutionärer Einschnitte *und* struktureller Kontinuitäten gleichermaßen zu denken ermöglicht.

Im Folgenden soll gezeigt werden, in welchen Kontexten und Problemstellungen der Begriff der Maschine zu diesem Konzept entwickelt wird. Dabei werde ich in einem ersten Schritt Guattaris psychoanalytische Schriften, sowie seine Texte zu den Praktiken und Methoden der experimentellen psychiatrischen Klinik La Borde, in der Guattari die längste Zeit seines Lebens gearbeitet hat, sowie sein Konzept der »Institutionellen Analyse« nachzeichnen und dabei zeigen, wie Guattari sich zunehmend von einem Schüler Lacans zu einem scharfen Kritiker und einem eigenständigen Praktiker und Theoretiker im psychiatrischen Bereich entwickelte. Mit den Begriffen des Wunsches und der Maschine wendet er sich gegen eine bestimmte Konzeption der Institution, des Individuums sowie des Unbewussten als Struktur.

In einem zweiten Teil werde ich Guattaris politische Schriften jener Zeit nachzeichnen und zeigen, wie der Begriff des Einschnitts sich zum Begriff der Maschine entwickelte und dabei gegen eine strukturalistische Auffassung von Geschichte und revolutionärer Praxis gerichtet ist. Guattaris vehemente Angriffe und Polemiken gegen den Strukturalismus wenden sich dabei vor allem gegen Lacan im Bereich der Psychoanalyse und Althusser in der politischen Theorie. Auch wenn diese beiden Bereiche, die psychoanalytischen Schriften und die politischen Texte in getrennten Teilen dargestellt werden, ist es wichtig, dass für Guattari diese beiden Bereiche nicht nur nicht getrennt werden können, sondern dass es Guattari vielmehr stets darum geht, diese Bereiche grundlegend zusammenzudenken und als untrennbar zu verstehen. Wie Deleuze ganz zu Beginn seines Vorworts zu Guattaris Textsammlung *Psychanalyse et transversalité*, in der die meisten Texte, auf die ich mich in diesem Kapitel beziehe, versammelt sind,[8] schreibt:

> Es kommt vor, dass ein politisch engagierter Mensch und ein Psychoanalytiker sich in ein und derselben Person begegnen, dass sie, statt sich voneinander abzugrenzen, statt alle möglichen Rechtfertigungen für eine Abgrenzung zu suchen, sich unaufhörlich vermischen, interferieren, kommunizieren, sich miteinander verwechseln. (Deleuze 1976, 7)

8 Einige ausgewählte Texte und teilweise auch nur Textausschnitte von Guattaris erstem Buch *Psychanalyse et transversalité* wurden 1976 ins Deutsche übersetzt und unter dem Titel *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse* publiziert. Eine vollständige Ausgabe aller Texte von *Psychanalyse et transversalité* wurde 2015 ins Englische übersetzt und als *Psychoanalysis and Transversality* (2015a) veröffentlicht.

Guattari betont stets die Unmöglichkeit, Psychoanalyse ohne den Einbezug politischer Problemstellungen und umgekehrt damit auch die Unmöglichkeit emanzipative Politik wie auch kritische Gesellschaftsanalyse zu betreiben, ohne psychoanalytische beziehungsweise später schizoanalytische Einsichten miteinzubeziehen. Deleuze formuliert die Komplexität der Verwobenheit von psychoanalytischen Fragen und politischem Aktivismus in Guattaris Texten, anhand von drei grundlegenden Problembereichen, drei Fragen, die in den nächsten Teilen dieses Buches stets im Fokus bleiben werden:

> Aus dieser Begegnung von Psychoanalytiker und Kämpfer leiten sich mindestens drei Problembereiche ab: 1. In welcher Form soll man die Politik mit der Theorie und Praxis der Psychoanalyse verknüpfen (wenn schon feststeht, dass die Politik auf jeden Fall im Unbewussten selbst verankert ist)? 2. Ist es angebracht, die Psychoanalyse in die aktiv-revolutionären Gruppen einzubringen, und wenn ja, wie? 3. Wie können spezifische therapeutische Gruppen konzipiert und gebildet werden, die sowohl auf politische Gruppen als auch auf psychiatrische und psychoanalytische Strukturen Einfluss nehmen sollen? (Deleuze 1976, 7 f)

So ist gerade in den beiden kommenden Teilen, die das jeweilige Aufkommen des Begriffs der Maschine in den psychoanalytischen wie in den politischen Texten nachzeichnen, wichtig nicht zu vergessen, dass diese beiden Bereiche für Guattari nie vollständig getrennt betrachtet und bearbeitet werden können. Und es ist dabei eben genau jener Begriff der Maschine, in dem politische und psychoanalytische Problemstellungen untrennbar miteinander verschränkt werden.

2.2 Guattaris frühe psychoanalytische Schriften

Als Guattari 1945 sein politisches Engagement beginnt und sich damals vor allem in der Jugendherbergs-Bewegung (AJ) sowie der Kommunistischen Partei (PCF) organisiert, ist er gerade mal 15 Jahre alt (vgl. Dosse 2017, 53). Eine der prägenden Gestalten in der AJ ist sein dortiger Lehrer Fernand Oury, dieser wird für Guattari nicht nur politisch sehr einflussreich werden, es ist vor allem die Begegnung mit dem Bruder von Fernand Oury, nämlich dem damals 21-jährigen Jean Oury, die Guattaris Leben prägen wird. Jean Oury ist Psychiater und begann seine praktischen Tätigkeiten in der berüchtigten Klinik Saint-Alban.[9] Schon während der Zwischenkriegszeit war Saint-Alban ein wichtiger Treffpunkt für politische Aktivist*innen. Durch seine Nähe zur spanischen Grenze bot Saint-Alban nach dem Ende des Spanischen Bürgerkriegs zahllosen revolutionären Kämpfer*innen,

9 Siehe den Text von Janell Watson (2019) »Living with Madness: Experimental Asylums in Poststructuralist France«.

die auf der Flucht vor dem Franco-Regime waren, Unterschlupf. Gleichzeitig war Saint-Alban schon früh ein Sammelbecken für jene Psychiater*innen und Pfleger*innen, die mit den repressiven und gefängnisähnlichen Methoden der meisten anderen psychiatrischen Kliniken jener Zeit Probleme hatten. Schnell entwickelte sich Saint-Alban unter der Leitung des Reformpsychologen François Tosquelles zu einer Klinik, die versuchte, das gesamte Feld der Psychiatrie und ihren Bezug zur Gesellschaft und dabei auch die psychiatrischen Methoden und Praktiken von Grund auf zu überdenken. Während des Zweiten Weltkriegs und des Vichy-Regimes war Saint-Alban ein wichtiger Ort des Widerstandes. In den Kellern der Klinik versteckten sich zahlreiche Resistance-Kämpfer*innen, die Klinik war schließlich eine der Resistance-Zentralen in Südfrankreich. Darüber hinaus war Saint-Alban die einzige Klinik ganz Frankreichs, der es gelungen war, dass kein einziger Patient und keine einzige Patientin deportiert wurde. Saint-Alban hinterließ so nicht nur politisch, sondern auch in der psychiatrischen Praxis nachhaltige Spuren. So war z.B. Franz Fanon als Psychiater in Saint-Alban tätig und seine Theorie wie auch seine praktischen Tätigkeiten in Nordafrika waren wesentlich geprägt von den Experimenten und neuen Methoden in Saint-Alban.[10]

Als Jean Oury 1947 nach Saint-Alban kam, war er bereits wesentlich von den frühen Schriften von Jacques Lacan beeinflusst und versuchte Lacans Theorien in Saint-Alban in die Praxis umzusetzen und mit den politischen und experimentellen Methoden von Saint-Alban zu verbinden. (vgl. Dosse 2017, 77) 1949 wird Jean Oury Leiter der Klinik La Source in Saumery und versucht dort die in Saint-Alban erlernten Methoden einzuführen und weiter auszubauen. Oury bleibt in Saumery bis zum Jahr 1953 und versammelt in dieser Zeit bereits viele der Leute um sich, die ab 1953 die Kernbelegschaft von Ourys selbst gegründeter Klinik La Borde bilden sollten. Als sich Guattari 1950 nun in einer persönlichen Krise befindet, da er unzufrieden mit seinem Pharmazie-Studium ist und eigentlich an anderen Thematiken interessiert war, empfiehlt ihm Ferdinand Oury doch seinen Bruder aufzusuchen und um Rat zu fragen. Guattari interessiert sich außerordentlich für Jean Ourys Tätigkeit als Psychiater und folgt dessen Empfehlung Lacan zu lesen. Es ist auch Jean Oury, der Guattari schließlich überzeugt, sein Pharmazie-Studium abzubrechen und sich an der Sorbonne für Philosophie einzuschreiben. In den folgenden Jahren wird Jean Oury zu einer immer wichtigeren Bezugsperson für Guattari.

Guattari ist von Lacans Schriften zutiefst fasziniert, so fasziniert, dass er von seinen Philosophie-Kommiliton*innen an der Sorbonne sogar »Lacan« genannt

10 François Tosquelles (2007) betonte in einem ursprünglich 1975 publizierten Text »Frantz Fanon à Saint-Alban« diesen nachhaltigen Einfluss von Saint-Alban auf Fanon. Auch der Psychoanalytiker und politische Theoretiker Anthony Faramelli (2017) zeichnet in seinem Text »The Decolonised Clinic: Fanon with Foucault« die politische Relevanz von Saint-Alban sowie den Einfluss auf Fanon detailliert nach.

wird.[11] 1953 besucht Guattari einen Vortrag von Lacan über Goethe und wird bald darauf von Lacan eingeladen, an dessen Seminaren im Pariser Krankenhaus Sainte-Anne teilzunehmen, was er ab Ende 1954 auch tut. Guattari ist damit seiner Zeit voraus, denn in den frühen 50er Jahren war Lacan größtenteils nur Mediziner*innen und Psychoanalytiker*innen bekannt, erst einige Jahre später sollten seine Schriften auch weit über den medizinischen Kreis hinaus gelesen und rezipiert werden. Guattari ist der erste Hörer von Lacans Seminaren ohne einen dezidiert medizinischen Background (vgl. Dosse 2017, 70). Guattari beginnt sich von Lacan analysieren zu lassen, und das gleich mehrmals pro Woche, oftmals bereden die beiden hierbei verschiedenste Theorien und diskutieren ihre jeweils neuesten Überlegungen. Wie sehr Guattari in diesen Jahren von Lacan beeinflusst ist und sich selbst als Lacanianer versteht, wird wohl am deutlichsten in einem Tagebucheintrag von Guattari vom 24. Mai 1954: »Bin ich Philosoph? Studiere ich nur Philosophie? In der letzten Zeit kennt meine Arbeit nur eine einzige philosophische Präferenz: Lacans Vorlesungen.« (Guattari zitiert nach Dosse 2017, 72)

Guattari wird 1955 von Oury eingeladen, in La Borde mitzuarbeiten, und schnell entwickelt sich aus der Freundschaft zwischen Oury und Guattari eine enge Kooperation, die La Borde für Jahrzehnte prägen wird. Guattari, der keine medizinische Ausbildung hat und sich erst seit einigen Jahren, vor allem theoretisch mit Psychoanalyse beschäftigt, übernimmt zunächst und vor allem organisatorische und administrative Aufgaben in La Borde. Dabei beschreibt Guattari rückblickend, dass er selbst zu Beginn vor allem am organisatorischen Aspekt interessiert war,[12] also eine experimentelle Klinik mitzuführen, die die Hierarchien unter den Mitarbeitenden aber auch die Hierarchien hin zu den Patient*innen abzubauen versucht. Ähnlich wie in den Jahrzehnten davor Saint-Alban, spielte La Borde aber auch politisch eine zentrale Rolle, so bot es Unterschlupf für militante Aktivist*innen, verschaffte Aktivisten die Befreiung von Militärdiensten[13] und wurde darüber hinaus besonders rund um 1968 zum Zentrum zahlloser Versammlungen, politischer Gruppierungen und neuer Organisationen.[14]

---

11 Guattari in einem Interview von 1984: »Damals, an der Sorbonne, nannte man mich ›Lacan‹. […] Ich ging allen auf den Senkel mit Lacan.« (Guattari zitiert nach Dosse 2017, 69)

12 So sagt Guattari in einem autobiographischen Gespräch über seinen Beginn in La Borde: »Es ist seltsam, aber ich war tatsächlich nicht besonders am Wahnsinn interessiert.« (Guattari zitiert nach Dosse 2017, 83)

13 1957 lässt Oury auch Guattari in Saint-Alban einweisen (vgl. Dosse 2017, 84), damit dieser während des Algerienkriegs dem Militärdienst entgehen kann. In dieser Zeit erlebt Guattari das Ausgeliefertsein und die Abhängigkeit gegenüber dem pflegenden und medizinischen Personal aus einer ganz neuen Perspektive, eine Erfahrung, die ihn stark prägt und seine eigene medizinische Praxis verändern wird.

14 Weiter unten werde ich noch etwas näher auf einige der Besonderheiten der Klinik La Borde eingehen. Für eine genauere Geschichte von La Borde siehe Guattaris Text »La Borde: A Clinic Unlike Any Other«

Nach und nach übernahm Guattari aber auch medizinische Aufgaben und betreute Patient*innen. War seine psychiatrische und psychoanalytische Praxis zu Beginn sowohl autoritär (vgl. Dosse 2017, 84) als auch noch stark von Lacan geprägt, war es nicht zuletzt diese eigene praktische Tätigkeit, die Guattari nach und nach dazu veranlasste, sich vom lacanianischen Dogma abzuwenden und schließlich jene Art der Psychoanalyse zu entwickeln, die er später als Schizoanalyse bezeichnen wird. In einem 1955 schriftlich festgehaltenen und später in *Psychoanalyse und Transversalität* publizierten Gespräch zwischen Oury und Guattari, veröffentlicht unter dem Titel »Über die Beziehungen zwischen Pflegern und Ärzten. Ein Diskussionsprotokoll« (1976c) fasst Guattari die Idee und die anspruchsvolle Absicht hinter La Borde folgendermaßen zusammen:

> Die Hoffnung knüpft sich also im wesentlichen [sic] an das Verschwinden einer ganzen Anzahl von Rollen, von Stereotypen, sowohl des Verrückt-Spielens als auch des Arzt- und Pfleger-Spielens, um schließlich zu menschlichen Beziehungen zu kommen, die nicht mehr automatisch auf Rollen, auf Stereotypen hinauslaufen, sondern auf fundamentale Beziehungen, die die radikalsten und tiefsten Entfremdungen im Wahnsinn oder in der Neurose ans Licht bringen. (Guattari 1976c, 61)

Wie Guattari diese fundamentalen Beziehungen in der Praxis unterhielt, kann vor allem an dem einzigen Fallbericht, den Guattari jemals publizierte, nachvollzogen werden. Interessant an diesem frühen Fallbericht und dessen Einblick in Guattaris Praxis ist dabei, dass genau hier die Frage der Maschine, wenn auch zunächst vor allem als tatsächlich technische Maschine, als eine zunehmend zentraler werdende und relevantere Problematik auftaucht, weswegen sich ein genauerer Blick in diesen Fallbericht lohnt.

R.A., Analysemaschinen

R.A., so die Initialen mit denen Guattari diesen Patienten in seinem Text benennt, war ein langjähriger Patient in La Borde, der lange Zeit sehr abgeschirmt lebte, sich in sein Zimmer zurückgezogen hatte, um den sozialen Kontakt auf ein notwendiges Minimum zu reduzieren. R.A. nahm also so gut wie nie an den vielfältigen sozialen Aktivitäten in La Borde teil und konnte anscheinend auch zu keinem und keiner der Pfleger*innen oder Ärzt*innen ein tieferes Vertrauensverhältnis aufbauen. Mitte der 1950er Jahre übernimmt Guattari R.A. und schon recht bald ge-

(2009a); Dosse 2017, 73–128; Genosko 2009, 31–47; Caló/Pereira 2017; Schmidgen 1997 sowie 2019b (hier besonders die beiden Gespräche mit Jean Oury (Schmidgen/Oury 2019a, S. 58–76 und 2019b, 115–127) sowie ein Interview mit Anne Querrien (2016) zum politischen Einfluss La Bordes »La Borde, Guattari and Left Movements in France, 1965–81«, um nur einige Quellen zu nennen.

lingt es ihm, einen gewissen Draht zu diesem aufzubauen. In einem der wenigen publizierten Berichte über Guattaris psychotherapeutische Bestrebungen, nämlich eben jenem erstmals 1956 als »Monographie über R.A.« (Guattari 1976 g) publizierten Text über den Patienten R.A., beschreibt Guattari vor allem zwei Praktiken, mit denen es ihm gelang, die Verhaltensmuster von R.A. zu verändern und einen Austausch zu initiieren.

Die erste von Guattari beschriebene Praktik dreht sich um das Einbinden einer technischen Maschine in die klassische psychoanalytische Gesprächssituation, nämlich dem Einführen eines Tonbandgeräts.[15] Um, wie Guattari beschreibt, eine »Übertragung« zu vermeiden, sollte die Hinzunahme des Tonbandgeräts zu »einer Art Objektivierung der Situation« führen (vgl. Guattari 1976 g, 108). Guattari schaltete das Gerät immer dann an, wenn er den Eindruck hatte, dass der Dialog in eine Sackgasse führe oder blockiert wäre. Das Tonbandgerät erhält dabei durch ein Eindringen in die eigentlich vertrauliche Zwei-Personen-Situation einen eigenen Status. »Es war, als wäre ein Dritter im Raum« (Guattari 1976 g, 108), resümiert Guattari. Das gemeinsame Anhören der Tonbänder löste starke Reaktionen bei R.A. aus, so wurde dieser wütend bis verstört, teilweise, weil es ihm nicht gelang, die eigene Stimme wiederzuerkennen, teilweise, weil er von seinen eigenen Aussagen überrascht war. Wie sehr Guattari damals noch Lacanianer war, wird in diesem medizinischen Bericht an zahlreichen Stellen deutlich. Guattari verweist schließlich öfter direkt und indirekt auf lacanianische Theorien, besonders das Spiegelstadium dient Guattari als Blaupause für die Beschreibung der vielfältigen Reaktionen von R.A. auf das Hören und (Nicht-)Erkennen seiner eigenen Stimme (vgl. Schmidgen 1997, 137). Da R.A. sich selbst des Öfteren als »Maschine« wahrnahm, war die Hinzunahme einer »weiteren« Maschine oftmals auch direktes Gesprächsthema, z.B. wenn R.A. in einer Sitzung sagt: »Aus meinem Hirn sollte man ein Radio machen« (Guattari 1976 g, 109). Das Tonbandgerät wurde jedoch nach einiger Zeit nicht mehr verwendet, da die Funktion – wie Guattari beschreibt – in die Gesprächssituation integriert worden war: »Grob gesagt spielte ich die Rolle des Tonbandes (oder des Spiegels), aber in einer menschlichen Weise. Diese ›Entautomatisierung‹ korrelierte mit der Tatsache, dass er selbst die Maschine war, die das zwischen uns zirkulierende Sprechen aufnahm.« (Guattari 1976 g, 111)

Statt des Tonbandgerätes wurde eine zweite neue Methode von Guattari ins Spiel gebracht, und diese sollte über die weitere Zeit der Behandlung Verwendung

15 Wie zentral Guattari auch noch viele Jahre später die Rolle des Tonbands in dieser Analyse einschätzt, zeigt sich in einem Interview, das anlässlich der Veröffentlichung von *Anti-Ödipus* publiziert wurde, wo Guattari die Analyse von R.A. mit und durch die Verwendung des Tonbandgerätes nüchtern mit den Worten zusammenfasst: »Meine erste Psychotherapie habe ich mit einem Schizo gemacht, mit Hilfe eines Tonbands.« (Deleuze/Guattari 1993, 27)

finden. Das Tonbandgerät wurde durch eine Schreibmaschine ersetzt, eine technische Maschine durch eine andere technische Maschine ersetzt, diese jedoch wesentlich selbstverwalteter eingesetzt. Denn R.A. war selbst der, der die Schreibmaschine zur Verfügung hatte. Guattari begann, nachdem er das Tonbandgerät nicht mehr einsetzte, während der Analyse Notizen in ein Heft einzutragen und R.A. dieses Heft selbst zur Übersicht und Erweiterung zu überlassen. R.A. ergänzte die Notizen und bald, so notiert Guattari, war R.A. »so weit, dass er an meiner Stelle schrieb« (Guattari 1976 g, 111). R.A. kopierte schließlich die handverfassten Notizen aus den Analyseheften, erweiterte sie und so wurden die Hefte »sein Text« (Guattari 1976 g, 112). Als nächsten Schritt schlug Guattari R.A. vor, ein Buch abzuschreiben, dafür sollte R.A. die Schreibmaschine verwenden. Das abzuschreibende Buch wählte Guattari dabei nicht zufällig. R.A. sollte *Das Schloss* von Kafka abschreiben, da ihn R.A. an den Protagonisten von Kafkas Roman erinnerte, und tatsächlich, so notiert Guattari, fühlte sich R.A. von dem Buch angesprochen. Schließlich begann R.A. selbst Texte zu verfassen und ein Tagebuch zu schreiben: »Jetzt schreibt er weiter, Tag für Tag, und bringt mir seine direkt in die Maschine getippten Texte« (Guattari 1976 g, 112), berichtet Guattari am Ende seines medizinischen Berichts. Interessant ist dabei vor allem, wie viel Bedeutung Guattari selbst dem Einführen dieser beiden technischen Maschinen und der Rolle dieser Maschinen im Analyseverlauf beimisst.

Doch wurden nicht nur konkrete technische Maschinen in der Analyse und Behandlung eingesetzt, die Maschine war auch als Metapher in den Gesprächen von Guattari und R.A. äußerst präsent. Wie aus den Tagebucheinträgen von R.A., von denen Guattari ebenfalls Auszüge als Anhang zu seinem medizinischen Bericht publizierte, ersichtlich wird, beschreibt R.A. sich selbst immer und immer wieder als Maschine. So beschreibt R.A. sich an einer Stelle z.B. »als wäre ich eine lebendige und zugleich tote Dampfmaschine, die von Zeit zu Zeit mit ihrem Dampf leise Töne von sich gibt« (Guattari 1976h, 113). An einer weiteren Stelle kommt er auf dieses Bild zurück, wenn er schreibt: »Wieder einmal funktioniert mein Organismus nicht. Kein Eindruck. Kein Gefühl. Keine Erregungen. Ich bin ein Idiot, eine verrostete Dampfmaschine.« (Guattari 1976h, 115) R.A. beschreibt aber auch, wie er eine gewisse Abscheu, ja sogar Angst vor bestimmten Maschinen und Elektrizität entwickelt.[16] »Habe gerade mein Heft weggeräumt und das Licht, vor dem ich mich

16 Es scheint mir gerade hier angebracht zu sein, darauf hinzuweisen, dass R.A. mehrfach über die Behandlung mit Elektroschocks klagt, diesen auch mehrfach die Schuld an seinem Zustand gibt. Die Behandlung mit Elektroschocks und ähnlichen Methoden war in La Borde genauso wie in den meisten anderen psychiatrischen Kliniken jener Zeit durchaus üblich (vgl. Dosse 2017, 90). Jean Oury wie auch François Tosquelles verteidigten diese Methoden nicht nur häufig, sondern waren Proponenten dieser Behandlungsmethode (vgl. Samsonow 2013).

fürchte, ausgeschaltet, und die weiße Maschine neben dem Tisch, das ganze Zeug ist nämlich aus Draht (Konfusion), ›kurz‹, ich weiß nicht. Ich fürchte mich jetzt vor allem möglichem [sic]. Ich habe Angst vor Elektrizität.« (Guattari 1976h, 117)

Guattaris Einschätzungen und Methoden dieser Zeit, die Betonung des Einsatzes von technischen Maschinen sowie die maschinellen Aspekte bei R.A., sein Selbstbild als Maschine, aber auch maschinenartige Aspekte in seinem Verhalten (vgl. Schmidgen 1997, 136), die Auszüge aus seinem Tagebuch, wo Guattari besonders jene Einträge, in denen die Maschine als Trope auftaucht, in seine Publikation inkludierte, all das zeigt auf, wie sehr für Guattari die Maschine als vielfältiger Begriff schon damals relevant oder zumindest interessant gewesen zu sein scheint. Henning Schmidgen verweist darauf, dass Guattari genau zu jener Zeit, in der er mit R.A. arbeitete, auch Lacans Seminar über die symbolischen Maschinen besuchte, und auch wenn diese in Guattaris Bericht nicht direkt zitiert werden, scheint dieses lacanianische Konzept[17] durchaus relevant für Guattaris Perspektive gewesen zu sein (vgl. Schmidgen 1997, 137). Schmidgen geht so weit, die Analyse R.A.s als eine Art »Urszene« für Guattari zu bezeichnen, eine Szenerie, in der »sich nur noch Maschinen gegenüberzustehen« scheinen (Schmidgen 1997, 137).[18]

Der Bruch mit Lacan, Zeichenmaschinen

Während sich am Beispiel der Analyse R.A.s der Begriff der Maschine in einer ganz praktischen, angewandten Form und einer konkreten Situation geradezu aufzudrängen scheint, taucht die Maschine in Guattaris theoretischen psychoanalytischen Schriften erst etwas später als prominenter Begriff auf. War in dem medizinischen Bericht über R.A. noch eine lacanianische Perspektive vorherrschend, sind es vor allem die theoretischen, psychoanalytischen Schriften, in denen Guattari immer mehr Abstand zu Lacans Theorien und Begriffen nimmt. Der Maschinenbegriff, zunächst übernommen von Lacan, spielt in dieser Entfremdung eine zentrale Rolle. Denn genau diese Notwendigkeit eines neuen Maschinenverständnisses,

17 Zum Maschinenbegriff bei Lacan und dessen Einfluss auf den *Anti-Ödipus* aber auch den Unterschieden siehe Schäffner 1996, 225 ff.

18 Die angesprochene »Urszene« für Guattaris Denken beschreibt Schmidgen wie folgt: »Ein Patient empfindet sich als eine Maschine, ein Wiederholungsautomatismus scheint sein Verhalten zu determinieren, ein Tonband läuft, und ein zurückhaltender Analytiker, der nur ›aufzeichnet‹, versucht den Code der unbewussten Maschine zu entschlüsseln. In dieser Szenerie scheinen sich nur noch Maschinen gegenüberzustehen: Die phantasmatische Dampfmaschine R.A.s, die Wiederholungsmaschine, die in ihm wirkt, die freischwebend aufmerksame Aufzeichnungsmaschine und schließlich die Analysemaschine, die in der Lage ist, den Schlüssel-Signifikanten zu finden.« (Schmidgen 1997, 137 f)

das vor allem gegen den Strukturalismus gerichtet ist, diese Notwendigkeit für ein neues Maschinenverständnis lässt Guattari immer mehr mit Lacan brechen.

Exemplarisch hierfür möchte ich mich einem Text Guattaris aus dem Jahr 1966 widmen, in dem schon viele der Probleme und auch einige der zentralen Begriffe auftauchen, die den wohl wichtigsten Text der Schaffenszeit vor *Anti-Ödipus*, nämlich »Maschine und Struktur«, dem ich mich weiter unten ausführlich widmen werde, auszeichnen. »From One Sign to the Other« (original *D'un signe à l'autre*) (Guattari 2015d) ist ein in der Sekundärliteratur – mit wenigen Ausnahmen (siehe vor allem Schmidgen 1997, 99 ff) – erstaunlicherweise selten bis kaum rezipierter Text, was nicht zuletzt an seiner etwas fragmentarischen Form, die teilweise mehr wie eine Aphorismen-Sammlung denn wie ein kohärenter Text anmutet, und dem assoziativen und sprunghaften Stil dieses Textes liegen mag. Der Text weist nahezu keine Verweise oder Zitate auf, und doch bezieht sich Guattari in diesem Text eng auf verschiedene vor allem psychoanalytische Schriften. Dieser Text ist eine Replik Guattaris auf einen der wichtigsten Texte der lacanianischen Theorie, nämlich dem erstmals 1957 publizierten Text »La lettre volée«, »Der entwendete Brief« (Lacan 2006), ein Text, der seinen Titel aus der gleichnamigen Edgar Allen Poe Geschichte (original »The Purloined Letter«) bezieht. Der Text basiert auf einem Seminar, das Lacan 1955 hielt, und bei dem Guattari selbst als Zuhörer anwesend war (vgl. Schmidgen 1997, 137).[19]

Bezugnehmend auf Poes Geschichte und mit der Doppeldeutigkeit des französischen *lettre*, das sowohl Brief als auch Buchstabe bedeuten kann, bringt Lacan das Unbewusste mit dem, was er »Wiederholungsautomatismus« nennt, in Verbindung (vgl. Lacan 2006, 6–48). Lacan geht es, wie Schmidgen zusammenfasst, um die »Erscheinungen der unbeabsichtigten Wiederholung, der beständigen Wiederkehr des Gleichen, der unübersehbaren Verdoppelung und der rätselhaften Wiederholung ähnlicher Erlebnisse« (Schmidgen 1997, 103). Die Wiederholung wird in Lacanschen Termini dem Symbolischen zugeordnet, dem entgegen setzt Lacan das Erinnern, welches im Bereich des Imaginären angeordnet ist. Das Unbewusste, so versucht Lacan also in diesem Text zu argumentieren, benötige daher eine bestimmte Konzeption des Gedächtnisses:

> Das Unbewusste ist nicht länger ein Ort, auf den im Erinnern zurückgegangen wird. Es ist vielmehr der Schauplatz, von dem die Wiederholung als »Vorwärtserinnern« ausgeht, und zugleich ist es der verschlossene Bereich, durch den die Wahrheit ins Subjekt steht. In der Wiederkehr des

19 Auch für Deleuze sind dieses Seminar und die Überlegungen rund um die Geschichte Poes von großer Relevanz. So zitiert Deleuze Lacans Text zu Poe in *Differenz und Wiederholung* (DW, 136) und bearbeitet die Idee des entwendeten Briefs auch prominent in seinem Text *Woran erkennt man den Strukturalismus?* (Deleuze 1992a, 37–44). Mehr zu Deleuzes Lacan-Verhältnis besonders vor der Veröffentlichung von *Anti-Ödipus*, siehe Dosse 2017, 310–321.

Verdrängten, im reproduzierenden Übertragungsverhalten oder in der unbeabsichtigten und unheimlichen Verdopplung, insistiert das Symbolische. Es wiederholt sich. (Schmidgen 1997, 104)

Der Mensch, das Subjekt ist dabei diesen – so Lacan – symbolischen Prozessen ausgesetzt, das Subjekt selbst wird determiniert und überhaupt erst konstituiert durch die hier beschriebenen Prozesse. »Nicht der Mensch schafft die Symbole, sondern – eben dies zeige das Phänomen der Wiederholung – die Ordnung der Symbole konstituiere den Menschen.« (Schmidgen 1997, 103) Lacans Text ist dabei von Maschinenmetaphern und Referenzen auf Automatismen durchsetzt, nicht zuletzt, um eben diese Abhängigkeit, diese Determiniertheit und die strikte, formale Logik, die er dem Unbewussten unterlegt, zu illustrieren. »Das Unbewusste ist für Lacan vor allem ein Gedächtnis des Symbolischen, und es funktioniert in seiner Sichtweise wie ein formaler Automatismus, dessen Wirkungen das Subjekt unterworfen ist.« (Schmidgen 1997, 113)

Schon in Lacans Arbeit jener Zeit spielt daher der Begriff der Maschine eine wichtige Rolle,[20] vor allem aber zeigt sich in diesem Text der starke Einfluss der Kybernetik auf Lacan, ein Einfluss, der sich in vielen Texten und Seminaren Lacans in jener Zeit findet, vielleicht am deutlichsten und klarsten in seinem 1955 gehaltenen Vortrag »Psychoanalysis and cybernetics, or on the nature of language« (Lacan 1991b, 294–308). Die komplexe symbolische Code-Sprache, die Lacan in »Der entwendete Brief« entwirft und an der er die Vorherrschaft und Determiniertheit der Codes vorführen will, kann hier nicht weiter nachgezeichnet werden.[21] Lacan versucht jedenfalls, mit diesen konstruierten Formeln die Nähe des Unbewussten zu automatisierten Formelsprachen wie z.B. der digitalen Sprache zu zeigen. Immer wieder vergleicht Lacan in dieser Zeit die Funktionslogik des Unbewussten mit elektronischen Rechenmaschinen, dabei sind es vor allem die Programmiertheit und Striktheit, die Lacan zu dieser Analogie bewegen. Das mag nicht weiter überraschen, denn auch Freud bezog sich auf Analogien und Metaphern der Wissenschaften seiner Zeit, um die Funktionsweise des Unbewussten zu veranschaulichen. Wenig überraschend dominieren bei Freud dabei jedoch medizinisch-organische Metaphern, wie Schmidgen beschreibt: »Freuds Triebmodelle können durch

20 So antwortet Lacan auf die Komplexität des Maschinenbegriffs verweisend im Rahmen einer im *Seminar II* veröffentlichten Diskussion auf die Frage, ob sich mit dem Auftauchen der Kybernetik der Begriff der Maschine nicht vollkommen verändert hätte: »I am in the process, for the first time, of trying to inculcate in my listeners the idea that the machine is not what a vain people think it is. The meaning of the machine is in the process of complete transformation, for us all, whether or not you have opened a book on cybernetics.« (Lacan 1991a, 31)

21 Es kann im Folgenden leider nur eine oberflächliche Beschreibung von Guattaris Text stattfinden, für eine tiefgreifende Analyse, die auch Lacans Arbeit genauer betrachten muss, sei auf die detaillierte Analyse Schmidgens verwiesen, auf die sich auch meine Analyse hier zu großen Teilen stützt, siehe hierzu Schmidgen 1997, 99–139.

eine Konzeption abgelöst werden, die mit der modernen Theorie symbolischer Maschinen in enger Verbindung steht. Die biologischen Konzepte, die Freud zur Erklärung des Unbewussten in Anspruch nahm, werden durch die Theorie formaler Automatismen ersetzbar.« (Schmidgen 1997, 115)

Guattari versucht nun in seinem fragmentarischen Text »D'un signe à l'autre« auf Lacans Theorie des Unbewussten zu reagieren. Dabei entwirft er eine erste Skizze dessen, was er später als maschinisches Unbewusstes bezeichnen wird. Von Lacans kybernetischer Denkweise beeinflusst, ist auch Guattaris Text von technischen Metaphern und Bildern durchzogen, doch – und das ist zentral – ist Guattaris Verständnis der Maschine und ihrer Logik schon damals fundamental verschieden von dem, was Lacan damit bezeichnen möchte. Dieser Text ist daher vor allem deshalb so wichtig, weil sich auf der einen Seite bereits der immer gravierendere Bruch mit Lacans Theorie abzeichnet und andererseits, weil an vielen Stellen Begriffe und Konzepte angedeutet werden, die teilweise erst viele Jahre später tatsächlich ausgearbeitet wurden. Dabei stehen vor allem Guattaris Kritik am Strukturalismus sowie seine Kritik an der Konzipierung des Unbewussten als determinierendem Automatismus im Zentrum des Textes. Wie wichtig dieser Text im Kontext der frühen Guattari-Schriften ist, lässt sich nicht zuletzt an den letzten Zeilen des Vorworts Deleuzes zu Guattaris Textsammlung *Psychanalyse et transversalité* erkennen. Denn am Ende seines Vorworts hebt Deleuze besonders zwei Texte als zentral hervor, und »D'un signe à l'autre« ist einer dieser beiden Texte. Deleuze beschreibt »D'un signe à l'autre« dabei als einen »Schizo-Text, in dem sich die Begriffe ›Zeichen-Punkt‹ und ›Flecken-Zeichen‹ von der Hypothek des Signifikanten befreien.« (Deleuze 1976, 22)

Die assoziative und experimentelle Form von »D'un signe à l'autre« hat mit seiner fragmentarischen Zusammensetzung zu tun. Denn der Kern dieses Textes war zunächst eigentlich eine Kritik an Lacan, die Guattari diesem 1961 in Form eines persönlichen Briefes direkt unterbreitet hatte. Erst später wurde dieser Text erweitert und schließlich publiziert. Im Laufe der Entstehung und Zusammensetzung dieses außergewöhnlichen Textes macht Guattari selbst einen starken Wandel durch: Von einem begeisterten, dogmatischen Lacanianer, der Seminare bei Lacan besucht und dessen Texte nahezu auswendig kennt, einem Schüler Lacans, der sich selbst von Lacan analysieren lässt und der – wie an der Monographie über R.A. gezeigt – auch in seiner eigenen Praxis als Psychoanalytiker lacanianische Theorien und Praktiken anwendet, hat sich Guattari in den Jahren der Überarbeitung dieses Textes zu einem immer größeren Kritiker Lacans entwickelt. Die letztlich publizierte Fassung dieses Textes nimmt nun schon einige der härtesten Kritiken vorweg, die Guattari wenig später in »Maschine und Struktur« stringenter reformulieren wird, und die schon vor der Veröffentlichung von *Anti-Ödipus* nicht nur

zum theoretischen, sondern auch zum persönlichen Bruch mit Lacan führen werden.

Gleich zu Beginn von »D'un signe à l'autre« stellt Guattari die Frage nach dem Status von Zeichen, nach dem, was Zeichen überhaupt mit einer Bedeutung verbindet und wie Zeichen miteinander in Beziehung stehen. Wie Deleuze in dem von mir bereits zitierten Vorwort schreibt, löst Guattari das Zeichen vom Begriff des Signifikanten ab. Zielgerichteter wird diese Kritik im zweiten Schritt des Textes, nämlich jenem, in dem er direkt auf Lacans Codesystem eingeht, das dieser in seinem Text »Der entwendete Brief« entwickelt und auf dem dieser seine Überlegungen zur Struktur des Unbewussten als Sprache basiert. Guattari kritisiert vor allem den Binarismus der »Plus und Minus Ketten«, mit denen Lacan seine Formeln beginnt. Für Guattari ist das Interessante nicht die Binarität des Plus und des Minus, sondern vielmehr die Leerstelle dazwischen,[22] das »Fleck-Zeichen«. Hier kann leider nicht weiter auf die Argumentation eingegangen werden, die Guattari im Anschluss entwickelt,[23] und die mit Lacans symbolischen Formeln spielt, dabei auch die Willkürlichkeit von Lacans Formeln veranschaulicht und gleichzeitig versucht aufzuzeigen, wie ungenügend Lacans Konzept ist. Guattari versucht die Konsequenz einer Konstruktion des Unbewussten als Sprache und der Sprache als Struktur von Signifikanten-Ketten aufzuzeigen. Für Guattari ist die Signifikanten-Kette nicht der Endpunkt, sondern wie Schmidgen in seiner Interpretation betont, der Beginn jeglicher Analyse (vgl. Schmidgen 1997, 135). Genau an dieser Stelle verweist Guattari, wie es Lacan ebenfalls in seinem Text tut, auf die Logik von elektronischen Rechenmaschinen, allerdings gibt sich Guattari, gegen Lacan, darin überzeugt, dass das Unbewusste mehr ist, dass Lacan den Wunsch als nicht artikulierbare Kraft nicht miteinbezogen hat. Ganz im Gegenteil zu Lacan sieht Guattari die Struktur des Unbewussten auch nicht als ahistorisch, also als Logik immer schon gleich funktionierender Strukturen, vielmehr kontextualisiert er Lacans Bild des Unbewussten in den damaligen techno-kapitalistischen Verhältnissen. In Guattaris Reformulierung von Lacans Signifikanten-Ketten findet sich eine politische Kritik gleichermaßen wie eine Warnung, die auf die Problematik konkreter Kombinationen von bestimmten Technologien und zeitgenössischem Konsumkapitalismus hinweist, dem nämlich, was er »signifying rationality« nennt:

---

22 »Moreover, aren't plus and minus archaic instruments? Each one external to the other, they are separated by a blank space that plays, without appearing to, an essential role: it veils the fundamental sign that we are trying to pin down.« (Guattari 2015d, 183)

23 Guattari kritisiert dabei auch Lacans Verwendung altgriechischer Buchstaben als für die Psychoanalyse typische Rückkehr zum griechischen Mythos. In seiner alternativen Formelsprache, die er gegen Lacan vorschlägt, verwendet Guattari Punkt-Zeichen, die nicht nur sein Argument des »Fleck-Zeichens« illustrieren, sondern darüber hinaus auch an chemische Zeichensprache erinnern, die Guattari dank seines Pharmazie-Studiums äußerst geläufig war. (vgl. Schmidgen 1997, 133).

In truth, signifying rationality only exercises its hold with real tyranny today on the most exposed sectors of mass production and consumption. Yet there is every reason to believe that with the development of computers, systems of rigorous formulation will gradually impose themselves in every domain of human existence, making each of the old use values undergo a scientific and technological treatment. (Guattari 2015d, 192)

Dabei, und das ist für die hier anleitende Problemstellung zentral, sind für Guattari diese Entwicklungen keinesfalls unabwendbar oder direkte Folgen von technischen Entwicklungen. Auf das komplexe Verhältnis von Gesellschaft und Technologien wird im Weiteren noch sehr viel genauer eingegangen. In dieser Phase seines Schaffens ging es Guattari jedoch – so scheint mir – noch weniger um eine Analyse dieser Zusammenhänge denn um das Aufbrechen eines strukturalistischen Zugangs und dem Aufzeigen von Möglichkeiten des Widerstands. Klar ist für Guattari jedoch auch schon damals, dass es nicht in den Technologien selbst eingeschrieben ist, was aus und mit ihnen entsteht und wie sie in der Gesellschaft Verwendung finden, und dass Technologien dennoch nicht als neutral gesehen werden dürfen. Dies formuliert er am deutlichsten wenn er schreibt:

The uniformization, mediocrity and monotony that swamp consumer societies are not inherent to technical progress, but to a social order incapable of developing production in a framework that renews its own subjective purposes. When it is over, we will be able to say of assembly line work that it was only a stage where human gestures were used in place of signifying articulations, just for the time it took the socio-industrial machine to find the way to utter it, situate it, interpret it and integrate it. (Guattari 2015d, 193 f)

Guattaris Begriff der Maschine, wenn auch mit technologischen Fragen intrinsisch verbunden, versucht keine konkreten technologischen Entwicklungen zu bezeichnen, sondern soll, besonders in den frühen Schriften, den Einschnitt in strukturale Kontinuitäten benennen, sei dies ein technologischer, wissenschaftlicher, politischer, psychischer oder sonstiger Einschnitt. Besonders in diesem frühen gegen Lacan gerichteten Text formuliert Guattari eine seiner ersten Kritiken an strukturalistischen Konzeptionen. Die Gesellschaft, die Sprache, das Unbewusste auf diese lacanianischen Zeichen-Ketten zu reduzieren, so gibt sich Guattari überzeugt, übersieht, ja verkennt die Heterogenität, lässt keinen Platz für das Neue, den Einschnitt, den Bruch, den Wunsch. Stets bleibt solch eine Struktur in ihrer eigenen Logik gefangen, unfähig sich zu öffnen und Alterität zu erkennen (vgl. Guattari 2015d, 202). Für Guattari ist diese Alterität jedoch nicht etwas, das von außen kommt, vielmehr ist es die innere Alterität, der Widerspruch, die Heterogenität, die immer schon da ist, der »Zeichen-Fleck«, den Lacans Symbolsprache nicht darzustellen vermag, den Wunsch, für den in Lacans Konstruktion des Unbewussten kein Platz ist, der revolutionäre Einschnitt. Für Guattari ist dieser Einschnitt das Subjekt. Dabei ist er aber weit entfernt von klassischen Subjekt-

konzeptionen, denn für Guattari geht es nicht um ein mit sich selbst identisches Subjekt, es geht um ein Gruppensubjekt, ein heterogenes Subjekt mit einem »lack of nobility of its origins« (Guattari 2015d, 203), nicht um ein Individuum, ein »Ich«. Sein Zeichen-Fleck, seine Idee eines Subjekts ist nichts, was jemals ganz fertig entgegentritt, vielmehr ist es immer schon vorgängig und gleichzeitig, außerhalb jener Temporalität, die eine Struktur verlangt. »Alternating between one and multiple, in a space that is neither alternative nor exclusive, the sign of the subject and the subject of the sign are articulated below the before, during and after, at the root of all temporalization.« (Guattari 2015d, 201)

Das Subjekt ist für Guattari untrennbar mit dem Wunsch verbunden, und es sei genau der Wunsch, den die Strukturalisten im Allgemeinen und Lacan im Besonderen mit ihrem Begriff der Struktur nicht erfassen können. Das Subjekt beziehungsweise der Wunsch sind immer mehr als die Struktur. Schon damals geht es Guattari also nicht um eine Philosophie des Mangels, vielmehr ist der Wunsch das genaue Gegenteil, der Überschuss, den die Struktur nie ganz schließen oder abdecken kann. Guattari spricht hier von der »Wunde des Wunsches« und es ist diese Wunde, die die Struktur nie ganz schließen kann. »Being-for-structure reclaims its rights and people speak, again, as if nothing had happened. The arrival of the sign in language is the most hard-working operation of all: a bandage on the wound of desire.« (Guattari 2015d, 199) Schon in seinen Schriften *vor* den Ereignissen von 1968 gab sich Guattari optimistisch angesichts der Potentiale dieses Wunschsubjekts. Denn, so versichert er: »The subject is never completely prisoner of its-translucent, aseptic, imputrescible and timeless-signifying chains; it is never completely at ease there.« (Guattari 2015d, 200)

Guattari setzt Lacans Sprachtheorie und dem daraus folgendem Verständnis des Unbewussten als einem determinierten Automatismus ein Sprachverständnis entgegen, das auf Kreativität und Brüchen beruht. Für ihn ist, wie der Titel seines Textes schon andeutet, Sprache eine ständige Überschneidung, eine Vermischung von Zeichen zu Zeichen, ein ständiges In-Bezug-Setzen, das immer neue Kombinationen bietet, mit der eigenen Logik stets aufs Neue bricht und eben keine starre Zeichenstruktur voraussetzt, um Bedeutung zu generieren.[24] Diese Dynamik in Guattaris Sprachtheorie, die er in seinen späteren Schriften noch wesentlich ver-

24 Schmidgen fasst dahingehend zusammen: »Sowohl Guattari als auch Lacan stellen zwischen dem Unbewussten und der Maschine enge systematische Verbindungen her. Sie tun dies allerdings unter umgekehrten Vorzeichen. Während beim einen die Maschine nämlich mit Determinierung, Insistenz und Repetition verbunden ist, wird sie beim anderen mit dem Akzidentiellen, dem Diskontinuierlichen und dem Kreativen legiert. Während Lacan von der Vorstellung einer formalen, mathematisierbaren Maschine ausgeht, steht die Maschine bei Guattari geradezu für das Gegenteil, nämlich für das Nicht-Formalisierbare, das Nicht-Voraussehbare und das Nicht-Symbolisierbare. Bei Lacan ist die Maschine ein symbolischer Automatismus, der die Keimzelle von Sprache darstellt. Guattari hingegen setzt die Maschine in Kon-

komplizieren wird, braucht, wie Schmidgen betont, keine Rückversicherung auf »den Thesaurus eines großen Anderen« (Schmidgen 1997, 131). In diesen nicht antizipierbaren Verbindungen von Zeichen mit Zeichen ohne einen Anderen entstehen die »collective utterances« (vgl. Guattari 2015d, 194), die für Guattari politisch so notwendig sind und die den Wunsch ausdrücken. Hier kommt für Guattari nun auch der Begriff der Maschine ins Spiel. Denn genau an dieser Stelle führt Guattari den Begriff der Maschine ein und stellt diese der starren Struktur entgegen. Für Guattari ist das, was er als Struktur bezeichnet, eine verschlossene innere Logik, die nicht nur nichts von außen aufnehmen kann, sondern darüber hinaus auch verunmöglicht, alles, was außerhalb passiert und artikuliert wird, verstehbar zu machen. Außen bezieht sich hier jedoch nicht auf ein transzendentes Außen, sondern vielmehr auf alles das, was innerhalb der Struktur nicht vorkommt, keinen »Platz« hat. »Unlike machines, the vocation of structure is not to refer to the subject. The lack of internal articulations is self-sufficient: it does not open onto anything in particular, it simply remains available in the limits of its internal logic.« (Guattari 2015d, 198) Dies sind Sätze, die so auch direkt aus seinem Text »Maschine und Struktur« stammen könnten. Doch anders als in »Maschine und Struktur« überwiegt in diesem früheren Text noch die Kritik an der Struktur über die Definition dessen, was nun eigentlich diese Maschine, dieser Einschnitt überhaupt ist oder sein könnte. Wir haben es hier noch sehr viel mehr mit einer »Negativdefinition« der Maschine zu tun, die in der Kritik an allem, was auch nur entfernt strukturalistisch wirkt, lediglich verrät, was die Maschine nicht ist. Betont wird nur die Verbindung von Maschine, Wunsch und Subjekt und die daraus resultierende Möglichkeit von »collective utterances«, die eine Wahrheit außerhalb der Struktur ansprechen, wie Guattari es mystisch formuliert. Interessant ist dabei die Verbindung zu Minoritäten, also genau jenen Gruppen, denen oftmals die Möglichkeit, überhaupt zu sprechen abgesprochen wurde. »Sometimes madmen, perverts and cranks identify themselves with the insignia of the subject and break their law of silence. Setting off to bear witness to a truth beyond the principle of the sign, we find them, sooner or later, heart in hand, definitively occupied with the affairs of the mind.« (Guattari 2015d, 204) Hier nimmt Guattari schon ein Motiv auf, das er im Zuge der Ereignisse von 1968 noch wesentlich vertiefen wird, nämlich die Verbindung der Kämpfe »der ›Katangesen‹ aller Art« (Guattari 1976d, 81), jener, die als »Verrückte« an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, die in den Strafanstalten als »Nicht-Re-Sozialisierbar« eingeschlossen werden und den Kämpfen von Studierenden und Arbeiter*innen. Das, was er als die »institutionelle Psychotherapie« bezeichnet, ist dabei der direkte Versuch, diese Kämpfe zu verbinden, nicht zuletzt, weil aus Sicht der

trast zur Sprache. Für ihn ist sie eine Instanz, die mit dem unreduzierbar Subjektiven, dem Singulären und dem Unaussprechlichen verbunden ist.« (Schmidgen 1997, 139)

institutionellen Psychotherapie die Analyse nicht beim Individuum endet, sondern politische und gesellschaftliche Faktoren gleichermaßen in den Blick genommen werden müssen.

Institutionelle Psychotherapie, Institutionsmaschinen

Guattaris Überlegungen jener Zeit beeinflussen nicht nur seine psychiatrischen und psychoanalytischen Praktiken in La Borde sowie seine theoretischen Schriften, sondern schlagen sich auch in der Gründung neuer Organisationen und politischer Gruppen nieder. Im Feld der Psychoanalyse gab es in jener Zeit vor allem zwei wichtige Strömungen beziehungsweise Organisationen, in denen Guattari sich organisierte. Zum einen war er, als er sich selbst noch als strenger Lacanianer verstand, 1964 bei der Gründung der *École freudienne de Paris* beteiligt, die er aber, als er mit Lacan brach, verließ (vgl. Dosse 2017, 122). Wesentlich wichtiger für Guattari war jedoch 1960 die Gründung der *GTPSI* (*Groupe de travail de psychothérapie et de sociothérapie institutionelle*). Diese unter anderem von seinem Mentor und La Borde-Kollegen Jean Oury gegründete Gruppe verstand ihr Ziel darin, das Konzept der institutionellen Psychotherapie zu verbreiten und in mehr Einrichtungen und Kliniken zu tragen. Guattari selbst war ab der vierten Sitzung an den Treffen dieser Gruppe beteiligt, wurde schnell Mitglied und war 1965 Mitbegründer der Nachfolgeorganisation *SPI* (*Société de psychothérapie institutionelle*). (vgl. Dosse 2017, 104 ff) Guattari war auch der maßgebliche Verfasser eines Textes, der in gewisser Art und Weise als Manifest der SPI gesehen werden kann, nämlich »Einführung in die institutionelle Psychotherapie« (Guattari 1976e). Im Zentrum der institutionellen Psychotherapie steht die Überzeugung, dass jede Form von Psychotherapie immer eine gewisse institutionelle Anbindung oder Perspektive aufweist, ja benötigt, weshalb es daher so essentiell sei, die Institution selbst als immanenten Teil der kritischen Analyse zu reflektieren. Denn die Perspektive der institutionellen Psychotherapie ist, wie Guattari schreibt, dass »eine psychotherapeutische Kur für Schwerkranke nicht ohne eine Analyse der Institution möglich ist« (Guattari 1976e, 83). Das heißt vor allem, dass die Analyse nicht außerhalb einer politischen Gesellschaftsanalyse stattfinden kann, vor allem dann nicht, wenn sie kritisch und erfolgreich sein möchte. Es sind eben nicht die alten griechischen Mythen, mit denen die Lebensverhältnisse und Probleme der zu Analysierenden adäquat verstanden werden können, denn die Analyse findet nicht losgelöst von der Gesellschaft statt. Die Analytiker*innen dürfen nicht blind gegenüber Herrschaftsordnungen und politischen Verhältnissen sein (vgl. Guattari 1976e, 96) und auch nicht Teil der Kräfte, die diese

Verhältnisse stabilisieren, aufrechterhalten und täglich reproduzieren wollen.[25] So formuliert Guattari pointiert: »Was ist das für eine Gesellschaft, in der die Verrückten auf der einen und die Revolutionäre auf der anderen Seite stehen?« (Guattari 1976e, 88)

Die institutionelle Psychotherapie muss vielmehr Teil militanter und revolutionärer Prozesse sein. Diese Prozesse können nicht nur von außen eingeleitet und betrieben werden, denn wie Guattari betont, muss eine neue, emanzipativere und politische Psychotherapie eben »mit der Institution selbst eine Einheit bilden« (Guattari 1976a, 28 f). Dies hat auch Auswirkungen auf die interne Organisation einer Klinik, denn die fast »religiöse Hierarchie« (Guattari 1976a, 27) zwischen der Ärzt*innenschafft und den Pflegekräften wirkt auch auf die Patient*innen zurück und verstärkt deren Gefühl, als bloßes Objekt einer Institution ausgeliefert zu sein. »Die ›Minorisierung‹ des Pflegers hat Rückwirkungen auf die Beziehung zwischen Pflegern und Kranken, wodurch die letzteren zum Pflegeobjekt werden. Entsprechend neigen Pfleger und Kranke zu einer Sterilisierung der Arztrolle, insofern dem Arzt ein ganzer Bereich des täglichen Lebens in der Institution vollständig entgeht.« (Guattari 1976a, 28) Guattari und seine Kolleg*innen der institutionellen Psychotherapie haben in ihren verschiedenen Feldern und Kliniken eine ganze Reihe an Methoden und Praktiken eingeführt, die versuchen, diese durchaus idealistisch anmutenden Forderungen, welche der institutionellen Psychotherapie zu Grunde liegen, im Klinik-Alltag zu realisieren und eine Institution zu führen, die selbstreflexiv und selbstkritisch die eigenen Praktiken zur Diskussion stellt und dadurch das bestmögliche therapeutische Umfeld für die Patient*innen bietet. Jean Oury benennt die wichtigsten Errungenschaften und zentralen Grundsätze von La Borde wie folgt: »Durchlässigkeit der Räume, Bewegungsfreiheit, Kritik von Rollen und Qualifikationen in der Arbeit, Plastizität der Institutionen, Notwendigkeit eines therapeutischen Krankenklubs.« (Oury zitiert nach Dosse 2017, 80)

Wie bereits erwähnt, ist die Kritik der gesellschaftlich so stark beladenen Rollen innerhalb der Klinik ein besonderer Fokus von Oury und Guattari. In La Borde wurden daher nicht nur die Räumlichkeiten der Patient*innen geöffnet, sondern auch die Tätigkeitsbereiche der Angestellten. In täglichen Besprechungen wurden die Aufgaben neu verteilt und dabei gilt, dass Pfleger*innen und sonstiges Personal auch medizinische Aufgaben übernehmen, während die Ärzt*innenschaft auch

25 So schreibt Guattari über die – vielleicht nicht nur – zu jener Zeit vorherrschende Psychoanalyse: »Alles wird in den idealistischen und reaktionären Rahmen einer geschlossenen Gesellschaft gepresst, die nicht wahrhaben will, dass die Klassen entstanden sind, um wieder zu verschwinden, um sich zu detotalisieren; dass die Ideologien dazu bestimmt sind, sich gegenseitig zu vernichten; dass es nie eine Garantie für eine moralische Ordnung ›an sich‹ geben wird.« (Guattari 1976e, 93)

pflegerische sowie sonstige Aufgaben übernehmen muss, so zum Beispiel Putzdienste oder Kochdienste. Mit der egalitäreren Verteilung der Aufgabenbereiche wird auch das Gehaltsschema der Klinik umverteilt, Ärzt*innen verdienen nicht mehr ein Vielfaches von Pfleger*innen und sonstiges Personal verdient wesentlich mehr als üblicherweise. Eine zentrale Methode, um diese Umverteilungen der Aufgaben zu organisieren, ist das, was unter dem »Gitter« bekannt wurde, ein monatlich festgelegter Plan, der täglich aktualisiert wurde und der vorgab, wer welche Aufgabenbereiche übernimmt (vgl. dazu Dosse 2017, 101 ff; Genosko 2009, 45 ff/57 ff). Das Gitter versucht eine Flexibilität in das revolutionäre Rotationssystem der Klinik zu bringen, was nicht immer nur willkommen geheißen wurde. So beschreibt Dosse, dass mehrere Mitarbeiter*innen von La Borde das Gitter als eine Art »Zentralkomitee« gefürchtet haben, Segen und Fluch zugleich. Gary Genosko interpretiert die Rolle des Gitters in seiner Einführung zu Guattari (2009) als ein zentrales Instrument, um die Institution selbst, also die Klinik samt Personal und Patient*innen, stets neu zu arrangieren, zu koordinieren und vor allem zu informieren. Das Gitter sei – so Genosko – ein »melting pot of information« (Genosko 2009, 60) und stelle auch so etwas wie eine ästhetische Darstellung des transversalen Prozesses, den die Klinik zu beschreiten versucht, dar. Genosko: »The grid is a diagram of an institution that does not yet exist, which is to say that it doesn't represent La Borde at this or that moment, but guides its ongoing creation, yet not towards a pre-given end.« (Genosko 2009, 58) Mitarbeiter*innen der Klinik, die tagtäglich mit dem Gitter konfrontiert waren fanden hingegen öfter weniger lobende Worte für die Praktik des Gitters: »Niemand kommt um das Gitter herum, und für manche verkörpert es genauso wie sein Chef, den obersten ›Gitter‹, das Wahrwerden einer Utopie. Für andere wiederum stellt es eine unerträgliche Dampfwalze dar, die im Namen des allgemeinen Interesses die Individuen und ihr Begehren platt macht.« (Dosse 2017, 101)

Ein weiterer Eckpunkt in der Praxis von La Borde ist die Öffnung der Klinik für Interessierte von außen, welche die Klinik nicht nur besuchen oder bei verschiedenen Festen teilnehmen können, sondern in der Klinik aktiv mitarbeiten sollen. Es ist dabei vor allem Guattari selbst, der in seinen zahlreichen Treffen mit politischen Aktivist*innen interessierte militante Studierende einlädt, Praktika in La Borde zu machen. In dem ständigen Versuch, die so oft getrennten Bereiche der psychiatrischen Praxis und der politisch-revolutionären Organisationsarbeit zu verbinden, hielt Guattari darüber hinaus regelmäßige Treffen diverser politischer Gruppen in La Borde oder seinem Haus in der Nähe von La Borde ab. Stets ging es ihm also um die Frage, wie die Klinik als eine traditionell geschlossene Institution geöffnet wer-

den kann.[26] Denn die Öffnung einer konkreten Klinik sei bereits ein revolutionärer Akt, wie sich Guattari überzeugt zeigt:

> Wenn es zutrifft, dass die Formen der sozialen Entfremdung, die sich in den Beziehungen zwischen den Ärzten und Pflegern, Ärzten und Kranken, Pflegern und Kranken entwickeln, lediglich Varianten eines dominierenden Entfremdungsmodus in der Gesamtgesellschaft sind, so kann das doch wohl nicht bedeuten, eine revolutionäre politische Transformation, die die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen abzuschaffen verspricht, passiv abzuwarten, um erst dann mit der Entmystifizierung dieser Beziehungen zu beginnen. Veränderungen sind in jeder Situation möglich. Man muss allerdings von den richtigen Problemstellungen ausgehen. (Guattari 1976a, 30)

Die richtige Problemstellung, von der man ausgehen müsse, ist für Guattari nicht zuletzt die Frage nach den Möglichkeiten einer Selbstorganisation innerhalb der Institution, sprich dem Versuch, neue Institutionen zu kreieren, wo »die Bearbeitung der Krankheit durch die Kranken selbst« eingebettet sein kann in Gruppen und Institutionen (vgl. Guattari 1976a, 35). Die täglichen Erfahrungen aus der Praxis von La Borde waren neben der theoretischen Überzeugung ein zentraler Grund für Guattaris starken Glauben daran, dass es die Institution braucht, um psychisch Erkrankten zu helfen. Der Fokus der Kritik der institutionellen Psychotherapie war daher die Veränderung der Institution selbst und nicht die bloße Abschaffung. Saint Alban und La Borde haben in Zeiten von politischen Unruhen wie 68 oder der faschistischen Machtübernahme während des Zweiten Weltkriegs bewiesen, dass selbstreflexive und revolutionäre Institutionen auch zum Hort des Widerstandes werden können. Nicht zuletzt aus diesen Gründen ist Guattari sehr kritisch gegenüber den als »Antipsychiatrie-Bewegung« benannten Strömungen, die vor allem in Italien und Großbritannien populär und erfolgreich waren. In einem Interview aus 1976 würdigt Guattari an der Antipsychiatrie-Bewegung vor allem, dass sie zu einer breiten Bewusstwerdung und einer grundsätzlichen Diskussion über die Psychiatrie geführt hat (vgl. Guattari 1980a, 28). Die institutionelle Psychotherapie ist jedoch, so Guattari, noch mehr an einem grundlegendem Umdenken, nicht an einer bloßen Abschaffung interessiert. Guattari kritisierte daher, dass obwohl Franco Basaglia, einer der Hauptproponenten der Antipsychiatrie, zwar selbst La Borde besucht habe, die Bewegung und Basaglia aber, laut Guattari, sich kaum für die »reformistischen Versuche von der Art der institutionellen Psychotherapie« interessiert hätten (vgl. Guattari 1980a, 27). Dabei ist sich Guattari über die fundamentalen Unterschiede der Rolle von Kliniken in verschiedenen Ländern, sowie den unterschiedlichen Möglichkeiten, diese Systeme tatsächlich reformieren zu

26 Eine literarische Reflexion wie das Leben in La Borde für ein Kind, das mitten drin und doch etwas außerhalb von La Borde aufwuchs, nämlich Guattaris Tochter Emmanuelle Guattari, war und welchen Eindruck La Borde hinterließ, findet sich in dem kleinen stimmungsvollen Band *I, Little Asylum* (2014).

können, bewusst.[27] In seiner Kritik an der Antipsychiatrie-Bewegung wie auch in seinen Texten zur institutionellen Psychotherapie macht Guattari klar, dass aus seiner Sicht die Institution einer psychiatrischen Klinik, zumindest im Sinne von La Borde, notwendig ist. Die Idee eines »direkten Zugangs« zu Betroffenen hält er für naiv, denn jeder Zugang ist immer schon vermittelt (vgl. Guattari 1976e, 83). Genau deshalb ist es umso wichtiger, über die Institution selbst nachzudenken, die Institution selbst zum Teil der Analyse zu machen und nach progressiveren, emanzipativeren, kreativeren und revolutionären Möglichkeiten von Institutionalisierung zu suchen. Statt eines institutionellen Bürokratismus braucht es eine »institutionelle Kreativität« (Guattari 1976e, 84), wie Guattari betont. Die Institution soll so eine Stütze, ein Anlaufpunkt für die sein, die Hilfe brauchen. Dies kann jedoch nicht einfach jede Institution leisten, sondern diese Form der bestimmten Kollektivität setzt eine Reflexion der Institution selbst voraus. Guattaris Konzepte der »Subjektgruppe« und der »Transversalität« versuchen genau diese Fragen der Kollektivität und des Neu-Denkens von Institutionen und Organisationen anzuleiten. Es sind auch jene Begriffe, in denen die psychoanalytischen Überlegungen am direktesten mit seinen politischen Schriften zusammenhängen, wie ich im Folgenden zeigen werde.

2.3 Guattaris frühe politische Schriften

Guattaris Werk ist von dem zentralen Anspruch angeleitet, psychoanalytische Arbeit und Theorie als politisch zu verstehen und im Umkehrschluss auch psychoanalytische Aspekte in seine politische Arbeit und Theorie miteinzubeziehen. So war er neben seiner Arbeit in La Borde und seinem theoretischen Schreiben stets politisch aktiv und kreirte immer neue Ideen, Gruppen und Publikationsformate.[28] Sein Aktivismus beschränkte sich dabei keinesfalls auf Frankreich[29] und auch nicht

27 Guattari hat sowohl einen Text über Basaglia und die radikal differente Situation in Italien (Guattari 1980c [1972]) als auch einen eigenen Text über David Laing und die Situation in Großbritannien verfasst (vgl. Guattari 1980b [1972]).

28 Für eine genaue Chronologie der vielen aktivistischen Aktivitäten Guattaris siehe Dosse (2017), besonders die Seiten 51–68.

29 So war Guattari vor allem in Italien vielfältig engagiert, für seine späten theoretischen Schriften sehr einflussreich ist sein Engagement in der Piratenradiobewegung in Bologna, bei Radio Alice, das ich im siebten Kapitel näher darstellen werde. Auch ist sein Engagement für italienische Aktivist*innen, die Italien verlassen mussten, von großer Bedeutung, allen voran sein Einsatz für politische Asyle für Toni Negri und Franco »Bifo« Berardi, mit denen ihn eine enge Freundschaft verband und mit denen er auch gemeinsam publizierte (vgl. Guattari/Negri 2015; Berardi, 2008).

auf Europa.[30] Guattari fühlte sich schon früh, so bestätigen es auch Freund*innen, am wohlsten inmitten von politischen Bewegungen aller Art, die neben seiner psychoanalytischen Praxis, welche er selbst als politischen Aktivismus verstand, den eigentlichen Antrieb seines Denkens darstellen.[31] Im Folgenden möchte ich einige Aspekte der frühen politischen Schriften Guattaris näher beleuchten und zeigen, wie auch in diesem Bereich seine Kritik am Strukturalismus zunahm und parallel zu seinen eher psychoanalytischen Schriften der Begriff der Maschine, verstanden als Ereignis, als kreativer Einschnitt auftaucht und welche Rolle die Ereignisse von 1968 dabei spielen.

Der Grundstein für Guattaris lebenslangen politischen Aktivismus wurde dabei schon früh gelegt. Als Guattari 16 Jahre alt war, verbrachte er den Sommer in einem von Fernand Oury organisierten Jugendhostel nahe Paris.[32] Fernand Oury war in der radikalen Pädagogik-Bewegung aktiv und vertrat einen von Célestin Freinet inspirierten pädagogischen Ansatz, der sehr stark auf die Selbstartikulation der Schüler*innen fokussiert war.[33] Als prominenter Vertreter der Strömung der Institutionellen Pädagogik, die, wie ihr Name schon verrät, die Inspiration für die Bewegung der Institutionellen Psychotherapie war, waren die Hostels von Oury ähnlich den Schulen von Freinet organisiert. Ein zentraler Grundpfeiler dieser Schulen war dabei das, was Freinet »Mediationsobjekte« nennt. Das bekannteste und weitverbreitetste Beispiel eines solchen Mediationsobjekts in den Schulen ist eine Druckmaschine und die sich darum bildende Kollektivität. Die Schüler*innen in Freinet-Schulen hatten unter anderem die Aufgabe, ein Zeitungsjournal selbst zu gestalten, mussten selbstorganisiert Aufgaben verteilen, recherchieren, die eigene Schule und Arbeit reflektieren und auch das Journal selbst Setzen und Dru-

30 Sein internationales Engagement zeigt sich wohl am deutlichsten und eindrucksvollsten in dem von Suely Rolnik herausgegebenen Buch *Molecular Revolutions in Brazil* (Guattari/Rolnik 2008), in dem sie die Reden aber vor allem unzähligen Diskussionen sammelt, welche Guattari in seiner mehrmonatigen Rundreise durch Brasilien 1982 knapp vor der ersten demokratischen Wahl geführt hatte.

31 Genosko in seiner Einführung zu Guattari: »His stomping grounds were not the universities, except when they were reeling from social upheavals or fraying at the edges as knowledge made its difficult passage into society and social change disrupted the prerogatives of the ivory tower, but the little journals […], the transdisciplinary research groups, social experiments and public protests.« (Genosko 2009, 2)

32 Während in anderen Ländern die *International Youth Hostel Association* (*IYHA*) katholisch geprägt und politisch konservativ ausgerichtet war, gab es in Frankreich vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg eine starke progressive, reformpädagogische und politisch klar links ausgerichtete Fraktion der Youth-Hostel-Bewegung (*Auberges de la jeunesse – AJ*) (vgl. Genosko 2009, 31 ff).

33 In einem Schlüsseltext, den Ferdinand Oury gemeinsam mit dem Psychoanalytiker Aida Vasquez verfasste und der als eine Art Manifest der Institutionellen Pädagogik gesehen werden kann, wird dieser auf Freinet basierende pädagogische Ansatz und dessen Ziel der Selbstermächtigung der Schüler*innen wie folgt zusammengefasst: »A co-operative class using Freinet techniques gives him an opportunity to work at his own level, but above all to express himself, to find a place for himself, to work in a group and to communicate—in short, to live.« (Vasquez/Oury 1969, 49)

cken (vgl. Genosko 2009, 37 ff; Vasquez/Oury 1969, 46 f). Die eigens für die Freinet-Schulen konstruierten kleinen portablen Druckmaschinen waren daher nicht nur ein Objekt des Schulunterrichts, sondern technische Grundlage eines durchaus erfolgreichen, weit verbreiteten radikal-pädagogischen Konzepts. Schon von Beginn an war die Druckerpresse ein zentraler Bestandteil des Schulkonzepts bei Freinet, weshalb er 1926 auch den Namen »L'imprimerie à l'école« (die Schuldruckerei) prägte und ein ganzes Journal so benannte. Auch wenn die Druckerei und der Prozess der Zeitschriften-Erstellung immer zentral blieb, führte Freinet nach und nach auch andere »neuere« Medientechnologien in die Schule ein, so z.B. Radio, Aufnahmegeräte und Film.[34] Ziel der Freinet-Pädagogik ist die Selbstständigkeit jeder einzelnen Schülerin und jedes einzelnen Schülers zu befördern. Das Schreiben spielt dabei eine zentrale Rolle, sowohl um Eigenes zu formulieren und zu bearbeiten, eine Position einzunehmen, aber auch als kollektiver Prozess; darüber hinaus eröffnet sich eine weitere kollektive Ebene im gemeinsamen Drucken des Geschriebenen.[35]

Durch die Teilnahme an pädagogischen Projekten von Ferdinand Oury verstand Guattari schon früh die politische Relevanz solcher kollektiven Prozesse. Dass dabei das technische Objekt der Druckerpresse nicht bloß ein Werkzeug, sondern selbst zentraler Teil des Gruppenprozesses ist, konnte Guattari hier bereits erkennen, weshalb er mit Jean Oury ähnliche Geräte auch in La Borde einsetzte. Das gemeinsame Arbeiten an der Druckerpresse erfordert Koordination aber vor allem Kollektivität, es erzeugt, so geben sich schon Oury und Vasquez überzeugt, eine »Gruppe« (Vasquez/Oury 1969, 46). Dass die Erfahrung in der Youth-Hostel-Bewegung und die Arbeit an selbstorganisierten Journals, hergestellt mit einer kleinen Druckerpresse, Guattaris Verständnis für die Rolle der Technologien in politischen, genauso wie psychotherapeutischen und pädagogischen Prozessen nachhaltig beeinflusst haben, scheint äußerst relevant zu sein, wenn man Guattaris Faszination für Maschinen und seine Position gegenüber Technologien verstehen möchte. Ein Aspekt, den er selbst in seinem letzten Interview vor seinem Tod rückblickend an-

34 Zur Rolle der unterschiedlichen auch neueren Technologien in Freinet-Schulen sowie zur Verbreitung elektronischer Technologien in den frühen 90er Jahren siehe den Artikel »The Ecole Moderne: Another Perspective on Educational Technology« von William Lee und Edward Kazlauskas (1995).

35 »As well as a means of expression, the magazine can be regarded as a manual activity: the pupil manipulates characters and symbols — the very ones which are used for human communication and which constitute language. The operation of analysing, breaking down an idea into letters and then physically putting it together again in the form of a printed text, seems to us to be a valuable form of intellectual training. In combination with free composition, might not printing put an end to the long-standing dispute between global, synthetic and other methods? Furthermore, the expression, the activity and the success are both individual and communal, and this fact obviously affects the relationships between the children taking part. Lastly, the method combats and then removes the dichotomy between manual and intellectual activity, between thought and action, fostered by the school and society.« (Vasquez/Oury 1969, 47)

deutet: »Besides, my social practice in groups, when I was young, in youth groups or in movements on the extreme left, gave me *a sort of technology of social relations*, not without relation to what I was doing at La Borde.« (Guattari 2011b, 26; Herv. C.H.) Auch Gary Genosko weist auf diesen Aspekt hin, wenn er über die Druckerpressen und Guattaris Erkenntnisse daraus schreibt:

> Technology was put in the service of the school's communitarian life and was the means by which students made the school their own. Freinet and later Guattari thought that technology could be flush with micro-political activity, that real struggles were being staged by the deployment of a printing press towards the production of a newspaper as a source for lessons as opposed to the information of a state-sanctioned reader. In other words, a connection is made between technical and political choices. (Genosko 2009, 38)

Das grundsätzliche Hinterfragen, Reflektieren und vor allem das Mit-Einbeziehen der Institution – schon bei Oury und Vasquez ist der Institutionsbegriff sehr breit und allgemein konzipiert –, das Verständnis von Selbstermächtigung durch Schreiben und das technische Reproduzieren von Geschriebenem, die Kollektivität im Schreiben aber auch in der Arbeit an der Erstellung der Journale, das Verständnis der Verbindung von manueller und intellektueller Arbeit, all diese Aspekte, die Oury und Vasquez noch mehr als Freinet als politische Bildung verstehen, all diese Aspekte beeinflussen Guattari stark und finden sich in der einen oder anderen Weise sowohl in seinen Texten als auch in seiner medizinischen und vor allem seiner politischen Praxis wieder. Vor diesem Hintergrund kann auch die Rolle, die Guattari den technischen Objekten in der Analyse von R.A. zumisst sowie die Funktion des Schreibens, die in seinem Fallbericht über R.A. viel diskutiert wird, klarer verstanden und kontextualisiert werden. Freinets Einfluss ist auch in einem sehr späten Konzept von Guattari herauszulesen, nämlich seinem Begriff der Post-Medien, den ich in Kapitel 7 näher darstelle. Am direktesten findet sich der Einfluss jedoch in Guattaris Überlegungen zur Gruppe.

Transversalität, Gruppenmaschinen

Ein Begriff, der schon bei Oury und Vasquez eine wichtige Rolle spielt und den Guattari aufnimmt und weiterentwickelt, ist der Begriff der »Gruppe«. Die Institutionelle Pädagogik zielt durch den Einsatz unterschiedlichster Methoden eben nicht nur auf die Selbstermächtigung der einzelnen Schüler*innen ab, sondern auch auf die Herausbildung einer kooperativen Gruppe. So kann zum Beispiel die Druckerpresse gar nicht allein bedient werden, und so ist nicht nur beim Schreiben und in der Redaktion, sondern eben auch beim manuellen Erstellen des Drucks Kooperation und Zusammenarbeit gefragt. Auch der Alltag in La Borde war von

Gruppen bestimmt, gab es doch beinahe jeden Tag regelmäßige Treffen verschiedenster Gruppen, so viele Gruppentreffen, dass es sogar die »Gruppe der Gruppen« gab (vgl. Dosse 2017, 103). Wenn die Gruppen Teil des Institutionsbegriffs sind, so geht es also vor allem um ein Öffnen der Institution, um neue Formen mit der Frage der Gruppe in der Analyse umzugehen und um die Einbettung in gesellschaftliche und politische Fragestellungen. Die Klinik und die Analyse sind keinesfalls losgelöst von der Gesellschaft, folglich muss eine institutionelle Kreativität, wie sie die institutionelle Psychotherapie fordert, eben die Institution selbst mitreflektieren und dazu, so Guattari, braucht es eben auch ein neues Verständnis von Gruppe, das über damals gängige und bestehende Formen von Gruppenanalysen hinausgeht. Guattari entwickelt dabei einen durchaus breiten Gruppenbegriff, ein Gefüge, das nicht bloß auf eine Ansammlung von mehreren Menschen reduziert werden kann. Für Guattari sind wir als Individuen schon immer eine Gruppe, wie Deleuze im Vorwort zu Guattaris Frühtexten pointiert zusammenfasst:

> Das Kriterium für eine gute Gruppe besteht darin, dass sie sich nicht vormacht, einzigartig, unsterblich und signifikant zu sein […] sondern sich auf ein Außen bezieht, das sie mit ihren Möglichkeiten des Unsinns, des Todes oder des Zerspringens konfrontiert, und zwar »gerade wegen ihrer Öffnung gegenüber anderen Gruppen«. Das Individuum seinerseits ist eine solche Gruppe. (Deleuze 1976, 7)

Guattari unterscheidet in seinen Arbeiten zwischen zwei verschiedenen Arten der Gruppe, der »unterworfenen Gruppen«, Gruppen also, die ihre Logik, ihr »Gesetz« von außen beziehen und den »Subjektgruppen«, Gruppen, die sich ihr Gesetz selbst geben, Aussagesubjekte sind (vgl. Guattari 1976b, 43; 1976e, 86 f). Guattaris Konzept wie Begrifflichkeit lässt sich dabei auf mehrere Einflüsse und Quellen zurückführen. So finden sich im Begriff der Gruppe nicht nur Anleihen an der Institutionellen Pädagogik sowie psychoanalytischen und therapeutischen Gruppenbegriffen, sondern auch, wie Schmidgen argumentiert, Durkheims Konzept der »mechanischen und organischen Solidarität« (Schmidgen 1997, 58). Vor allem jedoch scheint Jean Paul Sartres berühmte Unterscheidung zwischen »série« und »groupe en fusion« Guattaris Konzept beeinflusst und inspiriert zu haben.[36] Sartre entwirft in seinem politischen Denken eine komplexe Theorie der Gruppe als politisches Subjekt. Besonders in der *Kritik der dialektischen Vernunft* (Sartre 1967 [1960]) spielt die Gruppe als Konzept eine zentrale Rolle. Dabei unterscheidet Sartre verschiedene Gruppen

36 Wie wichtig Sartre im Allgemeinen und Sartres Gruppenbegriff im Besonderen für Guattari ist, zeigt sich besonders deutlich, wenn Guattari 1990 über sein Werk reflektierend sagt: »Alles, was ich sagen und zu tun vermochte, ist davon [der Begegnung mit Sartres Denken] natürlich gezeichnet geblieben. Seine Lesart der Nichtung, der Detotalisierung, die bei mir zum Werden, zur Deterritorialisierung wird, *seine Konzeption der Serialität, des Praktisch-Trägen, das bei mir den Begriff des Gruppensubjekts befeuern sollte*« (Guattari in *Libération* 23./24. Juni 1990 zitiert nach Dosse 2017, 57; Herv. C.H.).

(so z.B. fusionierende Gruppe aber eben auch Objekt-Gruppe und Subjekt-Gruppe) und untersucht diese auf ihre politische Handlungsfähigkeit und Schlagkraft. Die Gruppe ersetzt dabei als Begriff keineswegs den Begriff der Klasse, sondern bezeichnet vielmehr unterschiedliche heterogene Zusammensetzungen. Erik Vogt schreibt dazu in seinem Buch *Jean Paul Sartre und Frantz Fanon* (2012): »Kurz, die Gruppe ist für Sartre niemals eine Klasse (genauso wenig wie das Proletariat nach Marx eine Klasse ist), auch nicht zum Zeitpunkt der Revolte, sondern eine instabile Zusammensetzung aus Gruppen, seriellen Kollektiven und Institutionen.« (Vogt 2012, 160) Im Begriff der Gruppe verhandelt Sartre die Probleme der politischen Organisation wie des militanten Kampfes und betont dabei vor allem die Gruppe als politischen Prozess, wie Erik Vogt resümiert: »Das politische Denken der Gruppe ist kollektiv; es gehört allen, besitzt eine egalitäre Anrede und produziert Gleiche. Wie Sartres Gruppe zeigt, kann die Ausübung von Politik, die eine aktive Form militanter Praxis ist und nicht etwa eine Staatsform, nicht vom Denken der Politik getrennt werden« (Vogt 2012, 160). Auch Guattari sieht die Gruppe eher als Prozess, denn als fixierte Einheit und auch für Guattari liegt der Ort des Gruppensubjekts im politischen Handeln, das keinesfalls von der politischen Theorie getrennt werden kann. Ich kann hier nicht näher auf Sartres komplexe Theorie der Gruppe eingehen, jedoch ist es zentral hervorzuheben, dass Sartres Gruppen-Begriff direkten Einfluss auf Guattaris Gruppen-Begriff hatte (vgl. Querrien 2024; Genosko 2002, 85; Schmidgen 1997, 58) und bei beiden die Gruppe ein zentraler Teil ihrer jeweiligen, durchaus sehr unterschiedlichen Reflexionen über politische Organisation, militante Aktion und Praxis darstellt.

Wie wichtig der Begriff der Gruppe vor allem in Guattaris Frühschriften ist, zeigt sich unter anderem auch am Titel des schon mehrfach zitierten Vorwortes von Deleuze zu Guattaris *Psychanalyse et transversalité,* nämlich »Drei Gruppenprobleme«. Deleuze versucht in diesem Vorwort einen Großteil von Guattaris frühen Schriften vor allem vom Begriff der Gruppe her zu verstehen und betont dabei die Einzigartigkeit von Guattaris Gruppenverständnis und dessen Verbindung mit der Frage der Subjektivität und der Auflösung totalisierender Ich-Konzepte:

> Guattaris Wort »Wir sind alle Gruppuskeln« trifft genau die Suche nach einer neuen Subjektivität, einer Gruppensubjektivität, die sich nicht als Ganzes einschließen lässt, das prompt mit der Konstitution eines Ich oder, schlimmer noch, eines Über-Ich reagiert, sondern sich auf mehrere Gruppen zugleich erstreckt, die teilbar und multiplizierbar sind, die miteinander kommunizieren und die jederzeit aufgelöst werden können. (Deleuze 1976, 7)

Guattaris Subjektgruppen beschreiben also, so betont auch Deleuze, keine hierarchische und fixe Gruppierung, keine Gruppe, die verlangt, dass sich alle einer totalitären Identität unterordnen, sondern vielmehr geht es um heterogene, vielschichtige und komplexe Kollektivitäten, die schon beim vermeintlichen Individu-

um ansetzen, also vor allem in der Kritik und Destruktion aller identitären Tendenzen, sei es in der Überhöhung eines Individuums oder einer hierarchisierten Gruppe. Immer sind es komplexe »Gruppuskeln« (Guattari 2015 g), selbst in einem Individuum. »A groupuscule for everyone!« (Guattari 2015 g, 368) Die unterworfenen Gruppen hingegen seien, so Guattari, jene Gruppen, die sich als homogene Einheit fassen lassen. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen ist daher nicht nur die Frage des Selbstverständnisses, der eigenen Hierarchisierung und Komplexität, sondern auch ihre Beziehung zu einem Außen, der Grad ihrer Selbstbestimmtheit. Während die unterworfenen Gruppen von außen bestimmt sind, drücken sich die Subjektgruppen selbst aus. Guattari:

> Die Subjektgruppe bemüht sich, Einfluss auf ihr Verhalten zu nehmen, sie versucht, ihr Objekt zu erhellen, und setzt bei dieser Gelegenheit die Mittel für eine solche Aufklärung frei. […] Die unterworfene Gruppe verfügt über eine solche Perspektive nicht: Sie erleidet ihre Hierarchisierung im Zuge ihrer Anpassung an andere Gruppen. Von der Subjektgruppe könnte man sagen, dass sie etwas ausdrückt, während für die unterworfene Gruppe gilt, dass »ihre Botschaft gehört wird« – gehört ja, man weiß allerdings nicht wo, noch von wem, in einer unbestimmten seriellen Kette. (Guattari 1976b, 43 f)

Die Unterscheidung der Gruppen ist dabei natürlich keine absolute, das gibt Guattari selbst zu bedenken, vielmehr gehe es ihm um die Veranschaulichung zweier Pole. »Jede Gruppe oszilliert tendenziell zwischen zwei Positionen: der einer Subjektivität mit der Bestimmung, das Wort zu ergreifen, und der einer durch die Gesellschaft unendlich entfremdeten Subjektivität.« (Guattari 1976b, 44) Die Frage nach der Gruppe ist also vor allem eine Frage nach der politischen Organisation und dem Verständnis von Kollektivität, sowie nach der Möglichkeit, sich selbst auszudrücken, eine Frage, die quer durch dieses Buch immer wieder auftauchen wird. Deleuze bringt diese Aspekte der Gruppe in seinem Vorwort auf den Punkt, wenn er schreibt:

> [D]er Zentralismus der unterworfenen Gruppen arbeitet mit Strukturierung, Totalisierung und Unifizierung, er substituiert die Bedingungen einer wirklichen kollektiven Aussage durch eine Anordnung von stereotypen Ausdrücken, die von der Realität und zugleich von der Subjektivität abgeschnitten sind […]. Im Gegensatz dazu definieren sich die Subjektgruppen durch Koeffizienten der Transversalität, die sich gegen alle Totalitäten und Hierarchien auflehnen; sie sind Agenten der Aussage, Träger des Wunsches, Elemente der institutionellen Schöpfung (Deleuze 1976, 14).

Wie Deleuze hier betont, zeichnen sich Subjektgruppen durch ihre »Koeffizienten der Transversalität« aus. Der Begriff der Transversalität[37] wurde von Guatta-

37 Dosse weist in seiner Biographie darauf hin, dass Ginette Michaud den Begriff der Transversalität erfunden und Guattari mitgeteilt hat (vgl. Dosse 2017, 89), wobei das Konzept der Transversalität wie wir es heute kennen, von Guattari selbst entwickelt wurde.

ri 1964 in seinem Text »Transversalität« eingeführt und soll den klassischen und für Guattari unzulänglichen Begriff der institutionellen Übertragung[38] ersetzen. In politischen Prozessen im Allgemeinen und in der institutionellen Psychotherapie im Besonderen geht es für Guattari also darum, die Transversalität zu steigern, sprich die Kommunikation zwischen allen Ebenen zu erhöhen, die Machtverhältnisse der Institution stets aufs Neue zu reflektieren und Hierarchien zu reduzieren. Am Beispiel von La Borde habe ich bereits verschiedene konkretere Praktiken dargestellt, die eingesetzt wurden, um die Transversalität in der Klinik zu erhöhen, dabei wurde jedoch stets berücksichtigt, dass mit der bloßen Kritik an offensichtlichen Hierarchien noch nicht die kompletten Machtverhältnisse, die wesentlich vielfältiger sind, berücksichtigt werden, »[d]eshalb muss sorgfältig zwischen der realen Macht und der manifesten Macht unterschieden werden. Es gilt daher, das Problem des realen Kräfteverhältnisses zu analysieren« (Guattari 1976b, 50). Transversalität gebietet folglich »die deutliche Markierung jeder Rolle« (Guattari 1976b, 52). Transversalität als Perspektive ist für Guattari sowohl gegen Vertikalität gerichtet, sprich gegen das, was Guattari eine »pyramidale Hierarchie« nennt, als auch gegen eine bloße unbestimmte Form von Horizontalität, in der keine Unterscheidungen mehr möglich wären. (vgl. Guattari 1976b, 48).

> Die Transversalität soll beide Sackgassen überwinden: die der reinen Vertikalität und die der einfachen Horizontalität. Ihrer Tendenz nach verwirklicht sie sich dann, wenn maximale Kommunikation zwischen den verschiedenen Ebenen und vor allem in verschiedenen Richtungen vor sich geht. Sie ist der eigentliche Forschungsgegenstand einer Subjektgruppe. (Guattari 1976b, 49)

Eine Subjektgruppe stellt sich und ihre Struktur folglich ständig selbst in Frage, kritisiert und reflektiert die eigenen Prozesse, versteht sich als heterogen und prekär und weiß um ihre eigene Endlichkeit Bescheid; fetischisiert also nicht die Gruppe an sich, sondern hält daran nur so lange fest, wie es für die Mitglieder auch wichtig und produktiv ist:

> Die Transversalität in der Gruppe ist eine Dimension, die sich konträr und komplementär zu den Strukturen verhält, die die Hierarchisierung und die sterilisierenden Transmissionsmodi von Botschaften erzeugen. Die Transversalität ist der Ort des unbewussten Gruppensubjekts; sie ist jenseits der objektiven Gesetze, die der Gruppe zugrunde liegen, Träger des Gruppenwunsches. (Guattari 1976b, 54)

Die Subjektgruppe darf also, wie Guattari betont, keinesfalls zum reinen Selbstzweck werden. Bezogen auf den Kontext der institutionellen Psychoanalyse heißt das zum Beispiel, dass die Arbeit an der Reformation der Klinik, wie es in La Borde versucht wurde, nicht zur zentralen Motivation oder Aufgabe werden darf,

---

38 Mehr zu Guattaris Kritik am Begriff der Übertragung findet sich in dem gleichnamigen Text *Die Übertragung* (Guattari 1976 f).

also dem Weiterführen der Institution La Borde um jeden Preis. Stattdessen ist die ständige In-Frage-Stellung wie Selbstreflexion zentral und ebenso die Bereitschaft, die Gruppe aufzulösen, das Experiment La Borde zu beenden, wenn es eben nicht mehr im Interesse der Beteiligten, der Ärzt*innen, Pfleger*innen und vor allem Patient*innen wäre. Auch wenn Guattari in diesen frühen Schriften solch ein Kollektiv als Subjektgruppe bezeichnet, ein Begriff, den er später schrittweise ersetzen wird, unter anderem, wie zu zeigen sein wird, durch den Begriff der Maschine, soll die Gruppe selbst nicht zu einer übergeordneten Identität führen, einem »Wir«, das die Heterogenität der Gruppe in ein einheitliches Subjekt aufzulösen versucht. So warnt er in seinem Text »Transversalität«: »Trotz allem, was bisher gesagt wurde, darf man nicht aus den Augen verlieren, dass das therapeutische Unternehmen, auch wenn es mit guten Absichten neu gepflastert ist, jeden Augenblick das Risiko läuft, in der verdummenden Mythologie des ›Wir‹ zu verschwinden.« (Guattari 1976b, 53) Der Kampf gegen solch ein übergeordnetes »Wir«, eine vereinheitlichende und damit vereinnahmende Identität ist dabei nicht nur ein zentraler Bestandteil psychoanalytischer Praxis, sondern auch seiner frühen politischen Schriften.

Während also unterworfene Gruppen von außen bestimmt sind, hierarchisch aufgebaut eine Funktion erfüllen, die systemerhaltend ist, die herrschende Ordnung nicht in Frage stellen, sondern vielmehr Teil dieser Ordnung sind, so seien die Subjektgruppen jene Gruppen, die sich dieser Ordnung entgegenstellen, sich selbst organisieren und damit eine revolutionäre Stellung einnehmen, im Kleinen wie im Großen. Die revolutionäre Ausrichtung dieser Gruppen zeigt sich auch in der von Deleuze beschriebenen und von Guattari vor allem Ende der 60er Jahre immer wieder betonten Beziehung zum Wunsch. Dass diese Rollen der unterworfenen Gruppe und der Subjektgruppe jedoch nicht festgeschrieben sind und sich diese Ausrichtungen auch in ihr Gegenteil verkehren können, das betont Deleuze in seinem Vorwort:

> Im Grunde handelt es sich weniger um zwei Arten von Gruppen, als vielmehr um zwei Seiten der Institution, denn eine Subjektgruppe läuft stets Gefahr, sich durch paranoische Verklammerung, durch den Willen, sich um jeden Preis als Subjekt zu erhalten und zu verewigen, unterwerfen zu lassen; umgekehrt kann, eine ehemals revolutionäre Partei, die sich jetzt mehr oder weniger der bestehenden Ordnung unterworfen hat, in den Augen der Massen immer noch den leergelassenen Platz des historischen Subjekts einnehmen und unter Umständen sogar ohne eigenes Zutun Subjekt des Ausdrucks eines revolutionären Kampfes werden (Deleuze 1976, 14).

Zentral für dieses Buch ist vor allem die Frage der politischen Organisation, die Guattari am Begriff der unterschiedlichen Gruppen reflektiert, die Beziehung der Gruppe zur Subjektivität, die vor allem in späteren Kapiteln nochmals eine wichtige Rolle spielen wird, und die Frage des Sprechen-Könnens. Schon in seiner therapeutischen Praxis spielte das Sprache-Ergreifen eine essentielle Rolle in den

Gruppensitzungen und auch in der Institutionellen Pädagogik ist die Bildung einer Gruppe eng mit dem Schreiben und dem zur Sprache-Bringen verbunden. Die Bildung einer Subjektgruppe ist auch und vor allem die Suche nach einer neuen Sprache, einer Ausdrucksmöglichkeit, einer Aussage, die nicht schon in vorgefertigte Grammatiken und Ordnungen des Verstehbaren eingegliedert ist. Die Subjektgruppe ist insofern revolutionär, weil sie eben mit den herrschenden Ordnungen des Sagbaren und Verstehbaren bricht, ausdrückt, was zunächst nur als verrückt wahrgenommen wird und nicht verstehbar scheint. Die Subjektgruppe, so Guattari, erzeugt durch das Ergreifen des Wortes einen Einschnitt in die herrschenden Systeme, bricht mit der Struktur der herrschenden Sprache. »Das Problem des destruktiven Gruppenunbewussten ist als Antwort auf die Notwendigkeit zu sehen, dass die Gruppe mit einem Einschnitt in eine historisch-soziale Welt eindringen muss, die nichts von ihr wissen wollte.« (Guattari 1976e, 88) Diese Frage des Einschnitts ist eine, die Guattari in seinen politischen Schriften sehr stark beschäftigt und es ist genau diese Funktion des revolutionären Einschneidens, des Brechens mit der Struktur, das spätestens in Guattaris Reflexion über die Ereignisse von 1968 nicht mehr nur als Subjektgruppe, sondern eben auch als Maschine bezeichnet wird.

Im Sinne der Institutionellen Pädagogik erscheint es daher auch wichtig, die Subjektgruppe, den Prozess der Gruppen- und Kollektivitätsbildung, den Einschnitt nicht bloß als einen Prozess zwischen Menschen zu denken, sondern, wie Freinet und seine Schule aber auch wie Guattari in seiner psychoanalytischen Praxis aufzeigt, es müssen immer auch nicht-menschliche Akteur*innen mitgedacht werden. Technische Objekte spielen in allen Arten von Gruppen und der Gruppenbildung eine zentrale Rolle. Die Druckerpresse ist hier eben nicht nur ein Objekt, sondern Teil des Gruppenprozesses, und so ist es auch die Schreibmaschine in der Gruppenwerdung von R.A. Die Subjektgruppe ist keine rein menschliche, sondern immer spielen technologische Objekte und andere nicht-menschliche Akteur*innen eine wichtige Rolle, aber auch das Milieu, in dem sich die Gruppe bildet. Auch wenn Guattari diesen Aspekt in seinen frühen Schriften zur Gruppe noch nicht direkt beleuchtet, wird dies umso deutlicher, wenn er den Begriff der Subjektgruppe durch den Maschinenbegriff ersetzt.

Durchbrochene Linearität, Ereignismaschinen

In seiner zunehmenden Entfremdung von Lacan entfernte sich Guattari nicht nur von einem psychoanalytischen Strukturalismus, sondern wendete sich vielmehr gegen den Strukturalismus im Allgemeinen. Besonders kritisch war Guattari dabei gegenüber strukturalistischen Geschichtsauffassungen und politischen Theo-

rien. So galt seine Kritik vor allem einer althusserschen Auffassung der marxistischen Theorie. In seiner Kritik an Althusser und dessen Theorie wird Guattari, in den seltenen Fällen, wo er Althusser überhaupt namentlich erwähnt und nicht einfach indirekt kritisiert, äußerst harsch in seinen Formulierungen und argumentiert durchaus polemisch.[39] Erst in der Zusammenarbeit mit Deleuze, die Guattari auch eine neue Perspektive auf den Strukturalismus eröffnete, werden die Anmerkungen und Verweise zu Althusser affirmativer.[40] In Guattaris politischen Schriften der 1960er Jahre finden sich daher eine ganze Reihe an Texten, die sich explizit gegen einen strukturalistischen Marxismus wenden. Wie in seinen psychoanalytischen Schriften scheint Guattari auch in seinen politischen Schriften zunächst eine bestimmte Lesart von Lacan entwickeln zu wollen, die den Strukturalismus zu überwinden sucht. Doch parallel zu den Entwicklungen in seinen psychoanalytischen Schriften wendet sich Guattari auch in seinen politischen Schriften im Laufe der 1960er Jahre immer mehr von diesem Versuch einer nicht-strukturalistischen Lesart von Lacan ab, zu Gunsten einer anti-strukturalistischen Theorie, die schließlich im Konzept der Maschine mündet. Dabei ist für ihn jede Form von Strukturalismus, besonders Althussers Theorie, grundsätzlich von Lacan beeinflusst. Die Überwindung des Strukturalismus macht für ihn daher auch eine Überwindung von Lacan notwendig.[41]

Guattaris Anti-Strukturalismus wird am deutlichsten in einem Text, der zwischen 1965 und 1967 in verschiedenen Teilen veröffentlicht wurde, nämlich »Die

---

39 »We could call this Operation Althusser: they give you as many temporalities as you like, but it is up to you to work out a synchronization. And you never will. It is a trick that enables Althusserians to be Stalinist in politics, Kantian in philosophy, Lacanian in psychoanalysis and so on. And where is the phallus, the ›padding‹ between the different levels? It is Althusser himself, accompanied by his fellows, the priests of pure theory, the ultimate guarantors that concepts are scientific.« (Guattari 2015 f, 236)

40 So gestehen Deleuze und Guattari Althusser zum Beispiel im *Anti-Ödipus* zwar zu, dass er die »gesellschaftliche Produktion als Maschine« aufdeckt, werfen ihm jedoch vor, die Maschine immer wieder auf die Struktur zu reduzieren (vgl. AÖ, 395). Deleuze selbst stand vor allem in den 1960er Jahren mit Althusser in wertschätzendem Austausch (vgl. Dosse 2012, 130 ff sowie Dosse 2017, 375 ff).

41 So sagt Guattari in einem Interview: »Ich glaube, später wird man den Lacanismus vom Freudismus unterscheiden. Der Freudismus verhielt sich der Medizin, der Psychiatrie, der Universität gegenüber defensiv. Der Lacanismus hingegen ist offensiv. Er ist ein Dogma des Kampfes. In dieser Hinsicht wäre zu sehen, inwieweit er den Althusserismus beeinflusst hat und welche Art von Konsistenz er dem Strukturalismus in seiner faktischen Gesamtheit verliehen hat, insbesondere aufgrund seiner Konzeption des Signifikanten. Der [sic] Strukturalismus hätte es so, wie wir ihn kennengelernt haben, ohne den Lacanismus zweiffellos [sic] nicht gegeben. Die Macht, die mitunter sektiererische Autorität des Strukturalismus, wären nicht möglich gewesen ohne das Inumlaufbringen einer mathematisch-linguistischen Konzeption des Unbewussten durch die Lacanianer, die tendenziell vor allem den Wunsch von der Realität abschneidet. Die Annahme, der Wunsch könne – symbolische – Bedeutung nur aufgrund seiner eigenen Impotenz, aufgrund seiner eigenen Kastration haben, impliziert einen ganzen politischen und mikropolitischen Hintergrund.« (Guattari 1980a, 35)

Kausalität, die Subjektivität und die Geschichte« (Guattari 1976j sowie Guattari 2015 f).[42] Das zentrale Argument des Textes ist, dass Geschichte strukturalistisch aufgefasst, sprich Geschichte verstanden als Struktur, die Revolution als »Ereignis«, »radikalen Bruch«, »signifikanten Einschnitt« oder »maschinischen Durchbruch« nicht verstehen, ja nicht einmal erkennen kann. Ein strukturalistischer Geschichtsbegriff ist für Guattari deterministisch, kausal und verstellt daher den Blick auf die kleinen und großen Ereignisse, die mit dem Lauf der Geschichte brechen. Dabei geht es Guattari jedoch keineswegs darum, den Begriff der Geschichte selbst loszuwerden, vielmehr will Guattari Geschichte völlig neu fassen, weg von jeglichem linearen Verständnis, weg von Kausalität und Kontinuität. Guattari versteht gerade den Einschnitt als den Moment, in dem Geschichte tatsächlich passiert; der Einschnitt, die Revolution, das sei, so betont Guattari, die »wahre Geschichte« (vgl. Guattari 2015 f, 241).

Der Fokus auf die Struktur, so gibt sich Guattari überzeugt, verunmögliche hingegen den Blick auf das, was mit der Struktur bricht, nämlich den Signifikanten, wie Guattari den radikalen Einbruch auch nennt. Der Signifikant stört die Bedeutungsordnungen, bringt alte Bedeutungsketten durcheinander und macht, so Guattari, daher eine Neuordnung nötig. Diese Neuordnung sei in der alten Struktur nicht mehr verstehbar. Geschichte verstanden als Struktur kann genau diese Einschnitte nicht in ihrer vollen Radikalität verstehen, sondern, so Guattari, die Struktur tendiert vielmehr dazu, den signifikanten Einschnitt zu vereinnahmen und damit auch vom Subjekt zu trennen. »The revolutionary breakthrough, by breaching history-as-development, is the supreme moment for the signifier. The relationship between traditional history and the signifier operates in repetition: history is at ease in structure, it makes use of the signifier, exploiting it, takes it over, shuts it in. History completely escapes the signifier and the event.« (Guattari 2015 f, 239)

Ein signifikanter Einschnitt verschiebt die Bedeutungsstrukturen, verändert die Geschichte und ist in der Logik jener Struktur, die vor dem Einschnitt herrschte, beziehungsweise einer Struktur, die den Einschnitt als solchen nicht wahrzunehmen ermöglicht, nicht verstehbar. Das Subjekt[43] ist dabei eben nicht Teil der einen großen Geschichte, sondern das, was die Geschichte unterbricht, aussetzt, verändert. Bereits in diesem Text liegt Guattaris Fokus nicht auf den Kontinuitäten, sondern eben auf dem, was nicht eingeordnet werden kann, dem, was diese vermeintlichen Kontinuitäten unterbricht; dem also, was es möglich macht, neue

42 Die deutsche Übersetzung (Guattari 1976j) ist nicht nur nicht vollständig, sondern teilweise auch fehlerhaft, weshalb ich vor allem auf die englische Übersetzung zurückgreife (Guattari 2015 f).

43 Schmidgen zur Frage des Subjekts und der Struktur: »Das Subjekt manifestiert sich nicht *in* oder *vermittels* der Struktur, sondern, im Gegenteil, nur da, wo die Struktur suspendiert wird.« (Schmidgen 1997, 61)

Bedeutungen zu kreieren, neue »utterances« zu erzeugen. Bezeichnenderweise ist die Metapher, die Guattari für die Neuordnung der Bedeutungen und für die umfassende Radikalität einer Revolution vorschlägt, ein technisches Gerät. Guattaris Metapher bezieht sich dabei auf genau jenes technische Objekt, das er auch in seiner Behandlung von R.A. einsetzte und dem er im Fallbericht, wie dargestellt, besondere Bedeutung zumisst: »It is as though one were to change around the letters on a typewriter and so end up with something quite different from what one had intented to type. That is what revolution is – true history. Something has happened.« (Guattari 2015 f, 241) Guattari möchte mit diesem Beispiel vor allem veranschaulichen, dass oft schon die kleinsten Einschnitte, die Veränderungen und Revolutionen auf der Mikroebene auch auf der Makroebene große Veränderungen bewirken können. Der Strukturalismus, besonders eben der strukturalistische Marxismus sei zu sehr auf große Ereignisse und die großen Veränderungen fokussiert und verliert somit die kleinen Widersprüche, die kleinen Einschnitte aus den Augen, beziehungsweise ist es ihm, so Guattari, gar nicht möglich, diese Einschnitte überhaupt wahrzunehmen.

Geschichte, so Guattari, sei eben nicht bloß die ewige Wiederholung des Gleichen, ist mehr als bloß eine kausale Erzählung oder lediglich die Geschichte der Herrschenden. Guattari schlägt vielmehr einen Geschichtsbegriff vor, der diese traditionellen Geschichtsvorstellungen diametral, oder wohl eher transversal durchkreuzt, der nach den Leerstellen, den Einschnitten und den Äußerungen fragt, die im Rahmen eines traditionellen Geschichtsverständnisses nicht erklärt werden können, ja keinen Sinn zu machen scheinen. In dem später mit Deleuze gemeinsam entwickelten Vokabular könnte Guattaris Geschichtsvorstellung hier als minoritäre, rhizomatische oder auch nomadische Geschichte bezeichnet werden, kurz als Geschichte von unten.[44] In Guattaris eigenen Worten jener Zeit: »History is not the history of repetition, anti-historic history, the history of kings and queens; it is finding the signifying breakthrough, recognizing the point when the scales were tilted. But that signifying breakthrough is as hard to identify as the underlying meaning of a dream: what precisely was broken?« (Guattari 2015 f, 241) Dieser minoritäre Geschichtsbegriff[45] begreift Geschichte als »revolutionary

44 Guattaris hier entwickelter Geschichtsbegriff unterscheidet sich durchaus von späteren Überlegungen zur Geschichte, vor allem in den mit Deleuze gemeinsam verfassten Werken. Zum späteren Geschichtsverständnis siehe Craig Lundys Untersuchung *History and becoming. Deleuze's Philosophy of Creativity* (2012).

45 Auch in *Anti-Ödipus* betonen Deleuze und Guattari solch einen Geschichtsbegriff, der sich gegen eine kausale Geschichtserzählung der großen Namen wendet, indem sie solch traditionellen Verständnissen eine »Schizo-Geschichte« entgegenstellen: »Nicht mit Personen sich identifizieren, wohl aber die Namen der Geschichte mit Identitätszonen auf dem organlosen Körper identifizieren; und jedes Mal der Ausruf des Subjekts: ›Das bin ich, das bin also ich!‹ Noch nie wurde so viel und auf solche Weise Geschichte betrieben wie vom Schizo. In *einem* Akt schluckt er die universelle Geschichte.« (AÖ, 30)

history as significant breakthrough«. Und es ist dieses Geschichtsverständnis, das er dem strukturalistischen Geschichtsbild entgegenstellt, einem Verständnis von Geschichte, das er als »evolutionary history as signified« (Guattari 2015 f, 240) beschreibt. Man muss sich für eine Perspektive, für einen der beiden Geschichtsbegriffe entscheiden,[46] so Guattari, denn die beiden Perspektiven schließen sich gegenseitig aus und vor allem, was für ihn noch wichtiger ist, sie deuten nicht nur auf ein unterschiedliches, genauer ein völlig konträres Geschichtsverständnis hin, sondern die beiden Perspektiven verlangen letztlich auch völlig andere politische Beurteilungen und Strategien. Denn wie immer geht es für Guattari in diesen Betrachtungen nicht bloß um eine theoretische Definition des Geschichtsbegriffes. Geschichte anders zu verstehen, so Guattari, meint nicht einfach nur eine andere Geschichtstheorie, sondern ist »a cry for radical reorientation« (Guattari 2015 f, 239), also eine politische Intervention. Was diese Überlegungen zum Geschichtsbegriff für die Frage der politischen Geschichtsschreibung und der politischen Organisation zu bedeuten haben, versucht Guattari in den hinteren Teilen des Textes an konkreten Beispielen, vor allem den ersten Tagen der Oktoberrevolution, einigen Aspekten der kubanischen Revolution und dem Vietnamkrieg zu exemplifizieren (vgl. Guattari 2015 f, 247–280). Guattaris Einschätzungen sind dabei im Vergleich zu späteren Arbeiten noch sehr stark von leninistisch-trotzkistischen Überzeugungen geleitet, und dennoch finden sich bereits in den Analysen der »leninistischen Maschine« (Guattari 2015 f, 256) eine Reihe an Andeutungen, die neue und vor allem andere politische Organisations- und Kampfformen thematisieren. Diese Überlegungen werden wenige Jahre später, vor allem durch die Ereignisse von 1968, zum Zentrum von Guattaris politischen Schriften.

Guattaris Text »*Die Kausalität, die Subjektivität und die Geschichte*« kann daher vor allem als ein wichtiger Übergangstext verstanden werden, ein Text also, der sich bereits stark gegen strukturalistische Konzepte wendet, dessen Gegenkonzept des Einschnitts oder Ereignisses aber noch sehr vage ausgearbeitet ist. Interessant ist jedoch das Auftauchen einzelner Begriffe, die, wenn auch noch nicht näher ausgeführt, bereits eine wichtige Rolle einnehmen. So taucht in diesem Text der Begriff des Wunsches als etwas, das mit der Frage der Revolution verbunden ist, auf (Guattari 2015 f, 274). Noch deutlicher erscheint der Zusammenhang eines noch sehr wenig spezifizierten Begriffs der »Maschine« mit dem, was er den Einschnitt, das Ereignis oder eben den revolutionären Durchbruch nennt. Der »maschinische Einschnitt« (Guattari 2015 f, 244) ist in diesem Text also schon als Gegenbegriff zu einer strukturalistischen Geschichtsauffassung zu verstehen. Auch wenn der Be-

46 »One must choose between revolutionary history as significant breakthrough, and evolutionary history as signified; to keep a foot each side of the fence is the surest way of breaking your neck.« (Guattari 2015 f, 240)

griff der Maschine hier noch kein eigenständiges Konzept darstellt, sondern vor allem als das Gegenteil der Struktur definiert wird, als das, was die Struktur unterbricht und aussetzt, lassen sich schon wichtige Merkmale des Maschinenkonzepts ausmachen. Dies sind vor allem die Verbindung des Maschinenbegriffs mit der Frage der politischen Organisation außerhalb traditioneller und etablierter Parteistrukturen, also dem, was Guattari die Subjektgruppen nennt und andererseits die Verbindung der Maschine mit dem Wunsch. Inwiefern diese Aspekte rund um 1968 zum Zentrum von Guattaris Theorie werden, wird nun näher dargestellt.

2.4 Maschine und Struktur

Wie weiter oben erwähnt, hebt Deleuze in seinem Vorwort zu den gesammelten Frühschriften von Guattari vor allem zwei Texte dieser Sammlung als *die* zentralen hervor. Der eine Text ist der weiter oben bereits näher dargestellte Aufsatz »D'un signe à l'autre« (Guattari 2015d). Der andere ist »Maschine und Struktur« (Guattari 1976i; zitiert als MuS), ein Text, der in vielerlei Hinsicht ein zentraler Wendepunkt in Guattaris Schaffen ist und die wohl wichtigste Arbeit seines Frühwerks. Wie bisher dargestellt, taucht der Begriff der Maschine in Guattaris frühen Texten zahlreich auf und wird zu einem zunehmend zentraleren Begriff. Doch trotz der steigenden Frequenz, mit der Guattari diesen Begriff verwendet, bleibt die Frage, was die Maschine ist, was Guattari also damit wirklich meint, doch lange Zeit offen. Der Begriff der Maschine bleibt in diesen frühen Texten ungenau, unbestimmt und wird auch oftmals widersprüchlich verwendet. »Maschine und Struktur« vollzieht schließlich endgültig die lang angekündigte und in zahlreichen früheren Texten vorbereitete Abkehr vom Strukturalismus und damit letztlich auch von seinem einstigen Mentor Lacan. Noch wichtiger jedoch ist, dass dies der erste Text ist, in dem Guattaris Konzept der Maschine als vollständig eigenständiges Konzept auftritt und theoretisiert wird. Ein Aspekt, den auch Deleuze als die zentrale Leistung dieses Textes in seinem Vorwort hervorhebt. Für ihn ist »Maschine und Struktur« »ein theoretischer Text, in dem sich das Prinzip der Maschine als solches aus der Hypothese der Struktur löst und sich von den strukturellen Bindungen abtrennt« (Deleuze 1976, 22).

»Maschine und Struktur« wurde zunächst als Vortrag an der *EFP* (*École freudienne de Paris*) verfasst und 1969 vor Lacan und seinen Anhänger*innen[47] präsentiert

47 1969 hatte sich das Verhältnis von Lacan und Guattari bereits entfremdet, es war absehbar, dass Lacan Jacques-Alain Miller zu seinem Nachfolger bestimmen würde und Guattari nicht unbedingt eine Schlüsselrolle in der EFP einnehmen wird (vgl. Dosse 2017, 370 f).

(vgl. Dosse 2017, 370) und schließlich 1972 in der Zeitschrift *Change* publiziert[48]. Wie der Titel des Textes unmissverständlich verrät, versucht Guattari in »Maschine und Struktur« die Maschine als ein Gegenstück oder zumindest als etwas grundlegend anderes als die Struktur zu denken. Die Maschine ist das, was die Struktur unterbricht, einschneidet, das Ereignis, das die Struktur und ihre Logik selbst in Frage stellt. »Maschine und Struktur« kann in vielerlei Hinsicht als Fortsetzung beziehungsweise auch Radikalisierung seiner vorherigen Texte gelesen werden, besonders der Thesen zur Geschichte und der Subjektivität. Was Guattaris in oben besprochenem Text zur Geschichte noch »Einschnitt« nennt, ist nun als Maschine konzipiert. Guattari spricht diese begriffliche Verschiebung auch gleich relativ zu Beginn seines Textes an, wenn er schreibt: »Das Auftauchen der Maschine markiert ein Datum, einen Einschnitt, der sich nicht mit einer strukturellen Vorstellung deckt.« (MuS, 127) Doch »Maschine und Struktur« geht noch wesentlich weiter. Guattari genügt es hier nicht mehr, die Beschränktheit des Strukturbegriffs und die Theorien des Strukturalismus zu beklagen, ihm genügt nicht bloß darauf hinzuweisen, dass die Struktur den Einschnitt nicht verstehen kann und will. Vielmehr soll das Konzept der Maschine diesen Einschnitt selbst untersuchen, vor allem dessen Verbindung zur Subjektivität.[49] Guattari dazu: »Wenn es uns vorläufig notwendig erscheint, Maschine und Struktur zu scheiden, so nur deshalb, um die besonderen Positionen der Subjektivität in ihrem Verhältnis zum Ereignis und zur Geschichte ausfindig zu machen und zu erhellen.« (MuS, 127) Auch wenn Guattari die Maschine von der Struktur klar unterschieden sehen möchte, wäre es zu einfach hier von einem bloßen Dualismus einer kreativen Maschine und einer starren Struktur zu sprechen, oder das Verhältnis ironisch gar als »Maschine gegen Struktur« zu beschreiben (vgl. Dosse 2017, 371). Denn wie die oben zitierte Formulierung zeigt, ist Guattari in mancherlei Hinsicht sehr viel vorsichtiger in seiner Wortwahl, als er es in früheren Texten war. Der Strukturbegriff ist nicht mehr ein vereinfachter Gegenspieler, den es mit allen Mitteln zu bekämpfen gilt, sondern vielmehr versucht Guattari nicht nur den Maschinenbegriff in seiner Komplexität auszuführen, sondern gesteht auch der Struktur eine gewisse Komplexität zu. Ziel ist es also ganz und gar nicht, jeglichen Strukturbegriff für das Konzept der Maschine zu verabschieden, sondern vielmehr die intrinsische Rolle der Maschine in den Strukturen aufzuzeigen, ja die Maschine soll als das »begründende Moment«

48 Der Text sollte ursprünglich in der von Lacan herausgegebenen Zeitschrift *Scilicet* veröffentlicht werden, Lacan lehnte jedoch die Veröffentlichung des Textes ab, eine weitere Veranschaulichung des Bruchs zwischen Lacan und Guattari (vgl. Dosse 2017, 307 f).

49 Henning Schmidgen fasst das Ziel Guattaris pointiert zusammen, wenn er schreibt: »Das Ziel ist nicht nur erneut, die Vorstellung der Struktur durch den Aufweis von Einschnitten und von Realitäts- und Geschichtsresten zu relativieren; es geht nun auch darum, die Maschine als Subjektinstanz zur Geltung zu bringen.« (Schmidgen 1997, 63)

(Schmidgen 1997, 63)[50] der Struktur verstanden werden. Die begriffliche Trennung, die laut Guattari »vorläufig« notwendig erscheint, soll ermöglichen, die Funktion der Maschinen für die Strukturen aufzuzeigen und soll keine grundlegende Trennung behandeln. Vielmehr sei diese begriffliche Trennung ähnlich einem »Axiom« zu verstehen, das laufend in Frage gestellt werden muss (vgl. MuS, 127). Guattari betont daher gleich zu Beginn, dass ihm bewusst ist, dass »in der Realität« Maschine und Struktur keinesfalls so einfach getrennt und unterschieden werden können, wie er es in seinem Text tut: »In diesem Zusammenhang wollen wir ganz bewusst davon absehen, dass eine Maschine in der Realität nicht von ihren strukturellen Gliederungen zu trennen ist, und dass umgekehrt – was wir übrigens hier beweisen wollen – jede kontingente Struktur von einem Maschinensystem, mindestens aber von einer logischen Maschine, bestimmt wird.« (MuS, 127)

»Maschine und Struktur« stellt auch deshalb einen so zentralen Wendepunkt in Guattaris Schaffen dar, weil es der erste Text ist, in dem er die Arbeiten von Deleuze zitiert. An keiner Stelle ist dieser erste Einfluss von Deleuze dabei klarer zu sehen, als genau in einem wesentlich komplexeren und weniger despektierlichen Verständnis von Struktur. Deleuzes Arbeiten, besonders *Differenz und Wiederholung* (Deleuze 2007a [1968]; zitiert als DW) und *Logik des Sinns* (1993a [1969]; zitiert als LdS) werden dabei nicht bloß zitiert, sondern stellen einen integralen Teil der These Guattaris dar. Guattari lernte Deleuze persönlich kennen, während er den Text verfasste, und es sind die Themen dieses Textes die Deleuze sofort an Guattari interessieren und die der Ausgangspunkt ihrer ersten Debatten sind. (vgl. Dosse 2017, 21 ff) Guattari interessieren die Definitionen der Struktur, die Deleuze entwirft, vor allem, weil Guattari in diesen Beschreibungen bereits den Ausbruch aus dem strukturalistischen Paradigma verortet, auch wenn Deleuze begrifflich im Strukturalismus zu verbleiben versucht. In der einzigen Fußnote von »Maschine und Struktur« bezieht sich Guattari ganz konkret auf die drei »Minimalbedingungen«, die Deleuze für eine Struktur in *Logik des Sinns* anführt und die in der »8. Serie der Paradoxa. Von der Struktur« zu finden sind. Die ersten beiden Bedingungen, die Guattari mit der Bemerkung, diese zu »verwenden«, um die Struktur zu definieren, zitiert, lesen sich in *Logik des Sinns* wie folgt: »1. Es bedarf mindestens zweier heterogener Serien, von denen die eine als ›signifikant‹ und die andere als ›signifikat‹ zu bestimmen ist (niemals reicht nur eine einzige Serie zur Bildung einer Struktur aus). 2. Jede dieser Serien wird aus Gliedern gebildet, die ausschließlich durch ihre wechselseitigen Beziehungen existieren.« (LdS, 73) Die Veränderung, die Guattari schließlich vorschlägt, ist, die dritte von Deleuze festgelegte Bedingung der Struktur aus

50 Schmidgen dazu: »Guattari versucht nachzuweisen, dass jede kontingente Struktur ein ›Maschinensystem‹ in sich trägt. Das Maschinensystem soll als Wirklichkeit der Struktur und die Maschine selbst als ihr begründendes Moment aufgewiesen werden.« (Schmidgen 1997, 63)

der Strukturdefinition herauszunehmen. Deleuze führt als dritte Bedingung an: »3. Die beiden heterogenen Serien konvergieren gegen ein paradoxes Element, das wie ihr ›Differentiant‹ wirkt.« (LdS, 74) Jene Bedingung also, die die Struktur selbst subvertiert, das was Deleuze den »Differentiator« nennt, das paradoxe Element, das Veränderung in die Serien und damit in die Struktur bringt, der Einschnitt, genau diese Bedingung übernimmt Guattari zwar, löst sie jedoch von der Struktur ab und definiert sie, vereinfacht dargestellt, als Maschine. Guattari erkennt damit an, dass der Strukturbegriff von Deleuze bereits ein dynamischer ist, kein abgeschlossener, sondern ganz im Gegenteil, ein Strukturbegriff, der sein eigenes Außen, seine Einschnitte bereits mitdenkt. Deleuze selbst macht deutlich, dass das paradoxe Element, der Differentiator, das also, was er auch das »leere Feld« nennt, nicht nur ein Teil der Struktur ist, sondern jener Teil, der »das alles erst zum Funktionieren bringt« (LdS, 75). Diesen Aspekt gilt es nun jedoch für Guattari als Maschine zu verstehen und damit einerseits die Maschine als das gründende Moment der Struktur zu beschreiben und sich andererseits aber auch vom strukturalistischen Vokabular und Paradigma zu lösen. Guattari schreibt diesem gründenden Moment damit ebenso eine stärkere und zentralere Stellung zu. Guattaris Konzeption der Maschine und ihr Verhältnis zur Struktur legt sich folglich, wie Schmidgen bemerkt »quer über die Struktur-Definition von Deleuze«, macht das paradoxe Element zu einem produktiven (vgl. Schmidgen 1997, 72).[51]

Das paradoxe Element wird also zur produktiven Maschine, zum maschinischen Einschnitt, der die Bedeutungsordnung der vorhandenen und vorherrschenden Struktur in Frage stellt, der alles durcheinanderbringt. Als Beispiel für solche Einschnitte nennt Guattari bezeichnenderweise technische Entwicklungen und wissenschaftliche Entdeckungen. Guattari zieht diese Entdeckungen und Entwicklungen als mögliche Beispiele dessen heran, was er den Einschnitt nennt beziehungsweise die Maschine. Neue Entdeckungen stellen das Bisherige in Frage und fordern eine »radikale Umgestaltung« der wissenschaftlichen Forschung. Der produktive Einschnitt muss folglich destruktiv auf die herrschenden Paradigmen und Strukturen wirken. Guattari:

> Jede neue Entdeckung im Bereich etwa der wissenschaftlichen Forschung durchläuft das strukturelle Feld der Theorie wie eine Kriegsmaschine, sie bringt es durcheinander und verändert es bis zur radikalen Umgestaltung. Der Forscher selbst wird von den Folgen dieses Prozesses mitgerissen. Seine Entdeckung überholt ihn, sie interveniert in ganze Forschungszweige und entwurzelt jeweils den Stammbaum der wissenschaftlichen und technischen Implikationen. Selbst wenn ei-

51 »Was Deleuze unter Struktur versteht, wird dadurch gewissermaßen umgepolt: Das differenzierende Element, das bei ihm auf dem dritten Platz rangiert, verliert seinen paradoxen Charakter, wird produktiv und rückt auf die erste Stelle vor. In Guattaris Konzeption ist die Maschine der Emergenzpunkt von Struktur.« (Schmidgen 1997, 72)

ne Entdeckung nach dem Namen ihres Autors benannt wird, stellt sich kein »personalisierender Effekt« ein; im Gegenteil, aus dem Eigennamen wird ein Gemeinschaftsname. (MuS, 130)

Die Struktur, so Guattari, reagiert auf den produktiven Einschnitt, auf das Neue, das Kreative, das, was also eigentlich nicht eingeordnet werden kann, kurz auf die Maschine durch Vereinnahmung. Das Besondere der Maschine wird negiert und die Maschine wird wieder in die strukturelle Kontinuität einbezogen. Wie in seinem Text über die Geschichte dargestellt, ist es für Guattari die Funktion strukturalistischer Geschichtsschreibung dieses Ereignis, also die Maschine, als Teil der Struktur zu repräsentieren und nicht als singulären und uneinordnebaren Einschnitt. Die Maschine sei also erklärbar und kausal herleitbar, kurz Teil der Struktur und daher müsse die Struktur selbst nicht in Frage gestellt werden, eine grundlegend konservative Ansicht, die das revolutionäre Ereignis selbst im Nachhinein noch zu leugnen versucht. Eine Kontinuität oder Geschichte zwischen den Maschinen herzustellen, sei, so gibt sich Guattari überzeugt, genau das problematische Unternehmen des Strukturalismus:

Die Maschine von gestern, die von heute und die von morgen unterhalten keine strukturell determinierten Beziehungen. Allein eine historische Analyse, die Zuhilfenahme einer außerhalb der Maschine stehenden signifikanten Kette, sagen wir: ein historischer Strukturalismus, gibt uns die Möglichkeit, jene Effekte der Kontinuität, der Rückwirkung und Verknüpfung hinreichend allgemein zu erfassen, die die Maschine vermutlich repräsentiert. (MuS, 128)

Die Maschine, verwehrt sich jedoch bis zu einem gewissen Maß der Repräsentation, ja sie ist genau das, was die Repräsentation selbst in Frage stellt. »Das Wesen der Maschine besteht genau in dieser Operation der *Ablösung eines Signifikanten* als Repräsentant, als ›Differentiator‹, als kausaler Einschnitt, als heterogenes Element in der gegebenen strukturellen Ordnung.« (MuS, 130 f) Zentral wird hier für Guattari eine andere Unterscheidung von Deleuze, nämlich die zwischen »Besonderem« und »Allgemeinem«, wie Deleuze es in *Differenz und Wiederholung* bearbeitet. Diese Begriffe aufnehmend, bezieht sich die Struktur für Guattari also auf die »Ebene der Allgemeinheit«, die Maschine hingegen »müsste zur Ordnung der Wiederholung gehören« (MuS, 138), oder genauer formuliert: »Die Maschine als Wiederholung des Besonderen schafft eine Möglichkeit, ja die einzige Möglichkeit der eindeutigen individuellen oder kollektiven Vorstellung von den Formen der Subjektivität in der Ordnung des Allgemeinen.« (MuS, 131)[52] Mit Deleuzes Begriff der

52 Schon zu Beginn von *Differenz und Wiederholung* betont Deleuze, dass Wiederholung nichts mit dem Allgemeinen und Ähnlichen gemein hat, sondern die »Wiederholungsmaschinen« (DW, 19) Einschnitte oder in Deleuzes Worten »Überschreitung« (DW, 17) sind: »Die Wiederholung ist nicht die Allgemeinheit. […] Wiederholen heißt sich verhalten, allerdings im Verhältnis zu etwas Einzigartigem oder Singulärem, das mit nichts anderem ähnlich oder äquivalent ist.« (DW, 15)

Allgemeinheit verweist Guattari auf die Idee einer Struktur, die die Maschine eben nicht als Singuläres, als etwas nicht Einordnebares versteht, sondern als etwas Austauschbares (MuS, 131, vgl. Schmidgen 1997, 70).

Aus der Perspektive des Allgemeinen könnte es oftmals so wirken, als wäre der maschinische Einschnitt Teil des »bereits bestehenden strukturierten Zusammenhang[s]« (MuS, 131) Doch das leugnet die Besonderheit der Maschine. Guattari geht es eben nicht darum, Geschichte oder Wissenschaft als Kontinuitäten zu verstehen, als durchgängig kausale, lineare Entwicklungen, die von kleinen Sprüngen oder Einschnitten angetrieben und letztlich von der Struktur hervorgebracht werden. Solch eine Perspektive würde den Einschnitt nicht in seiner vollen Konsequenz verstehen können. Vielmehr sind die Einschnitte primär, immer zuerst, das Wichtige, das Kreative, das also, worauf das theoretische wie politisch-praktische Augenmerk gelegt werden soll. Guattari versucht also letztlich eine Erzählung, oder besser Erzählweise vorzuschlagen, die nicht die Kontinuitäten der Entwicklungen, z.B. technologischer Entwicklungen oder technischer Entdeckungen betont, sondern umgekehrt von den Brüchen, den unschließbaren Einschnitten her denkt.

Die Maschine soll ein umgekehrtes Geschichtsbild evozieren, nämliche eine Geschichte, die »durch Diskontinuitäten bestimmt ist« (Schmidgen 1997, 65).[53] Die Maschine als primär zu verstehen, als gründendes Moment der Struktur heißt eben auch, die Einschnitte, die neuen wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Entwicklungen, die revolutionären Ereignisse als primär zu verstehen und nicht als notwendige und kausale Entwicklungen, herbeigeführt durch die bestehenden Strukturen und Systeme. Guattari nennt diesen Versuch der nachträglichen Einbindung und Herleitung auch »Antiproduktion«,[54] weil es der Maschine die produktive Kraft zu nehmen versucht. Diesem »Antiproduktionssystem« gilt es eine andere Form von Verbindungen und von Übergängen entgegenzustellen:

> Es ist klar, dass die Produktion aus der Ordnung der Maschine hervorgeht: Unser besonderes Interesse gilt hier ihrem Charakter des subjektiven Einschnitts als unterscheidendes Merkmal jeder Ordnung der Produktion. Es geht um ein Mittel, Bezüge herauszufinden – ohne den magischen Übergang von einer Ebene zur anderen. Es geht zum Beispiel darum, das, was sich im Bereich der Industrie, der Werkstatt oder der Schreibstube abspielt, und das, was in der wissenschaftlichen Forschung oder gar im Bereich von Literatur, Poesie, Traum, etc. erörtert wird, auf dasselbe Produktionssystem zu beziehen. (MuS, 132)

---

53 Solch ein Geschichtsbild liegt auch dem *Anti-Ödipus*, insbesondere in Hinblick auf die Entwicklung des Kapitalismus zu Grunde: »[D]ie Universalgeschichte ist zu allem Anfang eine von Kontingenzen und keine der Notwendigkeit, von Brüchen und Grenzen und keine der Kontinuität.« (AÖ, 177)

54 »Jeder durch das Eindringen eines Maschinenphänomens produzierte Bruch wird auf diese Weise mit der Einrichtung eines sogenannten *Antiproduktionssystems* verbunden, dem repräsentativen Modus, der spezifisch ist für die Struktur.« (MuS, 131)

Dies meint, dass es nicht die Struktur ist, die die einzelnen Maschinen verbindet, die von einer Maschine zur nächsten führt, sondern immer eine Maschine eine andere ablöst, diese »einverleibt«. Die Struktur ist sekundär, ist lediglich die Entwicklung und Repräsentation der Maschine, der Prozess also, der die revolutionäre Kraft der Maschine langsam zerstört, diese wieder versucht einzuordnen. Das Neue bringt aber immer nur die Maschine hervor. Primär ist immer die Maschine, die alles in Frage stellt, neu anordnet, eine neue Ordnung verlangt und schließlich wieder von einer weiteren Maschine, einem erneuten Bruch oder Einschnitt abgelöst, aufgelöst, einverleibt wird. Die Beziehung der einzelnen Maschinen untereinander ist keine kausale oder lineare, dennoch gibt es eine gewisse Beziehung. Abermals dient Guattari gerade die Entwicklung von Technologien als Exempel. Guattari:

> Die Geschichte der Technologie ist auf jeder Stufe von einem gegebenen Maschinentyp geprägt, die Geschichte der Wissenschaften ist in jedem wissenschaftlichen Zweig unmittelbar zur Gegenwart, sie spielt an einem Ort, wo jede Wissenschaftstheorie als Maschine und nicht als Struktur verstanden werden kann, und verweist so auf die Ebene der Ideologie. Jede Maschine ist die Negation der Maschine, die sie ersetzt; jede Maschine begeht diesen Mord durch Einverleibung (bis auf den jeweils rückständigen Abfall). Potentiell verlaufen ihre Beziehungen zu einer nachfolgenden Maschine nach demselben Muster. (MuS, 127 f)

Guattari konzipiert die Maschine als radikalen Einschnitt, als den Einbruch oder genauer als Produktion des Neuen. Für ihn müssen Entwicklungen immer von diesen Brüchen, diesen Diskontinuitäten, den Einschnitten aus gedacht werden. Auch wenn die unterschiedlichen Maschinen miteinander in Beziehung stehen, so bringen sie sich nicht gegenseitig hervor, sondern jede Maschine produziert eine neue Unordnung, stellt eine abermalige »Rückkehr zum Nullpunkt« dar (MuS, 128). Immer wieder sei es notwendig, so Guattari, mit jeder neuen technischen Entwicklung oder auch jedem revolutionären Ereignis, wieder »bei Null anzufangen« (MuS, 128). Guattari zieht hier das Beispiel der industriellen Arbeit heran, die sich mit neuen technischen Produktionsmöglichkeiten radikal verändert hat, ja vorherige Expertisen überflüssig zu machen scheint, eben zu verlangen scheint, wieder bei Null anzufangen. Die Maschine ist dabei in ihrer radikalen Neuordnung destruktiv und wird daher auch nicht immer als befreiend empfunden. »Dass dieser Einschnitt unerträglich ist, ist richtig« (MuS, 129). Dennoch oder eben genau deswegen kann der radikale Einschnitt eben auch Chance sein, die Neuordnung, die zunächst als zerstörerisch und zersetzend gesehen wird, kann, so Guattari, auch vermeintlich unüberwindbare Hierarchien oder Herrschaftssysteme neu in

Frage stellen und andere Perspektiven aufzeigen.[55] Dies gilt sowohl für kollektive, große Ereignisse als auch für kleine, persönliche oder auch molekulare.

Die Maschine ist daher nicht bloß ein Begriff für das große revolutionäre Ereignis, jenes Ereignis, das alles verändert. Die Maschine ist kein seltenes Ereignis, das nur ab und zu auftritt, vielmehr sind wir auf allen Ebenen ständig und immer wieder mit einer Vielzahl von Maschinen konfrontiert. Die Maschine ist nichts Rares, sondern vielmehr ein grundlegendes Element jeder Struktur. Die Maschine ist eine ständige Praxis. Die Frage für Guattari ist daher nicht, ob es diese maschinischen Einschnitte gibt oder nicht, sondern die zentrale Frage, die sich Guattari stellt, ist vielmehr, wie verhindert werden kann, dass die Maschine »strukturiert« wird, also von der Ordnung der Struktur einverleibt, repräsentiert und damit letztlich negiert wird. Nur wenn dies verhindert wird, kann sich die Chance, die die Maschine bietet, auch entwickeln, nur dann wird die Maschine eben mehr als bloß weitere Destruktion bewirken können. Die Frage nach der Maschine ist also letzlich auch eine Frage nach effektiver politischer Organisierung.

Die revolutionäre Maschine, Organisationsmaschinen

»Maschine und Struktur« wurde zunächst und vor allem als Vortrag vor Lacan und dessen Anhänger*innen konzipiert, weshalb Guattari einerseits sein Maschinenkonzept mit Lacans Theorie (z.B. Lacans »Objekt ›a‹«) zu verbinden und andererseits eine kritische und vor allem radikal neue Position einzunehmen versucht. Die Maschine als »Maschinenobjekt ›a‹« ist der Einschnitt, das Einbrechen der Andersartigkeit, das also, was die Konstruktion eines abgeschlossenen Individuums und Selbst ständig in Frage stellt (MuS, 133), kurz der Wunsch. »Die Maschine ist ins Herz des Wunsches eingedrungen« (MuS, 130). Die Radikalität und der Unterschied zu Lacan zeigen sich in vielen Punkten, stehen aber besonders am Ende des Textes noch einmal im Zentrum. Denn es ist hier, am Ende seines Vortrags, wo Guattari ganz direkt Bezug nimmt auf die alles bestimmende politische Situation jener Zeit. Der Vortrag wurde 1969 gehalten und einer der zentralen Bezugspunkte für Guattari ist daher natürlich die Revolte des Mai 68. Wenn Guattari über die Frage der Gruppen und ihrer Abwehr des maschinischen Einschnitts, den Machtmechanismen in Gruppen spricht, dann geht es ihm auch und vor allem um die

55 Schmidgen über diese mögliche Chance: »Die Krisen, die der gesellschaftlichen Ordnung durch die sprunghafte technische Entwicklung beigebracht werden, sind in dieser Perspektive auf ihre Transformationsmöglichkeiten hin zu betrachten. So wie der Lapsus in der Konzeption Guattaris nicht nur Störung oder Fehler, sondern auch fruchtbare Verzweigungsstelle ist, so ist in seinen Augen auch die plötzliche technische Erneuerung eine Chance zur Neuorientierung.« (Schmidgen 1997, 68)

drängende Frage jener Zeit, nämlich wie sich politisch organisieren, um gegen die Machtstrukturen zu kämpfen und wie dabei diese Machtstrukturen nicht reproduzieren. Was tun?

Mit dem Konzept der Maschine will Guattari vor allem zwei Dinge verstehen: Erstens interessiert ihn, wie vermeintlich spontane Revolten und Aufstände entstehen, um sich greifen und warum auch für einen erfahrenen Aktivisten wie Guattari, der jahrelang versuchte, Streiks und Aufstände zu organisieren, die Ereignisse von 68, die plötzliche Wucht und Größe dieser Ereignisse so überraschend waren. Warum funktioniert die Organisierung so oft nicht und dann plötzlich doch so erfolgreich? Was hat sich verändert und wie ist dieser maschinische Einschnitt, diese revolutionäre Maschine 68 entstanden? Die für Guattari entscheidende Frage ist daher: Wie das revolutionäre Ereignis als solches erkennen und wahrnehmen und wie darauf reagieren? Vor diesem Hintergrund des Mai 68 reformuliert Guattari schließlich auch die Definitionen von »Maschine« und von »Struktur« in politischen Termini: *»Man könnte sagen, dass die Revolution, die revolutionäre Phase, die Zeit umfasst, in der die Maschine die soziale Subjektivität der Struktur repräsentiert, und dass umgekehrt die Phase der Unterdrückung, die Phase der Stagnation diejenige ist, in der die Superstrukturen eine Repräsentation der Maschineneffekte ausschließen.«* (MuS, 136)

Mai 68, wie so viele revolutionäre Ereignisse und Aufstände davor und danach, bewies einmal mehr, dass eine strukturalistische Geschichtsauffassung, die die Kontinuitäten oftmals mehr konstruiert als feststellt, dass solch eine Auffassung weder die revolutionäre Phase erkennen kann, noch erkennen will. Gerade die Reaktionen auf die Studierendenrevolten von 68, aber auch auf den Generalstreik und die Straßenkämpfe dieses Jahres zeigt Guattari, dass der Strukturalismus nicht nur theoretisch unbrauchbar ist, sondern auch politisch problematisch. Bekanntermaßen standen sowohl Lacan als auch Althusser der Studierendenbewegung und den Aufständen rund um 68 eher kritisch gegenüber,[56] sprachen ihnen jegliche Relevanz und gesellschaftliche Verankerung ab (vgl. Althusser 2018 [1969]). Guattari und Deleuze hingegen werden quer durch ihr gesamtes Werk das Ereignis 68 als revolutionäres Werden betonen, frei nach Alain Badiou gesprochen, diesem Ereignis die Treue halten. Dies bedeutet aber eben auch, statt einer kontinuierlichen Geschichtsschreibung, die Geschichte von Diskontinuitäten, von diesen revolutionären Einschnitten her zu denken und zu erzählen. So soll mit

56 Lacans zunächst sympathisierende Einstellung zur 68er Bewegung wurde bald zu einer wesentlich konfliktreicheren, die in dem berühmt gewordenen Ausspruch: »As revolutionaries, what you long for is a master, […] You'll get one …« kulminierte. Zu Lacans Meinung zu 68 siehe Stephen Froshs Artikel »Everyone Longs for a Master: Lacan and 1968« (2009). In Bezug zu Althusser sei hier exemplarisch auf einen Brief an Maria Antonietta Macciocchi aus 1969 verwiesen, in dem Althusser versucht, die Studierendenbewegung vom Generalstreik und der Arbeiterbewegung strikt zu trennen und gleichzeitig den Studierenden mangelndes Verständnis der politischen Situation vorwirft (vgl. Althusser 2018).

dem Begriff der Maschine ein Konzept kreiert werden, mit dem die Primärität revolutionärer Kämpfe gedacht und theoretisiert werden kann.

> Es ist in der Tat ausgeschlossen, den realen historischen Diskurs festzuschreiben, das zufällige Geschehen, das dazu führt, dass irgendeine Phase, irgendein Signifikant durch irgendein Ereignis, eine soziale Gruppe oder das plötzliche Auftauchen eines Individuums, einer Entdeckung etc. repräsentiert wird. […] [D]ie Geschichte verläuft nicht als ein kontinuierlicher Prozess, die strukturellen Phänomene entfalten sich in Verbindung mit besonderen Sequenzen, um die signifikanten unbewussten Spannungen zu markieren und auszudrücken, bis es zum Bruch kommt, zu dem spezifischen Punkt der Diskontinuität, der in der dreifachen Dimension des Ausschlusses, der Zudringlichkeit und der Bedrohung auszumachen ist. (MuS, 136)

Der zweite zentrale Aspekt, den Guattari in Bezug zum Mai 68 formuliert, ist die Frage der politischen Organisation, eine Frage, die gerade in der Studierendenbewegung selbst diskutiert wurde, die aber damals auch im Zentrum der dogmatischen kommunistischen Kritik vieler Intellektueller stand. Die 68er-Bewegung als Bewegung, die dem Format der Partei und damit klassischeren leninistischen, maoistischen aber auch trotzkistischen Vorstellungen einer revolutionären Organisation äußerst skeptisch gegenüberstand, wurde oftmals genau für diese Haltung kritisiert. Im September 1968 hielt Guattari einen Vortrag auf dem »Dritten internationalen Kongress für Psychodrama und institutionelle Therapie«, in dem er sich ebenfalls mit der Frage der revolutionären Organisation und den Ereignissen des Mai 68 beschäftigt. Dieser Vortrag, der unter dem Titel »Der Student, der Verrückte und der Katangese« (Guattari 1976d) im Frühjahr 1969 in *Partisans* publiziert wurde, behandelt sehr ähnliche Fragen und Problemstellungen wie »Maschine und Struktur«, nämlich die Rolle der Studierenden in der Gesellschaft, die Organisation der revolutionären Gruppen in den Aufständen von 68 und die Kritik der dogmatischen kommunistischen Linken an der Studierendenbewegung. Zentral ist dabei für Guattari die Institutionskritik der Bewegung, die sowohl die Rolle der Universitäten und psychiatrischen Kliniken wie auch politischer Repräsentations-Institutionen in Frage stellte, ein »institutionelle[s] Erdbeben« (Guattari 1976d, 69) auslöste. Die Kritik blieb, so Guattari, nicht bei den einzelnen Institutionen stehen, sondern musste zu einer gesamtgesellschaftlichen Kritik werden, weil die Probleme einzelner Institutionen nicht in der Institution allein gelöst werden können, eine Frage, mit der er sich schon seit langem im Rahmen der »Institutionellen Psychotherapie« beschäftigte. Was Guattaris Sichtweise von anderen Analysen jener Zeit unterscheidet, ist die genaue und kritische Analyse der studentischen Situation. Für Guattari ist jedenfalls klar, dass ein Zusammenhang in psychischer Stigmatisierung und gesellschaftlichem Ausschluss besteht, eine Frage, die eine Forschungsgruppe rund um Guattari und die Soziologin Anne Querrien umfassend untersuchte, als es um den Zusammenhang von Klasse und psychischen Problemen, vor allem Depression, unter französischen Studierenden ging (vgl. Querrien

2016). Ihm geht es nicht darum, die Studierenden gegen die Arbeiter*innen auszuspielen, sondern vielmehr interessiert er sich für die gesellschaftlich isolierte Situation vieler Studierender (vgl. Guattari 1976d, 71–77). Guattari analysiert diese anhand des Campus von Nanterre und vergleicht die gesellschaftliche Isolation in einem gewissen Sinne mit der von Bewohner*innen von psychiatrischen Kliniken. »Im Grenzfall stimmt die Position der Studenten und Universitätsangehörigen in ihrem Verhältnis zur signifikanten Produktion mit der der Geisteskranken überein. Die Neurose, der Wahnsinn als Träger der Wahrheit unterliegt einer permanenten Repression. […] Das Ziel war und bleibt, den Wahnsinn zu reduzieren, ihn so zu definieren, dass er den Alltag in seinem guten Gewissen nicht mehr bedroht.« (Guattari 1976d, 77) Ziel einer radikalen Linken, so Guattari, muss es sein, diesem Versuch, den Wahnsinn aus der Gesellschaft auszugliedern, als etwas Außeralltägliches zu definieren entgegenzuwirken. Der Wahnsinn sei nicht in einzelnen, ausgegliederten Individuen zu finden, sondern muss in seinem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang verstanden und analysiert werden. Gerade aus der Position jener, die gesellschaftlich als »wahnsinnig« kategorisiert und dadurch isoliert werden, sei eine revolutionäre Analyse der Gesellschaft notwendig. Guattari:

> Meiner Ansicht nach ist es die Aufgabe der revolutionären Linken, die auf die eine oder andere Weise vom Wahnsinn, von der Neurose, der Delinquenz und allmählich auch von den Problemen der Jugend, der Kindheit und der Kreativität betroffen sind, die symptomatische Bedeutung der Devianz zu erfassen und sie als Interpretationsmittel für das soziale Feld als Ganzes zu benutzen. Es geht also nicht darum, die Besonderheit der Lage des reduzierten Intellektuellen oder Verrückten mit passivem Wohlwollen zu erkennen, sondern im Gegenteil darum, die moderne Welt von der Besonderheit der subjektiven Positionen her zu durchleuchten und zu entziffern. (Guattari 1976d, 77)

Der Konflikt, so Guattari, ist dabei keiner zwischen dem Individuum oder kapitalistischem Individualismus und den totalitären und konservativen »Gruppenphantasien« wie z.B. dem Nationalismus. Denn dieser Widerspruch sei nur ein vermeintlicher.[57] Der eigentliche Kampf sei der für eine andere Auffassung von Subjektivität, die weder in bloßen egoistischen Individualismus noch in stumpfem Kollektivismus mündet, sondern eben in dem, was er »Subjektgruppen« nennt.

> Der Kult des Individuums gehört zur gleichen Strategie wie die wiedergefundene Verzauberung durch Familie, Provinz oder Vaterland. Die Wahrheit des Subjekts erfassen heißt nicht notwendigerweise, die Rolle des Individuums aufwerten. Wenn man das Subjekt von der sozialen Hydra befreien will, kommt man noch lange nicht zu individuellen Lösungen. Die Alternative beispielsweise zu den großen Wohnblocks ist nicht unbedingt das Einfamilien-Haus. Es wäre angebracht,

57 Im *Anti-Ödipus* betonen Deleuze und Guattari explizit, dass Phantasie immer mit einer Gruppe zusammenhängt: »So ist die Phantasie niemals individuell, sondern, wie die institutionelle Analyse aufweisen konnte, *Gruppenphantasie*.« (AÖ, 40)

der als Masse gefassten Ich-Serialität von Individuen die signifikante Gliederung von unbewussten Subjekten und Subjektgruppen gegenüberzustellen, von denen man annehmen darf, dass sie einen Bruch in den Identifikationsprozessen markieren. (Guattari 1976d, 78)

Die Studierendenbewegung im Mai 68 und besonders die »Bewegung des 22. März« könnten, so gibt sich Guattari überzeugt, als »Prototypen einer Subjektgruppe angesehen werden« (Guattari 1976d, 78), indem sie versucht haben, einer zu individualisierten aber auch einer zu totalitären gleichmacherischen Organisationsform entgegenzuarbeiten. Den Parteistrukturen, Politbüros und Zentralkomitees wird eine andere Form der Organisierung entgegengesetzt, eine Organisationsform, die schon in ihrem Aufbau eine Kritik an den herrschenden Verhältnissen und Machtstrukturen darstellt und diese nicht einfach reproduziert.[58] Die Frage der revolutionären Organisationsform ist also: Wie sich organisieren, ohne die Machtstrukturen der Gesellschaft zu reproduzieren? Wie dem »authentischen Ausdruck der Massen und Individuen« Platz lassen? Traditionelle Organisationsformen, auch und vor allem im linksmilitanten Milieu, würden dies nicht schaffen: »*Die pyramidale Gestaltung der politischen Organisationen entspricht genau der herrschenden sozialen Organisation*.« (Guattari 1976d, 79) Gerade die Bewegung des 22. März zeige, so Guattari, wie eine revolutionäre Gruppe radikal und militant organisiert werden und agieren kann, ohne problematische alte Muster zu wiederholen:

Die analytische Gruppenaktivität hat nicht die Anpassung der Individuen an die Gruppe zum Ziel; ihr Ziel ist vielmehr, zu verhindern, dass sich die Gruppe als undurchsichtige Struktur der Massenbewegung substituiert. Sie zerschneidet die signifikante Kette, um sie für andere Möglichkeiten zu öffnen. Die Aktivität der militanten Gruppe bekundet sich nicht darin, vorgefertigte Antworten zu geben; im Gegenteil, sie soll die Problematik vertiefen, die Besonderheit jeder Etappe des historischen Prozesses aufdecken. (Guattari 1976d, 80)

Es braucht also institutionelle Politik wie institutionelle Psychotherapie, Institutionen, die nicht wie eine Struktur funktionieren, sich abschließen, homogenisieren und hierarchisch aufgebaut sind, Institutionen die Subjektgruppen sind, die

58 Im *Anti-Ödipus* wird diesbezüglich auch klar postuliert, dass es eben für eine revolutionäre Gruppe nicht genüge, die Staatsmacht zu erobern, wenn die Struktur des Staates nicht auch verändert wird: »Eine im Sinne des Vorbewussten revolutionäre Gruppe bleibt, auch wenn sie die Staatsmacht erobert haben sollte, so lange eine *unterworfene Gruppe*, als diese Staatsmacht selbst auf eine Macht-(Herrschafts-)form bezogen ist, die fortfährt, die Wunschproduktion zu überwältigen und sich zu unterjochen. […] Eine *Subjekt-Gruppe* hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr die libidinösen Besetzungen selbst revolutionär sind; sie führt den Wunsch in das gesellschaftliche Feld ein, unterwirft den Sozius oder die Machtform der Wunschproduktion« (AÖ, 451). Dabei betonen Deleuze und Guattari allerdings auch, dass die Gruppenunterscheidung eine fließende ist, Subjekt-Gruppen eine Tendenz zur Strukturalisierung hätten. »Unablässig«, so Deleuze und Guattari würde »von einem Gruppentypus zum anderen übergegangen.« (AÖ, 451)

heterogen und offen bleiben. Genau hier kommt nun die Maschine ins Spiel. Dem Vortrag »Der Student, der Verrückte und der Katangese« von 1968 ist die Aktualität der 68er-Ereignisse noch unmittelbar anzumerken. Zwar versucht Guattari schon bestimmte Schlüsse aus der Mai-Revolte zu ziehen, es scheint aber noch das Vokabular zu fehlen, diesen revolutionären Einschnitt, diese Maschine zu beschreiben und zu analysieren. Guattari ist klar, es ist etwas passiert, das alles verändert zu haben scheint, eine Neuordnung der Buchstaben der Schreibmaschine. Wie aber damit geschrieben werden kann, das scheint noch nicht ganz klar zu sein.

> Es geschieht etwas, das gestern noch unvorstellbar war; die Imagination ist befreit, sie ist berufen, die Macht zu ergreifen. War das ein Wahn? […] Genau hier könnte der Begriff der Übergangsphantasie zur Anwendung kommen. Er erlaubt eine Vorstellung von dem, was seinem Wesen nach nicht vorstellbar ist: vom radikalen Einschnitt, einem möglichen anderen Zustand der Dinge, von einem absoluten Unterschied, dem revolutionären Engagement ohne Garantie und im Stadium seiner Entstehung. (Guattari 1976d, 73)

Einige Monate später in »Maschine und Struktur«, geht Guattari schließlich einen Schritt weiter. Die Frage der revolutionären Organisation, der Gruppe also, die sich nicht hierarchisieren darf, die Frage der revolutionären Institution, die keine Struktur werden soll, wird nun reformuliert als Maschinenfrage. Eine anti-pyramidale Organisationsform, die die unterschiedlichen Kämpfe nicht vereinnahmt und dennoch verbinden kann; eine institutionelle Gruppe, die den traditionellen Institutionen kämpferisch gegenübersteht; die neue Sprache, das Vokabular scheint gefunden zu sein: Es ist die Maschine als revolutionäre Organisation, in der weder das Individuum übernimmt noch eine totalisierte Gruppensubjektivität, in der eine grundlegende Offenheit und eine radikale Schlagkraft gleichermaßen vereint sind. »Das Problem der revolutionären Organisation ist im Grunde das der Einrichtung einer institutionellen Maschine, die sich durch eine besondere Axiomatik und eine besondere Praxis auszeichnet« (MuS, 137).[59]

»Maschine und Struktur« macht deutlich, dass es beim Konzept der Maschine keinesfalls bloß um eine intellektuelle Begriffsspielerei geht, um die Erwähnung eines ubiquitär verwendeten Modebegriffs, sondern dass die Maschine für Guattari vor allem eine Praxis darstellt. Einerseits, wie gezeigt wurde, ist die Maschine Teil seiner Analysepraxis und Teil seines Versuchs, mit der Institution gegen die Institution zu arbeiten. Dies ist, wie Guattari vielfach betont, keine reine Frage der psychoanalytischen Methode und Theorie, sondern auch eine politische Frage. An-

59 Wichtig ist dabei auch Guattaris Kritik an der Repräsentation, sowohl theoretisch in Bezug auf den Strukturalismus, aber auch politisch-strategisch in Bezug zur Frage der revolutionären Organisation. Zur Frage der Organisation ohne Repräsentation und den Möglichkeiten, Guattaris Konzept der Maschine in Bezug zu Strategien der Repräsentationsverweigerung in aktuellen sozialen Bewegungen zu verstehen, siehe meinen Artikel »›Visible Invisibility‹ as Machinic Resistance« (Hubatschke 2019).

dererseits ist die Maschine eben vor allem auch eine politische Praxis, eine politische Intervention. Die Revolte von 68 ist der Einbruch einer Maschine gewesen, einer Maschine, die verschiedenste Kämpfe miteinander verband. Die Maschine ist also sowohl eine theoretische Praxis als auch eine aktivistische, vor allem aber immer eine militante Praxis, eine Praxis der radikalen Infragestellung existierender und herrschender Strukturen und eine Praxis des laufenden und ständigen Ankämpfens gegen jegliche Strukturalisierung. Anders als Deleuze genügt es Guattari nicht, einen offenen und heterogenen Strukturbegriff zu konzipieren, zu betonen, dass die Struktur sowieso nie ganz geschlossen werden kann und immer notgedrungen offen ist, es immer einen Differentiator, ein paradoxes Element gibt. Es gilt vielmehr ständig gegen jede Form der Strukturalisierung zu kämpfen, und es sind dieser Kampf und die Praxis dieses Kampfes, die Guattari letztlich als Maschine zu benennen versucht.

> Das revolutionäre Vorhaben als »Maschinentätigkeit« einer institutionellen Subversion müsste solche subjektiven Möglichkeiten aufdecken und sie in jeder Phase des Kampfes im voraus [sic] gegen ihre »Strukturalisierung« absichern. Aber ein solches permanentes Erfassen der auf die Strukturen wirkenden Maschineneffekte könnte sich nicht mit einer »theoretischen Praxis« zufriedengeben. Es verlangt die Entwicklung einer spezifischen analytischen Praxis, die jede Stufe der Kampforganisation unmittelbar betrifft. (MuS, 138)

Ein neues Maschinenvokabular

»Maschine und Struktur« stellt also, wie Schmidgen es formuliert, den »Übergang zum Maschinenvokabular« (Schmidgen 1997, 63) in Guattaris Werk dar. Wie ich in diesem Kapitel dargestellt habe, war dieser Übergang lang angekündigt. Von konkreten technischen Objekten bis zu theoretischen Maschinen, wie sie in Lacans Werk auftauchen, im Frühwerk Guattaris ist deutlich zu erkennen, wie sich der Begriff der Maschine zunehmend vervielfältigt, ja geradezu aufzudrängen scheint. »Maschine und Struktur« stellt nun deshalb einen so zentralen Wendepunkt in Guattaris Schaffen dar, weil hier erstmals ganz direkt seine Abkehr vom Strukturalismus sichtbar wird und die Benennung der Maschine als anti-strukturalistisches Konzept auftaucht. Was diesen Text darüber hinaus so besonders macht, ist, dass er erstmals ein eigenständiges Konzept vorstellt, das diese Theorien und Fragen direkt miteinander verbindet, nämlich eben die Maschine.

Eine zentrale Rolle spielen dabei in »Maschine und Struktur« auch die Verweise auf die Arbeiten von Deleuze. Deleuze bricht zwar in seinen Arbeiten Ende der 1960er Jahre noch nicht aus dem strukturalistischen Paradigma aus und wird auch von strukturalistischen Größen wie Althusser und Lacan geschätzt. Dennoch zeichnet sich gerade in *Differenz und Wiederholung*, *Logik des Sinns* und selbst in

seinem zu jener Zeit verfassten, aber erst Anfang der 70er Jahre publizierten, Text *Woran erkennt man den Strukturalismus?* (Deleuze 1992a) eine gewisse Entfremdung, eine zunehmende Distanz vom klassischen Strukturalismus ab. Deleuze übt sich jedoch nicht so sehr in der Kritik am Strukturalismus, sondern versucht vielmehr den Strukturbegriff anders zu denken, zu erweitern und letztlich zu subvertieren. Er versucht Ende der 1960er Jahre einen Strukturbegriff zu entwickeln, der sich dem »paradoxen Element« nicht nur öffnet, sondern vielmehr grundlegend durch dieses Element bestimmt ist, und damit eben immer schon eine grundlegend offene und auch heterogene Struktur beschreibt. Für Deleuze steht darauf aufbauend Struktur nicht in einem direkten Gegensatz zum Ereignis, dem, was Guattari Einschnitt oder eben Maschine nennt. In *Differenz und Wiederholung* schreibt Deleuze dazu ganz direkt: »So wenig ein Gegensatz Struktur/Genese besteht, so wenig gibt es einen Gegensatz zwischen Struktur und Ereignis, Struktur und Sinn.« (DW, 243) Deleuzes Strukturbegriff denkt das Ereignis also schon als integralen, ja gründenden und grundlegenden Bestandteil der Struktur mit. Der eigentliche Gegensatz sei ein anderer, gibt Deleuze zu bedenken. »Der wahre Gegensatz besteht im übrigen [sic] zwischen der Idee (Struktur/Ereignis/Sinn) und der Repräsentation.« (DW, 243) Die Frage des Zusammenhangs von Struktur und Sinn stellt bekanntermaßen auch einen zentralen Teil des Arguments in *Logik des Sinns* (LdS) dar, wo Deleuze die unterschiedlichen strukturalistischen Unternehmen genau an der Frage des Sinns und der Rolle des »paradoxen Elements« festmacht und dabei u.a. auch wieder auf Lacans Seminar über Poes Erzählung des entwendeten Briefs anspielt: »Die Autoren, die man neuerdings Strukturalisten zu nennen pflegt, stimmen vielleicht nur in einem einzigen Punkt überein, doch dieser Punkt ist das Entscheidende: Der Sinn […] erzeugt durch die Zirkulation des leeren Feldes in den Serien der Struktur (Platz des Toten, Platz des Königs, blinder Fleck, flottierender Signifikant, Nullwert, Raum hinter den Kulissen oder abwesende Ursache etc.).« (LdS,97) Deleuze bezeichnet dabei die Struktur sogar selbst als Sinn produzierende »Maschine«[60] (vgl. LdS, 97). Auch in Bezug zur Subjektivität geht Deleuze einen durchaus anderen Weg als Guattari, was besonders in seinem Text *Woran erkennt man den Strukturalismus?* (Deleuze 1992a) deutlich wird. Da Deleuze in der Struktur bereits das Besondere am Werk sieht, den »Differentiator« als Teil der Struktur versteht, ist die Struktur für ihn daher auch kein Gegensatz zum Subjekt, sondern ganz im Gegenteil formuliert er: »Der Strukturalismus ist keineswegs ein Denken, welches das Subjekt beseitigt, sondern ein Denken, welches es zerbröckelt und es systematisch verteilt, welches die Identität des Subjekts bestreitet, es auflöst und von Platz zu Platz gehen lässt, ein Subjekt, das immer Nomade bleibt, aus

60 »Die Struktur ist wirklich eine Maschine zur Produktion unkörperlichen Sinns (skindapsos).« (LdS, 97)

Individuation besteht, aber aus unpersönlichen, oder aus Besonderheiten, aber aus vorindividuellen.« (Deleuze 1992a, 55)

Deleuze bricht zwar offensichtlich mit dem Strukturbegriff einiger Theoretiker*innen jener Zeit, steht also, so scheint es, auch durchaus bereits in einer gewissen Distanz zum Strukturalismus, ihm fehlt jedoch das Vokabular, die Möglichkeit, das Andere der Struktur zu denken, das »leere Feld«, den »Differentiator« als eigenständig und von der Struktur zumindest bis zu einem gewissen Grad unabhängig zu konzipieren. Die Begegnung mit dem Text »Maschine und Struktur« und darüber hinaus die Diskussionen und Zusammenarbeit mit Guattari wird für Deleuze schließlich die Möglichkeit eröffnen, sich vom Strukturalismus nicht nur zu lösen, sondern auch etwas Neues zu produzieren. (vgl. Dosse 2017, 33 f) Dass Kritik alleine nicht genug ist, sondern es neue Konzepte braucht, betont Deleuze in den pointierten Schlusssätzen seines Textes *Woran erkennt man den Strukturalismus?*: »Die Bücher gegen den Strukturalismus […] haben genaugenommen keinerlei Bedeutung; sie können nicht verhindern, dass der Strukturalismus eine Produktivität besitzt, welche die unserer Epoche ist. Kein Buch *gegen* etwas, was dies auch immer sei, hat jemals Bedeutung; es zählen allein die Bücher ›für‹ etwas Neues, und die Bücher, die es zu produzieren wissen.« (Deleuze 1992a, 60) Diese Schlussworte können als Aufruf gelesen werden, aber auch als Hommage an Guattari. Denn es ist Guattari, der mit »Maschine und Struktur« tatsächlich etwas Neues probiert. Hier ist der Fokus nicht mehr eine Kritik am Strukturalismus, sondern liegt auf dem, was mit der Struktur bricht. In »Maschine und Struktur« bekommt dieser Einschnitt einen fixen Namen, wird zu einem ausgearbeiteten Konzept: die (Wunsch)Maschine. Nicht mehr geht es Guattari um eine bloße Kritik am Strukturalismus, sondern, wie Deleuze in seinen Schlussworten von *Woran erkennt man den Strukturalismus?* verlangt, bietet Guattari etwas Neues, das es möglich macht, den Strukturalismus hinter sich zu lassen, die Maschine. Genau deswegen ist »Maschine und Struktur« nicht nur ein Wendepunkt in seinem Werk, sondern wahrscheinlich der wichtigste Text seines Frühwerks.

Aufbauend auf den früheren Schriften Guattaris wird in »Maschine und Struktur« schließlich eine gewisse Definition der Maschine zur vorherrschenden, eine Definition, die jedoch nicht vollständig von einer gewissen Definition der Struktur getrennt werden kann. Die beiden Begriffe hängen zusammen, verweisen jedoch auf unterschiedliche Aspekte. »›Maschine‹ und ›Struktur‹ sind nicht mehr so sehr metaphorische als deskriptive Begriffe, die nach bestimmten Kriterien auf unterschiedlichste Realitätsgehalte angewendet werden können.« (Schmidgen 1997, 69) Die Struktur ist sekundär, sie ist lediglich reaktiv, versucht vor allem die Maschine einzuverleiben und zu repräsentieren und ihr damit letztlich die Radikalität zu nehmen. Schmidgen fasst die Konzeption Guattaris von Struktur und Maschi-

ne, deren gegenseitige Beziehung und deren Vielschichtigkeit folgendermaßen zusammen:

> Wenn »Struktur« nämlich allgemein geschlossene Ganzheiten bezeichnet, deren Elemente und Relationen ausdefiniert sind, so können damit, wie Guattari demonstriert, Theoriegebäude, Wissensordnungen oder repräsentative soziale Institutionen gemeint sein. Aber auch verbale Äußerungen oder das Ich-Bewusstsein können so thematisiert werden. »Maschine« hingegen steht allgemein für das Diskontinuierliche, Produktive und Subjektive, das unberechenbar bleibt. Dies können technische Erfindungen und wissenschaftliche Entdeckungen sein; es können aber auch gesellschaftliche Umwälzungen oder – auf der Ebene des Individuums – einschließende Affekte und traumatische Erfahrungen sein. (Schmidgen 1997, 69)

Es ist dabei jedoch wichtig zu betonen, dass in »Maschine und Struktur« erst eine erste Fassung des Maschinenkonzepts präsentiert wird, ein erster Versuch unternommen wird, die Maschine zu bestimmen. Tatsächlich ist auch in diesem so wichtigen und bahnbrechenden Text immer noch eine gewisse Unklarheit zu verorten, was die Maschine nun ist. Auch wenn Guattari also die Maschine als Einzahl und bestimmtes Konzept schon im Titel des Textes anspricht, so finden sich eigentlich eine Vielzahl an Maschinenbegriffen in diesem Text. Die »Multiplikation der Maschinenbegriffe« (Schmidgen 1997, 63) wird sich in den weiteren Arbeiten mit und ohne Deleuze nur noch verstärken. Es kann nicht *die eine* Maschine geben, vielmehr sind wir immer schon mit einer Vielzahl heterogener Maschinen konfrontiert. Was die unterschiedlichen Maschinen jedoch vereint, ist ihre enge Beziehung zu Fragen der Subjektivität und ihre grundlegende Offenheit, ihre Kraft, Neues zu produzieren. Es ist auch genau diese so genuin eigenständige Konzeption der Maschine, die am Beginn der Zusammenarbeit und der ersten Diskussionen zwischen Guattari und Deleuze steht.

Wie gezeigt, beeinflussten Deleuzes Überlegungen zum Allgemeinen und Besonderem, sein Konzept der Wiederholung als Differenz und nicht zuletzt seine Versuche, die Struktur als etwas grundlegend Offenes und Dynamisches zu verstehen, das Denken von Guattari stark. Guattari sieht in einer Vielzahl an Begriffen und Konzepten von Deleuze Ähnlichkeiten zu seiner Arbeit, und als er 1969 durch den befreundeten Jean-Pierre Muyard Deleuze persönlich kennenlernt, scheinen beide sofort großes Interesse an den kreativen eigenständigen Konzepten des jeweils anderen zu haben. (vgl. Dosse 2017, 20 ff) Guattari fasst später eine ganze Reihe an Themen zusammen, die ihn an den Arbeiten von Deleuze faszinierten: »Was ich von der Arbeit mit Gilles erwartete, waren Dinge wie: organloser Körper, Vielheiten, eine Logik der Vielheiten, mit der Möglichkeit, Verbindungen zum organlosen Körper herzustellen.« (Deleuze/Guattari 1993, 27) Für Deleuze sind es vor allem die breite Kenntnis und dadurch fundierte Kritik an der Psychoanalyse im Allgemeinen und Lacan im Besonderen und eben vor allem das Konzept der

Maschine, die ihn an Guattaris Arbeit zu faszinieren scheinen.[61] Wie stark Deleuze Guattaris Maschinenkonzept schätzte und inwiefern genau dieses Konzept ihm gemeinsam mit Guattari eröffnete, über den Strukturalismus hinaus etwas Neues zu denken, betont Deleuze selbst in einem Gespräch zur Veröffentlichung des *Anti-Ödipus*, wo er diese Begegnung mit dem Maschinenkonzept in Guattaris »Maschine und Struktur« und den Gesprächen zu jener Zeit, folgendermaßen wertschätzend beschreibt: »Félix erzählte mir von dem, was er schon Wunschmaschinen nannte: schon eine ganze theoretische und praktische Konzeption des Maschinen-Unbewussten, des schizophrenen Unbewussten. Da bekam ich den Eindruck, dass er mir voraus war.« (Deleuze/Guattari 1993, 25)

Die Maschine, so kann festgehalten werden, steht also unzweifelhaft am Beginn und im Zentrum der Zusammenarbeit von Deleuze und Guattari. Liest man die Berichte, Gespräche und Briefe jener Zeit (vgl. Deleuze 2020) sowie Guattaris Notizen während der Arbeit am *Anti-Ödipus* (vgl. Guattari 2006), wird deutlich, was auch schon in den ersten Worten des Anti-Ödipus betont wird: »Überall sind es Maschinen« (AÖ, 7). Auch wenn das Konzept der Maschine wie kaum ein anderer Begriff die ersten Diskussionen und die beginnende Zusammenarbeit prägt, so ist doch beiden bewusst, dass das Konzept der Maschine, wie es in »Maschine und Struktur« erstmals konzipiert wurde, noch größere Schwächen besitzt und einige Unklarheiten aufweist. Eines dieser Probleme ist für Deleuze, dass die Maschine wie sie in »Maschine und Struktur« beschrieben wird, zwar als primär gegenüber der Struktur verstanden wird, aber letztlich dennoch vom Strukturbegriff abhängt, diesen mitimpliziert. Dies ist ein Zeichen dafür, so Deleuze, dass die in diesem Text skizzierte Maschine zwar als radikaler Gegenbegriff zur Struktur konzipiert ist, aber damit letztlich immer noch in einer strukturalistischen Logik agiert, immer noch in strukturalistischen Konzepten denkt, obwohl, ja vielleicht besonders, weil die Maschine versucht, sich gegen eben diese zu wenden. Deleuze dazu in oben erwähntem Gespräch zur Veröffentlichung des *Anti-Ödipus*:

> Aber auch mit seinem Maschinen-Unbewussten sprach er immer noch in Begriffen von Struktur, Signifikant, Phallus, etc. Das war unvermeidlich, er verdankte Lacan derart viel (ich auch). Aber ich sagte mir, dass es noch besser ginge, wenn man adäquate Begriffe finden würde, statt sich Ausdrücke zu bedienen, die nicht einmal von Lacan selbst stammen, von Lacan dem Schöpfer, sondern von einer Orthodoxie, die sich um ihn herum gebildet hat. […] Und sicher verdanken wir Lacan umso mehr, als wir auf Begriffe wie Struktur, Symbolisches, Signifikant verzichtet haben (Deleuze/Guattari 1993, 25 f).

61 In einem der ersten Briefe, den Deleuze an Guattari schreibt, betont Deleuze noch eine Reihe weiterer Konzepte, die er für besonders relevant, innovativ und wichtig hält, so z. B. den Begriff der Gruppenphantasie, das Konzept der Transversalität aber auch die Parallelen, die Guattari zwischen kapitalistischen und Schizo-Strukturen herausarbeitet. (vgl. Deleuze 2020, 35)

Es gilt also die Maschine von der Struktur zu lösen, sie nicht bloß als Gegensatz oder Einschnitt zur Struktur zu beschreiben, sondern als genuin eigenes Konzept zu verstehen. Die Diskussion um diese Ablösung von der Struktur wird besonders deutlich in einem Brief, den Deleuze am 29. Juli 1969 an Guattari schreibt. Der Brief versammelt Deleuzes Einwände und Anmerkungen nach seiner Lektüre von »Maschine und Struktur«. Dabei zeigt sich einerseits die klare Faszination für den Maschinenbegriff und die Bestärkung, diesen Begriff auszuweiten, gleichzeitig findet sich in diesem Brief auch eine gewisse Kritik am eindimensionalen Verständnis der Maschine als bloßer Einschnitt oder Versammlung multipler Einschnitte.[62] (vgl. Deleuze 2020, 42 f) Die Frage für Deleuze bleibt dabei, inwiefern die Maschine mehr als bloß Einschnitte produziert, inwiefern sie also vielleicht auch mit Strömen und Kontinuitäten zusammenhängt. Dies würde den Dualismus von Maschine und Struktur überwinden und einen heterogenen aber tatsächlich neuen Maschinenbegriff befördern, einen Maschinenbegriff, der eben nicht mehr in und mit den Begriffen des Strukturalismus arbeitet. Die Lösung, die Deleuze also am Ende dieses Briefes nahezu beiläufig vorschlägt und die schließlich nicht nur im *Anti-Ödipus*, sondern weit darüber hinaus ein zentrales Grundmuster und Motiv bleibt, ist die Multiplikation des Maschinenbegriffs. Um aus dem strikten Dualismus zwischen Maschine und Struktur auszubrechen, so Deleuze, benötigt es stattdessen einen »Maschinenpluralismus«: »In any case, either I have not understood your thinking well or I see the way to present it without passing through your brutal machine-structure dualism by substituting a machinal pluralism instead.« (Deleuze 2020, 44)

2.5 Maschinenpluralismus

Was mit solch einer Vervielfältigung der Maschinen, solch einem Maschinenpluralismus gemeint ist, wird gleich zu Beginn des *Anti-Ödipus* deutlich, wenn Deleuze und Guattari ihre außergewöhnliche Untersuchung der Wunschmaschinen und ihre radikale Abrechnung mit bestimmten psychoanalytischen Dogmen mit

62 Deleuze fasst seine Kritik fragend zusammen, wenn er schreibt: »I understand that all these cuts in the order of the machine form a very coherent picture. But are we to understand that the schizo has been invaded by all of these cuts, transferred subjectivity into the machine (which leads us to suppose that the machine-subject relationship is not necessarily schizophrenic, that the cut of the subject is not necessarily invested by the machine and in what way??) – *or* are we to understand the opposite (as the second half of ›Machine and Sructure‹ leads me to believe) that the schizo no longer operates a cut and is in a state of perpetual sliding in a pure continuum, prisoner of endless signifying or associative chains? – *or even* both at the same time?.« (Deleuze 2020, 43)

folgenden, in Ausschnitten bereits zu Beginn dieses Kapitels zitierten, berühmten Worten einleiten:

> Überall sind es Maschinen im wahrsten Sinne des Wortes: Maschinen von Maschinen, mit ihren Kuppelungen und Schaltungen. Angeschlossen eine Organmaschine an eine Quellemaschine: der Strom, von dieser hervorgebracht, wird von jener unterbrochen. […] In diesem Sinne ist jeder Bastler; einem jeden seine kleinen Maschinen. Eine Organmaschine für eine Energiemaschine, fortwährend Ströme und Einschnitte. […] Was eintritt sind Maschineneffekte, nicht Wirkungen von Metaphern. (AÖ, 7)

Diese Einleitungsworte verweisen auf zentrale Punkte des neuen Maschinenpluralismus, den Kontinuitäten wie den Erweiterungen des Maschinenbegriffs. Maschine, so betonen sie gleich zu Beginn, ist, wie schon in »Maschine und Struktur«, kein metaphorischer Begriff. Das Maschinenhafte steht nicht für etwas anderes, auf das es verweist, es geht nicht um maschinenartige Prozesse, sondern um Maschinen und ihre Prozesse. Die wesentliche Erweiterung, die sich jedoch in diesen Zeilen offenbart, ist, dass die Maschine nicht mehr nur noch den Einschnitt bezeichnet, das Trennen von Strömen, sondern gleichzeitig auch die Verbindung, den Anschluss an Ströme darstellt. Die Trennung eines Stromes ist sogleich der Anschluss an einen anderen Strom, an eine andere Maschine. Zwar kann man im close reading der Frühschriften Guattaris und besonders von »Maschine und Struktur« bereits Ansätze finden, die diesen doppelten Aspekt der Maschine andeuten, ja die Maschine als mehr als nur einen Einschnitt in die Struktur verstehen, dennoch überwiegt eben durch die Rückbindung und Entgegensetzung des Maschinenbegriffs an den Strukturbegriff die Definition der Maschine als Einschnitt, als Bruch. Im *Anti-Ödipus* ist die Maschine nun gleichermaßen Einschnitt und Verbindung, die Wunschmaschine trennt nicht mehr eine Struktur, sondern verbindet sich auch mit anderen (Wunsch)Maschinen. »Der Wunsch lässt fließen, fließt und trennt.« (AÖ, 11) So wird im *Anti-Ödipus* die Maschine ebenfalls zunächst als »System von Einschnitten« (AÖ, 47) definiert, und ähnlich einer »Wurstschneidemaschine« (AÖ, 47) verstanden, die Einschnitte in den kontinuierlichen Strom (hylè)[63] vornimmt. Dieses Verständnis der Maschine als einschneidende steht jedoch nicht (mehr) im Gegensatz zu der Kontinuität, dem Fließen des Stroms, ganz im Gegenteil besteht ein intrinsisches Verhältnis zwischen dem Verbinden und dem Unterbrechen.

> Der Einschnitt, statt im Gegensatz zur Kontinuität zu stehen, bedingt sie, impliziert oder definiert das, was er abtrennt, als ideelle Kontinuität. Dies, wie wir gesehen haben, weil eine jede Maschine Maschine der Maschine ist. Eine Maschine führt einen Strom-Einschnitt nur insofern

63 »Tatsächlich bezeichnet die *hylè* die in der Idee gegebene reine Kontinuität der Materie.« (AÖ, 47) oder siehe auch Guattaris Definition in den *Anti-Œdipus-Papers*: »These flows' bodies without organs, their hylè, are the planes of consistency.« (Guattari 2006, 395) Dieser Materiestrom wird in Kapitel 4 wieder aufgegriffen und im Kontext des maschinellen Phylums diskutiert.

aus, als sie einer anderen angeschlossen ist, die als Erzeugerin des Stroms gilt. Natürlich ist diese ihrerseits Einschnitt. Aber sie kann es nur sein gegenüber einer weiteren, die ideelerweise, das heißt relativerweise einen unendlich kontinuierlichen Strom produziert. (AÖ, 47)

Die Struktur als Gegenstück zur Maschine ist, wie Deleuze es in seinem Brief an Guattari vorschlägt, verschwunden. Stattdessen sind es überall Maschinen von Maschinen, die mit anderen Maschinen verbunden sind und wieder andere Maschinen unterbrechen. Die Maschine ist damit auch hier kein seltenes, besonderes Ereignis, das in eine existierende und herrschende Struktur einbricht, sondern vielmehr sind überall und ständig Maschinenprozesse im Gange, immer verbinden sich welche, immer werden andere getrennt.

Kurz, jede Maschine ist Strom-Einschnitt gegenüber derjenigen, der sie angeschlossen ist, aber selbst Strom oder Stromproduktion im Verhältnis zu der Maschine, die ihr angekoppelt ist. Das zeichnet das Gesetz der Produktion von Produktion aus. Deshalb vereinigen sich an der Grenze der transversalen oder transfinitiven Konnexionen Partialobjekt und kontinuierlicher Strom, Einschnitt und Anschluss zu einem: jenen allseitigen Strom-Einschnitten, aus denen der Wunsch hervorquillt (AÖ, 47 f).

Solch ein Maschinen-Verständnis, das die intrinsische Verbindung von Einschnitt und Anschluss annimmt, kennt folglich nur noch Produktionsprozesse, »demnach ist alles Produktion« (AÖ, 10). Das meint, dass es keine unabhängigen Sphären von Produktion und Konsumation gibt, sondern die Maschinen Produktionsprozesse produzieren und selbst durch solche erzeugt werden, ja »das eine im anderen erzeugen« (AÖ, 8). Klassische Kategorien der Unterscheidung greifen hier nicht mehr, wie Deleuze und Guattari betonen: »Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen wollen nichts mehr besagen« (AÖ, 8). Die Wunschmaschinen sind damit grundsätzlich offen, der Einschnitt an einer Stelle ist immer die Verbindung mit einer anderen Maschine. Wie Anne Sauvagnargues in ihrem Essay »Desiring Machines and Social Codings« betont, ist die Frage der Unterscheidung von Einschnitt und Verbindung keine Frage des Wesensunterschieds, sondern vielmehr der Perspektive (vgl. Sauvagnargues 2016, 206).[64]

Dieses Bild des kontinuierlichen und sich selbst speisenden und vom Wunsch angetriebenen Produktionsprozesses, das in den ersten Seiten des *Anti-Ödipus* postuliert wird, verweist auf drei Aspekte: Erstens ist die »Aufzeichnung und Konsumation« selbst wieder eingespeister Teil dieses Produktionsprozesses. (vgl. AÖ, 10) Zweitens kann im Bild solch eines Produktionsprozesses auch die alte und tradi-

64 Sauvagnargues schreibt: »We have seen that the desiring machine functions through fragmentary cuts but is never itself a closed unity: just as it is open to flows, it is also always a machine of a machine […]. [F]or Deleuze and Guattari, there is no antinomy between flow and cut, not because these modes are equivalent, but because their difference is a matter of perspective: that which in one place cuts a given flow can elsewhere appear as that which is cut« (Sauvagnargues 2016, 206).

tionelle Unterscheidung zwischen Mensch und Natur, also die höchst problematische Natur-Kultur-Dichotomie nicht mehr aufrechterhalten werden. Das klassische Bild einer Produktion, die von der Natur Rohstoffe entnimmt, sie verarbeitet und Abfallprodukte zurückgibt, setzt ein völlig anderes Verständnis von Produktion voraus. Wenn aber alles als Zusammensetzung und Einschnitt von Maschinen verstanden wird, dann kann solch eine Trennung zwischen Natur und Mensch eben nicht mehr aufrechterhalten werden, immer schon sind diese Grenzen verwischt. Die Maschinentheorie erlaubt folglich keine ontologische Trennung von Natur und Mensch, vielmehr verweist sie darauf, dass beide vermeintlich unabhängigen Sphären selbst durch genau dieselben Prozesse konstruiert sind. Damit ist vor allem gemeint, dass es dieselben maschinellen Prozesse sind, die eine bestimmte Idee des Menschen mit einer bestimmten Idee der Dinge, Objekte und der Natur gleichzeitig konstruieren, ja produzieren. Diese grundlegende Unmöglichkeit zwischen Natur und Mensch zu unterscheiden, zwischen Natur und Kultur eine ontologische, epistemologische oder auch politische Grenze einzuziehen, diese Unmöglichkeit ist für die in diesem Buch vorgebrachte Argumentation sowohl politisch als auch und vor allem in Bezug zu technikphilosophischen Fragen höchst relevant.

> Mensch und Natur stehen sich nicht wie zwei distinkte Begriffe gegenüber, auch nicht in einem Kausalverhältnis oder einer Beziehung der Erkenntnis oder des Ausdrucks (Ursache-Wirkung, Subjekt-Objekt, usw.), vielmehr bilden sie die gemeinsame wesentliche Realität von Produzent und Produkt. Die Produktion als Prozess übersteigt alle idealen Kategorien und stellt derart einen Kreis dar, dem der Wunsch immanentes Prinzip ist. (AÖ, 10 f)

Dies leitet direkt über zum dritten Aspekt: Wenn der Prozess nicht als Vektor, als lineare Kausalbeziehung verstanden werden kann, sondern eher einen Kreis darstellt, dann kann dieser Prozess natürlich auch zu keinem Ziel streben. Der Zweck beziehungsweise das Ziel ist vielmehr der Prozess selbst.[65] Ralf Krause und Marc Rölli in ihrem Buch *Mikropolitik* dazu: »Um die Trennung von gesellschaftlicher Produktion und produktivem Unbewussten zu unterminieren, erfinden Deleuze und Guattari die Wunschmaschinen. Es handelt sich um Maschinen, die sich in ihrem Produktionsprozess selbst konstituieren und ihre Produkte nicht abspalten, sondern sie stets wieder in die Produktion einspeisen.« (Krause/Rölli 2010, 67) Der

65 Eine wichtige Rolle in diesem Argument spielen auch die drei Synthesen oder auch Modi, die Deleuze und Guattari im ersten Teil des *Anti-Ödipus* postulieren, nämlich die »konnektive Synthese«, die »disjunktive Synthese« und schließlich die »konjunktive Synthese« (vgl. AÖ, 11–21). Das Zusammenspiel dieser drei Modi treibt die Produktionsprozesse an. »Unter diesen drei Gesichtspunkten bildet der Prozess der Wunschproduktion zugleich Produktion der Produktion, der Aufzeichnung und der Konsumation. Produzieren heißt entnehmen, abtrennen, ›zurückbleiben‹, und darin: die realen Operationen des Wunsches ausführen.« (AÖ, 53)

Produktionsprozess, so zeigen Deleuze und Guattari gleich zu Beginn des *Anti-Ödipus*, ist eben kein zielgerichteter oder linearer und die Wunschmaschinen sind keine aus homogenen Teilen zusammengesetzten Totalitäten, sondern grundlegend heterogen. Das, was eingeschnitten und zusammengesetzt wird, obwohl alles als Maschine bezeichnet, beschreibt demnach keine homogenen Teile, die zu einem kohärenten Ganzen zusammengesetzt sind. Die Maschinen greifen nicht einfach nahtlos und ohne Probleme ineinander. Wie schon in »Maschine und Struktur« verwehrt die Maschine sich verallgemeinernden und totalisierenden Erzählungen, beschreibt keine kausalen Beziehungen und linearen Abfolgen. Die Wunschmaschinen umfassen viel mehr:

> Wir befinden uns im Zeitalter der Partialobjekte, der Bausteine und Reste. Dahin der Glaube an jene falschen Fragmente, die, wie Stücke antiker Statuen, darauf harren, zusammengefügt und geleimt zu werden, um neuerlich eine Einheit, die gleichermaßen Einheit des Ursprungs ist, zu bilden. Dahin der Glaube an eine ursprüngliche wie eine Totalität aus Bestimmung. Dahin der Glaube an das Grau-in-Grau einer faden Entwicklungsdialektik, die, weil sie den Rändern entlangfährt, versichert, die Stücke zu befrieden. Wir glauben nur an Randtotalitäten. Und sollten wir auf eine solche Totalität neben den Teilen stoßen, so wissen wir, dass es sich um ein Ganzes aus diesen Teilen handelt, das diese aber nicht totalisiert, eine Einheit aus diesen Teilen, die diese aber nicht vereinigt, vielmehr sich ihnen wie ein neues, gesondert zusammengefügtes Teil angliedert. (AÖ, 54)

Die immer produzierenden Maschinen erzeugen eine heterogene Vielheit. Referenzierend auf den Multiplizitäts- oder Mannigfaltigkeitsbegriff, den Deleuze in seinen Frühschriften entwickelte, und den Guattari, wie weiter oben zitiert, besonders schätzte, wendet sich der Maschinenpluralismus wie auch schon die Maschine in Guattaris früheren Texten gegen eine universalisierende Geschichtsvorstellung und gegen jegliche lineare Fortschrittserzählung. Die Frage der Maschine ist eben eine der nicht nahtlos zusammenpassenden Fragmente, eine der heterogenen Vielheiten, »denn die Wunschmaschine ist reine Vielheit, das heißt auf eine Einheit nicht zurückführbare Affirmation.« (AÖ, 54) Sowohl der Einschnitt als auch das Aneinanderkoppeln ist Teil ständiger Produktion:

> In Wunschmaschinen funktioniert alles zur gleichen Zeit – begleitet aber von Pannen und Fehlzündungen, Stockungen, Kurzschlüssen, Unterbrechungen, von Zerstückelungen und Abständen, und zudem innerhalb einer Gesamtheit, deren Teile sich niemals zu einem Ganzen zusammenfügen lassen: weil die Einschnitte produktiv sind und selbst Vereinigungen bilden. Die Disjunktionen sind, als solche, inklusiv. Die Konsumtionen sind Übergänge, Werden und Rückkehr. (AÖ, 53)

Lacan, der, wie weiter oben dargestellt, von der sprachlichen Struktur des Unbewussten sprach, ja vom Code[66] des Unbewussten, zielt für Deleuze und Guattari zwar in die richtige Richtung, geht aber zu wenig weit und radikal vor.[67] Die Codierungen der Wunschmaschine sind nicht wie eine Sprache zu verstehen, sondern vielmehr »polyvoke« Gebilde, ständig Vielfalt produzierend und alles Mögliche verbindend. Denn es geht nicht um die bloße Aneinanderreihung in einem System, also z.B. der Sprache, sondern um Codierungen, also Zusammensetzungen von heterogenen Elementen. Deleuze und Guattari bringen hier die »Markovschen Ketten« ins Spiel, wie sie auch der Biologe Raymond Ruyer referenzierte (vgl. Sauvagnargues 2016, 207) und für die sich auch Lacan interessierte (vgl. Lacan 2006, 37 ff). Die Markovschen Ketten ermöglichen Deleuze und Guattari Verknüpfungen und Verbindungen zu theoretisieren, die sich nicht auf Kausalbeziehungen oder eine Struktur beziehen, sondern in Ruyers Worten »offene Formationen« sind (vgl. AÖ, 49 ff).[68]

Die Maschinentheorie, die Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* entwerfen, kann hier nicht in aller Komplexität und Nuanciertheit nachgezeichnet werden. Die Darstellungen der Maschinenthesen des ersten Teils des *Anti-Ödipus*, wie ich sie hier holzschnittartig skizziert habe, dienen lediglich dazu, einige zentrale Entwicklungen des Maschinenkonzepts anzudeuten und nachzuverfolgen. Wichtig ist zunächst, dass das Gegensatzpaar Maschine und Struktur im *Anti-Ödipus* zu Gunsten einer Vervielfältigung und weiteren Komplizierung des Maschinenbegriffs überwunden wurde. Im *Anti-Ödipus* bedeutet die Maschine folglich sowohl

66 Zum Zusammenhang von Code und Wunschmaschinen siehe Schäffner 1996, 227 ff.

67 Im *Anti-Ödipus* wird Lacan selbst kaum erwähnt, der Großteil der Kritik, so könnte man meinen, richtet sich gegen Freud und Melanie Klein. Doch die Fokussierung auf den Namen Freud darf nicht täuschen, denn tatsächlich geht es Deleuze und Guattari weniger um eine Kritik an der freudschen Theorie alleine, vielmehr steht der Freudianismus, sprich zeitgenössische Praktiken und Theorien der Psychoanalyse, im Zentrum der Kritik. Der Freudianismus, so gibt sich vor allem Guattari in aller Klarheit in einem Interview von 1972 überzeugt, ist in Frankreich daher vor allem ein Lacanismus. »In Frankreich erfährt die freudianische Institution mit dem Lacanismus eine phantastische Wiederbelebung. Der Lacanismus ist nicht eine simple Relektüre Freuds. Das ist unter dem Gesichtspunkt der Theorie der Institutionen etwas sehr viel despotischeres [sic], etwas sehr viel rigoroseres [sic] unter dem Gesichtspunkt semiotischer Unterwerfung der Leute, die daran partizipieren.« (Guattari 1980a, 34)

68 »Ruyer uses Markov chains to theorise a mode of ›open formation‹, which is aleatory and iterative in opposition to a thematic development, and which is occurring at all levels of form. […] For Ruyer, Markov chains thus determine the mode by which forms communicate, a mode that is non-final but also not lacking in order […]. Ruyer's use of Markov turns out to be decisive for the theory of coding and the capture of code on three points: first, because it makes available a theory of order that is neither continuous nor determined; second, because the linking of signals is indifferent to signification as well as to the homogeneity of its elements; and third, because it encompasses a theory of ›pastiche‹.« (Sauvagnargues 2016, 207 f) Für eine Analyse der Verwendung des Markovschen Ketten-Konzepts bei Deleuze und Guattari siehe Sauvagnargues 2016, 206–212.

Einschnitt in als auch *Anschluss an* andere Maschinen, eine Logik, die später im deleuzo-guattarischen Werk durch das Konzept der Gefüge (agencement) und noch spezieller der maschinellen Gefüge erweitert und präziser ausgearbeitet wurde (vgl. Kapitel 4). Im Folgenden soll nun versucht werden, zwei zentrale Aspekte dieses erweiterten Maschinenbegriffs des *Anti-Ödipus* herauszuarbeiten. Einerseits soll gefragt werden, was diese Veränderung des Maschinenkonzepts für Guattaris Idee der Maschine als revolutionäre nicht totalisierende Organisation oder Institution bedeutet. Andererseits soll vor allem nach den technikphilosophischen Relevanzen dieses erweiterten Maschinenbegriff gefragt werden, kurz: welche Rolle spielt die technische Maschine im Konzept der Maschine.

Von revolutionären Einschnitten und Strömen

Wie gezeigt wurde, stellt der Begriff der Maschine im Frühwerk von Guattari vor allem den Versuch dar, den Einschnitt, verstanden als revolutionären Einschnitt, zu bezeichnen, dessen Auftauchen und dessen Organisation zu theoretisieren. Mit dem Begriff der Maschine stellt Guattari daher, vor allem im zweiten Teil von »Maschine und Struktur«, die so wichtige Frage nach der politischen Organisation. Wie gezeigt, war das Konkretisieren der Maschine als Begriff und Konzept kein Zufall, sondern einerseits in seinen Frühschriften schon lange vorbereitet, aber vor allem war es eine für Guattari notwendig erscheinende Reaktion auf die Fragen nach militanter politischer Arbeit, die die 68-Revolten neu zu stellen und anders zu denken versuchten, und die Guattari mit der Konzeption des Maschinenbegriffs zu bearbeiten suchte. In »Maschine und Struktur« bringt Guattari die Maschine mit dem Begriff des Wunsches zusammen und kreiert damit bereits in diesem Text eine Vorstellung der revolutionären Wunschmaschine. In »Maschine und Struktur« ist es wenig überraschend die Struktur, die den Wunsch unterdrückt, die Kraft des Wunsches zu negieren versucht. Dieser Gedanke wird zwar im *Anti-Ödipus* aufgenommen, jedoch noch wesentlich komplizierter gefasst. Der Wunsch ist nicht mehr bloß ein Einschnitt in die starre Struktur, sondern ein Anschluss, er bringt, so Deleuze und Guattari, etwas ins Strömen, verbindet Ströme, schließt an und lässt fließen. »Um Ströme, Anhäufungen, Einschnitte und Stromfluktuationen geht es; der Wunsch ist überall dort, wo etwas fließt und strömt, und führt daran interessierte, aber auch betrunkene und betäubte Subjekte tödlichen Öffnungen zu.« (AÖ, 135) Der Wunsch ist dabei nichts Abstraktes und gemeint ist keinesfalls der Wunsch, wie er im kapitalistischen Alltagsverständnis als »Bedürfnis nach« definiert wird. Der Wunsch ist nicht Reaktion auf einen Mangel, sondern ganz im Gegenteil Überfließendes und Überforderndes. »Dem Wunsch fehlt nichts, auch nicht der Gegenstand.« (AÖ, 36) Der Wunsch sei auch nicht nur eine Frage des »ideolo-

gischen Überbaus«, sondern ganz im Gegenteil sei der Wunsch, so Deleuze und Guattari, »Teil der Basis« (vgl. AÖ, 135), ist also zutiefst materiell zu denken.[69] Es geht um konkrete gesellschaftliche Herrschafts- und Produktionsverhältnisse.

> In Wahrheit ist die gesellschaftliche Produktion allein die Wunschproduktion selbst unter bestimmten Bedingungen. Wir erklären, dass das gesellschaftliche Feld unmittelbar vom Wunsch durchlaufen wird, dass es dessen historisch bestimmtes Produkt ist und dass die Libido zur Besetzung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse keiner Vermittlung noch Sublimation, keiner psychischen Operation noch Transformation bedarf. Es gibt nur den Wunsch und das Gesellschaftliche, nichts sonst. (AÖ, 39)

Wie schon die Maschine in »Maschine und Struktur« hat der Wunsch, gerade weil er nicht nur Einschnitt sondern Verbindung von Strömen ist, ein revolutionäres Potential, ja ist revolutionär. »Der Wunsch ›will‹ nicht die Revolution, er ist revolutionär an sich, unwillentlich, das wollend, was er will.« (AÖ, 150) Der Wunsch ist revolutionär, weil er etwas an sich hat, das die herrschende Ordnung, die jeweilige Form der Gesellschaft in Frage stellt und gefährdet. Denn der Wunsch verbindet Maschinen miteinander, schneidet bestehende durch, verbindet heterogene Elemente und zerschneidet vermeintlich lineare Abfolgen. Deshalb wird der Wunsch unterdrückt, Repression ausgeübt, um dieses revolutionäre Potential einer Wunschmaschine zu unterdrücken, oder es umzulenken, wie Deleuze und Guattari in Hinblick auf Faschismus aber auch Kapitalismus schreiben: »Es ist daher für eine Gesellschaft von vitalem Interesse, den Wunsch zu unterdrücken, mehr noch, besseres als die Repression zu finden, damit die Repression, die Hierarchie, die Ausbeutung, die Unterwerfung selbst noch gewünscht wird.« (AÖ, 150)

Der Wunsch, so scheint es, kann seine eigene Repression wünschen, ja noch mehr, er kann sich auch faschistoid entfalten. Es ist genau diese Perspektive auf den Faschismus, die sich nicht mit der Erklärung des »falschen Bewusstseins«, der bloßen Verblendung und Täuschung der Massen zufriedengeben möchte, die den *Anti-Ödipus* mit den 68er-Revolten in Frankreich und Deutschland verbindet.[70]

---

69 »Wenn wir die beiden Typen sozialer Besetzung einander gegenüberstellen, so heißt das nicht, dass wir auf der einen Seite den Wunsch als romantisches Luxusphänomen sehen, auf der anderen die Interessen, die allein ökonomisch und politisch wären. Wir glauben im Gegenteil, dass die Interessen immer dort gefunden und entwickelt werden, wo der Wunsch ihren Platz vorgesehen hat. Deshalb gibt es auch keine Revolution, die mit den Interessen der unterdrückten Klasse übereinstimmt, bevor nicht der Wunsch selbst eine revolutionäre Position bezogen hat, die gerade die Formationen des Unbewussten einbindet. Denn der Wunsch gehört in jedem Fall zur Basis« (Deleuze/Guattari 1993, 33).

70 Es ist allgemein bekannt, dass *Anti-Ödipus* in vielerlei Hinsicht ein Buch für und aus den Revolten von 68 ist, nicht nur weil sich Deleuze und Guattari kurz danach kennen gelernt haben, sondern auch weil im Zentrum des Werkes die Frage steht, was 68 war und welche Folgen es hatte. Die Bedeutung des Mai 68 für das Buch betont Guattari selbst in einem Gespräch zur Veröffentlichung, wenn er sagt: »Mai 68 war ein

Denn es ist die Generation von 68, die sich mit den Kontinuitäten des Faschismus auch nach dem Ende des Krieges beschäftigt und dabei nicht zuletzt ihre Elterngeneration kritisch nach deren Schuld befragt. Wie war der Faschismus und besonders der Holocaust möglich, wenn so viele nur vermeintlich ›pflichterfüllende‹ Mitläufer*innen gewesen sein wollen? Die Bewegungen von 68 thematisieren zu einem großen Teil die Problematik der Schuld, nicht im Sinne einer erzwungenen Mittäterschaft, sondern als bewusster Akt, ja, so ergänzen Deleuze und Guattari, als Wunsch. »Nein, die Massen sind nicht getäuscht worden, sie haben den Faschismus in diesem Augenblick und unter diesen Umständen gewünscht.« (AÖ, 39) Der Wunsch stellt dabei ein Gegenkonzept zur Idee des Klasseninteresses im dogmatischen Marxismus dar, denn es geht Deleuze und Guattari gerade darum zu verstehen, warum oftmals genau gegen das vermeintliche Klasseninteresse gehandelt, gewählt und eben auch gewünscht wird. (vgl. AÖ, 135) So stellt die Grundfrage des *Anti-Ödipus* letztlich auch eine der zentralen Fragen der 68er-Revolten ins Zentrum der Untersuchung:

> Selbst die repressivsten und demütigsten Formen gesellschaftlicher Produktion werden vom Wunsch innerhalb der Organisation erzeugt, die unter einer jeweiligen Bedingung, die wir zu analysieren haben, sich daraus ergibt. So bleibt die grundlegende Frage der politischen Philosophie immer noch jene, die Spinoza zu stellen wusste (und die Reich wiederentdeckt hat): Warum kämpfen die Menschen für ihre Knechtschaft, als ginge es um ihr Heil? Was veranlasst einen zu schreien: Noch mehr Steuern! Noch weniger Brot! Wie Reich sagt, liegt das Erstaunliche nicht darin, dass Leute stehlen, andere streiken, vielmehr darin, dass die Hungernden nicht immer stehlen, die Ausgebeuteten nicht immer streiken. (AÖ, 39)

Repression ist also nicht notwendigerweise gegen den Wunsch gestellt, sondern, so Deleuze und Guattari, auch oftmals gewünscht. Im Sinne der 68er-Generation wird dadurch auch ein sehr viel breiteres Verständnis des Faschismus ins Feld gebracht. Der Faschismus ist nicht alleine eine historisch vergangene und klar abzugrenzende Staatsform, die durch Täuschung und Manipulation die Macht ergriff. Vielmehr ist Faschismus im Kleinen wie im Großen eine ständige Problematik, etwas wogegen immer wieder und permanent gekämpft werden muss. Faschismus ist eine Form der Wunschbesetzung (vgl. Deleuze/Guattari 1993, 32). Und genau hier ist die Frage nach der politischen Organisation abermals und immer noch eine zentrale. Es ist genau dieser Aspekt, der die Fortsetzung von Guattaris Überlegungen nach den Konsequenzen und Folgen von 68 in »Maschine und Struktur« aufnimmt und weiterführt. Direkt nach den Revolten fragte sich Guattari, wie sich politisch organisieren, um die revolutionäre Kraft, die in den Revolten zu Tage trat, nicht bloß zu erhalten, sondern zu vermehren, ja zu institutionalisieren. Dabei ist

---

Aufbruch für Gilles und für mich, wie für viele andere: Wir kannten uns damals nicht, aber dieses Buch, jetzt, ist trotzdem eine Folge von 68.« (Deleuze/Guattari 1993, 27)

wichtig zu fragen, was passiert ist, wieso der Aufstand stattfand, aber noch wichtiger erscheint Guattari in 1968 nach jenen Möglichkeiten der Organisation und Institutionalisierung zu fragen, die revolutionäre Revolten ermöglicht, ohne sie anzuleiten, ohne sie zu vereinnahmen und ohne sich selbst als Subjekt dieser revolutionären Einschnitte zu setzen, wie politisch organisieren und gleichzeitig gegen die eigenen faschistischen Tendenzen ankämpfen (vgl. Deleuze/Guattari 1993, 32)? »Aber was ist, da die Repression auch gewünscht wird, ein ›wahrer‹ Wunsch? Wie sie unterscheiden?« (AÖ, 150) Oder politisch-strategisch und ganz praktisch funktional gefragt: »[W]elchen Strom abschneiden? Wo? Wie? Welchen Platz anderen Produzenten oder Anti-Produzenten einräumen« (AÖ, 49)? Um genau diese Fragen zu verstehen und zu theoretisieren, führen Deleuze und Guattari die Schizo-Analyse ins Feld. Die Schizo-Analyse widmet sich der Frage des Wunsches und der Rolle des Wunsches in je spezifischen gesellschaftlichen Maschinen. So soll einer oberflächlichen Politikanalyse eine in die Tiefe gehende, die Wunschmaschinen analysierende Schizo-Analyse entgegengestellt werden. Die Schizo-Analyse ist folglich *kein* politisches Programm (vgl. AÖ, 493), sondern der Versuch, die Wunschproduktionen und Wunschmaschinen als das zentrale Analyseinteresse einzubringen, durch das sowohl die Repression und die Herrschaftsverhältnisse in ihrer Stabilität verstanden werden,[71] als auch revolutionäre Möglichkeiten erkannt und aufgezeigt werden können. Wie Guattari in den *Anti-Œdipus-Papers* notiert, geht es nicht darum zu definieren, was die Schizo-Analyse genau ist, sondern sie zu propagieren und sie mit den revolutionären Kämpfen zu verbinden (vgl. Guattari 2006, 197).[72] Dies ist daher nicht bloß ein analytisches und theoretisches Unternehmen, sondern ein zutiefst materialistisches und intervenierendes.[73]

Alles kreist um die Wunschmaschinen und die Wunschproduktion. Die Schizo-Analyse als solche fragt nicht nach der Natur des Sozius, der aus der Revolution hervorgehen soll; keineswegs gibt sie vor, für die Revolution selbst zu stehen. Gegenüber einem bestehenden Sozius fragt sie nur,

71 »Das Ziel der Schizo-Analyse besteht in Folgendem: die spezifische Natur der libidinösen Besetzungen des Ökonomischen und Politischen zu analysieren und darin zu zeigen, wie der Wunsch bestimmt sein kann, seine eigene Repression im wünschenden Subjekt zu wünschen« (AÖ, 135).

72 »Like Marx, we can consider that it's not our prerogative to define what a schizo-analytic order should be, not any more than we can define Communism! The point is to promote it. It's a question of method: the anti-program. Even if there is still a ›program‹ for the revolutionary struggle! We'll deal with that! But first we'll inject a supplementary axiom of desire as ›deprogrammer.‹« (Guattari 2006, 197)

73 »Die Schizo-Analyse ist transzendental und materialistisch zugleich. Sie ist kritisch, insofern sie die Kritik des Ödipus vornimmt oder diesen seiner Selbstkritik zuführt. Sie setzt sich zum Ziel die Nutzbarmachung eines transzendentalen statt metaphysischen Unbewussten; eines materiellen statt ideologischen; eines schizophrenen statt ödipalen; eines nicht-figurativen statt imaginären; eines realen statt symbolischen; eines maschinellen statt strukturalen; eines molekularen, mikropsychischen, mikrologischen statt molaren oder herdenhaften; eines produktiven statt expressiven Unbewussten. Und hier handelt es sich um praktische Prinzipien, Richtlinien der ›Behandlung‹.« (AÖ, 141 f)

welchen Platz er der Wunschproduktion einräumt, welche treibende Rolle hier der Wunsch spielt, unter welchen Formen sich die Versöhnung zwischen der Ordnung der gesellschaftlichen und der Wunschproduktion vollzieht, da es jedenfalls beidemal dieselbe Produktion, aber in jeweils anderer Ordnung ist (AÖ, 494).

Die Frage nach dem politischen Subjekt wird dabei reformuliert, denn zentral hierbei sind abermals die Begriffe der unterworfenen Gruppe und der Subjektgruppe (vgl. AÖ, 490). Was die Subjektgruppen von den unterworfenen Gruppen unterscheide, sei nämlich eben ihr Verhältnis zum Wunsch. In unterworfenen Gruppen definiere der Wunsch sich über »eine Ordnung von Ursachen und Zwecken und webt selbst am umfassenden System makroskopischer Beziehungen, die die großen Einheiten unter einem Herrschaftsgebilde determinieren« (AÖ, 490). Die Subjektgruppen hängen dagegen direkt mit dem revolutionären Einschnitt und damit auch mit einem Kausalitätsbruch zusammen und stellen der totalitären Herrschaftsordnung »transversale Vielheiten« (AÖ, 362) entgegen. In der Realität einer politischen Situation sind diese Gruppentypen jedoch keinesfalls so analytisch klar zu trennen, vielmehr sind »alle zugleich vorhanden« (vgl. AÖ, 490).

Diese Vermischtheit der unterschiedlichen Gruppentypen verweist auf ein weiteres zentrales Argument im *Anti-Ödipus*. Die »richtige« und echte Revolution, der reine und völlig unstrukturierte Einschnitt, wie man es mit Guattaris früheren Texten sagen könnte, diese Idee der »wahren Revolution« ist ein problematisches Trugbild. Denn wie auch schon in Guattaris früheren Schriften geht es nicht um den Moment der Revolution, dieser Moment sei nichts Rares, sondern passiere ständig, wenn auch zumeist im Kleinen. Was Deleuze und Guattari also vielmehr interessiert, ist warum sich diese permanenten Mikro-Revolutionen, das ständige Produzieren von Neuem durch die molekularen Wunschmaschinen, so schwer in molare Revolutionen, in große politische Umstürze übersetzen lässt. Und weiter noch gilt es zu fragen, warum, selbst wenn es zu molaren Revolutionen kommt, diese so oft zu neuen repressiven Herrschaftsverhältnissen führen. Wie wird also der revolutionäre Einbruch, der Wunscheinbruch, der die Kausalitätsbeziehungen bricht, doch wieder in neue repressive Kausalitätserzählungen, in die eine Geschichtserzählung eingewoben?

Die Aktualisierung einer revolutionären Potentialität erklärt sich weniger aus der vorbewussten Kausalitätsverfassung, wenngleich sie daraus verstanden wird, als durch das Bewirken eines libidinösen Einschnitts zu einem präzisen Zeitpunkt, Spaltung, deren einzige Ursache der Wunsch ist, das heißt der Kausalitätsbruch, der dazu zwingt, die Geschichte am Realen selbst neu zu erschaffen und der jenen eigentümlichen polyvoken Augenblick erzeugt, da alles möglich ist. Gewiss war die Spaltung vorbereitet worden durch die unterschwellige Arbeit der Ursachen, Ziele und Interessen; gewiss ist diese Ordnung der Ursachen der Gefahr ausgesetzt, sich wieder zu schließen und die Spalten im Namen des neuen Sozius und seiner Interessen erneut zuzuschüt-

ten. Gewiss kann man nachträglich immer erklären, dass die Geschichte nicht aufgehört habe, von den gleichen Gesetzen der großen Zahl und Einheiten regiert zu werden. (AÖ, 491)

Doch es geht nicht nur darum, warum, wann und wie Revolutionen scheitern, wie sich dagegen organisieren und wie dies verhinderbar ist. Diese Fragen seien nicht lösbar, ohne eine viel grundsätzlichere Frage, nämlich wie die molekularen Revolutionen, die Wunschmaschinen selbst vereinnahmt werden, ihr Potential ausgenützt wird, ohne molare politische Umbrüche zu erzeugen. Genau hier ist abermals die enge Beziehung zu den Kämpfen von 68 zu sehen, die sich nicht nur gegen die Kontinuitäten eines breiter verstandenen Faschismus wendeten, sondern auch aufzeigten, dass der Kapitalismus als Herrschaftssystem wesentlich komplexer und diffiziler ist, ja eben genau jenes System ist, das nicht nur durch Territorialisierungen, also die repressive In-Besitznahme agiere, sondern vor allem durch Re- und Deterritorialisierungen gekennzeichnet ist. Wie der Untertitel des *Anti-Ödipus* bereits zeigt, geht es Deleuze und Guattari vor allem um die Beschreibung des herrschenden Kapitalismus, eines Systems, das die Ströme nicht nur direkt kontrolliert, sondern selbst ständig unterbricht und neue Ströme anschließt. So verschiebt der Kapitalismus die Grenzen ständig, deterritorialisiert, um neue Bereiche zu erobern, die dann schließlich reterritorialisiert werden.

Dabei ist wichtig, dass Guattaris Fragen nach der Maschine als revolutionärem Einschnitt und der politischen Organisation, die nicht Struktur werden darf, im *Anti-Ödipus* aufgegriffen, weitergedacht aber vor allem auch kompliziert werden, und dass die Vervielfältigung des Maschinenbegriffs dabei eine zentrale Rolle spielt. Der Maschinenpluralismus wendet sich damit nicht mehr gegen eine große, aber dennoch eher abstrakt gesetzte Struktur, sondern soll gleichermaßen die kapitalistischen Herrschaftsordnungen und Profitlogiken, die faschistischen Tendenzen wie auch die revolutionären Einschnitte theoretisieren und analysieren. Ziel dieses Buches ist es aufzuzeigen, welche Rolle die technischen Maschinen dabei spielen. Denn, so habe ich nun vor allem an der Entstehung des Maschinenbegriffs bei Guattari und den ersten Anpassungen in der Zusammenarbeit mit Deleuze aufgezeigt, die technischen Maschinen sind nicht nur mit dabei, sondern vielmehr immer schon mittendrin.

Maschine und Technik

In den ersten Briefen zwischen Deleuze und Guattari, jenen, in denen Deleuze »Maschine und Struktur« zum ersten Mal kommentiert, ist direkt ersichtlich, welche entscheidende Rolle die Reflexion über technische Objekte in der Konzeption des Maschinenbegriffes spielt. Immer wieder finden sich in den Briefen die Versu-

che, das neue und komplexe Konzept der Maschine anhand technischer Beispiele zu erklären oder zumindest zu veranschaulichen. So exemplifiziert Guattari z.B. das Wirken der Maschine durch den Verweis auf die Computer jener Zeit, wenn er schreibt: »it treats you like an IBM machine treats its information« (Deleuze 2020, 39). Dass das Maschinenkonzept an technischen Beispielen diskutiert wurde, zeigt sich auch nicht zuletzt an Deleuzes Kritik an Guattaris technikgeschichtlichem Beispiel für die Maschine als Einschnitt. So beschreibt Guattari in »Maschine und Struktur« das Auftauchen neuer Technologien als Einschnitt, als die Ablösung von früheren Maschinen, ein Technikgeschichteverständnis, dem Deleuze eher misstrauisch gegenüberzustehen scheint: »The most difficult part begins here. You define the machine as a cut or rather by the existence of multiple cuts: a) in the emergence of each machine from the point of view of a history of technology (here I don't know, I don't see it myself, but I am sure that you will convince me, need precise examples)« (Deleuze 2020, 42).[74] Deleuze kritisiert hier eine der zentralen Stellen gleich zu Beginn von »Maschine und Struktur«, wo Guattari den Wunsch und die Maschine als Einschnitt ganz direkt mit konkreten technischen Maschinen in Verbindung bringt:

> In dieser oder jener Phase der Geschichte kommt es zu einer Fokussierung des Wunsches in den Gesamtstrukturen; zur Kennzeichnung einer solchen Fokussierung schlagen wir den allgemeinen Begriff Maschine vor, ob es nun um eine neue Waffe geht, um eine neue Produktionstechnik, eine neue religiöse Axiomatik oder um große Entdeckungen – die Entdeckung Indiens, die der Relativität, des Mondes, Chinas, etc. (MuS, 135 f)

Die Idee, dass eine neue Technologie, wie Guattari es in »Maschine und Struktur« postuliert, die »Fokussierung des Wunsches« in einer bestimmten Phase darstellt, die Technologie also selbst den Einschnitt des Wunsches verkörpert oder veranschaulicht, diese Idee findet sich in etwas abgewandelter Weise auch im *Anti-Ödipus*. Technische Maschinen sind keinesfalls unwichtig im *Anti-Ödipus*, ganz im Gegenteil durchziehen technische Metaphern, Beispiele von Technologien aber vor allem Überlegungen zum Status der technischen Maschinen, deren Verbindung

74 Diese Kritik ist nicht überraschend. In *Logik des Sinns* verwehrt sich Deleuze genau an jenen Stellen, an denen er über den »Differentiant« als paradoxes Element der Struktur schreibt jeglicher Idee eines technischen Determinismus: »Revolutionen sind eben keineswegs durch den technischen Fortschritt bestimmt« (LdS, 72). Deleuze weist vielmehr darauf hin, dass technokratische Positionen dieselbe Logik wie totalitaristische verfolgen, d.h. das Gesetz oder die Technik mit der »gesellschaftlichen Totalität« gleichsetzen. Die Möglichkeit des revolutionären Einschnitts liegt für Deleuze hingegen genau in diesem Missverhältnis zwischen technischem Fortschritt und gesellschaftlicher Totalität, nicht im technischen Einschnitt selbst: »Aus diesem Grund ist der Technokrat der natürliche Freund des Diktators, Computer und Diktatur, wohingegen der Revolutionär in jenem Abstand lebt, der den technischen Fortschritt und die gesellschaftliche Totalität trennt und in den er seinen Traum von der permanenten Revolution einschreibt.« (LdS, 72)

zum Kapitalismus und deren Rolle in revolutionären Bewegungen den gesamten Text. Die Prominenz technischer Maschinen im *Anti-Ödipus* ist dabei keineswegs bloßer Zufall oder dem Zeitgeist geschuldet, sondern erklärt sich vielmehr direkt aus der zentralen Stellung technischer Maschinen, sprich Technologien und technischer Objekte in der deleuzo-guattarischen Theorie. Der Maschinenpluralismus des *Anti-Ödipus* ist bevölkert von technischen Maschinen, auch wenn klar ist, dass die Maschine im deleuzo-guattarischen Werk und besonders die Wunschmaschine im *Anti-Ödipus* etwas anderes ist, beziehungsweise wesentlich mehr umfasst als bloß technische Maschinen. Doch auch wenn die Wunschmaschine mehr ist als eine technische Maschine, stehen die technischen Maschinen und die Wunschmaschinen mitsamt den gesellschaftlichen Maschinen in einem intrinsischen Verhältnis zueinander. Denn der Unterschied ist, so betonen Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* immer wieder, kein grundsätzlicher Unterschied, kein Wesensunterschied. Die Wunschmaschine, so Deleuze und Guattari, ist unter anderem auch eine technische. »Die Wunschmaschinen sind gesellschaftlich und technisch in einem.« (AÖ, 43) Der Unterschied zwischen den Wunschmaschinen und den technischen ist daher vor allem einer der Ordnung, einer der »Größenverhältnisse«:

> Die Wunschmaschinen sind keine Phantasie- oder Traummaschinen, die sich von den technischen und gesellschaftlichen unterscheiden oder diese verdoppeln würden. […] Aber zwischen beiden: Wunschmaschinen und technisch-gesellschaftlichen Maschinen besteht keine Wesensdifferenz. Wohl gibt es eine Differenz, aber nur eine der Ordnung gemäß Größenverhältnissen. Es sind, bis auf diese Differenz der Ordnung, gleiche Maschinen. (AÖ, 40 f)

Die Differenz der Größenverhältnisse bezieht sich dabei auf die im *Anti-Ödipus* prominente Unterscheidung der molekularen und der molaren Prozesse.[75] »Die wirkliche Differenz besteht folglich zwischen den molaren Maschinen einerseits, mögen es gesellschaftliche, technische oder organische sein, und den Wunschmaschinen andererseits, die der molekularen Ordnung angehören.« (AÖ, 369) Unterschieden wird folglich zwischen den molekularen, also den kleinen und annähernd unwahrnehmbaren, unterschwelligen und unbewussten Prozessen, dem Raum der Wunschmaschinen, dort also, wo ständig revolutionäre Einschnitte und Verbindungen hergestellt werden, wo es nur polyvokale Vielheiten gibt und wo das

75 »Man könnte sagen, dass von den zwei Richtungen der Physik, der molaren, die mit großen und Massenphänomenen rechnet, und der molekularen, die sich in Singularitäten, deren Interaktionen und auf Distanz oder unterschiedlichen Ordnungen beruhenden Verbindungen versenkt, der Paranoiker die erste Richtung gewählt habe: er treibt Makrophysik. Und dass der Schizo im Gegenteil den anderen Weg beschreitet, den der Mikrophysik, den der nicht mehr statistischen Gesetzen gehorchenden Moleküle; den der Wellen und Korpuskeln, Ströme und Partialobjekte, die nicht mehr den großen Zahlen unterworfen sind, infinitesimale Fluchtlinien statt Perspektiven großer Einheiten. Und sicherlich wäre es ein Fehler, diese beiden Dimensionen gleich dem Kollektiven und dem Individuellen entgegenzusetzen.« (AÖ, 361)

Produkt nicht von seinen Produktionsprozessen getrennt werden kann;[76] diesen stehen die molaren, verfestigten, großen und wesentlich trägeren Systeme und Maschinen gegenüber, hier formieren und verfestigen sich Staaten, Institutionen, aber eben auch technische Maschinen, hier wird ziel- und zweckgerichtetes Handeln angenommen und hier sind Produkte von ihren Produktionsprozessen getrennt. Es sind die technischen und gesellschaftlichen Maschinen, die vorgängige Beziehungen voraussetzen, die also niemals aus sich selbst heraus erklärbar sind (vgl. AÖ, 232). Nur auf der molaren Ebene finden sich also, so Deleuze und Guattari, Ziele, Zwecke und die Trennung von Produkt und Produktion:

> Jeder molare Funktionalismus ist falsch, da die organischen oder Gesellschaftsmaschinen sich nicht bilden wie sie funktionieren, die technischen Maschinen sich nicht so montieren wie gebrauchen lassen, sondern gerade die spezifische Bedingungen implizieren, die ihre eigene Produktion von ihrem bestimmten Produkt trennen. Nur das hat einen Sinn, eine Richtung, und auch ein Ziel, eine Intention, was nicht so entsteht, wie es funktioniert. Die Wunschmaschinen demgegenüber repräsentieren, bedeuten nichts, wollen nichts sagen, sind das, was man mit ihnen macht, was sie selbst tun. (AÖ, 371)

Die Wunschmaschinen sind also eine darunterliegende Form von Maschine, eine grundlegende, gründende, oder wie Schmidgen schreibt, das »frühere Stadium« der molaren, also gesellschaftlichen und eben auch technischen Maschinen, eine erste »rudimentäre Form« eben jener (vgl. Schmidgen 1997, 77/78). Die Wunschmaschinen wirken in diesen molaren Maschinen, durchziehen sie, doch die molaren Maschinen entstehen vor allem durch einen »fortschreitenden Ausschluss der Wunsch-Maschine« (Schmidgen 1997, 78). Die technische Maschine, so kann zusammengefasst werden, stellt eine »Konkretisierung« einiger der mannigfaltigen Wunschmaschinen dar, individuiert sich aus der mannigfaltigen Vielheit der Wunschmaschinen in ein »konkretes physisches System«, das immer bestimmten Kräfteverhältnissen untergeordnet ist (vgl. AÖ, 284). Nur durch diese Konkretisierung, diese »Selektion und Vereinheitlichung« (Schmidgen 1997, 789) bestimmter Wunschmaschinen wird eine konkrete technische Maschine möglich. Ein schrittweiser Ausschluss oder Einarbeiten der Wunschmaschinen also. Der Unterschied der Ordnung der technischen und der Wunschmaschinen kann daher auch so reformuliert werden:

---

76 »Die Wunschmaschinen sind also: aufbauende Maschinen, deren Fehlzündungen selbst noch funktional sind und deren Funktionieren von der Bildung nicht zu unterscheiden ist; mit ihrer eigenen Montage verschmolzene chronogene Maschinen, die durch nicht-lokalisierbare Verbindungen und verstreute Lokalisierungen wirken […]; Maschinen im eigentlichen Sinn, da sie vermittels Einschnitten und Strömen, assoziierten Wellen und Partikeln, assoziativen Strömen und Partialobjekten verfahren, und die stets aus der Entfernung transversale Konnexionen, inklusive Disjunktionen, polyvoke Konjunktionen induzieren und derart in einer verallgemeinerten Schizogenese, deren Elemente die Spaltungs-Ströme sind, Entnahmen, Abtrennungen und Reste mit Individualitätsübertragung produzieren.« (AÖ, 369 f)

[Di]e technischen Maschinen funktionieren offensichtlich nur unter der Bedingung ihres störungsfreien Verlaufs; ihre spezifische Grenze ist der Verschleiß, nicht die Störung. Marx kann sich auf diese einfache Prämisse stützen und zeigen, dass das System der technischen Maschinen auf einer eindeutigen Unterscheidung zwischen Produktionsmittel und Produkt beruht, dank deren die Maschine dem Produkt Wert und nur solchen zusetzt, den sie in dem Maße selbst verliert, wie sie sich abnutzt. Die Wunschmaschinen demgegenüber stören fortwährend ihren Funktionsablauf und laufen nur als gestörte: stets pfropft sich dem Produkt das Produzieren auf, bilden die Maschinenteile den Treibstoff. (AÖ, 41)

Die Konkretisierung und Selektion hin zu technischen Maschinen erzeugt daher vielleicht starke Unterschiede zu anderen Maschinenarten, aber wie Deleuze und Guattari immer wieder betonen, sind diese Unterschiede keine Wesensunterschiede, und die Maschinen niemals wirklich getrennt, denn immer wirken die Wunschmaschinen in den molaren und daher auch technischen Maschinen mit, ja stoßen diese Konkretisierungen selbst mit an. »Aber ist diese Tendenz zur Konkretisierung in der technischen oder gesellschaftlichen Maschine nicht Bewegung des Wunsches selbst?« (AÖ, 284) Die Unterscheidung ist daher, wie so oft in der deleuzo-guattarischen Theorie, keine grundsätzliche. Die Verbindungen sind vielfältig. Das Wirken der molekularen Wunschmaschinen in den molaren technischen Maschinen ist nicht als Einbahnstraße zu verstehen. Denn die molaren technischen Maschinen wirken auch auf und in der molekularen Ebene, beeinflussen auch die Wunschmaschinen.

[W]enn wir sie auch als Gegensätzlichkeit von molaren und molekularen Formationen darstellen müssen, so sollte uns dies gleichwohl nicht genügen. Es gibt keine molekulare Formation, die nicht selbst Besetzung molarer Formationen wäre. Keine Wunschmaschinen, die außerhalb der Gesellschaftsmaschinen, die sie in großem Maßstab bilden, existieren würden; und keine Gesellschaftsmaschinen ohne die sie in kleinem Maßstab bevölkernden Wunschmaschinen. Ebenso besteht keine molekulare Kette, die nicht ganze molare Code- und Axiomatikblöcke abfangen und reproduzieren würde, wie es keine Blöcke gibt, die nicht Fragmente molekularer Ketten enthalten, sie in sich eingemauert haben. Eine Wunschsequenz findet sich durch eine gesellschaftliche Serie verlängert, oder eine Gesellschaftsmaschine enthält in ihrem Getriebe Bestandteile von Wunschmaschinen. Die Mikro-Wunschvielheiten sind nicht weniger kollektiv als die großen gesellschaftlichen Einheiten, sind im eigentlichen Sinne untrennbar, erschaffen ein und dieselbe Produktion. Von hier aus gesehen verläuft der Gegensatz der Pole weniger zwischen dem Molaren und dem Molekularen als vielmehr innerhalb der molaren gesellschaftlichen Besetzungen selbst, da ja die molekularen Formationen in jedem Fall solche Besetzungen bilden. (AÖ, 439 f)

Genau deshalb ist eine Analyse von und ein Experimentieren mit den technischen Maschinen so relevant für die revolutionäre Politik. Die molaren Maschinen sind nicht als getrennt von den molekularen zu verstehen. Die revolutionäre Arbeit wird scheitern, wenn sie meint, sie könne sich bloß auf eine molare, sprich »große« Politik, oder lediglich und ausschließlich auf die molekulare Ebene konzentrieren, sprich nur die Wunschmaschinen analysieren. Denn die Wunschmaschinen und

die gesellschaftlichen, aber eben auch die technischen Maschinen sind immer schon intrinsisch und unteilbar miteinander verbunden. Es gilt daher gleichermaßen die Wunschmaschinen wie die molaren Maschinen zu beachten. Deshalb spielen die technischen Maschinen eine so große Rolle im *Anti-Ödipus* und darüber hinaus eine zentrale Rolle im deleuzo-guattarischen Werk, und deshalb ist die Schizo-Analyse eben auch mit der Frage der Technik beschäftigt, nicht losgelöst von den gesellschaftlichen Maschinen und schon gar nicht losgelöst von den Wunschmaschinen, sondern ganz im Gegenteil als ein »Ausdruck« der Verschränktheit dieser Ebenen. Deshalb ist der*die Schizo-Analytiker*in eben auch Mechaniker*in.[77] Deshalb gilt es für die Schizo-Analyse sowohl die Wunschmaschinen hinter, unter und in den gesellschaftlichen, aber eben auch den technischen Maschinen zu bearbeiten, also die technischen und gesellschaftlichen Maschinen samt ihren Wunschaspekten zu verstehen.

2.6 Konklusion – Maschinen jenseits der Struktur

Was in Guattaris erster Konzeption des Maschinenbegriffs deutlich wird ist, dass Technik eine große und nicht zu unterschätzende Rolle spielt. In Guattaris Texten finden sich nicht nur eine Vielzahl an Maschinenbegriffen, es finden sich, wie gezeigt wurde, auch eine Vielzahl an technischen Objekten, Technologien und technischen Maschinen. Auch wenn die technischen Maschinen vom Begriff der Maschine unterschieden werden müssen, so hängen sie doch eng zusammen. Technische Maschinen und Objekte sind dabei aber nicht bloße Exempel für die Maschine, sondern vielmehr sind es, wie ich dargestellt habe, konkrete technische Maschinen – das Aufnahmegerät, die Schreibmaschine, die La-Borde-Tabelle, die Druckmaschine u.a. –, die Guattari überhaupt erst auf die Idee bringen, die Maschine als etwas anderes als ein starres Räderwerk zu verstehen. Wie ich in diesem Kapitel darzustellen versucht habe, sind es konkrete Erfahrungen im analytischen und politisch-praktischen Umgang mit unterschiedlichen Technologien und technischen Objekten, durch die Guattari lernt, wie starre Strukturen oder Kreisläufe durchbrochen, eingeschnitten, geöffnet und neu verbunden werden können. In der Analyse von R.A., der alltäglichen Organisationsarbeit in La Borde oder eben auch in

77 »Ein Mechaniker ist der Schizo-Analytiker und ausschließlich funktional gerichtet die Schizo-Analyse. Demgemäß kann diese es weder bei der (vom Unbewussten aus gesehen) weiterhin interpretativen Untersuchung gesellschaftlicher Maschinen belassen, in denen das Subjekt als Rad oder Teilnehmer eingefügt ist, noch bei den technischen Maschinen, die dessen liebsten Besitz ausmachen oder die es weiterentwickelt und selbst bastelt, noch bei dem Gebrauch, den es in seinen Träumen von Maschinen macht.« (AÖ, 416)

der Organisation und Bildung politischer Gruppierungen begegnet Guattari immer wieder diesen technischen Objekten, um die herum sich neue Abläufe und offenere Gruppen organisieren lassen. Auch wenn Guattari in vielen frühen Texten technische Objekte und Medien als Teil des herrschenden und unterdrückenden Systems beschreibt, betont er doch immer wieder die zentrale und durchaus revolutionäre Rolle bestimmter, je konkreter technischer Objekte in bestimmten, je konkreten Gefügen. Die technische Maschine kann auch ein revolutionärer Einschnitt sein, nicht aus sich heraus, sondern aus den Konnektionen und Einschnitten, aus den Gruppen, die sich durch sie, mit ihr und um sie herum bilden können. Die Maschinen, konkrete und theoretische, so scheint es, drängen sich Guattari also förmlich auf. Die Entstehung des Konzepts der Maschine, so sollte gezeigt werden, ist eng mit den Erfahrungen und Nutzungen technischer Maschinen verbunden, auch wenn die Maschine als Begriff weit über die Frage der Technologien hinausreicht.

Die Aufstände und Revolten von 1968 sind, der zentrale Wendepunkt in Guattaris Frühwerk, denn diese Ereignisse machen es notwendig, so scheint es, den Maschinenbegriff konkreter auszuarbeiten, ja als eigenes genuines Konzept dem von ihm so verachteten Strukturalismus entgegenzustellen. 68 ist aber auch der Punkt, an dem das Werk von Deleuze in Guattaris Texten auftaucht und wenig später dann eben auch Deleuze persönlich zu *dem* zentralen Verbündeten im Schreiben und Theoretisieren wird. Das Maschinenkonzept erweitert sich, und statt der Maschine und der Struktur sind es überall nur noch Maschinen und maschinelle Prozesse. Der Maschinenpluralismus äußert sich ebenso in Guattaris späteren Arbeiten. Ich habe zu Beginn dieses Kapitels einen späten Vortrag Guattaris, gehalten 1990, zitiert, der neben »Maschine und Struktur« wohl als der zentrale zweite Maschinentext verstanden werden kann. Dabei ist der Titel dieses späten Vortrags, der eine Art Rückschau auf das eigene Lebenswerk unter dem Aspekt der Maschine darstellt, so wie auch schon bei »Maschine und Struktur« ein sehr sprechender, denn der Text ist ähnlich reduziert und schnörkellos mit »Über Maschinen« betitelt. Die Struktur ist verschwunden, geblieben sind eine Vielzahl an Maschinen.

Die Revolten von 68 machten in zweifacher Hinsicht den Maschinenbegriff für Guattari zu *dem* notwendigen Analyseinstrument, denn einerseits theoretisiert er mit der Maschine die Frage nach der revolutionären, sich nicht strukturalisierenden und totalisierenden Institutionalisierung, der Frage also, wie sich organisieren. Andererseits darf aber eben nicht übersehen werden, wie dieser Begriff entstand und welchen konkreten Bezug er zu technischen Maschinen aufweist. Die Frage der politischen Organisierung ist für Guattari in La Borde und in der von Freinet inspirierten Institutionellen Psychotherapie immer auch die Frage nach der Verwendung bestimmter technischer Hilfsmittel, bestimmter technischer Maschinen. Dies können basale und einfache technische Maschinen wie eine Tabelle

sein, es können aber eben auch portable Druckerpressen, oder Medientechnologien sein.

Politischer Aufstand ist – und dies zeigt der Begriff der Maschine an – immer auch mit technischen Maschinen verbunden. Dass technische Maschinen jedoch nicht einfach nur neutrale Werkzeuge sind, ist eine der zentralen Grundannahmen des Maschinenkonzepts. Im *Anti-Ödipus* wird diese intrinsische Verbindung von revolutionären Aufständen, Organisationen und den technischen Maschinen weiter diskutiert und zunehmend verkompliziert. Die technischen Maschinen, ihre Individuierung, ihre Verwendung, ihre Einschnitte und Ströme, die Einschnitte, die sie machen und die Verbindungen, die sie erzeugen, das alles ist nicht nur eine metaphorische Spielerei, es ist auch keine rein technikphilosophische oder technikhistorische Untersuchung, vielmehr ist es eine grundlegend politische Untersuchung. Die Maschine, so lernen wir schon zu Beginn des *Anti-Ödipus*, ist immer Einschnitt und Verbindung, sie ist also vor allem ein Gefüge, ein Zusammensetzen und Trennen, ein »agencement«. Dies gilt für alle Maschinen, so auch für die technischen. Warum und inwiefern solch ein Verständnis der technischen Maschinen für eine politische Technikphilosophie höchst relevant ist, werde ich im Weiteren herausarbeiten.

3. Maschinengeschichten oder die Technik in der Maschine

> Seit dem Beginn der Philosophie regt das Verhältnis des Menschen zur Maschine das Fragen an. (C, 47)

So beginnt Guattari das zweite Kapitel seines Buches *Chaosmose* (Guattari 2014; zitiert als C) und stellt damit die für ihn so zentrale und wichtige Frage der Maschine in gewissem Sinne an den Beginn der Philosophie. Guattari meint damit zweierlei: Einerseits zeigt er auf, dass die Frage nach der Technik, also die Technikphilosophie, schon in der Antike ein zentraler Bestandteil der Philosophie war, dass die Reflexion über die *techné* des Menschen (vgl. C, 47), aber auch die Diskussion über den Status von technischen Objekten und der Beziehung von Menschen zu Technologien stets ein Teil philosophischer Untersuchungen war. Ganz direkt spricht Guattari damit einen technikphilosophischen Diskurs an und verortet einen der wichtigsten Begriffe seines Denkens in eben jenem Philosophiefeld.

Doch Guattari verweist gleichzeitig auch auf einen zweiten Aspekt. Obwohl er an dieser Stelle, wie auch an anderen, ganz direkt über Technikphilosophie schreibt und nachzeichnet, inwiefern unterschiedliche Denkströmungen die Maschine unterschiedlich aufgefasst und definiert haben, wird gleichzeitig sichtbar, dass eine rein technikphilosophische Betrachtung des »Maschinenproblems« der Komplexität und Vielfältigkeit der Maschine als Konzept nicht gerecht werden kann. Guattari verweist zwar auf einen technikphilosophischen Diskurs, kritisiert jedoch gleichzeitig auch eine gewisse Engführung eines Denkens über und mit dem Begriff der Maschine auf bloße technikphilosophische Aspekte. Zwar sei die Maschine zentral in der Technikphilosophie, jedoch sei die Maschine genau dadurch auch zu oft auf bloße Technikphilosophie reduziert worden (vgl. C, 47 f). Ein anderes Verständnis der Maschine jedoch, so gibt sich Guattari überzeugt, würde die Engführung der Technikphilosophie auflösen und gleichzeitig die Relevanz technikphilosophischer Fragen in anderen philosophischen aber eben auch psychoanalytischen und politischen Bereichen aufzeigen.

Wie ich im vorherigen Kapitel erläutert habe, konzipieren Deleuze und Guattari das Konzept der Maschine weit über eine technikphilosophische Engführung hinaus. Dennoch, und dies war einer der Fokusse des vorherigen Kapitels, spielt die Frage nach der Technik auch im deleuzo-guattarischen Maschinenkonzept von Beginn an eine entscheidende und nicht zu unterschätzende Rolle. Der Maschi-

nenpluralismus will technikphilosophische Aspekte und Problemstellungen mitdenken und gleichzeitig die Reduzierungen auf bloße Technikphilosophie unterbinden. Deleuze und Guattari greifen dabei den Begriff der Maschine aus vorwiegend technikphilosophischen, kybernetischen und techniksoziologischen Untersuchungen auf, entwickeln den Begriff jedoch zu einem genuin eigenen und originären Konzept weiter. Doch gerade, weil in den soziologischen, politischen, biologischen, psychoanalytischen und natürlich vor allem philosophischen Debatten der 1950er und 1960er Jahre der Begriff der Maschine nicht gerade unüblich war, ist es für Deleuze und Guattari nicht unwichtig, bestimmte Maschinen-Konzepte affirmierend zu rezipieren und in ihre Konzeption zu integrieren und sich von anderen prominenten Maschinenbegriffen abzugrenzen. Deleuze und Guattari zeigen sich zum Beispiel besonders kritisch gegenüber mechanistischen sowie vitalistischen Lesarten der Maschine. Denn beide Ansätze würden jeweils ein reduziertes und eindimensionales Konzept der Maschine forcieren. »Die ›mechanistischen‹ Auffassungen von der Maschine entledigen sie von allem, was ihr erlauben würde, einer simplen Konstruktion partes extra partes zu entgehen. Die ›vitalistischen‹ Auffassungen setzen sie mit Lebewesen gleich; es sei denn, es sind die Lebewesen, die ihr gleichgesetzt werden.« (C, 47)[1]

Deleuze und Guattari wenden sich vor allem gegen jene Ansätze, die den Begriff der Maschine als starr und einseitig konzipieren und damit auf die Frage der Technik reduzieren sowie gleichzeitig einen zu eng gefassten Technikbegriff verfolgen. Die Komplexität, die politischen, sozialen, psychologischen, ökonomischen, semiotischen aber auch epistemologischen und vor allem ontologischen Dimensionen der Technik bleiben oftmals, so geben sich Guattari und Deleuze immer wieder überzeugt, unterbelichtet. Wie dargestellt, setzt Guattari sowohl in seiner eigenen Arbeit, aber eben auch und vor allem in der Zusammenarbeit mit Deleuze, solchen reduktionistischen Vorstellungen von Technik und der Maschine einen wesentlich weiteren Maschinenbegriff entgegen. Der Maschinenpluralismus, der es ermöglicht, all die oben genannten Aspekte mitzudenken und so die Technikphilosophie zu öffnen, und dadurch und darüber hinaus auch einen weiter gefassten Begriff von Technologien und technischen Objekten zu entwickeln. Es geht eben nicht nur um das »Verhältnis des Menschen zur Maschine« (C, 47), sondern um einen Maschinenpluralismus, um das vielfältige Ineinandergreifen der

1 Im *Anti-Ödipus* werden ebenfalls mechanistische wie auch vitalistische Maschinenkonzeptionen als durchwegs eindimensionale und problematische Perspektiven dargestellt, so z.B.: »Der Mechanismus abstrahiert von den Maschinen eine *strukturale Einheit*, mittels deren er das Funktionieren des Organismus expliziert. Der Vitalismus macht eine *individuelle* und *spezifische Einheit* des Lebendigen geltend, die jede Maschine voraussetzt, insofern diese sich der organischen Dauer unterordnet und deren autonome Formationen nach außen verlängert. Aber man wird bemerken, dass, wie immer auch gewendet, auf diese Weise Maschine und Wunsch in einer äußerlichen Beziehung verbleiben« (AÖ, 365 f).

heterogenen und mannigfaltigen Maschinen, deren Anschließen und Zusammensetzen von Strömen wie deren Unterbrechungen und Durchtrennungen anderer Ströme.

Im Zentrum dieses Kapitels soll daher die Frage stehen, was der deleuzo-guattarische Maschinenbegriff für eine kritische Technikphilosophie leisten kann. Wie Guattari in *Chaosmose* betont, ist das Ziel ihrer Maschinentheorie »den Maschinismus in seiner Gesamtheit zu betrachten, in seinen technischen, sozialen, semiotischen und axiologischen Wandlungen. Und das bedeutet«, so Guattari weiter, »einen Begriff der Maschine neu zu bilden, der sich weit über die technische Maschine hinaus entwickelt.« (C, 48) In einem ersten Schritt sollen einige Einflüsse und Referenzen dargestellt werden, die diesen neuen und erweiterten Maschinenbegriff angeleitet, informiert und beeinflusst haben. Im zweiten Teil dieses Kapitels folgt ein close reading eines kleinen Textes, »Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen« (Deleuze/Guattari 1977b; zitiert als Bilan), den Deleuze und Guattari als Appendix an den *Anti-Ödipus* anhängten und in dem sie direkter als in allen anderen Texten jener Zeit technikphilosophische Fragen aufgreifen und die technikphilosophische Dimension des Konzepts der Maschine diskutieren.

3.1 Die vielen Linien zur Maschine

Eine ideengeschichtliche Einordnung deleuzo-guattarischer Begriffe muss sich der speziellen Zitationsstrategie ihrer Arbeiten bewusst sein. Es ist keinesfalls zufällig, welche Autor*innen zu zentralen Quellen gemacht werden und welche Autor*innen nur indirekt oder auch kaum erwähnt werden. Eine Besonderheit ist dabei, dass manche der zentralen Quellen sowie Autor*innen, die immer wieder prominent im Text zitiert und gepriesen werden, in den akademischen Diskursen jener Zeit oftmals, wenn überhaupt, nur eine kleine Rolle spielten, demnach eher Randfiguren darstellten und vielfach auch heute noch darstellen. Alberto Toscano beschreibt diese besondere Zitationspolitik bei Deleuze folgendermaßen:

> To begin with, Deleuze's practice of reference or citation poses some intriguing philological problems. At a remove from the ideological and procedural requirements of ordinary academic production, his references are not offered as tokens of authority, respectable citizens from the philosophical canon who could testify for the prosecution or the defence. There is a wilfully perverse, and not always persuasive, tendency in Deleuze sometimes to seek out authors with a pariah or occult status. But there is also, more importantly, an ethical imperative to rescue those »minor« thinkers who have generated systematic speculative endeavours which the vagaries of »molar« or »royal« intellectual and academic consensus have sidelined. (Toscano 2009, 380)

Diese Zitationsstrategie ist auch und besonders in Bezug auf das Maschinenkonzept zu bemerken. So beziehen sich Deleuze und Guattari durchaus auf eine Reihe bekannter und weithin rezipierter Ansätze und Autoren[2] aber eben auch auf eine Reihe damals wie teilweise auch heute noch weit weniger bekannter und zitierter »Randfiguren« des Diskurses. Was die zentralen Bezüge jedoch eint, ist allem der Versuch, die technische Maschine als eingebettet in größere soziale, politische und gesellschaftliche Zusammenhänge, ein Milieu oder eben eine (breit verstandene) Maschine zu verstehen. Genau das steht auch im Zentrum der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie. Es würde den Rahmen sprengen, alle technikphilosophischen Verweise und sämtliche Referenzen auf Maschinenkonzepte, die Deleuze und Guattari aufgreifen, transformieren, kritisieren oder miteinbeziehen in ihrer Vollständigkeit nachzuzeichnen, weshalb im Folgenden einige Randbemerkungen genügen müssen. Einige der hier genannten und vorgestellten Autoren, besonders Karl Marx, André Leroi-Gourhan und Gilbert Simondon, so viel sei vorweggenommen, werden weiter unten weitaus detaillierter diskutiert werden.

Gerald Raunig (2008/2019a) weist in seinem erstmals 2008 erschienen und 2019 überarbeiteten Buch *Tausend Maschinen* zu Recht auf die lange und sehr heterogene Begriffsgeschichte der Maschine hin, die bereits in ihren philosophiegeschichtlichen Anfängen durchaus mehr bezeichnete als eine bloße technische Maschine. Diese anfängliche begriffliche Offenheit wurde jedoch zunehmend verengt, wie Raunig darstellt:

> Die Verengung auf die technische, mechanistische und scheinbar deutlich abgrenzbare Bedeutung des Begriffs Maschine beginnt vom 13. Jahrhundert an zögerlich und setzt sich ab dem Beginn des 17. Jahrhunderts als radikale Vereindeutigung des Begriffs durch. Über den Einfluss des französischen machine gelangt der Begriff als nunmehr rein technischer neben den weiterhin existierenden alten machina-Begriff und seinen Ableitungen ins Deutsche. Auf den enormen Entwicklungsschub der technischen Apparate und Anlagen im 17. und 18. Jahrhundert, auf ihre Ausbreitung und das Wissen um sie in alle möglichen gesellschaftlichen Felder folgt im 19. Jahrhundert die Entwicklung des ökonomischen Dispositivs der technischen Apparate, das heißt der ökonomischen Funktionalität und der Ausbeutung dieser Apparate zur Erhöhung der Produktivität. (Raunig 2019a, 32 f)

Im 19. Jahrhundert tauchen also wieder verstärkt erweiterte Maschinenbegriffe auf, die versuchten, die Verengung des Begriffs auf technische Maschinen hinter sich zu lassen. Der unbestritten wichtigste und einflussreichste Denker eines erweiterten Maschinenbegriffs jener Zeit ist Karl Marx, der sich sowohl im *Kapital* (2005a; zitiert als MEW 23), aber in gewissem Sinne noch einflussreicher in den

2 Hier wird ganz bewusst nur die männliche Form verwendet, da die Autoren, die das Maschinenkonzept beeinflusst zu haben scheinen, soweit es sich mir erschließt, ausschließlich Männer waren.

Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie (2005b; zitiert als MEW 42) mit der Maschine als Konzept beschäftigt. Es ist dabei vor allem das später unter dem Namen »Fragment über Maschinen« bekannt gewordene Kapitel »Fixes Kapital und Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft« (MEW 42, 590–609) aus den *Grundrissen*, das den Begriff der Maschine neu besetzen wird. Beeinflusst von der industriellen Revolution, den neuen Webmaschinen und den Umwälzungen vom Handwerk hin zu automatisierter Arbeit in der Fabrik reflektiert Marx in seinen Notizen, die erst im 20. Jahrhundert als *Grundrisse* veröffentlicht wurden, über diese neue Situation. Die Maschine, so scheint es Marx im Februar 1858, als er das Maschinenfragment verfasst (vgl. Spence 2019, 328), ist zu etwas anderem geworden als es andere Arbeitsmittel noch waren. Die Maschine sei nicht mehr das Arbeitsmittel einzelner Arbeiter*innen, vielmehr würden die Arbeiter*innen selbst zunehmend zu einem Glied der Maschine werden, einer Maschine, die aus zahlreichen »mechanischen und intellektuellen Organen« bestehe (vgl. MEW 42, 592). Im Maschinenfragment wird die Maschine nicht bloß als technischer Apparat oder als Werkzeug verstanden, vielmehr wird die Maschine hier bereits, wie Raunig schreibt, als Gefüge konzipiert:

> Die Maschine erscheint gerade nicht auf ihre technischen Aspekte beschränkt, sondern als mechanisch-intellektuelles, ja als soziales Gefüge: Technik und Wissen (als Maschine) wirken zwar einseitig auf die Arbeiter_innen, die Maschine aber ist eine Verkettung nicht nur von Technik und Wissen, von mechanischen und intellektuellen, sondern darüber hinaus auch von sozialen »Organen«, zumindest insofern sie die Koordination der zerstreuten Arbeiter_innen betreibt. (Raunig 2019a, 36)

Im Maschinenfragment beschreibt Marx erstmals, dass sich im Auftauchen der Maschine mehr als bloß eine Verstärkung oder Automatisierung der Arbeit abzeichnet; auch Wissen und Wissenschaft schreiben sich in die Maschine ein, materialisieren sich. Damit ist sowohl handwerkliches Know-How gemeint, die Virtuosität der Handwerker*innen (vgl. MEW 42, 593) als auch wissenschaftliches Wissen (vgl. MEW 42, 599 f), eine »technologische Anwendung der Naturwissenschaften« (MEW 42, 596). Wissenschaft und Technik sind bei Marx Produktivkräfte und die Maschine ist folglich eine »vergegenständlichte Wissenskraft« (MEW 42, 602). Besonders diese Überlegung zum Wissen als Produktivkraft beeinflussten marxistische Theorien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dominierten auch die Diskussion des Maschinenfragments. Zentral ist hier insbesondere für post-operaistische Denker*innen, für die das Maschinenfragment einen der wichtigsten Referenztexte darstellt (vgl. Raunig 2019, 38),[3] der Begriff des »general

3 Der Post-Operaismus ist nicht nur in Bezug zur Auslegung des marxschen Maschinenfragments höchst relevant, sondern steht auch stark in Auseinandersetzung mit der deleuzo-guattarischen Theorie. Klassiker des Post-Operaismus sind u.a. Paolo Virnos *Grammatik der Multitude* (2005), die Arbeiten von Michael

intellect«, der im Maschinenfragment zum einzigen Mal, dafür jedoch an einer durchaus relevanten Stelle auftaucht. Marx schreibt hier:

> Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses. (MEW 42, 602)

Diese Stelle wurde oftmals als Vorwegnahme des Umschwungs hin zu einer Wissensgesellschaft und einer vermeintlichen Dominanz der immateriellen Arbeit gelesen.[4] Marx eröffnet im Maschinenfragment zwar die Diskussion und den Begriff der Maschine in diese Richtung, allerdings bleibt vieles nur angedeutet und skizzenhaft. Er schreibt diese Gedanken zur Maschine im Maschinenfragment zum ersten Mal in dieser Form nieder, wird diese jedoch in den zehn Jahren bis zur Publikation des *Kapital* weiter überarbeiten, so dass manche Analysen aus dem Maschinenfragment sich wortwörtlich im 13. Kapitel des *Kapital*, jenem Kapitel, in dem die Maschine im Zentrum steht, wiederfinden, während andere Analysen stark verändert wurden oder gar verschwunden sind, so z.B. die Verweise auf den general intellect. Dies mag auch damit zu tun haben, dass sich

---

Hardt und Toni Negri, vor allem *Empire* (2002) und *Common Wealth* (2010), sowie Maurizio Lazzaratos *Signs and Machines* (2014). Für einen Überblick zum Post-Operaismus siehe u.a.: Robert Foltin und Martin Birkner *(Post)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude* (2010), Negris Text »Post-Operaism? No Operaism« (2018) sowie Sandro Mezzadras Eintrag zum Postoperaismus in der *International Encyclopedia of Revolution* (2009); für weiteren vor allem auch sozio-politischen Kontext zum Postoperaismus siehe den von Michael Hardt und Paolo Virno herausgegebenen Band *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (2006); ferner den von Sylvére Lotringer und Christian Marazzi herausgegebenen Band *Autonomia: Post-political Politics* (2007); aber auch Gerald Raunigs *Tausend Maschinen* (2019a) widmet sich ausführlich dieser Beziehung. Ein kurzer Aufsatz, der besonders stark die Frage des marxschen Maschinenfragments und der damit einhergehenden Kapitalismuskritik mit dem deleuzo-guattarischen Maschinenkonzept verbindet und dabei auch die Frage der Technologie prominent diskutiert ist Maurizio Lazzaratos Text »Maschine und Ritornell« (2019). Lazzarato untersucht darin vor allem Prozesse der »maschinischen Indienstnahme«, Prozesse also der kapitalistischen Vereinnahmung und Unterwerfung, die gleichermaßen »menschliche und nicht menschliche« (Lazzarato 2019, 141) Akteur*innen vereinnahmt, und versucht gleichzeitig, einige der Möglichkeiten des Widerstands zu erkunden, die Deleuze und vor allem Guattari in ihren Arbeiten aufzeigen.

4 So schreibt zum Beispiel der post-operaistische Denker Paolo Virno im Anschluss an diese Stelle bei Marx: »Die lebendige Arbeit im Postfordismus hat als Rohstoff und Produktionsmittel das über die Sprache zum Ausdruck gebrachte Denken, die Lern- und Kommunizierfähigkeit, die Einbildungskraft, also die das menschliche Bewusstsein auszeichnenden Vermögen. Die lebendige Arbeit verkörpert demnach den *General Intellect* (das ›gesellschaftliche Gehirn‹), den Marx als ›Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums‹ bezeichnet hat. Der *General Intellect* geht heute nicht mehr im fixen Kapital auf, er stellt also nicht mehr nur das im System der Maschinen enthaltene Wissen dar, sondern die sprachliche Kooperation einer Multitude an lebendigen Subjekten.« (Virno 2005, 174)

Marx im Maschinenfragment noch der ökonomischen Termini »fixes Kapital« und »zirkulierendes Kapital« bedient, Termini, die er in seinen großen ökonomischen Schriften kritisiert und durch das »konstante« und das »variable Kapital« ersetzt. (vgl. Spence 2019) Strenggenommen zeigt sich bei einer genauen Lektüre auch die Bezeichnung dieser Notizen als »Maschinenfragment«, die auf die italienische Übersetzung von 1964 zurückgeht, als zu kurz gegriffen, denn Marx spricht nicht nur von vielfältigen Maschinen, sondern auch von Maschinerien oder Systemen von Maschinen, also Gefügen, die immer schon mehr als technische Maschinen umfassen und letztlich auch die genaue Anordnung der Maschinen beschreiben sollen. So versteht Marx die Fabrik z.B. als Maschinerie.

Für die Technikphilosophie bleibt das Maschinenfragment in vielerlei Hinsicht höchst spannend, beginnt Marx hier doch seine Diskussion über die Rolle der Technik nicht nur in Bezug zu den Arbeiter*innen, sondern auch als Produktivkraft in Bezug zur Veränderung der gesamten Produktionsverhältnisse (vgl. MEW 42, 595). Die Öffnung des Begriffs der Maschine hin zu einem Verständnis, das bloße technische Maschinen übersteigt, ja den Blick vielmehr auf das lenkt, was Marx die Maschinerie oder das System von Maschinen nennt, d.h. die jeweilige konkrete Verschränkung bestimmter technischer Maschinen mit dem Kapital, mit Rohstoffen, Wissensformationen, Menschen und nicht menschlichen Akteur*innen sowie mit Macht- und Herrschaftsverhältnissen, diese Öffnung des Begriffs der Maschine ist technikphilosophisch höchst relevant, und weist gleichzeitig über jede technische Engführung des Maschinenbegriffs hinaus. Denn die Maschine steht bei Marx für eine kritische Reflexion der Technik, die sich nicht mit einer Theoretisierung des abstrahierten Verhältnisses Technik–Menschen zufrieden geben kann, sondern nach den je konkreten Technologien und technischen Maschinen und den je konkret davon betroffenen und damit arbeitenden Menschen fragt. Die Maschinerie beschreibt nicht bloß höher technisierte Produktionsverhältnisse, sondern verlangt in den Blick zu nehmen, wer wie davon betroffen ist, wessen Arbeit in die Maschine eingeflossen ist, und wer als Glied der Maschine, als »Organ« der Maschinerie arbeiten muss. Solch eine Perspektive und solch ein öffnendes Verständnis der Maschine und der Maschinerie ermöglicht aber auch zu verstehen, inwiefern bestimmte Entwicklungen nicht unbedingt automatisch und notwendig durch technologische Entwicklungen angetrieben sind, sondern inwiefern hier gesellschaftliche, ökonomische und politische Faktoren relevant werden.

Mit Marx kündigt sich also ein erweiterter Maschinenbegriff an, der die technischen Apparate um soziale, intellektuelle und revolutionäre Aspekte zu erweitern versucht, ein breiterer Maschinenbegriff also, der Deleuze und vor allem auch Guattari direkt beeinflusst hat. Zur vielfältigen Rolle von Marx im Werk von De-

leuze und Guattari gibt es zahlreiche Abhandlungen[5] und könnten noch viele mehr verfasst werden. Zweifelsohne ist Marx für Deleuze und noch mehr für Guattari eine der wichtigsten Referenzen und Einflüsse. Dass Deleuze und Guattari sich sowohl in ihren frühen als auch ihren späten Werken so oft auf Marx beziehen, wenn auch oftmals kritisch, zeigt nicht nur die enge Verbundenheit zu dessen Werk und Politik, sondern auch die Notwendigkeit, sich an Marx abzuarbeiten. Dabei spielt Marx wenig überraschend vor allem in ihren Kapitalismusanalysen eine zentrale Rolle, auch wenn sie vor allem in den Spätschriften immer mehr dessen Kapitalismusanalyse zu kritisieren oder zumindest zu aktualisieren und zu erweitern suchen. So wichtig Marx' Arbeiten für Deleuze und Guattari ganz besonders in Bezug zur Maschinentheorie sind, so kritisch stehen sie dennoch bestimmten Aspekten des marxschen Maschinenverständnisses gegenüber, vor allem der Frage nach dem Zusammenhang von Werkzeug und Maschine, und der damit womöglich einhergehenden Idee einer linearen Fortschrittsentwicklung von Technologie. Genau gegen diese Konzeption wenden sich Deleuze und Guattari in jenem Text, der dem *Anti-Ödipus* als Appendix angehängt wurde, und den ich im zweiten Teil dieses Kapitels näher untersuche. Die dort vorgenommene Kritik und Verkomplizierung von Marx werde ich daher weiter unten in der Analyse von »Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen« ausführlich darstellen.

Einer der ersten Wissenschaftler, der sich aus einer technischen Perspektive umfassend mit dem Begriff der Maschine befasste und dabei selbst versuchte, eine allgemeine Definition der Maschine zu finden, war Franz Reuleaux. Als Professor für Maschinenbau in Berlin verfasste er 1875 das zentrale Werk *Theoretische Kinematik* (1875). In einer Fußnote gleich zu Beginn dieses umfassenden Werkes stellt Reuleaux, nachdem er einige gängige Maschinendefinitionen jener Zeit zitiert, fest, wie uneinheitlich diese Definitionen letztlich sind und schreibt: »Es ist sehr merkwürdig und hätte schon bisher Anlass zum Nachdenken geben können, dass man so selten übereinstimmende Definitionen der Maschine, dieses wichtigen Erzeugnisses des menschlichen Scharfsinnes findet.« (Reuleaux 1875, 592) Reuleaux stellt daher an den Anfang seiner Untersuchung, seine eigene allgemeine Definition der Maschine, die da lautet: »Eine Maschine ist eine Verbindung widerstandsfähiger Körper, welche so eingerichtet ist, dass mittels ihrer mechanische Naturkräfte genöthigt werden können, unter bestimmten Bewegungen

5 Einige der relevantesten Publikationen dazu sind folgende Monographien: Nicholas Thoburn – *Deleuze, Marx and Politics* (2003); Guillaume Sibertin-Blanc – *State and Politics. Deleuze and Guattari on Marx* (2016); sowie die Artikel: Isabelle Garo / Anne Sauvagnargues – »Deleuze, Guattari, and Marx« (2012); Eugene Holland – »Deleuze and Guattari and Minor Marxism« (2014); Panagiotis Sotiris – »The Many Encounters of Deleuze and Marxism« (2016) und vor allem die Sonderausgabe der *Deleuze Studies* »Deleuze and Marx«, herausgegeben von Dhruv Jain (2009).

zu wirken.« (Reuleaux 1875, 38) Das Zusammenbringen heterogener Teile ist also für Reuleaux eines der bestimmenden Charakteristika der Maschine, etwas, dass auch bei Deleuze und Guattari zu den Grundideen ihrer Maschinenkonzeption zählt. Entgegen gängigen Unterscheidungen in der damaligen Maschinentheorie wendet sich Reuleaux gegen Ideen, das Werkzeug als ein isolierbares Element der Maschine zu beschreiben. Stattdessen setzt er die »kinematische Verkettung«[6] ins Zentrum seines Maschinenverständnisses. Reuleaux schreibt, »dass die vollständige Maschine eine geschlossene kinematische Kette ist. In derselben ist sowohl der treibende Körper, Motor oder ›Treiber‹, wie wir ihn nennen können, ein Kettenglied oder wenigstens ein kinematisches Element, als auch der zu bearbeitende Körper oder das Werkstück.« (Reuleaux 1875, 491) Wie Wolfgang Schäffner in seinem Text »Technologie des Unbewussten« (1996) ausführt, unterscheidet sich damit in Reuleauxs Maschinenkonzept die Produktionsform nicht mehr vom Produkt (vgl. Schäffner 1996, 216), ein Aspekt, der wie dargestellt, auch die Wunschmaschinen charakterisiert. Schäffner geht dabei auch noch einen Schritt weiter und schreibt Reuleaux darauf aufbauend auch die Idee zu, dass der Mensch nicht mehr der Maschine gegenüberstehe, sondern bei Reuleaux ebenfalls »Teil der maschinellen Kopplung« werde (Schäffner 1996, 213). Schäffner streicht vor allem zwei Aspekte heraus, die Reuleaux zu einem möglichen Einfluss oder Vordenker eines deleuzo-guattarischen Maschinenbegriffs machen könnten: »(1) Die Maschinentheorie von Franz Reuleaux lässt Maschinen als ein Gefüge sichtbar werden, das die Grenzen zur Natur und zum Menschen aufhebt. (2) Mit Reuleaux erhält zugleich das Strom-Einschnitt-Dispositiv seine erste maschinentechnische Formulierung« (Schäffner 1996, 212). Gleichzeitig ist Reuleauxs Maschinenverständnis ein zutiefst auf die Frage der Technologie konzentriertes und damit reduziertes. Im Gegensatz dazu steht der deleuzo-guattarische Maschinen-Begriff, der weit mehr als bloße technische Maschinen zu beschreiben versucht. Reuleaux selbst wird darüber hinaus weder im *Anti-Ödipus* noch in den *Tausend Plateaus* direkt zitiert, seine Maschinendefinition findet sich jedoch erwähnt in einem Zitat, das Deleuze und Guattari von einem anderen wichtigen Theoretiker der Maschine gleich in beiden Bänden zitieren, nämlich Lewis Mumford.

6 Eine pointierte Zusammenfassung und Erläuterung, wie diese kinematische Verkettung bei Reuleaux verstanden wird, kann bei Schäffner 1996, 214 f nachgelesen werden. Henning Schmidgen (2019a) streicht darüber hinaus in seiner kurzen Einführung zu den »Maschinenwelten« im Textreader *Grundlagentexte der Medienkultur* die Ähnlichkeiten solch einer kinematischen Maschinensicht mit strukturalistischen Sprachtheorien heraus: »Doch schon die Kinematik des 19. Jahrhunderts hatte es unternommen, technische Objekte in kinematische Ketten zu zerlegen, die – ähnlich wie in der strukturalen Linguistik – ihrerseits auf materiell bestimmte Elementenpaare zurückzuführen sind (Franz Reuleaux).« (Schmidgen 2019a, 330)

Einer jener Autor*innen, die unmittelbar in den Sinn kommen, wenn es um erweiterte Maschinenbegriffe geht, ist der eben erwähnte amerikanische Technikphilosoph und -historiker Lewis Mumford. Vor allem durch seine monumentale Studie *Der Mythos der Maschine* (1974) muss Mumford unbestritten zu den bekanntesten und einflussreichsten Theoretiker*innen der Maschine gezählt werden. In seiner umfassenden Analyse unterschiedlicher Perioden der Gesellschaftsgeschichte meint Mumford zu beobachten, dass das Aufkommen der Maschine jenen Zeitpunkt beschreibt, ab dem der Mensch mit samt »seiner« Technologien ein bloßer Teil einer großen Maschinerie[7], einer sozialen Maschine, einer »Megamaschine« wurde. Die ursprüngliche Beziehung zur Technik, die »lebensbezogen« gewesen sei,[8] musste einer gewissen Form von Vereinnahmung beziehungsweise Entfremdung Platz machen. Mumford bezieht sich dabei ganz direkt unter anderem auch auf die Definition der Maschine bei Reuleaux, eine Stelle, die Deleuze und Guattari gleich mehrmals ausschnittsweise zitieren, so z. B. im *Anti-Ödipus* (vgl. 179 f) aber auch nochmals in den *Tausend Plateaus* (vgl. 633). Mumford schreibt an dieser Stelle:

> Diese kollektiven Einheiten heute als Maschinen zu bezeichnen, ist kein leeres Spiel mit Worten. Bestimmt man eine Maschine mehr oder weniger auf Grund der klassischen Definition von Franz Reuleaux als Kombination resistenter Teile, deren jeder eine spezielle Funktion hat, unter menschlicher Kontrolle operierend, um Energie zu nutzen und Arbeit zu verrichten, dann war die große Arbeitsmaschine in jeder Hinsicht eine echte Maschine (Mumford 1974, 222).

Mumford wird von Deleuze und Guattari zwar nur einige wenige Male ganz direkt zitiert und ausgewiesen, seine Analyse, viel mehr aber noch seine Herangehensweise an und Perspektive auf die Maschine, also die Ausweitung des vormals technischen Begriffs auf das Soziale und Gesellschaftliche, diese Idee der Megamaschine informiert und inspiriert den deleuzo-guattarischen Maschinenbegriff[9] jedoch stark, wie auch Anne Sauvagnargues betont: »It is indeed from Mumford that Deleuze and Guattari derive their concept of culture as a ›social machine‹« (Sauvagnargues 2016, 196). Es ist also vor allem die Ausweitung der Maschine, die Priorisierung der Maschine gegenüber den technischen Objekten und das Denken komplexer Kombinationen aus heterogenen Maschinen, die

---

7 Mumford dazu: »Zur Zeit, da die Megamaschine vollentwickelt war, waren alle Vorstadien verschwunden« (Mumford 1974, 222).

8 Mumford dazu: »Ursprünglich war die Technik auf die gesamte Natur des Menschen bezogen, und diese spielte in jedem Aspekt der Produktion eine Rolle: So war die Technik in ihren Anfängen weitestgehend lebensbezogen und nicht arbeits- oder machtbezogen.« (Mumford 1974, 20)

9 »So hat Lewis Mumford buchstäblich recht mit seiner Wortschöpfung der ›Megamaschine‹, die eine Gesellschaftsmaschine als kollektive Entität bezeichnen soll – obgleich er deren Anwendung den barbarisch-despotischen Institutionen vorbehält.« (AÖ, 179) Nahezu wortidente Bemerkungen finden sich auch in den *Tausend Plateaus* (vgl. TP, 633).

Deleuze und Guattari an Mumford interessiert. »Mumford's innovation was to go beyond the frame of the technical object (a simple or complex machine as an individuated artifact) and to apply this technological definition to the social body itself.« (Sauvagnargues 2016, 195) Zwar beziehen sich Deleuze und Guattari immer wieder positiv auf Mumfords erweiterten Maschinenbegriff, jedoch kritisieren sie Mumford auch an zentralen Stellen, nicht zuletzt, weil er seine Untersuchungen auf bestimmte vergangene Gesellschaften reduziert, Deleuze und Guattari die Maschine jedoch als grundlegendes Phänomen und nicht als bloße historische Erscheinung verstanden wissen wollen (vgl. AÖ, 179). Darüber hinaus erscheinen Mumfords Megamaschinen zu eindimensional und starr konzipiert zu sein, denn in Mumfords Maschinenbegriff wäre für so etwas wie die Wunschmaschine wohl kaum Platz. Von seiner Maschinenkonzeption übernehmen Deleuze und Guattari, so schreibt Sauvagnargues, »only the functions of capture, division, coding of a flow and the mechanical transmission and production of social energy.« (Sauvagnargues 2016, 196)

Ein Autor, dem sich Deleuze und Guattari immer wieder ganz direkt widmen und der auch im Weiteren eine wichtige Rolle in der Darstellung der deleuzo-guattarischen Argumentation einnimmt, ist der französische Paläontologe, Archäologe und Ethnologe André Leroi-Gourhan, der als Professor am Collège de France tätig war.[10] Leroi-Gourhans Interesse galt der Urgeschichte, der Entstehung des Menschen, frühgeschichtlicher Kunst, Sprachentwicklung und, im Kontext dieser Arbeit besonders relevant, die Erforschung frühgeschichtlicher Technologien. (vgl. Audouze 2002, 279 f sowie Smith 2019, 255) Auch wenn seine Schriften nur teilweise Übersetzungen ins Englische und Deutsche erfahren haben, sein direkter Einfluss daher vor allem auf den französischsprachigen Bereich beschränkt blieb, war sein Werk indirekt weit darüber hinaus relevant, ja revolutionierte die Paläontologie und erfährt gerade in den letzten Jahrzehnten auch wieder verstärkt Aufmerksamkeit.[11] Auch ist sein Einfluss besonders stark in der Archäologie, zu der er bestimmte Ausgrabungs- und Exkavierungsmethoden beitrug, die immer noch weltweit Anwendung finden (vgl. Audouze 2002, 280). Es sind jedoch besonders seine Arbeiten zur Ko-Evolution des Menschen und der Technik, die für Deleuze und Guattari relevant sind. So ist einerseits seine große Studie der 1940er Jahre zu Evolution und Technik zu nennen. Hier beziehen sich Deleuze und Guattari sowohl auf den ersten Band *L'homme et la matière* (2004 [1943]) als auch auf den zweiten Band *Milieu et techniques* (2012 [1945]). Sein einflussreichstes Werk ist jedoch ohne Frage die in den 1960er Jahren erschienene

10 Zu Leroi-Gourhans Einfluss auf das deleuzo-guattarische Werk siehe z.B. Smith 2019.

11 Für eine Übersicht zur Rezeptionsgeschichte Leroi-Gourhans und dessen nachhaltigen Einfluss auf die Paläontologie, Archäologie und Anthropologie siehe Audouze 2002, 298–302.

Studie *Hand und Wort* (1988 [1964/5]). Zentrale These dieses Werkes ist, dass die Entstehung des Menschen nicht durch die Vergrößerung des Gehirns angeleitet wurde, sondern diese Vergrößerung lediglich eine Folge einer viel tiefgreifenderen Entwicklung war, nämlich des aufrechten Ganges. Der aufrechte Gang, so Leroi-Gourhan, befreite die Hände, ermöglichte damit dauerhaftes Einsetzen von Werkzeugen, verschob jedoch auch das Gesicht nach vorne, was einerseits ermöglichte, den Mund als Sprachorgan auszubilden, andererseits aber als weitere Folge eben auch eine Vergrößerung des Gehirns erlaubte. »Aufrechter Gang, kurzes Gesicht, Hände, die bei der Fortbewegung frei bleiben, und der Besitz beweglicher Werkzeuge, dies sind in der Tat die fundamentalen Merkmale der Menschheit. […] Es scheint mir jedoch sicher, dass die Entwicklung des Gehirns in gewisser Weise ein zweitrangiges Merkmal darstellt.« (Leroi-Gourhan 1988, 36) Entgegen der »zerebralistischen« These sieht Leroi-Gourhan die Mobilität als den entscheidenden Faktor der »Evolution zum Menschen« und eben nicht einen aufs Gehirn beschränkten Intelligenz-Begriff (Leroi-Gourhan 1988, 43). Leroi-Gourhans Analysen haben nicht nur Deleuze und Guattari stark beeinflusst, sie stellten auch schon für andere Denker*innen der Techniksoziologie, -geschichte und des Maschinenbegriffs wie z.B. für Mumford eine wichtige Inspiration dar (vgl. Mumford 1974, 15). Leroi-Gourhans Überlegungen zur Sprache und Schrift spielen darüber hinaus auch für andere Philosophien, allen voran in Jacques Derridas *Grammatologie*, eine zentrale Rolle (vgl. Derrida 1983). Auch aktuelle Technikphilosoph*innen beziehen sich immer wieder stark auf Leroi-Gourhan, so z.B. Katherine Halyes (2011) und ganz besonders Bernard Stiegler, dessen Hauptwerk sich, wie wenig andere aktuelle Arbeiten zur Technikphilosophie, auf Leroi-Gourhan stützt (vgl. Stiegler, 2009). Deleuze und Guattari beziehen sich vor allem dann auf Leroi-Gourhan, wenn sie direkt über Technologien und deren Einfluss in der Entwicklung des Menschen schreiben. Dabei reartikulieren sie das, was Leroi-Gourhan als die »Befreiung« von Hand und Mund beschreibt, als »Deterritorialisierungen« (vgl. TP 87), ein Aspekt, den ich weiter unten noch näher darstellen werde. Ein zentraler Begriff, den Deleuze und Guattari gleichermaßen von Simondon[12] wie von Leroi-Gourhan übernehmen und weiterentwickeln, ist der Begriff des »Milieus«.[13] Wie

12 Gilbert Simondons Einfluss auf die deleuzo-guattarischen Technikphilosophie kann kaum überschätzt werden. Dabei sind es weniger Simondons Überlegungen zur Maschine, als seine Begriffe der Individuation, des Milieus und sein Verständnis der Genese des technischen Objekts, auf die sich Deleuze und Guattari beziehen. Eine genaue Darstellung Simondons und dessen Einflusses auf die deleuzo-guattarische Technikphilosophie wird in Kapitel 4 unternommen.

13 Für die technikphilosophischen Implikationen eines von Leroi-Gourhan beeinflussten Milieu-Begriffs bei Deleuze und Guattari siehe z.B. Marco Altamiranos Text »Three Concepts for Crossing the Nature-Artifice-Divide: Technology, Milieu, and Machine« (2014), sowie dessen Buch *Time, Technology and Environment* (2016).

ich im folgenden Kapitel in der Darstellung des Gefüge-Begriffs ausführe, ist auch Leroi-Gourhans Unterscheidung von Hand-Werkzeug und Mund-Sprache ein zentrales Konzept für Deleuze und Guattari und bildet einen besonders wichtigen Argumentationspunkt in ihrer Darstellung des Verhältnisses von Ausdruck und Inhalt im Gefüge. Kritischer zeigen sich Deleuze und Guattari gegenüber Leroi-Gourhans Sicht auf technische Objekte als Exteriorisierung menschlicher Organe. Deleuze und Guattari treten sehr entschieden gegen jede Ausformung einer Projektionsthese auf, wie sie in vielen Technikheorien zu finden ist, und so kritisieren sie diese Tendenz auch an Leroi-Gourhan. Auch wenn Deleuze und Guattari immer wieder die technische Evolution als der biologischen Evolution ähnlich zu beschreiben versuchen, sind sie dabei wesentlich vorsichtiger als sie es Leroi-Gourhan unterstellen zu sein. Denn er habe, so Deleuze und Guattari, »sich am weitesten auf einen technologischen Vitalismus eingelassen« (TP, 562). Deleuze und Guattari versuchen mit ihrem Begriff des maschinellen Gefüges eine andere, wenn auch durchaus verwandte Richtung zu verfolgen, wie im nächsten Kapitel nachgezeichnet werden wird.

Schon bei Mumford war im Begriff der Maschine angelegt, dass die Maschine nicht nur weit mehr als bloß Technisches bezeichnet, sondern vor allem eine der Technik vorhergehende Logik ist, sprich, die Maschine vor der technischen Maschine kommt. Dies ist ein Gedanke, den Deleuze und Guattari immer wieder in unterschiedlicher Art und Weise formulieren und der in diesem und dem folgenden Kapitel eine zentrale Rolle spielt. Was Deleuze und Guattari damit letztlich sagen wollen, ist, dass es niemals die eine technische Erfindung, das technische Objekt oder die neue Technologie allein sind, die eine Veränderung der Gefüge, der sozialen Verhältnisse hervorbringen können, sondern dass das Einführen oder Einbringen einer neuen Technologie mit gesellschaftlichen Veränderungen einhergeht, ja soziale Prozesse diesen Veränderungen immer schon vorausgehen. Diese Idee, die so zentral in das Konzept der Maschine und besonders in eine technikphilosophische Lesart der Maschine eingeschrieben ist, ist eine Idee, die Deleuze und Guattari vor allem von einigen Technikhistorikern übernehmen, die diese These an zahlreichen Beispielen studierten und zu belegen suchten. Die Historiker, die hier immer wieder eine Rolle spielen, sind unter anderem: Marcel Detienne, Fernand Braudel, Jean-Pierre Vernant und Lynn Townsend White Jr. Auch wenn in deren Arbeiten die Maschine nicht als prominenter Begriff verhandelt wird, so tauchen Studien und Beispiele dieser Autoren immer genau dann auf, wenn es darum geht, die technikphilosophischen Implikationen der Maschine und das Primat der sozialen Maschine oder des maschinellen Gefüges gegenüber der technischen Maschine

zu beschreiben.[14] In diesem Sinne spielen die Arbeiten jener Historiker, auf einige werde ich mich im Folgenden ebenfalls stützen, für die Ausformung der Maschine als technikphilosophischem Begriff eine zentrale Rolle.

Doch auch modernere Maschinenbegriffe hatten einen großen Einfluss auf Deleuze und Guattari. So kommt eine kybernetische Maschinenauffassung ihrem Maschinenkonzept durchaus näher als bloße ingenieurswissenschaftliche Maschinenkonzeptionen. Es ist das Verständnis von allen möglichen Arten von Systemen und besonders auch von Lebewesen als Maschinen, das zumindest ein wenig in eine ähnliche Richtung wie der Maschinenpluralismus bei Deleuze und Guattari weist (vgl. Pickering 2009). So schreibt Guattari in *Chaosmose* Norbert Wiener, einem der Begründer der Kybernetik, eine besonders zentrale Rolle in der Öffnung des Maschinenbegriffs und –verständisses zu (vgl. C, 47 f). Kritisch sehen Deleuze und Guattari an kybernetischen Konzeptionen der Maschine das Feedbackverständnis, die Fixierung auf die Frage von Steuerung und Kommunikation, sowie das oftmals fehlende Thematisieren von Macht und Herrschaftsverhältnissen zwischen und in den Maschinen. Besonders für Guattari sind zwar die systemischen Ansätze der Kybernetik, wie sie vor allem von den Biologen und Philosophen Humberto Maturana und Francisco Varela entwickelt wurden, nicht ganz unwichtig, doch stößt sich Guattari hier vor allem am Konzept der abgeschlossenen und sich selbst erhaltenden Maschinen, die Maturana und Varela mit dem Begriff der Autopoiesis beschreiben (vgl. Maturana/Varela 1982, 183 f). Maturana und Varela lieferten zwar mit ihren Texten durchaus neue Begrifflichkeiten und ein anderes Verständnis der Maschine, allerdings steht im Zentrum dieser Theorie die Idee der autopoietischen Maschine als autonomer Einheit, eine Sichtweise, die diametral zum deleuzo-guattarischen Maschinenkonzept verläuft, wie im nächsten Kapitel genauer gezeigt wird.[15]

Schließlich darf der Einfluss künstlerischer Untersuchungen und Experimente für die Entwicklung des Konzepts der Maschine nicht unterschätzt werden. Des Öfteren werden vor allem surrealistische Experimente und ihre »absurden Maschinen« als Beispiele für das Wirken der Wunschmaschinen aber eben auch für den

14 So verweist auch Anne Sauvagnargues in ihrem Text »Machines: How Does It Work?« auf die zentrale Rolle einiger Technikhistoriker in der Entwicklung des deleuzo-guattarischen Maschinenbegriffs, auch wenn sie lediglich Détienne als ebensolche Quelle unter anderen bereits genannten Namen nennt: »Drawing upon historians and philosophers of technics, including Leroi-Gourhan, Détienne, Mumford and Simondon, Guattari proposes that a technical entity […] should not be studied in isolation without taking into consideration the milieu of individuation that surrounds it and allows it to function.« (Sauvagnargues 2016, 185 f)

15 Ein kritisches Gegenkonzept zu Maturana und Varelas Autopoiesis und Allopoiesis Begriffen, ist das auf Lynn Margulis aufbauende Konzept der Sympoiese, das in Bezug zu Donna Haraways Weiterentwicklung dieses Ansatzes gegen Ende des nächsten Kapitels diskutiert wird.

Zusammenhang der Wunschmaschinen mit den technischen Maschinen herangezogen. Die absurden künstlerischen Maschinen stellen dabei mehr als bloße Exemplifikationen vorgefertigter Begriffe dar, sondern sind für Deleuze und Guattari gleichermaßen Quellen, die bestimmte Aspekte erforschen und theoretisieren. Es geht daher nicht darum, *über* diese künstlerischen Arbeiten nachzudenken oder diese bloß zu interpretieren, vielmehr soll *mit* und *durch* diese Arbeiten gedacht und theoretisiert werden. Wichtige Referenzwerke sind hier die absurden Maschinen von Man Ray, vor allem *Dancer-Danger* (vgl. Bilan, 497 f), aber auch die surrealistischen kinematischen Maschinen von Jean Tinguely. Bei Deleuze findet sich eine frühe Verwendung des Begriffs der Maschine vor allem im Kontext literarischer Beispiele, Deleuze spricht hier von »Literaturmaschinen«.[16] Die Frage der Maschine am Beispiel der Literatur zu diskutieren, ist keinesfalls etwas Neues, sondern gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein gängiges Motiv und Analysewerkzeug. Es muss dabei vor allem auf Michel Carrouges (2019) verwiesen werden, dessen erstmals 1954 erschienene Studie *Die Junggesellen Maschinen* den »Mythos der Junggesellenmaschinen«, ja den Mythos als Maschine (vgl. Carrouges 2019, 13) anhand unterschiedlichster Autoren untersucht. Dabei werden Autoren und ihre Maschinen in den Blick genommen, die auch für Deleuze und Guattari zentral sind, Autoren wie Franz Kafka, Raymond Roussel und Alfred Jarry, um nur jene zu nennen, zu denen Deleuze direkt eigene Texte verfasst hat.[17] Carrouges Studie ist folglich, wenn auch von Deleuze und Guattari nicht oft zitiert, eine wichtige Inspiration für das deleuzo-guattarische Maschinenkonzept.

Quer durch die Maschinenphilosophie sind es immer wieder und vor allem künstlerische Beispiele oder auch Texte zu und über Künstler*innen, die zur weiteren Exemplifizierung aber auch zur Komplizierung und zum Weiterentwickeln des Maschinenkonzeptes dienen. In Guattaris zahlreichen kleinen Texten zu bestimmten Künstler*innen und Architekt*innen sowie in den aufgezeichneten Gesprächen von Guattari mit Künstler*innen kommt dieser wichtige Aspekt

16 Für eine genauere Analyse des Auftauchens und der ersten Verwendungen des Maschinenbegriffs in den Arbeiten von Deleuze siehe Schmidgen 1997, 45–53.

17 Kafka spielt nicht nur die Hauptrolle in dem gemeinsam verfassten Buch *Kafka. Für eine kleine Literatur* (1976), sondern taucht auch in zahlreichen von Deleuze und Guattari allein verfassten Texten auf. In »Raymond Roussel oder der horror vacui« (Deleuze 2003b) diskutiert Deleuze Roussel in Bezug auf Foucaults umfassende Studie zu Roussel (vgl. Foucault 2015), in der Foucault durchaus einige Aufmerksamkeit den Techniken und Maschinen in Roussels Werk widmet (vgl. z.B. Foucault 2015, 62 ff). Über Jarry verfasste Deleuze den interessanten Text »Mit der Erfindung der Pataphysik bahnte Jarry der Phänomenologie den Weg« (Deleuze 2003c), in dem er sich nicht nur den pataphysischen Maschinen und ihren kybernetischen Einflüssen (vgl. Deleuze 2003c, 112) widmet, sondern auch den marxistischen Technikphilosophen Kostas Axelos und dessen Kritik an Heideggers Technikphilosophie affirmiert (vgl. Deleuze 2003c, 113).

oftmals ganz direkt zur Sprache.[18] Exemplarisch sei hier ein Gespräch mit dem griechischen Künstler Panayiotis Vassilakis, bekannt als Takis, erwähnt. In diesem Gespräch von 1992, das posthum veröffentlicht wurde und zu den letzten Texten Guattaris zählt, formuliert Guattari ganz direkt, dass es vor allem die Kunst ist, die helfen kann, die Maschine in aller Komplexität und Vielfalt zu denken, sie eben nicht auf bloß technische Bedeutungen zu reduzieren. Es sei vor allem die Kunst, die die Maschine öffnen und von technischen und kapitalistischen Engführungen lösen könne. Guattari:

> Eine gewisse Zahl von Künstlern und Forschern untersucht diese maschinellen Wege. Das modernste, heterogenste Material, ob nun magnetisch, elektromagnetisch, klanglich, musikalisch, wird nicht wie ein Feuerwerk benutzt, das in alle Richtungen geht, sondern im Gegenteil mit dem Ziel, die Mittel zu finden, um die maschinelle Essenz, das subjektive Wesen der Maschine zu erfassen. […] Man muss also durch die künstlerische Forschung eine neue mögliche Definition der Maschine entdecken. (Guattari 2016e, 189)

Guattari sieht also, wie Deleuze auch, besonders in der Kunst und der künstlerischen Forschung, dem Experimentieren mit unterschiedlichsten Materialen und Konzepten, die Möglichkeit, sich dem Phänomen der Maschine zu nähern. Kunst könne vielleicht diesem so großen und nahezu übermächtigen Begriff auf die Spur kommen, die vielen Seiten und Möglichkeiten der Maschine erforschen. Kunst und künstlerische Forschung nimmt dabei für Guattari deswegen eine so zentrale Rolle ein, weil er gerade in der Kunst die Potentialität sieht, sich gegen die kapitalistische Subjektivität, die platte Homogenisierung aller Differenzen, zu wehren.[19] Wie Deleuze auch, sieht Guattari eine »grundlegende Affinität« zwischen der Kunst und dem politischen Widerstand (vgl. Deleuze 2005c, 307). So antwortet Guattari zum Beispiel in einem Interview über zeitgenössische Kunst auf die Frage, was gegen momentane kapitalistische Prozesse getan werden könne: »Sagen wir, Kunst ist in etwa der Bereich, der widersteht. Im Dickicht der Kunst findet man Zonen des Widerstands gegen das Plattwalzen durch kapitalistische Subjektivität. Dort wuchert

18 Im Deutschen wurde von Henning Schmidgen eine umfassende Sammlung vieler dieser kleinen Texte und Gespräche unter dem Titel *Schriften zur Kunst* (vgl. Guattari 2016c) neu übersetzt und herausgegeben, eine Sammlung, die klar nachzeichnet, wie sehr das Denken über die Maschine für Guattari mit der Kunst zusammenhängt.

19 Guattari: »Wenn man den Maschinismus heute allein unter seinen mechanischen Aspekten betrachtet, gerät man in katastrophale Sackgassen, die zu ökologischen Sackgassen werden, mit einem wahnwitzigen, monströsen Urbanismus… Interessant ist dagegen festzustellen, dass die Maschine kein tödliches, an sich katastrophales Schicksal repräsentiert, sondern dass sie einerseits anders eingesetzt werden kann und dass sie andererseits in ihrem Wesen gleichzeitig Trägerin eines Universums von Werten, von moralischen Universen und zugleich eine Möglichkeit zur Neuzusammensetzung von existentiellen Territorien ist.« (Guattari 2016e, 188 f)

der parasitäre Pilz, dort findet man die Widerstandsnester gegen den dominierenden Reduktionismus der Subjektivität.« (Guattari 2016 f, 196)

Das deleuzo-guattarische Verständnis der Maschine, so lässt sich resümieren, speist sich aus zahlreichen Autor*innen, Strömungen, Disziplinen, heterogene Linien, die alle im Maschinenpluralismus zusammenlaufen, nicht in ein kohärentes Netz gesponnen, sondern rhizomatisch verknüpft, manchmal ganze Ströme verbindend, andere Male die fließenden Ströme unterbrechend, ein maschinelles Geflecht an heterogenen Linien. Verbinden lassen sich diese Linien jedoch nicht nur über den Begriff der Maschine, sondern vor allem auch über eine Suche nach den Orten und Möglichkeiten des Widerstandes, eine künstlerische und theoretische, aber eben auch wissenschaftliche und technische Suche nach neuen Potentialitäten, maschinellen Heterogenesen und damit verbunden, einer Politik des Widerstandes, einer antikapitalistischen Politik der Minoritäten, sowie, im Sinne der finalen Kapitel dieses Buches vorgeschlagen, der Suche und Kreation von »minoritären Technologien«.

Bezogen auf eine mögliche deleuzo-guattarische Technikphilosophie, sollte in der fragmentarischen und groben Aufzählung unterschiedlicher Autoren und Strömungen, die das deleuzo-guattarische Maschinenkonzept beeinflusst und inspiriert haben, darüber hinaus vor allem noch eine Gemeinsamkeit der genannten Autoren hervorgehoben werden. Wenn auch mit unterschiedlichen Intensitäten und auf unterschiedlichen Begrifflichkeiten aufbauend, so vereint diese Autoren nämlich die Absicht, technische Objekte und Technologien radikal zu kontextualisieren, Technik also als den politischen, historischen, sozialen und gesellschaftlichen Faktoren nachgeordnet zu verstehen. Damit soll keinesfalls die Wirkmacht oder auch die Besonderheit bestimmter technologischer Veränderungen und deren Beeinflussung der Gesellschaft ignoriert oder gar negiert werden, vielmehr geht es um eine Situierung von Technik und um eine komplexere Analyse der vielschichtigen Beeinflussung, der »Koproduktionen« von Technik und Gesellschaft,[20] Sozialem, Psychischem, Ökologischem, der Politik

20 Ansätze der Koproduktion von Technik und Gesellschaft verweigern sich dabei einer strikten Trennung von Natur und Kultur, wie z. B. Sheila Jasanoff betont: »[C]o-production is shorthand for the proposition that the ways in which we know and represent the world (both nature and society) are inseparable from the ways in which we choose to live in.« (Jasanoff 2004, 2) Besonders wenn der Fokus auf politischen Fragestellungen liegt und die Unbestimmtheit als emanzipative Chance hervorgehoben wird, stoßen solche Ansätze der Koproduktion in eine ähnliche Kerbe wie die hier skizzierte deleuzo-guattarische Technikphilosophie. So z. B. bei Mona Singer in ihrem Text »Wir sind immer mittendrin: Technik und Gesellschaft als Koproduktion«: »Aus einer Koproduktions-Perspektive ist das Verhältnis von technischem und gesellschaftlichem Wandel prinzipiell unbestimmt. Diese Unbestimmtheit verweist auf die Veränderbarkeit der Entwicklungen, die Chancen des Eingreifens und die politische Verantwortung der MitspielerInnen.« (Singer 2003, 120)

und vielem mehr. Solch eine Situierung ist auch im Kern der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie zu finden und wird hier eben vor allem durch den Begriff der Maschine unternommen. Einerseits werden so technische Objekte und Technologien als ein Teil einer umfassenderen Maschine verstanden und damit kontextualisiert, gleichzeitig ist die Maschine als offene und selbst immer schon situierte konzipiert. Die Maschine ist damit nicht eine oberste Kategorie, vielmehr geht es um das ständige Zusammenspiel heterogener Maschinen, kurz um das Gefüge. So wird also die Frage der Maschine später in ihrem Werk zur Frage nach dem maschinellen Gefüge erweitert, wie ich im nächsten Kapitel näher darstellen werde. Es geht Deleuze und Guattari mit dem Maschinenbegriff um eine radikale Situierung der Technologien und technischen Objekte und gleichzeitig um eine Öffnung dieser Maschinen selbst. Das Ziel solch einer Konzeption fasst Guattari in seinem späten Vortrag von 1990 »Über Maschinen« pointiert zusammen, wenn er, wie bereits im vorherigen Kapitel zitiert, schreibt:

> In der Geschichte der Philosophie hält man das Problem der Maschine allgemein für einen zweitrangigen Bestandteil einer allgemeineren Frage, jener der techne [sic], der Techniken. Ich möchte hier eine Umkehrung der Sichtweise vorschlagen, in der das Problem der Technik zur Teilmenge einer viel umfassenderen maschinischen Problematik wird. Diese »Maschine« ist auf das Außen und auf ihre maschinische Umwelt geöffnet und unterhält alle Arten von Beziehungen zu sozialen Komponenten und individuellen Subjektivitäten. Es geht also darum, das Konzept der technologischen Maschine zu dem der maschinischen Gefüge zu erweitern, eine Kategorie, die alles umfasst, was sich als Maschine auf den verschiedenen ontologischen Registern und Trägern entwickelt. (ÜM, 118)

Der Maschinenbegriff stellt also den Versuch dar, so kann argumentiert werden, eine zutiefst kontextualisierte und situierte Technikphilosophie zu entwerfen, und diese mit der Frage nach der politischen Organisation und dem emanzipativen Widerstand zu verbinden. Dieses kritische Verständnis von Technikphilosophie wird vor allem an jenem frühen Text, der dem *Anti-Ödipus* als Appendix angehängt wurde, deutlich, ein Text, den ich nun näher darstellen werde.

3.2 Wider das »klassische Schema«

Wie zentral die Frage der Technik für den deleuzo-guattarischen Maschinenpluralismus wirklich ist, wird besonders durch einen Text deutlich, der leider oftmals wenig Beachtung findet,[21] nämlich der so genannten »Programmatische[n] Bilanz

21 Während in deutschen und französischen Texten zum Technikverständnis und zur Maschine bei Deleuze und Guattari die »Programmbilanz« oftmals analysiert wird, ist sie in englischsprachigen Untersuchungen wenig bis kaum präsent. Dies mag vielleicht vor allem an dem Erscheinungskontext des Textes liegen,

für Wunschmaschinen« (im Folgenden zumeist als »Programmbilanz« bezeichnet) (Deleuze/Guattari 1977b; zitiert als Bilan). Es handelt sich dabei um einen kurz nach der Veröffentlichung von *Anti-Ödipus* verfassten Text, der als Appendix der zweiten Auflage des *Anti-Ödipus* beigefügt wurde. In diesem Anhang an den *Anti-Ödipus* widmen sich Deleuze und Guattari ganz direkt Fragen der Technikphilosophie und einer kritischen Technikgeschichte sowie der Rolle der Wunschmaschinen in der Entwicklung und Anwendung von Technologien. Interessant ist, dass Deleuze und Guattari es anscheinend für notwendig erachteten, die Verbindungen und Zusammenhänge der Maschine, besonders der Wunschmaschine, mit den technischen Maschinen noch einmal explizit auszuführen, obwohl sich, wie grob nachgezeichnet, schon quer durch den *Anti-Ödipus* eine Vielzahl an Stellen und Anmerkungen zu diesen komplexen Verbindungen finden lassen. Der Appendix richtet sich vor allem gegen eine damals wie heute nicht unübliche Interpretation des deleuzo-guattarischen Unternehmens, in der der Begriff der Maschine entweder rein metaphorisch oder gar als ein hauptsächlich technologischer Begriff verstanden wird. Der Appendix stellt daher, ganz am Ende des *Anti-Ödipus*, dieses Verhältnis von technischen Maschinen, Wunschmaschinen und anderen Maschinenformen und -arten noch einmal dezidiert ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dabei soll der Appendix nicht nur möglichen vereinfachenden Lesarten des Maschinenbegriffs entgegenwirken, sondern geht systematisch der Frage der Technik nach und kann daher auch als ein grundlegend technikphilosophischer Text kategorisiert werden.

Gleich zu Beginn von »Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen« bringen Deleuze und Guattari jene künstlerischen Maschinerien in den Blick, die schon quer durch den *Anti-Ödipus* immer wieder evoziert wurden, nämlich absurde Maschinen. In diesem Fall das berühmte Werk *Dancer-Danger* von Man Ray, das nicht nur die Kunstgeschichte geprägt hat, sondern als Coverbild mittlerweile zahlreiche Publikationen zu Deleuze und Guattari ziert. Man Rays Werk exemplifiziert eine »unmögliche« und daher absurde Maschine, in der die heterogenen Teile so zusammengesetzt sind, dass sie nicht ganz funktionieren, die Maschine läuft nicht, kann nicht angetrieben und bewegt werden. Dennoch, oder gerade deshalb exemplifiziert *Dancer-Danger* eine bestimmte Art von Maschine, jene, die eben nicht Zahnrad in Zahnrad greift und nur auf diese eine Art und Weise funktionieren kann, keine rein technische Maschine, auch wenn sie aus durchaus technischen Teilen besteht.

---

der als Appendix zur zweiten Auflage des *Anti-Ödipus* sowohl in den französischen aber eben auch in der deutschen Ausgabe als Anhang im *Anti-Ödipus* zu finden ist, während in den gängigen englischen Übersetzungen des *Anti-Ödipus* dieser Anhang komplett fehlt. Im Englischen ist die Programmbilanz in der Aufsatzsammlung von Guattaris Texten zwischen 1972 und 1977 *Chaosophy* abgedruckt (Deleuze/Guattari 2009) und damit bei weitem nicht so populär und prominent platziert. Dies führte im englischsprachigen Raum offensichtlich zu einer verminderten Rezeption und Aufmerksamkeit diesem zentralen Text gegenüber.

Doch dafür »funktioniert« die Maschine auf einer anderen Ebene, weist auf einen erweiterten und breiteren Maschinenbegriff hin, wie Deleuze und Guattari ausführen:

> Soweit diese Maschine als Darstellung des Wirbelns eines spanischen Tänzers begriffen wird, kann gesagt werden: sie bringt mechanisch, durch das Absurde, die Unmöglichkeit einer Maschine zum Ausdruck, eine solche Bewegung selbst zu bewirken (der Tänzer ist keine Maschine). Aber man kann auch sagen, dass es hier eines Tänzers als Maschinenteil bedarf; dass dieses Maschinenteil nur ein Tänzer sein kann; schon haben wir die Maschine, deren Teil ein Tänzer ist. (Bilan, 498)

Der Verbindung von Maschine, oder genauer maschinischen Gefügen, und dem Tanz beziehungsweise den menschlichen Tänzer*innen als Teil der Maschine begegnen wir bei Deleuze und Guattari immer wieder als Motiv. Was im Appendix jedoch vor allem durch die Referenz auf *Dancer-Danger* versucht wird zu sagen, ist, dass das deleuzo-guattarische Verständnis der Maschine sich gängigen und allgemein verbreiteten Maschinenbildern und -konzeptionen widersetzt, eine grundlegend andere Konzeption vorschlägt und vertritt. Denn nicht um eine metaphorische Verwendung der Maschine als ineinandergreifendes Räderwerk oder als autonome »dem Menschen« gegenüberstehende Technik geht es Deleuze und Guattari, und schon gar nicht geht es um eine bloß technische Maschine. Vielmehr interessieren Deleuze und Guattari am Konzept der Maschine Fragen der Konnektion, der Komposition, der Zusammensetzung heterogener Elemente, von denen Technik ein Teil sein kann, und von denen auch der Mensch ein möglicher Teil ist:

> Nicht mehr geht es darum, Mensch und Maschine zu konfrontieren, um darin die möglichen oder unmöglichen Korrespondenzen, Verlängerungen und Ersetzungen des einen oder anderen einzuschätzen, vielmehr darum, beide zu verbinden und zu zeigen, wie der Mensch mit der Maschine, oder wie er mit anderen Dingen zu einem Stück (einer Einheit) wird, um so eine Maschine zu konstituieren. Die anderen Dinge mögen Werkzeuge, selbst Tiere oder andere Menschen sein. (Bilan, 498)

Die deleuzo-guattarische Maschinenerzählung wendet sich also gegen *die* dominante Erzählung der Maschine, in deren Zentrum die Konfrontation von Mensch und Maschine steht, eine Erzählung, die nur dann funktionieren kann, wenn die Bereiche Mensch und Maschine als grundlegend voneinander getrennt verstanden werden. Durch solch eine strikte Abgrenzung wird folglich jede Begegnung dieser Bereiche oder jede Grenzüberschreitung zwischen diesen vermeintlich abgeschlossenen Bereichen nur als konfliktreiche Konfrontation erzählbar. Diese »Mensch vs. Maschine-Erzählung« ist nicht nur eine gängige Trope unterschiedlicher Science-Fiction Geschichten, sondern auch in vielen Technikphilosophien ein verbreitetes Motiv. Der Mensch und sein Körper werden dabei einer von außen kommenden Technik gegenübergestellt. Statt ein essentialisiertes und techno-

logisch entleertes, rein »natürliches«, geradezu »gereinigtes« Menschenbild der allzu technischen Maschine gegenüberzustellen, geht es Deleuze und Guattari jedoch darum, den Menschen selbst als Maschine und gleichzeitig als Teil von Maschinen zu sehen. Der Mensch ist damit nicht etwas in sich Abgeschlossenes, sondern eine Maschine inmitten und als Teil vieler Maschinen und damit eben immer schon in und mit Technologien und technischen Objekten verstrickt und verschmolzen. Immer geht es um Zusammensetzungen, die miteinander zu einem gegebenen Moment und aus einer bestimmten Perspektive heraus eine Maschine bilden. Diese originäre Perspektive verlangt eine andere Konzeption der Technikgeschichte sowie des Verhältnisses des Menschen und »seiner« Technologien, und letztlich verlangt sie auch ein grundlegend nicht-essentialistisches und nicht-anthropozentristisches Verständnis »des Menschen«. Solch eine deleuzo-guattarische Perspektive erlaubt keine Reduzierung der Mensch-Technik-Beziehung auf die Idee einer »Anpassung des Menschen an die Maschine« oder gar »der Ersetzung des Menschen durch die Maschine« – Erzählungen, die gerade momentan in Bezug zu aktuellen Technologien wie Robotern und vermeintlich künstlichen Intelligenzen wieder sehr populär sind – vielmehr müsse, so Deleuze und Guattari, das Verhältnis »in Begriffen rekursiver Kommunikation in Mensch-Maschinen-Systemen« formuliert werden. (Bilan, 498) Das bedeutet auch, dass keine Erzählung auf bloß Mensch und Technik reduziert werden kann, immer schon sind eine Vielzahl anderer heterogener gesellschaftlicher, sozialer, psychischer u.v.a. Maschinen mit am Werk. Die Reduzierung des Mensch-Maschinen-Verhältnisses auf einen »rein technologischen Ansatz« wäre nicht nur irreführend, sondern, so geben sich Deleuze und Guattari überzeugt, verweist gerade durch die Reduzierung und Auslassung der gesellschaftlichen und politischen Aspekte unbewusst auf eben jene politischen Aspekte selbst (vgl. Bilan, 499).

Die deleuzo-guattarische Konzeption der Maschine richtet sich daher, dies machen sie gerade in der Programmbilanz ungewohnt deutlich, gegen zahlreiche prominente Ansätze der Technikphilosophie. So wenden sie sich, wie bereits erwähnt, direkt gegen die Idee einer Trennung des Menschen von der Technik, aber eben auch gegen strikte klassifikatorische Einteilungen in unterschiedliche Technologien, die durch eine starre Fortschritts- und Entwicklungsgeschichte linear und notwendig aufeinander aufbauen. Ganz explizit argumentieren sie so gegen die Idee einer Geschichte der Komplizierung, in der die Maschine lediglich als eine komplexere technische Form, eine Weiterentwicklung einfacherer technischer Objekte auftritt. Dabei geht es nicht darum technischen Objekten ihre unterschiedlichen Komplexitäten abzusprechen, vielmehr geht es darum, diese Entwicklungen und Komplizierungen nicht bloß als lineare Entwicklungs- und Fortschrittsgeschichte zu verstehen. Wie schon in Guattaris Frühschriften ist hier abermals die Vorstellung einer linearen Fortschrittsgeschichte das Zentrum der Kritik, in

diesem Fall ganz direkt die Kritik an einer linearen Technikgeschichte, dem so genannten »klassischen Schema«:

> Bekannt ist jenes klassische Schema: das Werkzeug als Verlängerung und Projektion von Lebendigem, Operation, kraft deren sich der Mensch fortschreitend entlastet, Entwicklung des Werkzeugs zur Maschine, Umwälzung, in deren Verlauf die Maschine sich mehr und mehr vom Menschen unabhängig macht … Doch in vielerlei Hinsicht ist dieses Schema unzulänglich. (Bilan, 499)

Deleuze und Guattari evozieren hier jene technikphilosophischen Erzählungen, die zwar von einer Verbindung des Menschen mit der Technik ausgehen, diese Technik jedoch als bloße Verlängerung menschlicher Organe verstehen. In manchen dieser Ansätze wird dabei die »alte Form« der Technik, verstanden als Organverlängerung, einer zunehmend autonom gewordenen, sich also vom menschlichen Organ losgelösten, Technik (oftmals als Maschine bezeichnet) gegenübergestellt. Jene Stufe der Technik, in der diese zunehmend autonom geworden sei und sich dadurch das Verhältnis des Menschen zur Technik umgedreht habe, wird dabei als grundlegend entfremdet und entgleist dargestellt und damit zumindest vordergründig von früheren Technikformen getrennt. Nicht mehr sei die Technik bloßes Werkzeug und damit vom menschlichen Antrieb und Handeln abhängig, vielmehr sei nun durch die Entwicklung hin zur Maschine die Technik selbstständig geworden, hätte sich entfremdet und nun sei der Mensch der Technik unterworfen, sei bloß noch ein weiteres Zahnrad einer immer allmächtiger und selbstständiger werdenden Maschine. Soweit das allzu bekannte »klassische Schema«,[22] das in dieser Entwicklung hin vom Werkzeug zur Maschine eine ganze Reihe an problematischen Annahmen impliziert. So verweist das »klassische Schema« unter anderem auf eine qualitative Veränderung »der Technik« hin zu einer Maschine, die eine Entfremdung des Menschen von der Technik exemplifizieren soll. Diese Entfremdung ist allerdings im »klassischen Schema« in gewisser Weise auch schon im Werkzeug angelegt, denn auch hier war das Werkzeug ein Außen, das bloß das Organ verlängerte, Technik wird also immer bloß als ein Hilfsmittel verstanden. Das »klassische Schema«, so Deleuze und Guattari, kann diese Idee einer dem Menschen gegenüber gestellten Maschine daher nur deswegen kreieren, weil es gleichermaßen »*den* Menschen« als auch »*die* Technik« ins Allgemeinste abstrahiert, sprich politische, ökonomische und gesellschaftliche Verhältnisse völlig ausblendet. Nur wenn man die Produktionsverhältnisse und gesellschaftlichen Realitäten nicht betrachtet, kann man solch abstrahierte Ideen vom Werkzeug, der Maschine aber eben auch *dem* Menschen entwerfen. Die Tech-

22 Wenn im Weiteren über dieses »klassische Schema« gesprochen wird, so sollen die Anführungszeichen signalisieren, dass es sich dabei nicht um eine gängige Kategorisierung in bekannten Technikphilosophien handelt, sondern stets jene Ansätze gemeint sind, die Deleuze und Guattari als »klassische Schema« beschreiben und bezeichnen.

nik, betrachtet durch das »klassische Schema«, ist daher zumeist eine abstrahierte und entpolitisierte Perspektive, die nicht nur die Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht analysieren kann, sondern gar nicht sehen will; damit finden letztlich in diesen Ansätzen auch die politischen Kämpfe mit, durch und in Technologien keine Beachtung. Darüber hinaus geht dieses »klassische Schema« auch von einer generellen Trennung von Mensch und Natur aus und kreiert dabei ein Verhältnis zwischen Mensch und Natur, das vor allem durch das Projekt der Aneignung und Unterwerfung einer passiven und lediglich als Ressource verstandenen Natur charakterisiert zu sein scheint. Das »klassische Schema«, wie Deleuze und Guattari es hier skizzieren und kritisieren, kann so als Teil des anthropozentrischen, kolonialen und kapitalistischen Projekts des Humanismus und der Aufklärung gesehen werden. Beim »klassischen Schema« handelt es sich daher vor allem um

> ein biologisches, evolutives Schema, das das Auftreten der Maschine zu einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb einer mechanischen Reihe, die mit dem Werkzeug beginnt, determiniert. Es ist humanistischen Geistes und abstrakt, isoliert die Produktivkräfte von den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Anwendung, macht eine allen gesellschaftlichen Formen gemeinsame Dimension von Mensch und Natur geltend, denen so jeweilige Evolutionsstufen zugeschrieben werden. Es ist, selbst wo es sich auf reale Werkzeuge und Maschinen bezieht, imaginär, phantastisch, solipzistisch, da es ausschließlich auf der Projektionshypothese beruht (Bilan, 499).

Deleuze und Guattari sprechen mit ihrer Kritik am »klassischen Schema« eine ganze Reihe an prominenten Theorien innerhalb der Technikphilosophie an, allen voran aber natürlich Ernst Kapp und seine Organprojektionstheorie. Ernst Kapp hat in seinem Standardwerk *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* aus 1877 nicht nur die moderne Technikphilosophie mitbegründet, sondern auch die bis heute einflussreiche These von der Technik als Organprojektion maßgeblich geprägt. Kapp geht davon aus, dass letztlich alle Technik eine Projektion jeweiliger Organe und Gliedmaßen, will heißen eine Verlängerung oder Verstärkung vorhandener Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen ist. Die Hand zum Beispiel wird hierbei schon als erstes »einfaches Werkzeug« gesehen, das in der weiteren Entwicklung der Menschheit zum Beispiel vom Hammer gleichermaßen imitiert wird (Arm samt geballter Faust), also die »mechanische Nachformung einer organischen Form« (Kapp 2015, 52) ist, und dabei aber verlängert und verstärkt (vgl. Kapp 2015, 52 ff). So wie das Werkzeug sich also aus den menschlichen Organen entwickelt habe, diesen nachgebildet wurde und diese erweitert, so stellt die Maschine, für Kapp, eben eine weitere Entwicklung, eine komplexere Stufe derselben linearen Fortschrittsgeschichte dar.[23]

23 Kapp schreibt: »Von den primitiven Werkzeugen erweitert sich der Begriff aufwärts bis zu den Werkzeugen der besonderen Berufstätigkeiten, den Maschinen der Industrie, der Bewaffnung bei der Kriegsführung, den Instrumenten und Apparaten der Kunst und Wissenschaft« (Kapp 2015, 51).

Kapps Untersuchungen der Maschine bauen zwar durchaus auf den Arbeiten von Reuleaux auf, nehmen dabei jedoch, wie er selbst anmerkt, einen sehr viel weiteren und weitgreifenderen Werkzeugbegriff an, weswegen für ihn, anders als für Reuleaux,[24] die Maschine auch in einer direkten Linie mit dem Werkzeug stehen kann, ja muss (vgl. Kapp 2015, 178). Für Kapp ist die Maschine dabei nicht nur einfach eine bloße Weiterentwicklung, sondern vielmehr die »mechanische Vervollkommnung«[25] der Organprojektion. Für Kapp ist die technische Entwicklung daher eine strikt lineare, ja logische Entwicklung, weil diese stets demselben menschlichen Drang folgt, nämlich sich selbst zu projizieren und damit sich die Natur und alles andere anzueignen. Bestimmte Werkzeuge ermöglichen, ja ermächtigten und verpflichteten den Menschen, sich der Natur zu bedienen, wie Kapp in der Diskussion von Jagdwerkzeugen ausführt (vgl. Kapp 2015, 67). Was für die Werkzeuge gilt, muss dabei auch für die Maschine gelten, denn auch und besonders diese ist für Kapp nicht bloß die Aufforderung, sondern vielmehr der Beweis, dass es die Fähigkeit der Technik ist, die die Ausbeutung einer passiv verstandenen Natur und ihrer Ressourcen ermöglicht und verlangt, ja die Natur dadurch sogar »veredelt« (vgl. Kapp 2015, 127). Kapps Technikphilosophie stellt damit die Blaupause einer anthropozentrischen Konzeption dar, in der gerade die Technik und vor allem die vermeintliche zunehmende Komplexität der Technik der Beweis ist, dass es letztlich nur um den Menschen selbst gehe. Je umfassender und weitreichender die Maschinen sich über alles hinweg erstrecken, so Kapp, desto klarer wird die Projektionsleistung des Menschen.

> Und diese Außenwelt ist es, worin der Mensch sich eine Fortsetzung seiner selbst nach außen erschaffen hat, ohne welche für ihn weder das Verständnis und die Benutzung der Natur noch der Aufschluss über sein eigenes Wesen denkbar sein würde. Er wird sich ihrer bewusst, so wie sie, von dem ersten rohen, dem natürlichen Organ nachgeformten Werkzeug anhebend, heute in einem Reichtum der kompliziertesten Maschinenwerke gipfelt. Sie erscheint ihm als eine aus ihm selbst hervorgegangene Welt, als ein Äußeres, das vorher sein Inneres war. (Kapp 2015, 157)

Die Technik bei Kapp und anderen Vertreter*innen des »klassischen Schemas« ist daher immer eine von und am Menschen gemessene Größe, die die Wirkmacht des Menschen selbst vergrößere. So ist es nur folgerichtig, wenn nach dem Ver-

---

24 Reuleauxs Maschinenverständnis ist wesentlich komplexer und letztlich sehr different zu dem von Kapp. So schreibt Reuleaux zum Zusammenhang von Werkzeug und Maschine: »Somit ist der Begriff des Werkzeugs nicht ein eigentlicher Stammbegriff der Maschine, sondern nur ein zufälliges Merkmal derselben und kann daher als Grundlage des Verständnisses der vollständigen Maschine nicht dienen.« (Reuleaux 1875, 480)

25 »So entspricht der *organischen Entwicklungstheorie* eine *mechanische Vervollkommnungspraxis* vom Steinhammer des Urmenschen aufwärts durch alle Werkzeuge, Apparate und Maschinen einfacherer Konstruktion hindurch bis zu demjenigen komplizierten Mechanismus, in welchem man die *Mustermaschine* anerkennt« (Kapp 2015, 127).

ständnis des Hammers als projizierter Arm mit geballter Faust auch eine der modernsten Technologien zu jener Zeit, als Kapp seine *Grundlinien* schrieb, nämlich das ganze Länder umspannende Telegrafennetzwerk, für Kapp lediglich eine Projektion des menschlichen Nervensystems ist.[26] Die Hybris des »klassischen Schemas«, für das der Mensch das Maß und Ziel aller Dinge ist, wird kaum in seiner schon fast ironisch überhöhten Art sichtbarer als bei Kapp. »So bleibt das Nächstliegende und -gegebene, wovon alle Spekulation ausgeht und wohin sie zurückkehrt, der Mensch – und sein höchstes reales Gebilde, der Staat, das menschliche Alles in Allem. Hervor aus Werkzeugen und Maschinen, die er geschaffen, aus den Lettern, die er erdacht, tritt der Mensch, der *Deus ex Machina*, sich selbst gegenüber!« (Kapp 2015, 310 f) Oder, wie er bereits im ersten Kapitel mit dem wenig subtilen Titel »der anthropologische Maßstab«, resümiert: »In zweiter Instanz an den Dingen sich messend, erkennt der Mensch sich als das Maß der Dinge in erster Instanz!« (Kapp 2015, 39)

Genau solch einem Maschinenverständnis, in dem die Maschine nur eine weitere Verkomplizierung des Werkzeugs ist und damit entweder wie bei Kapp einfach nur eine Ausbreitung, Repräsentation, Projektion des Menschen darstellt, oder in anderen Ansätzen die Übermächtigkeit eben jener Technik symbolisieren soll, gegen eben solch ein Maschinenverständnis wenden sich Deleuze und Guattari und fassen all diese Ansätze unter dem »klassischen Schema« zusammen. Gemein ist diesen Ansätzen die strikte Trennung von Mensch und Natur und eine anthropozentrische Fixierung, sowie ein frappantes Ausblenden von Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Diese Ansätze des »klassischen Schemas« sind daher, ob sie technikoptimistisch wie bei Kapp oder technikpessimistisch sind, dennoch vor allem apolitisch und herrschaftsstabilisierend, weil sie fixierte Essenzen postulieren und politische Kämpfe entweder ganz aussparen oder als bloße Kämpfe gegen eine übermächtige Technik sehen, anstatt gegen jene konkreten gesellschaftlichen Maschinen, die eben jene Techniken einsetzen und als übermächtig erscheinen lassen.

26 »Unsere Vorstellungen vom Nerven und vom elektrischen Draht decken sich im gewöhnlichen Leben so sehr, dass man mit Fug behaupten darf, es existiere überhaupt keine andere mechanische Vorrichtung, welche in genauerer Übereinstimmung ihr organisches Vorbild wiedergibt, und andererseits kein Organ, dessen innere Beschaffenheit in dem ihm unbewusst nachgeformten Bau so deutlich wiedergefunden wird wie der Nervenstrang im Telegrafenkabel. | Die Organprojektion feiert hier einen großen Triumph.« (Kapp 2015, 132)

3.3 Werkzeug oder Maschine

Deleuze und Guattari wollen hingegen ein grundlegend anderes Verständnis von Maschine einbringen, ein Verständnis, in dem die Maschine eben *nicht* in einer Linie mit dem Werkzeug stehen kann, dessen bloße Weiterentwicklung ist, sondern vielmehr eine »wesentliche Differenz zwischen dem Werkzeug und der Maschine postuliert« werden muss (Bilan, 499). Das Werkzeug, so Deleuze und Guattari ist ein »Kontaktträger«, »projektiv« und bezogen auf »das Mögliche und Unmögliche«, das Werkzeug erzeugt »funktionale Synthesen eines Ganzen« (Bilan, 499). Das Werkzeug ist also immer auf bestimmte Funktionen ausgerichtet, ist tendenziell unflexibel und beschreibt daher fixierte Verhältnisse, es ist ein »agent de contact« (Deleuze/Guattari 1972, 465) wie es im Original im *Anti-Ödipus* heißt. Die Maschine ist im Gegensatz zum Werkzeug jedoch ein »Kommunikationsfaktor« (»agent de communication«), »rekursiv« statt projektiv und wirkt auf »die Wahrscheinlichkeit des weniger Wahrscheinlichen« (Bilan, 499). Die Maschine ist daher nicht funktional ausgerichtet und beschreibt auch kein geschlossenes System oder Ganzes, vielmehr geht es um die »Kommunikation« unter den Teilen der Maschine, die flexiblen In-Einander-Greifungen und Verbindungen, aber eben auch um die Schnitte und Unterbrechungen, kurz, das ständige Zusammensetzen heterogener Elemente und das Abtrennen von anderen Elementen.

Die Maschine kann daher aus dieser Perspektive nicht einfach eine »Weiterentwicklung« oder Komplizierung des Werkzeugs sein, weil es sich um grundlegend andere Zugänge und Verbindungen handelt. Die Maschine beschreibt nicht einfach eine komplexere, weil vielschichtigere Anwendung eines Werkzeugs, sondern eine andere, fundamentalere und vorgängigere Verbindung von heterogenen Elementen, die in ständiger Bewegung bleiben und kein fixes Ganzes bilden. Beschreibt das Werkzeug in dieser Lesart eine Verlängerung und Projektion, so geht es in der Maschine um das Zusammenspiel, um das zu einem Ganzen-Werden, auch wenn dieses Ganze eben offen und flexibel bleibt, ja bleiben muss.[27] »Mit etwas anderem zu einem Stück zu werden, bedeutet etwas grundsätzlich anderes als sich zu verlängern, sich projizieren oder ersetzen zu lassen« (Bilan, 499).

Die strikte Unterscheidung von Werkzeug und Maschine heißt auf konkrete technische Objekte bezogen, dass ein und dasselbe Objekt gleichermaßen Werkzeug und Maschine oder Teil einer Maschine sein kann. Die Frage ist, ob ein technisches Objekt »maschinisiert« wird, also Teil einer Maschine, in eine Maschine einbezogen wird und so in diesem Kontext etwas wesentlich anderes darstellt als

27 Henning Schmidgen fasst die Differenz zwischen der Maschine und dem Werkzeug zusammen, wenn er schreibt: »Die Maschine sei eine rekursive, vieldimensionale, offene Gesamtheit, das Werkzeug hingegen eine projektive, eindimensionale, geschlossene Ganzheit.« (Schmidgen 1997, 83)

ein Werkzeug. Deleuze und Guattari bringen an dieser Stelle ein Beispiel aus den historischen Analysen von Marcel Detienne, dessen Arbeiten besonders im Kontext der technikphilosophischen Bemerkungen und Überlegungen immer wieder als wichtige Beispielgeber fungieren, Beispiele, die im nächsten Kapitel noch näher dargestellt werden. »[S]o waren die hoplitischen Waffen Werkzeuge schon seit frühesten Zeiten, wurden dann aber unter den Bedingungen der Phalanx und der griechischen Stadt gemeinsam *mit* den Männern, die sie handhabten, zu Teilen einer Maschine.« (Bilan, 500) Die Maschine ist kein allgemein beschreibbares und klar verortbares Ding, obwohl es immer je konkrete Maschinen sind. Die Maschine beschreibt materielle Verhältnisse und Prozesse, Zusammenschlüsse und Verbindungen, Relationen und gemeinsames Wirken. Dabei geht es nicht bloß um die Zusammensetzung einzelner distinktiver Teile, sondern vielmehr um Teile, die erst in und durch die Maschine auftreten, produziert werden, ja überhaupt erst zu eben solchen distinktiven Teilen werden. Genau deswegen kritisieren Deleuze und Guattari das »klassische Schema« so stark, weil hier von unabhängigen Entitäten, die sich bloß über ein Werkzeug verbinden, ausgegangen wird, Mensch und Werkzeug dadurch also immer schon in zwei fundamental unterschiedenen Sphären angesiedelt scheinen. Die deleuzo-guattarische Maschinentheorie setzt dieser grundlegenden Distinktion und Differenz zwischen Mensch und Werkzeug/Maschine die Maschinen als Produzierendes entgegen, als jene »Instanz«, die zusammensetzt, trennt, verbindet und überhaupt erst einzelne Teile als solche in Erscheinung bringt.[28] »Wird das Werkzeug entsprechend dem traditionellen Schema dem Menschen zugeordnet, nimmt man sich die Möglichkeit, zu verstehen, wie Mensch und Maschine in Bezug auf eine effektiv maschinenerzeugende Instanz zu distinktiven Maschinenteilen *werden* oder es *schon sind*.« (Bilan, 500, Übers. adaptiert C.H.) Die Maschine führt nicht bereits fertige Subjekte und Objekte zusammen, sondern ist *grundlegend vorgängig*, erst aus einer bestimmten Perspektive und mit dem Blick auf eine bestimmte Maschine erscheint etwas als Subjekt oder Objekt. Genau deshalb sind für Deleuze und Guattari die Maschinen grundsätzlich primär und dem Werkzeug vorausgehend, denn die Maschinen »bestimmen zu welchem Zeitpunkt

28 Hier sind die Ähnlichkeiten beziehungsweise Einflüsse auf den *New Materialism* sehr offensichtlich, besonders zu Karen Barads Begriff der »intra-action«, also jener Verbindungen und Relationen, die überhaupt erst das Produzieren, was sie verbinden. Barad dazu »That is, the agential cut enacts a resolution *within* the phenomenon of the inherent ontological (and semantic) indeterminacy. In other words, relata do not preexist relations; rather, relata-within-phenomena emerge through specific intra-actions.« (Barad 2007, 140) Die deleuzo-guattarische Maschine erfüllt damit etwas Ähnliches wie bei Barad, auch hier gehen die Relationen den Relata voraus. Dennoch weist der Maschinenbegriff, so würde ich argumentieren, eine stärkere Situierung in gesellschaftskritischen Ansätzen auf, sprich, behält mehr als bei Barad gesellschaftliche Produktionsverhältnisse und Herrschaftsverhältnisse im Blick.

welche Werkzeuge und welche Menschen als Maschinenteile in ein jeweiliges Gesellschaftssystem eingehen.« (Bilan, 500)

Dass die Maschine bei Deleuze und Guattari nicht einfach eine konkrete technische Maschine beschreibt oder bloß metaphorisch verwendet wird, wurde schon oftmals betont. Doch gerade in der genaueren Betrachtung des Zusammenhangs von Maschine und der Frage der Technik beschreiben Deleuze und Guattari ihre Maschinenkonzeption direkter und eindringlicher als an so manch anderen Stellen. Die grundlegende Vorgängigkeit der Maschine gegenüber dem Werkzeug, die Deleuze und Guattari nicht nur im Anhang zum *Anti-Ödipus* betonen, muss auch für andere Elemente der Maschine gelten. Die Maschine ist immer den je konkreten Teilen vorgängig, setzt diese überhaupt erst zusammen und produziert diese. Die Maschine ist dabei immer in eine Geschichte einer Vielzahl an Maschinen eingebettet, denn wie Guattari schon in seinem frühen Text »Maschine und Struktur« betont, folgt jede Maschine anderen nach, trennt die Ströme jener Maschine und schließt sich an die Ströme einer anderen an. Frei nach Nicos Poulantzas kann die Maschine daher als »materielle Verdichtung der Kräfteverhältnisse«[29] und mehr noch als materielle wie materialisierende Verdichtung, Zusammensetzung und Produktion von Verhältnissen und Elementen unterschiedlichster Art verstanden werden. Aufschlussreich ist hier auch der indirekte Verweis auf Spinoza, wenn sie die Maschine als »affektiv« arbeitend beschreiben. Die Maschine ist dabei vor allem Produktion und Zusammensetzung, Komposition verschiedener Intensitäten. In den Worten von Deleuze und Guattari ist die Maschine »Produktion organisierter intensiver Zustände: also weder Form noch Ausdehnung (extension), weder Repräsentation noch Projektion […], sondern einzig rekursive reine Intensitäten.« (Bilan, 504). Inwiefern eine deleuzo-spinozistische Ontologie die Frage nach der Technik stellt, werde ich in Kapitel 5 nachzeichnen.

Die maschinellen Zusammensetzungen sind keine funktionalen, wie sie beim Werkzeug im »klassischen Schema« imaginiert werden. Und wie am Beispiel von *Dancer-Danger* beziehungsweise auch den absurden künstlerischen Maschinen von Tinguely sichtbar wurde, geht es auch nicht um ein »Funktionieren« in einem klassischen Sinne. Deutlich wird dies besonders an einem dezidiert technischen Beispiel, dem sich Deleuze und Guattari in der Programmbilanz widmen, nämlich dem »geheimnisvollen Bereich des Telefonnetzes« (Bilan, 500). Was sie hier Anfang

29 Nicos Poulantzas definiert bekannterweise in seiner *Staatstheorie* den Staat als »materielle Verdichtung von Kräfteverhältnissen«, genauer schreibt er: »Ich präzisiere einige meiner vorhergehenden Analysen, indem ich sage, dass der Staat, in diesem Fall der kapitalistische Staat, nicht als ein in sich abgeschlossenes Wesen begriffen werden darf, sondern, wie auch das ›Kapital‹, als ein Verhältnis, genauer als die materielle Verdichtung eines Kräfteverhältnisses zwischen Klassen und Klassenfraktionen, das sich im Staat immer in spezifischer Form ausdrückt.« (Poulantzas 2002, 159) Zu Poulantzas Staatstheorie siehe z.B. Hans Pühretmayer (2017).

der 1970er Jahre interessiert, ist ein Phänomen, das immer dann in Erscheinung zu treten scheint, wenn eine nicht vergebene Nummer angerufen wird, die dennoch an einen automatischen Anrufbeantworter angeschlossen ist. Denn dann, so beschreiben Deleuze und Guattari sichtlich begeistert, »kann man ein Gewirr summender, sich überlagernder Stimmen vernehmen, Stimmen, die sich gegenseitig rufen, sich antworten, die sich überkreuzen und verlieren, die ober- oder unterhalb des Anrufbeantworters laufen oder in dessen Inneren, sehr kurze Mitteilungen, in schnellen und monotonen Codes abgefasste Äußerungen.« (Bilan, 500) Diese Kakophonie der Stimmen, die Polyvokalität, ist etwas, das Deleuze und Guattari extrem fasziniert und das sie nicht nur in diesen Alltagsphänomenen, sondern auch und vor allem an literarischen und künstlerischen Arbeiten interessiert. Ich werde im Weiteren immer wieder auf das Stimmengewirr und die Kakophonie an Botschaften und Äußerungen, das Stottern der Sprache in der Sprache selbst zurückkommen, besonders im abschließenden Teil. Warum sie jedoch dieses Phänomen im Telefonnetz so fasziniert, erklärt sich eben genau aus ihrer Konzeption der Maschine gegen ein »klassisches« Verständnis des Werkzeugs. Denn was hier passiert, ist kein bloßes Funktionieren und auch kein bloßes Projizieren von Botschaften, das Telefonnetz leistet hier mehr als bloß Mitteilungen und Äußerungen zu übertragen, es ist »maschinisch«, weil es die Stimmen und Äußerungen, aber eben auch die Anschlüsse, physischen Telefone, Netzleitungen, Anrufbeantworter und nicht zuletzt die Menschen, die gerade anrufen und jene, deren Stimmen als Echos immer noch im Netz zu hören sind, weil eben all diese und noch viel mehr heterogene Teile zu etwas anderem verbunden werden, getrennt und wieder neu verbunden werden. In solchen, annähernd belanglosen, oft übersehenen oder kaum wahrgenommenen Phänomenen tritt unter anderem auch offen zu Tage, was die Maschine vom bloßen Werkzeug unterscheidet, und wie schnell ein vermeintliches Werkzeug Teil einer Maschine werden kann. Im Gegensatz zu Kapps Vorstellung des Telegrafennetzes als vergrößertes menschliches Nervensystem (vgl. Kapp 2015, 132–144), geht es bei diesem Phänomen genau um das Erweiterte, Unerwartete, das, was eben nicht bloß vergrößert und reproduziert, sondern Neues produziert. Hier tritt eine »wirkliche objektive Wunschmaschine« (Bilan, 501) in Erscheinung, so geben sich Deleuze und Guattari überzeugt:

> Das normale Telefon, bestimmt, Kommunikationsmaschine zu sein, funktioniert doch so lange noch gleich einem Werkzeug, als es dazu dient, Stimmen, die als solche nicht Teil der Maschine sind, nur zu projizieren oder weiterzutragen. Dort aber hat die Kommunikation eine höhere Stufe erreicht, insofern die Stimmen mit der Maschine ein Stück (eine Einheit) bilden, Teile der Maschine geworden sind und vom automatischen Anrufbeantworter auf Zufallsbasis ausgesendet und verteilt werden. […] Derart können die Wunschmaschinen in den künstlichen Freiräumen einer Gesellschaft entstehen, wenn sie auch anders sich entwickeln und den Formen, denen sie entstammen, nicht gleichen. (Bilan, 501)

Marx I: Die Fabrik als Maschine

Eine der wichtigsten Referenzen für die deleuzo-guattarische Maschinenkonzeption ist, wie bereits erwähnt, Marx' Überlegungen zur Maschine. Es ist vor allem die Öffnung des Maschinenbegriff, die sie an Marx interessiert, das Verständnis der Maschine als vorgängig gegenüber einzelnen technischen Objekten, als jene Instanz, die Menschen, Technologien und andere Elemente überhaupt erst anordnet. Auch in der Programmbilanz spielt Marx eine entscheidende Rolle. Im Blick ist hier nicht nur das bereits weiter oben erwähnte »Maschinenfragment«,[30] der Fokus der Programmbilanz liegt vielmehr vor allem auf dem 13. Kapitel des *Kapitals* »Maschinerie und große Industrie« (MEW 23, 391–530). Interessanterweise scheinen ausgerechnet in diesem Kapitel einige Stellen darauf hinzudeuten, dass auch Marx in gewisser Weise die Maschine als Weiterentwicklung des Werkzeugs versteht[31] und damit bis zu einem gewissen Grade ebenfalls das »klassische Schema« zu vertreten scheint.[32] So fragt Marx gleich zu Beginn das »klassische Schema« evozierend: »Es ist also zunächst zu untersuchen, wodurch das Arbeitsmittel aus einem Werkzeug in eine Maschine verwandelt wird oder wodurch sich die Maschine vom Handwerksinstrument unterscheidet.« (MEW 23, 391) Marx referenziert hierbei auf eine Debatte, die in den damaligen ökonomischen aber eben auch technischen Arbeiten zur Maschinerie und der Fabrik geführt wurde, und für die er sich sehr interessierte. Wie genau Marx diese Debatte verfolgte, zeigt sich zum Beispiel in einem Brief vom 28. Jänner 1863 an Friedrich Engels, in dem Marx einige Jahre vor der Publikation des *Kapitals* eben genau jene im *Kapital* angesprochene Debatte um die mögliche Verbindung von Werkzeug und Maschine aufgreift und kommentiert. Marx schreibt an Engels:

> Du weißt oder weißt auch nicht, denn die Sache [ist] an sich gleichgültig, dass großer Streit darüber, wodurch sich die Maschine von Werkzeug unterscheidet. Die englischen (mathematischen) Mechaniker, in ihrer groben Manier, nennen tool a simple machine und machine a complicated tool. Die englischen Technologen jedoch, die etwas mehr Rücksicht auf Ökonomie nehmen, unterscheiden beide dadurch (und nach ihnen viele, die meisten englischen Ökonomen), dass in einem Fall die motive power vom Menschen, im anderen Fall von a natural force ausgeht. Die deut-

30 Gerade in der Programmbilanz finden sich nur indirekte Verweise auf das »Maschinenfragment« so z.B. Bilan, 516.

31 Ähnliche Stellen lassen sich auch im Maschinenfragment finden: »In den Produktionsprozess des Kapitals aufgenommen, durchläuft das Arbeitsmittel aber verschiedene Metamorphosen, deren letzte die *Maschine* ist oder vielmehr ein *automatisches System der Maschinerie*« (MEW 42, 592).

32 Zur Diskussion, inwiefern Marx' Überlegungen in das deleuzo-guattarische »klassische Schema« eingeordnet werden können, siehe Raunig 2006 S. 45 ff sowie Schmidgen 1997 S. 83. Zu Marx' Maschinenverständnis und seiner Abgrenzung zum Werkzeugbegriff siehe z.B. MacKenzies Text »Marx and the Machine« (1984), besonders S. 486 f.

schen Esel, die in solchen Kleinigkeiten groß sind, haben daher geschlossen, dass ein Pflug z.B. eine Maschine ist und die komplizierteste Jenny [erste Spinnmaschine, Anm. C.H.] etc., soweit durch Hand bewegt, nicht. (MEW 30, 320)

Zunächst unterscheidet Marx also zwei verschiedene Stränge dieser Debatte. Einerseits gibt es jene, die die Maschine schlicht als ein komplexeres Werkzeug klassifizieren, kurz gesagt keinen grundlegenden Unterschied zwischen dem Werkzeug und der Maschine annehmen. Im *Kapital* erteilt er dieser Vorstellung einer gewissen Gleichheit von Werkzeug und Maschine eine klare Absage, vor allem, weil damit nicht die radikalen Veränderungen der sozialen, ökonomischen aber eben auch technischen Umwälzungen quer durch die Geschichte und besonders während der industriellen Revolution erklärt und reflektiert werden könnten. »Vom ökonomischen Standpunkt jedoch taugt die Erklärung nichts, denn ihr fehlt das historische Element.« (MEW 23, 392) Andererseits, so Marx in dem Brief an Engels, gibt es die These, dass der Unterschied zwischen Maschine und Werkzeug vor allem eine Unterscheidung des Antriebs ist. Beim Werkzeug ist der Mensch der Antriebsfaktor, bei der Maschine eine »Naturkraft«, dies kann Dampf, Wasser, Wind oder auch ein Tier sein (vgl. MEW 23, 392). Die Problematik dieser These liegt darin, so betont Marx sowohl in seinem Brief an Engels als auch im *Kapital*, dass eine so gedachte Unterscheidung einen »einfachen« von einem Ochsen gezogenen Pflug bereits als Maschine kategorisieren muss, da ein Tier und nicht der Mensch die Antriebskraft leistet, andererseits aber hochkomplexe Maschinen, die jedoch von Hand angetrieben werden (Web- und Spinnmaschinen z.B., die an mehreren Werkstücken zugleich arbeiten, aber per Pedal oder Drehrad angetrieben werden) bloß Werkzeuge seien, weil hier letztendlich der Mensch die Antriebskraft liefert. Die Absurdität solch einer Unterscheidung des Werkzeugs und der Maschine würde gar bedeuten, so polemisiert Marx im *Kapital*, dass letztlich die »Maschinenproduktion der Handwerksproduktion« vorausgehen würde, da die Verwendung von Tierkraft »zu den ältesten Erfindungen der Menschheit« zähle (MEW 23, 392).[33] Für Marx ist jedoch klar, dass die Maschine historisch jünger ist als das Werkzeug, das es seit Beginn der Menschheit gibt, wie er sich überzeugt zeigt.

Um die Unterscheidung, die Marx daher zwischen Werkzeug und Maschine einführt, verständlicher zu machen, hilft ein Blick ins Fünfte Kapitel des *Kapitals*,

33 Deleuze und Guattari beschreiben dabei im *Anti-Ödipus* schon bei den einfachen Maschinen vor allem das »nicht-humane« Element: »Schon in ihrer einfachsten, sprich manuellen Formen impliziert die technische Maschine ein nicht-humanes, als Transmission oder selbst als Motor wirkendes Element, das die Kraft des Menschen weitergibt und diesen in gewissem Maße entlastet. Demgegenüber verfügt die Gesellschaftsmaschine über die Menschen als ihre Teile, sollten diese auch *mit* ihren Maschinen erfasst und innerhalb eines auf allen Stufen des Handelns, der Transmission und Motorik vorhandenen institutionellen Modells integriert und eingeschlossen werden.« (AÖ, 179)

wo Marx gleich zu Beginn einen gewissen Begriff der Technik und vor allem des Werkzeugs einführt, der ganz direkt dem »klassischen Schema« entstammt, nämlich einem Verständnis des Werkzeugs als Organprojektion.[34] Technik wird hier zuerst und zunächst als »Arbeitsmittel« definiert, das »den Stoffwechsel mit der Natur«, wie Marx Arbeit definiert (vgl. MEW 23, 192), anleitet, ermöglicht und intensiviert. Marx schreibt: »Das Arbeitsmittel ist ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen.« (MEW 23, 194) Das Arbeitsmittel erweitert dabei die Möglichkeiten der Arbeiter*innen, verlängert die »natürlichen« Möglichkeiten und Fähigkeiten. Marx: »So wird das Natürliche selbst zum Organ seiner Tätigkeit, ein Organ, das er seinen eigenen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd« (MEW 23, 194). Da für Marx die Arbeit als Stoffwechsel mit der Natur überlebensnotwendig ist und daher ein Grundstreben im Menschen darzustellen scheint, ist die Verwendung von Arbeitsmitteln, natürlichen wie Armen, Beinen, aber auch die Verwendung »fertige[r] Lebensmittel« wie z.B. Früchten (vgl. MEW 23, 194) eine wichtige Eigenschaft des Menschen. Ja mehr noch, so postuliert Marx mit Blick auf die Urgeschichte, ist die Verwendung von Arbeitsmitteln und damit auch von Werkzeugen, überhaupt *die* charakterisierende Eigenschaft des Menschen, das also, was den Menschen letztlich zum Menschen macht. Interessanterweise erwähnt Marx auch, dass der Mensch nicht das einzige Lebewesen ist, das Werkzeuge verwende, schreibt also die Werkzeugverwendung durchaus auch einzelnen Tierarten zu, dennoch gäbe es in der Art der Werkzeugverwendung einen Unterschied, eine Kluft,[35] die den Menschen vom Tier abhebt, ja ihn letztlich gar ermächtigt, das Tier selbst als Arbeitsmittel zu verwenden. Das

34 Im Maschinenfragment notiert Marx zur Frage nach der Technik als Organprojektion des Menschen auf die »Natur«: »Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs, self-facting mules etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur. Sie sind *von der menschlichen Hand geschaffene Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenskraft.« (MEW 42, 602)

35 Was die Verwendung von Werkzeugen beim Menschen von der Verwendung von Werkzeugen beim Tier unterscheiden würde, so gibt sich Marx überzeugt, sei nicht die Kunstfertigkeit in der Verwendung, sondern die geistige Vorstellungskraft, die Planung, ja der Wille des Einsatzes. So schreibt Marx im *Kapital* an einer durchaus bekannten Stelle: »Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.« (MEW 23, 193) Solch eine Unterscheidung ist jedoch nicht nur anthropozentrisch, sie unterschätzt vor allem auch die ›agency‹ der Werkzeuge selbst sowie des zu bearbeitenden Materials und anderer kontextualer Aspekte und Akteur*innen, genau jene Akteur*innen, die der deleuzo-guattarische Maschinenbegriff zu fassen versucht, wie ich im Weiteren darstellen werde.

Werkzeug zeichne daher vor allem den Menschen aus, charakterisiere diesen als eine andere, ja höhere Art von Tier. So schreibt Marx:

> In den ältesten Menschenhöhlen finden wir Steinwerkzeuge und Steinwaffen. Neben bearbeitetem Stein, Holz, Knochen und Muscheln spielt im Anfang der Menschengeschichte das gezähmte, also selbst schon durch Arbeit veränderte, gezüchtete Tier die Hauptrolle als Arbeitsmittel. Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keim schon gewissen Tierarten eigen, charakterisieren den spezifischen menschlichen Arbeitsprozess, und Franklin definiert daher den Menschen als »a toolmaking animal«, ein Werkzeuge fabrizierendes Tier. (MEW 23, 194)

Mit Blick auf das Werkzeugverständnis bei Marx wird deutlich, warum Marx die Maschine vom Werkzeug unterscheidet, diese eben als eine grundlegend andere Form als das oben beschriebene basale Arbeitsmittel Werkzeug ansieht. Marx nimmt also sehr wohl einen grundlegenden Unterschied zwischen Werkzeug und Maschine an und will sie auch nicht in eine Entwicklungslinie stellen, wie auch Donald MacKenzie in seinem Text »Marx and the Machine« betont, wenn er schreibt: »He rejected definitions which saw a continuity between the ›tool‹ and the ›machine‹« (MacKenzie 1984, 486). Statt die Maschine also in eine Entwicklungslinie mit dem Werkzeug zu stellen, das er, wie dargestellt, als den Menschen grundlegend charakterisierend versteht, bringt Marx eine andere Definition der Maschine ins Spiel: »Alle entwickelte Maschinerie besteht aus drei wesentlich verschiedenen Teilen, der Bewegungsmaschine, dem Transmissionsmechanismus, endlich der Werkzeugmaschine oder Arbeitsmaschine.« (MEW 23, 393)[36] Die Bewegungsmaschine meint eben die Triebkraft, der Transmissionsmechanismus beschreibt die technische Übersetzung dieser Triebkraft auf den dritten Teil, nämlich eben die Werkzeugmaschine. In Marx' Maschinenbild sind nun die ersten beiden Teile nicht weiter von Interesse, entscheidend ist vielmehr die Werkzeug- oder Arbeitsmaschine, denn dieser Teil ist es, der für Marx die historische und ökonomisch-politische Dimension der Maschine, die er in den oben angeführten Definitionen vermisst, einbringt. Die Arbeitsmaschine ist es auch, »von der die industrielle Revolution im 18. Jahrhundert ausgeht« (MEW 23, 393). Unter der Werkzeug- oder Arbeitsmaschine versteht Marx nun jene Werkzeuge und Elemente, die direkt das Werkstück erstellen, die direkt produzieren und arbeiten. Die Werkzeuge, so Marx, sind dabei dieselben wie noch davor, nur dass sie nun nicht von einem Menschen geführt werden, sondern in eine Maschine eingesetzt von dieser bewegt und angeleitet werden. Die Arbeitsmaschine beschreibt also in diesem Verständnis die Ersetzung der Arbeiter*innen. Der zentrale Unterschied zwischen der Maschine und dem Werkzeug ist daher für Marx kein grundlegend technologischer, sondern

36 Eine Definition, die andere Theoretiker der Maschine, allen voran Franz Reuleaux, jedoch kritisieren als ein Verständnis der Maschine, welches »falsche Sicherheit« bieten würde (vgl. Reuleaux 1875, 474).

einer der Anordnung, wie er selbst in dem bereits erwähnten Brief an Engels deutlich hervorhebt:

Nun ist es aber gar keine Frage, dass, wenn wir uns nach der Maschine in elementarischer Form umsehen, die industrielle Revolution nicht von der bewegenden Kraft ausgeht, sondern von dem Teil der Maschinerie, den der Engländer die working machine nennt, also nicht z.B. von der Ersetzung des Fußes, der das Spinnrad bewegt, durch Wasser und Dampf, sondern von der Verwandlung des unmittelbaren Spinnprozesses selbst und der Verdrängung des Teils der menschlichen Arbeit, der nicht bloß exertion of power war (wie beim Treten des Rads), sondern die Bearbeitung, die direkte Wirkung auf den zu bearbeitenden Stoff betrifft. (MEW 30, 320)

Die Arbeitsmaschine bringt damit die historische Dimension ins Spiel, weil sie es ermöglicht, den radikalen Wandel in den Arbeitsverhältnissen zu beschreiben, der sich in der industriellen Revolution vollzogen hatte und damit auch ermöglicht, die ökonomischen Bedingungen und Folgen dieser Umwälzungen zu untersuchen. Die Werkzeuge, eingebaut in eine Maschine, so Marx, ermöglichen nicht nur quantitativ[37] viel mehr und gleichzeitig viel billiger zu produzieren und steigern damit den Profit der Kapitalist*innen, sondern sie zeigen auch eine Veränderung in der Beziehung des Menschen zum Werkzeug an. Die Maschine ist für Marx der Moment, an dem das Werkzeug aus dem organischen Projektionsschema ausbricht und so in ein völlig neues Verhältnis zum Menschen tritt.

Nach Übertragung des eigentlichen Werkzeugs vom Menschen auf einen Mechanismus tritt eine Maschine an die Stelle eines bloßen Werkzeugs. Der Unterschied springt sofort ins Auge, auch wenn der Mensch selbst noch der erste Motor bleibt. Die Anzahl von Arbeitsinstrumenten, womit er gleichzeitig wirken kann, ist durch die Anzahl seiner natürlichen Produktionsinstrumente, seiner eignen körperlichen Organe, beschränkt. […] Die Anzahl der Werkzeuge, womit dieselbe Werkzeugmaschine gleichzeitig spielt, ist von vornherein emanzipiert von der organischen Schranke, wodurch das Handelswerkszeug eines Arbeiters beengt wird. (MEW 23, 394)

Die Maschine ist für Marx also mehr als bloß die Anwendung und Bewegung vieler Werkzeuge gleichzeitig, in ihr sind nämlich auch die Fähigkeiten, diese Werkzeuge zu führen, inkorporiert. Nicht nur werden einzelne Arbeiter*innen ersetzt, eingesetzt in der Fabrik benötigt die Maschine auch nicht mehr die ehemals so wichtigen handwerklichen Fähigkeiten bestimmter Facharbeiter*innen. Die Maschine, so gibt sich Marx daher überzeugt, »emanzipiert«, ja sie trennt das Werkzeug vom Menschen. »Mit dem Arbeitswerkzeug geht auch die Virtuosität in seiner Führung vom Arbeiter auf die Maschine über. Die Leistungsfähigkeit des Werkzeugs ist emanzipiert von den persönlichen Schranken menschlicher Arbeitskraft.« (MEW

37 Hierzu schreibt Marx im Kapital: »Die Maschine, wovon die industrielle Revolution ausgeht, ersetzt den Arbeiter, der ein einzelnes Werkzeug handhabt, durch einen Mechanismus, der mit einer Masse derselben oder gleichartiger Werkzeuge auf einmal operiert und von einer einzigen Treibkraft, welches immer ihre Form, bewegt wird.« (MEW 23, 396)

23, 442) Durch die Maschine, so Marx, verschiebt sich auch das Machtverhältnis zwischen Kapitalisten und Arbeiter*innen weiter, weil spezielle Handwerksfähigkeiten weniger notwendig werden und immer mehr auch ungeschulte Arbeiter*innen zur Bedienung der Maschinen angestellt werden können. (vgl. MEW 23, 442 ff) Letztlich, so Marx, markiert die Maschine also den Moment in der Geschichte, in dem die Technik sich von den Arbeiter*innen loslöst, nicht mehr ein Werkzeug ist, sondern umgekehrt, die Arbeiter*innen zu einem Teil der Maschine werden. Nicht nur bricht die Maschine das organische Schema des Werkzeuggebrauchs auf, sie ordnet letztlich die Arbeiter*innen unter oder neben das Werkzeug, als bloße Bedienung der Maschine ein. Diese Umwälzung der Maschine äußert sich nicht zuletzt im Bruch von der Manufaktur hin zur Fabrik. Marx: »In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine. Dort geht von ihm die Bewegung des Arbeitsmittels aus, dessen Bewegung er hier zu folgen hat. In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendigen Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt.« (MEW 23, 445)

Marx sieht daher zwar sehr wohl eine wesentliche Differenz zwischen dem Werkzeug und der Maschine, bleibt jedoch, und dies kritisieren Deleuze und Guattari in der Programmbilanz ganz direkt, dem »klassischen Schema« insofern verhaftet, als er die Maschine dennoch historisch als eine Entwicklung nach dem Werkzeug verortet. Obwohl Marx also einen Bruch zwischen Werkzeug und Maschine feststellt, betrachtet er beide dennoch in gewisser Art und Weise mit der Logik des »klassischen Schemas«. Denn der Bruch, den Marx zwischen dem Werkzeug und der Maschine beschreibt, impliziert letztlich immer noch ein äußerliches Verhältnis des Menschen zur Technik. Die Maschine ist dabei für Marx zwar der Moment, wo ökonomische und soziale Dimensionen sich in dieses Verhältnis miteinschreiben, dennoch bleibt es für Deleuze und Guattari bei Marx ein zu getrenntes, zu essentialisiertes und sich ausschließendes Verhältnis. Die Maschine wird letztlich immer noch vom Menschen her verstanden, mit dessen Organismus verglichen. Zwar denkt Marx die Maschine bereits als die Instanz, die unterschiedliche Elemente verbindet und anordnet, bleibt dabei jedoch, so Deleuze und Guattari, zu sehr klassischen Vorstellungen verhaftet. Genau deswegen ist es dann auch nur logisch, dass für Marx die Maschine zum Sinnbild einer eigenständig werdenden Technik wird, die der Mensch nicht mehr leitet, sondern in die der Mensch selbst einverleibt wird. Dabei bleiben, wie so oft, die Begriffe des Menschen wie auch jene der Technik und der Natur abstrakt und allgemein. Inwiefern Marx also letztlich doch dem »klassischen Schema« treu zu bleiben scheint, beschreiben Deleuze und Guattari gleich zu Beginn des dritten Teils der Programmbilanz:

Hat man sich einmal in die Einzelheiten versenkt, ist nichts dunkler als Marx' Thesen über das Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Allgemein versteht man: vom Werkzeug an bis zur Maschine implizieren die Produktionsmittel gesellschaftliche Produktionsverhältnisse, die ihnen gleichwohl äußerlich, deren Anzeichen sie nur sind. Aber was bedeutet »Anzeichen«? Warum ist jene abstrakte evolutionäre Linie entworfen worden, die die isolierte Beziehung des Menschen mit der Natur darzustellen hat und innerhalb derer die Maschine ausgehend vom Werkzeug begriffen wird, und dieses in Funktion eines Organismus und seiner Bedürfnisse? So erscheinen die gesellschaftlichen Verhältnisse zwangsläufig dem Werkzeug oder der Maschine äußerlich und zwingen diesen, indem sie die Evolutionslinie entsprechend heterogenen Gesellschaftsorganisationen aufbrechen, ein anderes biologisches Schema von außen auf (Bilan, 515 f).

Nicht der menschliche Organismus kann und soll als Blaupause für die Maschine herangezogen werden, denn wie schon ausgeführt, ist die Maschine vorgängig, will heißen: Nicht auf den menschlichen Körper bezieht sich die Maschine, sondern auf die jeweiligen gesellschaftlichen Faktoren, die Maschine, so Deleuze und Guattari, hat einen »unmittelbaren Bezug zu einem gesellschaftlichen Körper« (Bilan, 516). Genau deswegen kann daher auch die Maschine nicht einfach als Weiterentwicklung oder Verkomplizierung des Werkzeugs, aber eben auch nicht wie bei Marx als zunehmend autonom werdende Technik, die sich den Menschen einverleibt, diskutiert werden. Denn die Maschine, so Deleuze und Guattari, nimmt weder im Werkzeug noch in einem abstrahierten allgemeinen Menschen ihren Beginn.[38] Vielmehr ist sie eben immer schon vorgängig, organisiert die Werkzeuge *und* die Menschen in je bestimmte Zusammenhänge. Deswegen können weder Menschen noch Werkzeuge als getrennt von den jeweiligen Maschinen gefasst werden, da es die Maschinen sind, die sowohl Mensch als auch Werkzeug und vieles mehr überhaupt erst anordnen, produzieren und in Verbindung bringen. Deleuze und Guattari dazu: »Denn Mensch und Werkzeug *sind schon* Maschinenteile auf dem vollen Körper der jeweiligen Gesellschaft. Die Maschine ist zunächst eine gesellschaftliche, konstituiert durch die maschinenerzeugende Instanz eines vollen Körpers sowie durch die Menschen *und* Werkzeuge, die, insofern sie auf dem Körper verteilt sind, maschinisiert werden.« (Bilan, 516)

Der Maschinenbegriff bei Marx ist jedoch, wie schon weiter oben angedeutet, wesentlich komplexer und vielfältiger als in jenen ersten Seiten des 13. Kapitels des *Kapitals*, die bisher im Fokus standen. Man kann vielmehr von einer Vielzahl an Maschinenbegriffen bei Marx ausgehen, und jene Bemerkungen in Bezug zum Werkzeug sind, das wird in der Programmbilanz zu wenig kontextualisiert, im Gegensatz zu anderen Maschinenbegriffen bei Marx sehr klar auf die technische Ma-

38 Denn für Deleuze und Guattari ist es eben nicht möglich, »die Maschine als neues Segment zu beurteilen, das, jener Entwicklung entsprechend, die ihren Anfangspunkt im abstrakten Menschen setzt, auf das Werkzeug folgt.« (Bilan, 516)

schine bezogen. Dagegen gibt es im *Kapital* durchaus auch noch weiter verstandene Verwendungen des Maschinenbegriffs, auch wenn diese im deutschen Original oftmals als »Maschinerie« bezeichnet und damit zumindest teilweise auch von der technischen Maschine begrifflich unterschieden werden. Es ist nun dieser breite Maschinen/Maschinerie-Begriff, der Deleuze und Guattari inspiriert und der ihre Maschinenkonzeption stark beeinflusst. Besonders sichtbar wird dies an den Stellen, wo Marx sich mit der Fabrik als Maschinerie beschäftigt (vgl. MEW 23, 441–450), Stellen, die Deleuze und Guattari in der Programmbilanz auch ganz direkt ansprechen. Marx zitiert im Kapitel zur Frabrik z.B. zwei Stellen aus der Arbeit des englischen Ökonomen Andrew Ure: *The philosophy of manufactures: or, an exposition of the scientific, moral and commercial economy of the factory system of Great Britain* von 1835. Die beiden Stellen, die Marx heranzieht, sind beides Definitionen der Fabrik, jedoch, wie Marx betont, handelt es sich um widersprüchliche Definitionen. Die erste von Marx zitierte Beschreibung der Fabrik lautet: »Kooperationen verschiedener Klassen von Arbeitern, erwachsenen und nicht erwachsenen, die mit Gewandtheit und Fleiß ein System produktiver Maschinerie überwachen, das ununterbrochen durch eine Zentralkraft (den ersten Motor) in Tätigkeit gesetzt wird« (Ure zitiert nach Marx MEW 23, 441). In dieser Definition, so gibt Marx zu bedenken, erscheinen die Arbeiter*innen als Subjekte und die Maschinen und der »mechanische Automat« als Objekt (vgl. MEW 23, 442). Die zweite Stelle, die Marx von Ure zitiert, beschreibt die Fabrik jedoch nach einem genau umgedrehten Muster. Die Fabrik sei nämlich ein »ungeheure[r] Automa[t], zusammengesetzt aus zahllosen mechanischen und selbstbewussten Organen, die im Einverständnis und ohne Unterbrechung wirken, um einen und denselben Gegenstand zu produzieren, so dass alle diese Organe einer Bewegungskraft untergeordnet sind, die sich von selbst bewegt« (Ure zitiert nach Marx MEW 23, 441).[39] In dieser zweiten und unbestritten differenten Definition der Fabrik wird nun, wie Marx notiert, »der Automat selbst das Subjekt, und die Arbeiter sind nur als bewusste Organe seinen bewusstlosen Organen beigeordnet« (MEW 23, 442). Es ist dieses zweite Verständnis der Fabrik, das für Deleuze und Guattari »buchstäblichen und konkreten Sinn« (Bilan, 516) besitzt. Denn hier wird, so Deleuze und Guattari, die Maschine als jene Instanz beschrieben, die Menschen, Werkzeuge und darüber hinaus auch das, was Marx in

39 Dieses Zitat findet sich bezeichnenderweise in einem etwas differenten Wortlaut auch in den rund zehn Jahre zuvor verfassten *Grundrissen*, nämlich dem so berühmten Maschinenfragment vorangestellt: »Diese härteste Fassung des Begriffs [der Fabrik] entwickelt die Vorstellung eines riesigen Automaten, der aus zahlreichen *mechanischen und mit Verstand begabten Organen* zusammengesetzt ist, die in Übereinstimmung und ohne Unterbrechung tätig sind, wobei all diese Organe einer treibenden Kraft unterworfen sind, die sich von selbst bewegt.« (MEW 42, 590)

den Maschinenfragmenten »general intellect« nennt, anordnet und in Beziehung setzt.

Die hier kurz skizzierte Lektüre der nicht allzu langen Bemerkungen von Deleuze und Guattari zum Maschinenbegriff bei Marx, besonders im *Kapital*, sollten vor allem aufzeigen, auf welche Stellen und Ansätze Deleuze und Guattari sich beziehen und wie sie dabei ihren Maschinenbegriff positionieren. In der Programmbilanz geht es für Deleuze und Guattari darum, den Begriff der Maschine von den Alltags- und gängigen Wissenschaftsassoziationen, die zum großen Teil die technische Maschine im Blick haben, zu trennen. Die deleuzo-guattarische Maschine ist eine der technischen Maschine vorgängige. Genau dadurch, dass Deleuze und Guattari hier viel direkter als im Hauptteil des *Anti-Ödipus* versuchen, den Unterschied *ihrer* Konzeption von Maschine zur technischen Maschine zu erklären, wird die Programmbilanz zu einem grundlegend technikphilosophischen Text.

Marx' Überlegungen zur technischen Maschine, die zunehmend unabhängig vom Menschen zu werden scheint, ja die Fähigkeiten und Arbeitskraft der menschlichen Arbeiter*innen einverleibt und auch ersetzt (vgl. Guattari 2006, 166–169), diese technische Maschine ist, wie gezeigt, auch bei Marx schon als Teil einer größeren Maschinerie verstanden, die diese Beziehungen zwischen Mensch, Natur und Technik bestimmt. Marx' Verdienst ist dabei, noch viel weiter zu gehen und als der politisch-ökonomische Denker, der er ist, nicht nur die abstrakten Verbindungen zwischen abstrahierten Entitäten wie *dem* Menschen und *der* Technik zu betrachten, sondern ganz konkret auf die Fabrik und ihre Maschinerie schauend, die Verhältnisse auch zwischen Menschen, Kapitalist*innen und Arbeiter*innen,[40] aber auch zwischen den Arbeiter*innen selbst, sowie die Verbindungen unterschiedlicher Klassen und Arbeiter*innen zu unterschiedlichen je konkreten technischen Maschinen herauszuarbeiten. Marx beklagt bekanntermaßen nicht einfach nur eine zunehmende Autonomisierung, Verselbstständigung und Entfremdung *der* Technik, die sich *dem* Menschen gegenüberstellt, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf konkrete Macht- und Herrschaftsverhältnisse und jene unterschiedlichen Beziehungen zwischen Menschen und technischen Maschinen, die sich dadurch aktualisieren. Worauf Deleuze und Guattari also in ihrer Besprechung des Verhältnisses von Werkzeug und (technischer) Maschine bei Marx hinauswollen, ist, dass es nie um allgemein gültige Zusammenhänge und

40 Wie Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* betonen, ist zentral festzuhalten, dass nicht *der* Mensch der technischen Maschine unterworfen ist, sondern je konkrete Klassen und Gruppen jener gesellschaftlichen Maschine unterworfen sind, die ihnen bloß den Platz an der Seite der technischen Maschine zuordnet. Wie Arbeit mit und an technischen Maschinen angeordnet ist, ist keine technische Notwendigkeit, sondern bewusst zu Gunsten einer bestimmten herrschenden Klasse in der herrschenden Maschine so angeordnet. (vgl. AÖ, 327)

Abfolgen geht, neutrale, technologisch vermeintlich notwendige Entwicklungen also, sondern dass gerade Marx vielmehr konkrete historische und politisch-ökonomische Maschinen beschreibt und analysiert. Genau dies ist auch das Ziel der Maschinentheorie bei Deleuze und Guattari, denn nicht um ein abstraktes und immer gültiges Verhältnis zwischen Mensch und Technik geht es in ihrer Maschinenerzählung, sondern um die Macht- und Herrschaftsverhältnisse, aber eben auch die Potentiale des Widerstands und der revolutionären Möglichkeiten in je konkreten Maschinen, soll heißen, je konkreten situierten Zusammenhängen, von denen technische Maschinen immer ein Teil sind.

Die Verhältnisse, in denen die Arbeiter*innen z.B. im späten 19. Jahrhundert in der Fabrik zur technischen Maschine standen, sind folglich keineswegs technische Notwendigkeit oder bloßes Nebenprodukt von technischen Entwicklungen, sondern von der Gesellschaftsmaschine so angeordnet. Die technische Maschine ist daher, so postulieren Deleuze und Guattari schon zu Beginn des *Anti-Ödipus*, nicht die Ursache großer gesellschaftlicher Veränderungen, sondern vielmehr ein Anzeichen eben jener gesellschaftlichen und sozialen Umwälzungen – die Gesellschaftsmaschine geht den technischen Maschinen immer voraus (vgl. AÖ, 42). Dass technische Maschinen, nicht nur von Marx, in bestimmter Art und Weise als autonom, alles bestimmend und einverleibend wahrgenommen werden, sagt nichts über eine technologische oder technikhistorische Entwicklung aus, sondern beschreibt vielmehr eine ganz konkrete historische Situation. Die Ersetzung menschlicher Arbeiter*innen durch technische Maschinen, das Integrieren dieser Arbeiter*innen in maschinische Abläufe, all diese Wahrnehmungen, die in technikphilosophischen Texten gleichermaßen wie in Science-Fiction beschrieben werden, sind für Deleuze und Guattari keinesfalls bloß falsche Analysen, sie beziehen sich jedoch nicht auf eine allgemeine Frage nach der Technik. Denn nicht nach der Technik muss hier gefragt werden, sondern nach jenen konkreten Verhältnissen, die technische Maschinen in dieser Art zum Einsatz bringen. Mit Marx betonen Deleuze und Guattari immer wieder, dass die Analyse der Arbeiter*innen als der Maschine unterworfen,[41] als in die technische Maschine einverleibt, dass diese Analysen eben keine technikphilosophischen sind, sondern Analysen eines konkreten Systems, nämlich des industriellen und imperial-kolonialen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts. Nicht um ein allgemein gültiges Verhältnis zur Technik geht es im *Kapital*, sondern um die konkrete Ausformung des imperial-kolonialen Kapitalismus jener Zeit.

41 So schreiben Deleuze und Guattari auch: »Erst mit dem Kapitalismus ist eine semi-autonome technische Produktionsordnung gefunden, die sich das Gedächtnis und die Reproduktion anzueignen versucht und darin die Ausbeutungsformen der Menschen modifiziert. Doch setzt diese Ordnung ein Abtragen der vorhergehenden Gesellschaftsmaschinen voraus.« (AÖ, 179)

Vielmehr erhält die Maschine ihre restriktive und abgeleitete Bestimmung einer technischen Realität allein unter Bedingungen eines sehr partikularen vollen Körpers, des Geld-Kapitals, insoweit dieser dem Werkzeug die Form des fixen Kapitals aufprägt, das heißt die Werkzeuge auf einen autonomen mechanischen Repräsentanten verteilt, und dem Menschen die Form des variablen Kapitals gibt, das heißt die Menschen allgemein auf einen abstrakten Repräsentanten der Arbeit verteilt. (Bilan, 517)

Die Erzählung einer Übermächtigkeit von Technik, eines Autonom-Werdens der Maschinen, ist daher für Deleuze und Guattari keine allgemeine Erzählung über Technik, sondern eine konkrete Erzählung von Arbeitsverhältnissen im industriellen Kapitalismus.[42] Die konkrete Gesellschaftsmaschine des frühen industriellen Kapitalismus mit ihren sozialen und ökonomischen Implikationen setzt das Werkzeug als fixes Kapital den menschlichen Arbeiter*innen gegenüber und befördert dadurch die Wahrnehmung einer zunehmend autonom werdenden Technik. Die technischen Maschinen, die dafür gebaut und in den Fabriken zum Einsatz gebracht werden, verfestigen nicht nur diese Vorstellung, sondern machen sie auch alltäglich erlebbar. Der Einsatz jener technischen Maschinen in dieser Form ist dabei nicht technisch vorgegeben oder angeleitet, vielmehr hat es mit den Macht- und Herrschaftsverhältnissen der jeweiligen Gesellschaftsmaschine zu tun, welche Technologien und technischen Maschinen wie eingesetzt werden.[43] Die technische Maschine, soll heißen, jene Technologien und technischen Objekte, die maschinisiert und in die jeweilige Gesellschaftsmaschine einbezogen werden, sind zwar Anzeichen und helfen, diese Ordnungen zu verstehen, es genügt jedoch keineswegs, die Entwicklung des Kapitalismus auf die Erfindung der Dampfmaschine oder ähnlich zentraler Technologien jener Zeit oder eben auch bloß auf das Bild einer übermächtigen Technologie zu reduzieren. Warum es dennoch wichtig ist, welche technischen Maschinen integriert, maschinisiert werden und welche nicht, wird später noch näher behandelt. Vorerst ist es zentral festzuhalten, dass bestimmte technische Maschinen zwar durchaus bestimmte Entwicklungen oder »Ströme« und »Einschnitte« voraussetzen, also nur in bestimmten gesellschaftli-

42 Diese Einschätzung ist keinesfalls nur eine deleuzo-guattarische. Wie Louis Chude-Sokei in seiner Studie *The Sound auf Culture* (2016) in Bezug zur Proto-Science Fiction und Science Fiction des 19. Jahrhunderts nachweist, ist die Trope der Selbstständig-Werdenden-Maschine zutiefst verortet in kolonialen Verhältnissen eines imperial-industriellen Kapitalismus (»racial capitalism«).

43 Deleuze und Guattari weisen dabei auch darauf hin, dass viele der technischen Maschinen, die in dieser Zeit »maschinisiert«, will heißen im großen Stil eingesetzt und zu Schlüsseltechnologien des industriellen Kapitalismus wurden, schon davor existierten und teilweise auch verwendet wurden, jedoch eben noch nicht in diesem Ausmaß. Deleuze und Guattari dazu: »So gibt es wohl vor dem Kapitalismus technische Maschinen, doch durchläuft das Maschinenphylum sie nicht und begnügt sich, Menschen und Werkzeuge zu maschinisieren. In allen Gesellschaftsformationen finden sich solche noch nicht maschinisierte Werkzeuge, die dann aber in anderen Formationen sich zu Maschinen fügen, etwa die hoplitischen Waffen.« (Bilan, 517)

chen Maschinen entwickelt werden können (vgl. AÖ, 299), dennoch ist es zumeist viel eher die Frage, welche bereits existierende Technologie und technische Maschine aufgegriffen und maschinisiert wird. Technische Maschinen, können aber immer – auch wenn sie keinesfalls mit allen möglichen gesellschaftlichen Maschinen kompatibel sind – von unterschiedlichen gesellschaftlichen Maschinen unterschiedlich maschinisiert werden. Hier liegt auch ein gewisses widerständiges Potential. Was in Bezug zu technischen Maschinen dargestellt wurde, gilt im Übrigen auch für die Wissenschaften (vgl. AÖ, 399 ff), auch diese stehen in einem komplexen Wechselverhältnis mit den jeweiligen gesellschaftlichen Maschinen, also werden manchmal durch diese erst vollständig ermöglicht, können aber auch von anderen gesellschaftlichen Maschinen maschinisiert werden. Wie Deleuze und Guattari auf Marx aufbauend betonen, sind eben nicht nur die technischen Maschinen eine Produktivkraft, sondern auch die Wissenschaft (vgl. AÖ, 301).

Doch wie werden bestimmte technische Maschinen maschinisiert und was sagt dies über die konkreten gesellschaftlichen Maschinen aus? Wie sind hier geschichtlicher Ablauf und Veränderung, wie Entwicklung und Innovation zu verstehen? Auch hier ist Marx abermals ein wichtiger Vordenker für Deleuze und Guattari. Hat sich Marx doch immer wieder mit dem beschäftigt, was er »kritische Technikgeschichte« nennt, also der Situierung der technischen Maschine und der Analyse der Wechselwirkungen oder Ko-Produktion der technischen und der gesellschaftlichen Maschine.

Marx II: Für eine rhizomatische Technikgeschichte

Die starke Ablehnung des »klassischen Schemas«, wie ich sie bei Deleuze und Guattari nachgezeichnet habe, rührt nicht nur aus einer Ablehnung der Organprojektionsthese, sondern speist sich auch aus einer großen Skepsis gegenüber allen möglichen Erzählungen einer stetigen, technik-inhärenten Entwicklung wie technischer Entwicklungen von fortschreitender Komplexität. Zu einfach und zu verführerisch ist solch eine Logik einer gewissen linearen und »technisch notwendigen« Entwicklung, die gleichzeitig auch zumeist eine lineare und technisch angeleitete gesellschaftliche Entwicklung vorauszusetzen scheint. Für Deleuze und Guattari ist eine rein technikhistorische Perspektive auf die Entwicklungen von Technologien keine besonders relevante. Vielmehr ist für sie die entscheidende Frage, warum zu bestimmten Zeiten bestimmte Technologien, die eben auch schon länger existieren können, aber noch keine breite Verwendung gefunden haben müssen, warum also diese Technologien von je konkreten Gesellschaftsmaschinen aufgegriffen, angepasst und eingesetzt, kurz, maschinisiert werden. Es ist folglich eine andere Sichtweise auf technologische Entwicklung gefordert,

eine, die von gesellschaftlichen Maschinen und deren Notwendigkeit, je konkrete Technologien zu maschinisieren ausgeht, sie weiterzuentwickeln oder sie in einer bestimmten Form überhaupt erst möglich zu machen. So postulieren sie gegen Ende der Programmbilanz: »Nicht danach, wie die Maschine auf einfache Werkzeuge folgt, sollten wir fragen, vielmehr wie und welche gesellschaftliche Maschine das Auftreten technischer Maschinen möglich und zugleich notwendig macht, statt es dabei zu belassen, Menschen und Werkzeuge zu maschinisieren.« (Bilan, 517) Dieser Aufruf für eine andere, nicht lineare Herangehensweise an die Technikgeschichte ist dabei unter anderem abermals stark von jemandem beeinflusst, dem man gerade solch eine Perspektive allzu oft abgesprochen hat, nämlich Marx. Denn Marx' Verständnis von Technikgeschichte ist wesentlich komplexer als jene Position, auf die seine Theorie gerne und oftmals reduziert wird, nämlich die eines simplen Technikdeterminismus.

Weit über den Begriff der Maschine oder Maschinerie hinaus hat Marx sehr viel über Technik, einzelne Technologien und deren Einsatz geschrieben und dabei einige technikphilosophische Positionen entwickelt, die bis heute in der Technikphilosophie prominent diskutiert werden. Wie Pradip Baksi in seinem Text »Karl Marx's Study of Science and Technology« (Baksi 1996) nachzeichnet, sind Marx' Überlegungen dabei von einem lebenslangen Interesse und vor allem dem sehr intensiven und detaillierten Studium von naturwissenschaftlichen und eben auch technischen und ingenieurwissenschaftlichen Texten informiert. Wie wichtig Marx hierbei die Frage der Technik ist, wird vor allem, so weist Baksi nach, in den ausführlichen Notizen, die Marx zu seinen gelesenen Texten verfasste, offensichtlich. Hier zeigt sich immer wieder, dass Marx besonders technikphilosophische Aspekte aus den Studien an biologischen, landwirtschaftlichen, ökonomischen, physikalischen, anthropologischen und historischen, aber natürlich eben auch ganz direkt technologischen Texten hervorhebt und reflektiert. Wie interessiert, aber vor allem auch begeistert Marx sich mit technikphilosophischen Fragen beschäftigte, zeigt sich auch in seinen diversen Briefwechseln, vor allem mit Friedrich Engels, in denen er immer wieder den Begriff der Maschine selbst, aber darüber hinaus auch seine allgemeinen Gedanken zur Frage der Technik zur Sprache bringt. Dabei gibt Marx in einem Brief an Engels ungewohnt selbstkritisch zu: »Es geht mir mit der Mechanik wie mit den Sprachen. Die mathematischen Gesetze verstehe ich, aber die einfachste technische Realität, wozu Anschauung gehört, ist mir schwerer wie d[ie] größten Knoten.« (MEW 30, 320) Trotz dieser Selbstkritik ist es unbestritten, dass Marx großes Interesse für technologische Fragen hatte und wie Nathan Rosenberg resümiert, ein »close student both of the history of technology and its newly emerging forms« (Rosenberg 1976, 73 f) war.

Da Marx selbst immer wieder über Technologien schreibt, ist es nicht überraschend, dass nicht nur in marxistischen Debatten, sondern auch weit darüber

hinaus, viel über Marx' technikphilosophische Position diskutiert wurde und immer noch wird. Besonders in den 1960er Jahren gab es eine ganze Reihe an Beiträgen und Studien über Marx und die Frage der Technik. Die prominenteste These war, dass Marx einen technologischen Determinismus vertreten würde, also die Überzeugung, dass technologischer Fortschritt notwendigerweise gesellschaftlichen, ökonomischen und sozialen Fortschritt antreibt, beziehungsweise soziale Veränderungen und Umwälzungen zumindest großteils von technologischen Entwicklungen angeleitet sind. Noch heute wird Marx in vielen Einführungen zur Technikphilosophie als Vertreter dieser technikdeterministischen Strömung diskutiert. Der prominenteste Proponent dieser These des marxschen Technikdeterminismus ist wohl Robert Heilbroner, der mit seinem einflussreichen und vielzitierten Aufsatz »Do Machines Make History« von 1967 (Heilbroner 2003) die Debatte bis heute maßgeblich beeinflusst. Heilbroner geht dabei vor allem von einer weit über die marxistische Theorietradition hinaus bekannten und vielzitierten Stelle bei Marx aus, die den Beweis für Marx' Technikdeterminismus liefern soll, nämlich von jener Bemerkung aus *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), in der Marx ganz direkt gesellschaftliche Umwälzungen mit technologischen Entwicklungen zu verbinden scheint:

> Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten. (MEW 4, 130)

Allzu bekannt ist Marx' Aussage, dass die Handmühle eine andere Gesellschaft »ergibt« als es z.B. die Dampfmühle tut. Doch ist es wichtig, nicht nur den einen bekannten Satz zu lesen, sondern das Zitat im Kontext zu sehen. Schon die Sätze davor sprechen dabei nicht von einer notwendigen Beziehung und Abfolge, sondern weisen zunächst vor allem darauf hin, dass die Produktivkräfte eng mit den sozialen Verhältnissen verknüpft sind. Auch ist wichtig, nicht zu übersehen, dass Marx diese Aussagen im Rahmen seiner durchaus teilweise überzogenen Polemik gegen die Arbeiten des französischen anarchistischen Vordenkers Pierre Joseph Proudhon, insbesondere dessen Werk *Philosophie de la Misere* (Proudhon 2015) verfasst hat.[44] Die oben zitierte Stelle wendet sich dabei vor allem gegen Proudhons

44 Der Titel der marxschen Polemik gegen Proudhon, der da lautet *Das Elend der Philosophie*, ist ein Wortspiel mit dem Originaltitel von Proudhons Werk *Philosophie de la Misere*. Marx schrieb diesen Text zunächst auf Französisch und veröffentlichte ihn unter dem Titel *Misere de la Philosophie*. Dieses Wortspiel erschließt sich in den unterschiedlichen deutschen Übersetzungen von Proudhon nicht mehr, wo der Text u.a. unter dem Titel *Philosophie der Noth* erschienen ist.

Überlegungen zum Ablauf der Geschichte[45] und Proudhons Idealismus,[46] weswegen Marx hier vor allem eine materialistische Perspektive auf Geschichte hervorhebt.[47] Proudhon, der die Maschine als »method of reuniting divers particles of labor which division had separated« (Proudhon 2015, 140) versteht, beschwört in der von Marx kritisierten Stelle, dass die Maschine jedoch nicht nur ein unterdrückerisches Moment für die Arbeiter*innen mit sich bringt, sondern auch die Idee der Freiheit – diskutiert als anthropozentrische Befreiung eines abstrakt gefassten Menschen von der ebenfalls abstrakt verstandenen Natur – in sich trage. So schreibt Proudhon: »With the introduction of machinery into economy, wings are given to LIBERTY. The machine is the symbol of human liberty, the sign of our domination over nature, the attribute of our power, the expression of our right, the emblem of our personality. Liberty, intelligence, those constitute the whole of man.« (Proudhon 2015, 143) Marx wendet sich gegen solch eine idealistische Lesart der Maschine, die die Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte gleichermaßen missverstehen würde. Dass Marx in seiner Polemik nun vor allem die Produktivkräfte als bestimmende Kraft identifiziert, lässt sich zwar durchaus auch mit Stellen aus anderen Texten untermauern, liefert aber letztlich dennoch ein zu simples Verständnis des komplexen und auch dialektischen Verhältnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, das Marx quer durch seine Schriften entwickelt.

Heilbroner liest die bekannte Stelle um die Handmühle und die Dampfmühle in »Do Machines Make History?« nun in zweifacher Weise zu eindimensional. Einerseits schließt er von der »engen Verknüpfung« der Technologien mit den sozialen Verhältnissen auf die determinierende Bestimmung von Technologien auf Gesellschaften, eine Lesart, die gerade in Bezug zu den Stellen aus *Das Elend der Philosophie* durchaus oft zu finden ist. Andererseits liest Heilbroner aus diesem Zitat auch eine strikte und vor allem notwendige Entwicklung innerhalb der Techno-

45 Proudhon schlägt in seinem Werk einen Blick auf Geschichte vor, der nicht den (materiellen) Ereignissen, sondern den Ideen folgt (vgl. Proudhon 2015, 147).

46 So beschreibt Proudhon das Ziel seines Projekts unter anderem auch als »escaping the reproach of materialism, so often applied by economists, to whom facts are truth simply because they are facts, and material facts. To us, on the contrary, facts are not matter, for we do not know what the word matter means, but visible manifestations of invisible ideas.« (Proudhon 2015, 139)

47 Zum konfliktreichen Verhältnis zwischen Marx und Proudhon siehe z.B. den 1967 erschienen Artikel »Marx and Proudhon: A Repraissel of Their Relationship« von Robert Hoffmann. Hoffmann beschreibt dabei auch die starke Polemik von Marx und fasst diese Kritik an Proudhon und damit das Ziel des Werkes *Das Elend der Philosophie* pointiert zusammen: »Marx tries to demonstrate here that Proudhon is wholly incapable of abstract thought, that he understands neither Hegel's philosophy nor Ricardo's economics, that his idealism is hopelessly out of touch with reality, that his economic concepts are quite fallacious, that his individualism is all wrong, as is his hope of changing the social system without first destroying it, and that he does not comprehend the historical process.« (Hoffmann 1967, 423)

logien heraus, die er dann auf eine notwendige Entwicklung und fixe historische Abfolge bestimmter Gesellschaftstypen ausweitet. So schreibt Heilbroner:

> It is the question of whether there is a fixed sequence to technological development and therefore a necessitous path over which technologically developing societies must travel. I believe there is such a sequence – that the steam-mill follows the hand-mill not by chance but because it is the next »stage« in a technical conquest of nature that follows one and only one grand avenue of advance. To put it differently, I believe that it is impossible to proceed to the age of the steam-mill until one has passed through the age of the hand-mill, and that in turn one cannot move to the age of the hydroelectric plant before one has mastered the steam-mill, nor the nuclear power age until one has lived through that of electricity. (Heilbroner 2003, 399)

Heilbroner ist dabei bei weitem nicht der Einzige, der die These des marxschen Technikdeterminismus hochhält.[48] William Shaw argumentiert zum Beispiel in seinem 1979 publizierten Artikel »›The Handmill Gives You the Feudal Lord‹: Marx's Technological Determinism«, wie der Titel bereits vermuten lässt, ebenfalls für die These eines marxschen Technikdeterminismus. Richtigerweise weist Shaw aber auch darauf hin, dass Marx vor allem einen »Produktivkraft-Determinismus« (Shaw 1979, 158) vertritt, es also in besagten Stellen nicht allein um Technologien als »prime mover«, sondern vor allem um die Produktivkräfte geht, zu denen Marx auch Wissenschaften und andere Bereiche zählt. Wilhelm Liebknecht betont in seinen *Erinnerungen an Marx* ebenfalls dessen Technikdeterminismus, wenn er sich an eine Diskussion mit Marx zur revolutionären Entwicklung der Elektrizität erinnert (vgl. Liebknecht 1943, 32 f). Auch der Technikphilosoph Langdon Winner verortet Marx in seinem Buch *Autonomous Technology* von 1977 auf der Seite des Technikdeterminismus: »Again and again in his writing Marx states that the forces of production play a determining role in human history. There are indeed other factors present as well, but by far the most important influences upon the shape and content of social existence are those exerted by the forces of production.« (Winner 1977, 78 f)

Doch auch wenn sich viele Zitate finden lassen, wie die oben zitierten, die Marx' Technikdeterminismus beweisen sollen, lassen sich mindestens genauso viele finden, die die These des Technikdeterminismus widerlegen, und so gibt es auch eine ganze Reihe an bekannten marxistischen Theoretiker*innen, die überzeugt sind, dass Marx keinen Technikdeterminismus vertritt. So relativiert Georg Lukács zum Beispiel in seinem ursprünglich im *New Left Review* als Replik auf Bukharin erschienen Artikel »Technology and Social Relations« die Rolle von Technologien im Werk

48 Für einen Überblick zur Debatte um Marx' vermeintlichen Technikdeterminismus siehe den von Meritt Roe Smith und Leo Marx (1994) herausgegebenen Sammelband *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism* sowie den Artikel »Marx and the Machine« von MacKenzie (1984), besonders S. 473–480.

von Marx: »It is obvious that this final identification of technique with the forces of production is neither valid nor Marxist. Technique is a *part*, a moment, naturally of great importance, of the social productive forces, but it is neither simply identical with them, nor […] the final or absolute moment of the changes in these forces.« (Lukács 1973, 53) Auch Nathan Rosenberg betont in seinem Text »Marx as a Student of Technology«, dass, obwohl einige Stellen bei Marx durchaus als technikdeterministisch gelesen werden können, diese Lesart zu unterkomplex und zu wenig tiefgreifend ist (vgl. Rosenberg 1976, 58).

Dem Technikdeterminismus stehen andere Lesarten gegenüber, die geradezu das Gegenteil propagieren, nämlich eine absolute Abhängigkeit der Produktivkräfte von den Produktionsverhältnissen. Tatsächlich kann, wie Shaw hinweist, dieses Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als eine Art »Henne-Ei-Problem« gesehen werden (vgl. Shaw 1979, 163), bei dem nicht für die eine oder andere Seite entschieden werden kann, ja soll. Im Maschinenfragment formuliert Marx z.B. solch eine Henne-Ei-Beziehung beziehungsweise solch ein dialektisches Verhältnis der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse, die weder der einen noch der anderen Seite eine absolute Determination einräumt, sehr eindeutig, wenn er schreibt: »Wie bei der Verwandlung des Werts in Kapital, so zeigt sich bei der näheren Entwicklung des Kapitals, dass es einerseits eine bestimmte gegebene historische Entwicklung der Produktivkräfte voraussetzt – unter diesen Produktivkräften auch die Wissenschaft –, andererseits sie vorantreibt und forciert.« (MEW 42, 595) Wie MacKenzie in seinem Artikel »Marx and the Machine« richtigerweise betont, ist die Frage der Technik bei Marx eine grundsätzlich ambigue (vgl. MacKenzie 1984, 492). Doch es ist hier auch nicht das Ziel, die Frage nach dem Technikdeterminismus bei Marx vollständig aufzuarbeiten, vielmehr soll im Weiteren gezeigt werden, inwiefern Marx den Begriff der Technik selbst öffnet und damit Ansätze jener kritischen Technikgeschichte andeutet, die er selbst im *Kapital* einfordert (vgl. MEW 23, 392).

Wenn die Handmühle eine Feudalgesellschaft »ergibt« und die Dampfmühle eine industrielle, so bleibt dennoch zu fragen, woher eine Handmühle und eine Dampfmühle stammen, soll heißen, wie diese überhaupt entwickelt werden und zu den jeweils bestimmenden Technologien werden. Es sind vor allem die Überlegungen zu konkreten Technologien, ihrer Entwicklung und ihres Einflusses, in denen sichtbar wird, dass bei Marx nicht grundsätzlich von einem Technikdeterminismus gesprochen werden kann. Technologischer Fortschritt, die Entwicklung neuer Maschinen, die dann wiederum neue gesellschaftliche Umbrüche anleiten können, passieren schließlich nicht einfach von selbst, oder sind rein durch vermeintliche technologische Notwendigkeiten erklärbar. Schon gar nicht ist technologische Entwicklung auf einzelne Genies und ihre Erfindungen zurückzuführen, denn solch eine Sicht auf Technikgeschichte würde die Leistungen und den Bei-

trag der Arbeiter*innen verleugnen, wie Marx im *Kapital* betont: »Die Erfindungen von Vaucanson, Arkwright, Watt, usw. waren jedoch nur ausführbar, weil jene Erfinder ein von der Manufakturperiode fertig geliefertes und beträchtliches Quantum geschickter mechanischer Arbeiter vorfanden.« (MEW 23, 402 f) Technologischer Fortschritt wird daher auch bei Marx nicht unbedingt und immer als lineare Entwicklung verstanden und auch nicht als logische, technisch-wissenschaftliche Weiterentwicklung bereits vorhandener Technologien, sondern vor allem als ein Projekt der Ausbeutung und dem Ausbau der Intensivierung der Macht der herrschenden Klasse. Technologische Entwicklung verfolge, so Marx, oftmals vor allem die intensivere kapitalistische Aneignung der Natur und ihrer Ressourcen sowie eine effizientere Ausbeutung der Arbeitskraft der Arbeiter*innen. »Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.« (MEW 23, 529 f)

Es geht also nicht so sehr darum, welche Technologien wann entwickelt werden, sondern welche Technologien zum Einsatz kommen, aufgegriffen und weiterentwickelt werden. Entscheidend hierfür ist laut Marx nicht ausschließlich aber vor allem, welche Technologien und technische Maschinen dem Drang nach »effizienterer« Ausbeutung und der Intensivierung von bestehenden Machtverhältnissen dienen können. Genau weil Marx keinen strikten Technikdeterminismus vertritt, sieht er einen sinnvollen Kampf der Arbeiter*innen gegen ihre Ausbeutung, eben nicht gegen die technischen Maschinen und die Technologien im Allgemeinen gerichtet. Der Kampfplatz sei nicht die Maschine, sondern deren Anwendung und das Gefüge der Ausbeutung, in der diese Maschinen eingesetzt werden. Nicht das »Arbeitsmittel«, also das Werkzeug oder die technische Maschine gilt es anzugreifen, sondern auf das Verhältnis, in dem diese Maschine als ausbeuterische eingesetzt wird, soll der Kampf der Arbeiter*innen zielen. So schreibt Marx im *Kapital* »Der Kampf zwischen dem Kapitalisten und Lohnarbeiter beginnt mit dem Kapitalverhältnis selbst. […] Aber erst seit der Einführung der Maschinerie bekämpft der Arbeiter das Arbeitsmittel selbst, die materielle Existenzweise des Kapitals.« (MEW 23, 451) In Bezug auf Arbeiter*innenbewegungen wie die nordenglische Luddit*innenbewegung weist Marx abermals darauf hin, dass solch ein Kampf gegen die Arbeitsmittel nicht zielführend ist, sondern vielmehr auf die Umstände des Einsatzes dieser Maschinerien gerichtet werden sollte. »Es bedarf Zeit und Erfahrung, bevor der Arbeiter die Maschinerie von ihrer kapitalistischen Anwendung unterscheiden und daher seine Angriffe vom materiellen Produktionsmittel selbst auf dessen gesellschaftliche Exploitationsform übertragen lernt.« (MEW 23, 452)

Für Marx ist technologische Innovation also immer eng mit herrschenden Ausbeutungsverhältnissen und Machtbeziehungen verbunden, Verhältnisse, die neue Technologien dann wieder weiter steigern und intensivieren können und

dabei auch zu neuen Formen der Ausbeutung und neuen Gesellschaftsformen beitragen können. Man kann hierbei von der »Koproduktion« (Singer 2003) der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse sprechen, also einer ständigen gegenseitigen In-Stand-Setzung und Intensivierung. Dass also technologische Maschinen nicht der alleinige treibende Faktor der Produktionsverhältnisse sein können, sondern vielmehr eine bestimmte Gesellschaftsformation bestimmte Technologien aufgreift und weiterentwickelt, ja mit Deleuze und Guattari gesprochen, »maschinisiert«, das scheint auch Marx, zumindest an einigen Stellen seines Werkes, zu vertreten. Deutlich wird dies, wenn Marx über die zwei seiner Meinung nach bestimmenden Technologien am Übergang von der Manufaktur zur Fabrik schreibt, nämlich die Uhr und die Mühle. Besonders interessant ist hier eine Stelle aus dem bereits weiter oben zitierten Brief an Engels vom 28. Jänner 1863, in dem Marx über unterschiedliche Technologien schreibt. Manche Technologien (»Pulver, Kompass und Buchdruckerei«) sind laut Marx »notwendige Vorbedingungen der bürgerlichen Entwicklung«, andere Technologien, wie eben die Uhr und die Mühle werden jedoch als Technologien dargestellt, die beide seit dem »Altertum überliefert« sind, aber im Kontext der Manufaktur und darauf aufbauend dann der Fabrik, neue und vor allem intensivere Verwendung fanden, man könnte fast sagen, »maschinisiert« wurden. Marx an Engels:

> Das Wiederdurchlesen der technologisch-historischen Exzerpte hat mich zu der Ansicht gebracht, dass, abgesehen von den Erfindungen von Pulver, Kompass und Buchdruckerei – diesen notwendigen Vorbedingungen der bürgerlichen Entwicklung –, vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, also für die Periode der vom Handwerk aus sich entwickelnden Manufaktur bis zur eigentlichen großen Industrie, die zwei materiellen Basen, an denen sich innerhalb der Manufaktur die Vorarbeit für die Maschinenindustrie bildet, Uhr und Mühle (zunächst Kornmühle, und zwar Wassermühle) sind, beide vom Altertum überliefert. (MEW 30, 321)

Diese Bemerkungen weisen darauf hin, dass Marx weder einen strengen Technikdeterminismus propagiert, noch Technologien als bloße passive und neutrale Anwendungen der Produktionsverhältnisse versteht, sondern, ohne dies in aller Klarheit auszuführen, ein komplexeres Zusammenspiel von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen annimmt. Einzelne Technologien sind dabei eben keinesfalls bloß von einzelnen Genies entwickelt worden, sondern antworten auf bestimmte Produktionsverhältnisse und deren Drang nach Intensivierung der Ausbeutung.[49] Deleuze und Guattari greifen genau diese Perspektive auf, wenn sie

49 Inwiefern gesellschaftliche und ökonomische Bedürfnisse und Notwendigkeiten zur Entwicklung und Erforschung neuer Technologien aber auch neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse führen, stellt z.B. der russische Physiker und Wissenschaftstheoretiker Boris Hessen in seinem außergewöhnlichen Paper »The Social and Economic Roots of Newton's *Principia*« (2009), basierend auf einem Vortrag von 1931, in aller Detailliertheit für die wissenschaftliche Arbeit von Isaac Newton dar.

im *Anti-Ödipus* den Kapitalismus und seine Deterritorialisierungs- und Reterritorialisierungstendenzen beschreiben. (vgl. AÖ, 323 f) Marx führt jedoch auch aus, wie bestimmte Gesellschaftsformationen, so z.B. der industrielle Kapitalismus nicht erst durch die Dampfmühle entstehen oder sich »ergeben«, sondern diese Gesellschaftsformationen darüber hinaus auch immer wieder auf bereits seit dem Altertum existierende Technologien zurückgreifen und diese neu »maschinisieren«, in ihr Gefüge inkorporieren und damit überhaupt erst die massive Expansion des industriellen Kapitalismus ermöglichen. Auch für Marx ist daher klar, es ist niemals bloß *eine* Technologie und niemals *bloß* Technologien, die solche massiven Umwälzungen anleiten und möglich machen. Wie Marx in dem Brief an Engels andeutet, sind Technologien wie die Mühle oder die Uhr eben schon lange Teil unterschiedlichster Gesellschaftsformationen und völlig unterschiedlich »maschinisiert« worden. Ein Aspekt, den Deleuze und Guattari immer wieder betonen. So schreiben auch Deleuze und Guattari über das Beispiel der Uhr: »Ein und dieselbe Maschine kann technische und Gesellschaftsmaschine sein (wenngleich nicht unter demselben Aspekt): so die Uhr als technische Maschine zur Messung der gleichförmigen Zeit, als Gesellschaftsmaschine zur beständigen Wiedergabe der kanonischen Stunden und im Sinne eines Ordnungsfaktors in der Stadt.« (AÖ, 179)

Der Begriff der Maschine und, wie ich im Weiteren zeigen werde, noch mehr der Begriff des »maschinellen Gefüges« versuchen, so meine These, genau dieses komplexe Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, oder in deleuzo-guattarischen Termini, das Verhältnis von technischen Maschinen und gesellschaftlichen Maschinen sowie den diesen unterliegenden Wunschmaschinen, in ihrer Komplexität zu bearbeiten und zu verstehen. Wie schon oft betont, ist die Frage für Deleuze und Guattari eben nicht die Frage nach der Entwicklung vom Werkzeug zur Maschine, oder einer vermeintlich technologisch notwendigen Entwicklung, die dann die Gesellschaftsformationen beeinflusst, denn bekanntermaßen zeigen sich Deleuze und Guattari gegenüber linearen Fortschrittsentwicklungen und -geschichten skeptisch. Besonders die Programmbilanz verweist also, so möchte ich hier argumentieren, auf jenes Projekt, dass Marx in einer Fußnote im *Kapital* einfordert, nämlich eben eine »kritische Geschichte der Technologie«. Wie in den *Anti-Œdipus-Papers* ersichtlich ist, notierten sich Deleuze und Guattari genau diese Fußnote aus dem *Kapital* während ihrer Arbeit am *Anti-Ödipus*. Dabei überschrieben sie dieses Zitat in ihren Notizen mit dem Titel »Towards a History of Deterritorialisation«. (vgl. Guattari 2006, 81) Marx schreibt nun also in besagter Fußnote am Beginn des Maschinenkapitels im *Kapital*:

> Eine kritische Geschichte der Technologie würde überhaupt nachweisen, wie wenig irgendeine Erfindung des 18. Jahrhunderts einem einzelnen Individuum gehört. Bisher existiert kein solches Werk. Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Ideologie gelenkt, d.h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen

und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondren Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben? Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. […] Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozess ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen. (MEW 23, 392 f FN 89)

In den Notizen zum *Anti-Ödipus*, in denen sie eben jenes Marx Zitat zur »kritischen Geschichte der Technologie« notiert haben, heben Deleuze und Guattari auch jene Nebenbemerkung hervor, die Marx in diesem Kontext bezüglich der Religionsgeschichte macht (vgl. Guattari 2006, 81). Marx schreibt: »Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln.« (MEW 23, 393 FN 89) Auf die Frage nach einer kritischen Geschichte der Technologie bezogen, meint dies, dass eine Analyse der jeweiligen Technologien deswegen zentral ist, weil die vorherrschenden technischen Maschinen auch immer etwas über die je konkreten herrschenden gesellschaftlichen Maschinen aussagen. Genauso definieren Deleuze und Guattari auch technische Maschinen am Beginn des *Anti-Ödipus* und beziehen sich dabei ganz absichtlich auf jenes oben näher besprochene berühmte Zitat von Marx über die Hand- und die Dampfmühle. Dabei machen sie jedoch gleichzeitig deutlich, dass sie in keinster Weise eine technikdeterministische Auffassung vertreten, denn sie betonen: »Folglich ist die technische Maschine nicht Ursache, sondern nur Anzeichen einer allgemeinen Form der gesellschaftlichen Produktion: so die handbetriebenen Maschinen in primitiven Gesellschaften, die hydraulische Maschine in der asiatischen Produktionsweise, die Industriemaschine im Kapitalismus.« (AÖ, 42)

Die starke Betonung der Vorrangigkeit der Gesellschaftsformationen vor den technischen Maschinen, die zwar Anzeichen eben jener Gesellschaftsformationen sind, aber hier, so hat es zunächst den Anschein, nicht als bestimmende Faktoren mitmischen, also nie »Ursache« seien, sondern eben immer nur »Anzeichen«, diese Konzeption mag auf den ersten Blick eine sozialdeterministische oder -konstruktivistische Technikphilosophie evozieren. Die sozialdeterministische Technikphilosophie sieht Technik als grundsätzlich bestimmt von sozialen und gesellschaftlichen Faktoren, spricht damit Technologien und technischen Objekten aber auch in gewisser Weise Wirkmacht ab, da diese eben bloße Ergebnisse sozialer Prozesse seien. Die sozialen Prozesse wiederum scheinen in diesem An-

satz, so kann man überspitzt resümieren, als völlig frei von Technologien und technischen Objekten gesehen zu werden. Doch auch wenn Deleuze und Guattari immer wieder betonen, dass Technik eher sozial als technisch ist (vgl. F, 60), dass Technologien eben immer Anzeichen bestimmter Gesellschaftsformationen sind, vertreten sie dennoch keine sozialdeterministische Technikphilosophie. Dies erschließt sich nicht zuletzt aus dem Maschinenbegriff und der Unterscheidung unterschiedlicher Maschinen. Denn das Verhältnis von gesellschaftlichen Maschinen und technischen Maschinen ist ein wesentlich komplexeres, als es diese Zitate auf den ersten Blick vermuten lassen würden. Für Deleuze und Guattari gibt es immer eine gewisse Gleichzeitigkeit unterschiedlicher technischer Maschinen, diese sind daher nicht durch eine lineare Fortschritts- und Entwicklungserzählung vollständig erfassbar und ordnebar. Ähnliches gilt auch für die gesellschaftlichen Maschinen, auch wenn die Formulierung, der oben zitierten Aufzählung problematischerweise eine gewisse Fortschrittsgeschichte hin zur westlichen Zivilisation anklingen lässt. Die Frage ist demnach nicht, wann welche Technologien auftreten, sondern welche gesellschaftlichen Verhältnisse diese technischen Maschinen produzieren, übernehmen und anwenden und damit überhaupt erst maschinisieren. Genau weil bestimmte Gesellschaftsformationen bestimmte technische Maschinen maschinisieren, können diese technischen Maschinen auch als Anzeichen eben jener Gesellschaftsformationen verstanden werden. Doch der Begriff des »Maschinisierens« weist noch auf eine weitere Komplizierung des Verhältnisses von Gesellschaft und Technik hin, einer viel wesentlicheren gegenseitigen Durchdringung. Was ist nun also mit diesem »Maschinisieren« gemeint?

3.4 Das Unbewusste der Technik

In seinem Aufruf zur »kritischen Geschichte der Technologie« verweist Marx auf Charles Darwin und dessen Unternehmen einer Geschichte der »Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere« (MEW 23, 392). Die kritische Geschichte der Technologie, die Marx nun einfordert, könnte, so vermerkt er, parallel zu Darwins Projekt, die »Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondren Gesellschaftsorganisation« (MEW 23, 392) in den kritischen Blick nehmen. Deleuze und Guattari folgen diesem Aufruf nicht zuletzt auch, indem sie sich begrifflich bei der Biologie, besonders der Evolutionstheorie, bedienen, um die komplexen Verhältnisse der unterschiedlichen Maschinen zueinander zu beschreiben. Wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, betont Guattari in seinem so wichtigen Text »Maschine und Struktur« vor allem das Bild der Maschine als Bruch oder Einschnitt in eine Struktur, aber auch als Bruch zu vorherigen Maschi-

nen. In dieser Vorstellung des Bruchs nimmt Guattari ganz bewusst den Bereich der Technologien in den Blick, auch hier brechen neue Technologien, so Guattari, mit vorangegangenen und damit auch mit gesellschaftlichen Strukturen (vgl. MuS, 135 f). Deleuze zeigte sich gegenüber solch einer einseitigen Lesart der Maschine als Bruch kritisch und, wie dargestellt, formulierte er seine Kritik in einem Brief an Guattari am für ihn nicht überzeugenden Beispiel der Technologien als Bruch (vgl. Deleuze 2020, 42). Im *Anti-Ödipus* wird die Maschine schon zu Beginn als zugleich einschneidend *und* anschließend oder verbindend charakterisiert, also ein Maschinenpluralismus eingeführt, der nicht mehr nur noch die Einschnitte im Blick hat, sondern auch Kontinuitäten und neue Verbindungen in den Maschinenbegriff miteinbeziehen will. In der Programmbilanz werden diese beiden Aspekte oder Seiten der Maschine nun ganz direkt mit evolutionsbiologischen Begrifflichkeiten in Verbindung gebracht und beschrieben:

> Zwei Eigenschaften oder Vermögen besitzt die Maschine: zum einen die Eigenschaft des Stetigen, das Maschinenphylum, worin sich jeweilige Teile miteinander verbinden, Zylinder und Kolben in der Dampfmaschine, oder selbst, ansetzend an einer niedrigen Entwicklungsstufe, das Scheibenrad in der Lokomotive; zum anderen der Richtungswechsel, Mutation, worin jede Maschine absolut mit derjenigen bricht, die sie ersetzt, so der Benzinmotor im Vergleich zur Dampfmaschine. Zwei Eigenschaften in einem, da die Maschine Strom-Einschnitt selbst ist, diesen von anderen Strömen scheidend, indem er ihn codiert und beliebige Elemente tragen lässt. (Bilan, 503)

Warum Deleuze und Guattari hier auf biologische Begrifflichkeiten zurückgreifen, und warum der Begriff des Phylums bei ihnen eine so große Rolle spielt, wird im nächsten Kapitel genauer nachgezeichnet, da der Phylum-Begriff vor allem mit dem deleuzo-guattarischen Verständnis vom Gefüge verbunden ist. Relevant ist zunächst, dass Deleuze und Guattari unter dem Maschinenphylum eine Art »Abstammungslinie« verstehen, die nicht auf direkter Verwandtschaft oder Abstammung aufbaut. Vielmehr bilden Maschinen Phyla durch gegenseitiges Hervorbringen und Ablösen, wie Guattari selbst im Glossar seines Buches *Molecular Revolutions* beim Eintrag über die Maschine beschreibt, ein Eintrag, der auch nochmals die Abgrenzung des Maschinenkonzepts von einem bloß mechanistisch verstandenen Maschinenbegriff verdeutlicht:

> Machine: Here we distinguish between the machine and mechanics. Mechanics is relatively self-enclosed; it only has perfectly coded relations with exterior flows. Machines, considered in their historical evolution, constitute, on the contrary, a phylum comparable to those of living species. They generate each other, select each other, eliminate each other, bring out new ways of potentiality. Machines, in the wider sense, that is to say not only technical machines but also theoretical, social, aesthetic machines, never operate in isolation but by aggregation or by arrangements. A technical machine, for example, in a factory, in interaction with a social machine, a training machine, a research machine, a marketing machine, etc. (Guattari 1984, 289)

Diese Charakterisierung der beiden vermeintlich widersprüchlichen Maschinenaspekte als Phylum und als Mutation ist für das Unternehmen einer »kritischen Geschichte der Technologie« durchaus wichtig. So ist es kein Zufall, dass das Maschinenphylum im Text immer dann auftaucht, wenn es um die Frage der »Maschinisierung« von Technologien durch bestimmte Gesellschaftsformationen geht (vgl. Bilan, 498, 500 sowie 517), sprich, beschrieben werden soll, wie Gesellschaftsformationen bereits zumindest in einer gewissen Form vorhandene Technologien aufgreifen, weiterentwickeln und zu zentralen Bestandteilen ihrer Komposition machen. Gleichzeitig jedoch scheinen auch neue Technologien durch die »Mutation« möglich, also die Verbindung und Zusammenführung verschiedener technischer Maschinen zu einer neuen technischen Maschine. Deleuze und Guattari greifen hier genau jene Diskussion auf, die in und um Marx am Beispiel der Technik geführt wurde und immer noch wird, nämlich nach dem Zusammenhang von Gesellschaft und Technik; genauer der Frage, ob eine bestimmte Gesellschaftsformation bestimmte Technologien braucht, um sich überhaupt entwickeln zu können, oder ob nicht vielmehr umgekehrt bestimmte Technologien bestimmte Gesellschaftsformationen voraussetzen, um überhaupt kreiert und entwickelt werden zu können. Die Antwort auf so gestellte Fragen kann gleichzeitig ja und nein lauten. Denn auch wenn diese beiden Ansätze sich gegenseitig widersprechen, so basieren sie dennoch auf derselben Logik und derselben, wenn auch umgekehrten, Argumentation, nämlich einer monokausalen Vorstellung von Entwicklung und darüber hinaus von viel zu allgemeinen Kategorien wie »Gesellschaft« und »Technik«. Wie schon dargelegt, ist dieses Henne-Ei-Problem nicht zu lösen, solange man in dieser Logik verbleibt. Die These der »Koproduktion« von Technik und Gesellschaft versucht zwar aus genau dieser Logik auszubrechen, zielt jedoch zu wenig auf eine mögliche Erklärung, beziehungsweise eine andere Perspektive auf diese Frage. Die Konzeption der Maschine als gleichzeitig Einschnitt und Verbindung, als Phylum und Mutation ist nun ein Versuch, ein anderes Verständnis dieses komplexen Verhältnisses von Technologie und Gesellschaft vorzuschlagen. Zentral ist dabei, dass sich die deleuzo-guattarische Konzeption völlig verallgemeinerten Kategorien wie *der* Technik und *der* Gesellschaft verwehrt. Stattdessen verschieben sie mit der Maschinentheorie und noch direkter mit der Theorie des maschinellen Gefüges den Fokus stets auf je konkrete Kontexte und Zusammenhänge.[50]

50 Anne Sauvagnargues betont in ihrem Text »Machines: How Does It Work?« genau diese Perspektive, wenn sie schreibt: »[T]he concept of the machine makes it possible to integrate the Marxist problematic of the analysis of modes of real production into structural conceptions of the social provided by ethnology, sociology or history. Viewed from this epistemological perspective, the concept of the ›machine‹ proposes nothing less than a transformation of the social sciences in accordance with a philosophical method that opens symbolic structures or logics to real modes of production. ›Machine‹ in this second sense defines the operativity of the social, not in general, but on a case-by-case basis.« (Sauvagnargues 2016, 187)

Der Maschinenpluralismus ermöglicht Deleuze und Guattari hier vor allem, der dominanten Idee der Kausalzusammenhänge eine andere Logik, eine andere Form von Kausalität (vgl. »immanente Kausalität« in Kapitel 4 und 5) entgegenzustellen. Dabei haben sie sowohl die gleichzeitigen Einschnitte und Verbindungen im Blick wie auch die Prozesse der De- und der Reterritorialisierung. Was Deleuze und Guattari als zentrales Merkmal des Kapitalismus darstellen, nämlich seine eigene Tendenz zur Deterritorialisierung gepaart mit umso brutaleren und repressiveren Formen der Reterritorialisierung, eröffnet eventuell auch die Möglichkeit, die Entwicklung von neuen Technologien und wissenschaftlichen Erkenntnissen und der Frage der Voraussetzungen und Folgen ebendieser neu zu stellen. Denn Deleuze und Guattari geben sich überzeugt, dass permanent Prozesse der Deterritorialisierung stattfinden, Prozesse am Rande, an den Grenzen, die die herrschende Ordnung übersteigen und aus dieser heraus nicht mehr erklärt werden können. Doch gerade in den Prozessen der Reterritorialisierung können diese Ränder auch zu neuen Zentren werden, soll heißen, zu neuen Mechanismen, ja Technologien der aktuell herrschenden Verhältnisse. Ein einfaches Kausalverständnis greift hier zu kurz, oder wie Deleuze und Guattari schreiben: »Es gibt universale Geschichte nur als solche von Kontingenzen.« (AÖ, 287)

Allzu gerne wird in technologischen aber auch historischen Erzählungen die Entstehung und Herausbildung der Industrialisierung in Europa und besonders im Großbritannien des 19. Jahrhunderts als logische Folge bestimmter technologischer und wissenschaftlicher Entwicklungen und Erkenntnisse erzählt. Nun lassen sich nachträglich oftmals gewisse telelogische Notwendigkeiten finden oder konstruieren, und Technologien eignen sich dabei besonders für solche teleologischen Entwicklungsnarrative. Doch solch eine Perspektive greift immer zu kurz, ja kann in ihrer Reduktion immer nur mangelhaft sein und auch nur mit der nachträglichen historischen Gewissheit als logische Erzählung präsentiert werden. Zumeist sind noch dazu die vermeintlichen Schlüsseltechnologien, die diese Entwicklungen eingeleitet und angeleitet haben sollen, in der einen oder anderen Form auch schon längst verbreitet und in verschiedenen Teilen der Welt bekannt gewesen. So existierte z. B. die Dampfmaschine in kleiner Form bereits in China lange bevor sie in Europa zur zentralen Technologie der Industrialisierung wurde (vgl. C, 56). Wäre die technologische Entwicklung – als von der Gesellschaft getrennte Logik – allein in der Lage, die Gesellschaftsformen zu verändern, würde das Entstehen bestimmter Technologien automatisch neue Gesellschaftsformen hervorbringen. Doch tatsächlich werden neue Technologien und technologische wie wissenschaftliche Innovationen, wenn es den Machtverhältnissen und der Profitsteigerung nützt, lange Zeit nicht aufgegriffen oder bewusst ignoriert. So schreiben Deleuze und Guattari über die Frage der Einführung neuer Innovationen im Kapitalismus:

> Eine Innovation wird nur in Hinblick auf die Profitrate, die ihre Einführung durch Senken der Produktionskosten abwirft, übernommen – andernfalls behält der Kapitalist seine vorhandene Ausstattung, und kann so parallel in einem anderen Sektor investieren. […] Im allgemeinen wird die Einführung der Innovation über die wissenschaftlich notwendige Zeit hinaus aufgeschoben, bis zu dem Zeitpunkt, wo die Marktprognosen deren Exploitation auf höherer Stufe rechtfertigen. (AÖ, 300)

Die Entwicklung bestimmter Technologien ist daher vielschichtig mit den Herrschaftsverhältnissen, aber auch emanzipativen Kämpfen verbunden. Der Kontext ist immer hochkomplex, das gilt für Technologien im wie für jene vor dem Kapitalismus. Es sind immer eine Vielzahl an Strömen, Maschinen, Entwicklungen, ihre wechselseitigen Verhältnisse und die Einschnitte untereinander, die am Werk sind (vgl. AÖ, 287). Es ist daher nicht so, dass bestimmte Entwicklungen in bestimmten Teilen der Welt zu bestimmten Zeiten nur deshalb passieren, weil dort eine bestimmte Technologie entwickelt worden wäre, vielmehr wird diese bestimmte Technologie von je bestimmten Produktions-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen aufgegriffen und »maschinisiert«, gleichzeitig können sich diese Produktionsverhältnisse und Gesellschaftsformationen nur durch die »Maschinisierung« bestimmter Technologien bilden. Auf die Frage also, warum die Industrialisierung und der Kapitalismus nicht bereits früher zur herrschenden Gesellschaftsform wurden, antworten sie pointiert: »Nicht die Technik, die technische Maschine fehlte!« (AÖ, 287) Bezogen auf den Kapitalismus resümieren Deleuze und Guattari: »Nicht dass in diesem Sinne die Maschinen den Kapitalismus geschaffen hätten – vielmehr hat dieser sie geschaffen, wie er auch fortfährt, neue Einschnitte vorzunehmen, dank deren er seine technischen Produktionsweisen revolutioniert.« (AÖ, 299)

Zunächst mag diese Perspektive, wie schon ausgeführt, sozialdeterministisch wirken. Denn die Wirkmacht einzelner Technologien, so könnte man meinen, würde damit immer auf die gesellschaftlichen Formen und die Herrschaftsverhältnisse zurückverfolgt werden, die Technologien würden selbst nichts ändern, sondern lediglich in bestimmte herrschende gesellschaftliche Maschinen integriert und aufgenommen werden. Doch wie schon angedeutet, würde solch eine Lesart ein unterkomplexes Verständnis von Technologien als bloßes Ergebnis sozialer Prozesse annehmen. Denn was Deleuze und Guattari mit »maschinisieren« bezeichnen, meint nicht die Integration von »fertigen« Technologien, sie verstehen diese eben nicht als bereits »abgeschlossene Entitäten«. Die technische Maschine ist mehr als bloß Technologie oder technisches Objekt, sie ist immer schon geöffnet auf das Milieu, bezieht immer schon soziale, gesellschaftliche Aspekte wie eben auch Wunschmaschinen mit ein. So »setzt jede technische Maschine Ströme bestimmten Typs voraus: den Maschinen sowohl innerliche wie äußerliche Codeströme, die Elemente einer Technologie und selbst einer Wissenschaft ausmachen.« (AÖ, 299)

Die Maschinisierung ist folglich nicht bloß ein den Technologien äußerlicher Prozess, sondern wesentlich verwobener. Es geht um Konkretisierung. Eine Bemerkung zur Konkretisierung, die Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* den Staat betreffend äußern, ist in diesem Zusammenhang nicht unrelevant: »Als Maschine bestimmt er [der Staat] kein soziales System mehr, er ist von diesem, dem er sich im Spiel seiner Funktionen eingliedert, bestimmt. Nicht dass er aufhörte, künstlich zu sein, aber er wird konkret, er strebt, während er sich zugleich den herrschenden Kräften unterordnet, zu seiner Konkretisierung.« (AÖ, 284) Hier interessiert nicht unbedingt, inwiefern diese Bemerkungen dem Staat als Phänomen und materielle Institution gerecht werden, sondern, was ich hiermit vielmehr hervorheben möchte, ist der spezielle Prozess der Konkretisierung, den Deleuze und Guattari hier am Beispiel des Staates beschreiben. Sie selbst weisen nämlich gleich im Anschluss darauf hin, dass diese Entwicklung auch in analoger Weise für die technischen Maschinen gälte. Auf Simondon referenzierend beschreiben sie auch für die technischen Maschinen den Prozess der Konkretisierung durch die immer konkretere Unterordnung oder »Maschinisierung« unter die herrschenden Kräfteverhältnisse. »Eine analoge Entwicklung ist für die technische Maschine nachgewiesen worden, insofern diese keine abstrakte Einheit oder kein intellektuelles System mehr darstellt, das über isolierte Untereinheiten gebietet, sondern nun Verhältnis geworden ist, das einem als konkretes physisches System sich geltend machenden Kräftefeld untergeordnet ist.« (AÖ, 284) Die technische Maschine wird geöffnet, und wie die gesellschaftliche Maschine auch, eben nicht als fertige Einheit gesehen, sondern als Verhältnis und sich ständig adaptierender Prozess.

Die Frage also, ob die Gesellschaftsmaschine die technische Maschine bestimmt, oder umgekehrt, ist wie bereits betont, eine völlig falsche Frage. Beide Maschinenarten konkretisieren sich ständig, verändern sich gegenseitig und durchdringen sich auch. Doch damit sind die beiden Arten von Maschinen nicht bloß koproduzierend, sondern vielmehr ist keine der beiden vorgängig, beide Maschinenarten sind lediglich die molaren, verfestigten Maschinen, immer durchzogen von molekularen Maschinen, immer bestimmt von Wunschmaschinen, wie im vorherigen Kapitel schon dargestellt. »Aber ist diese Tendenz zur Konkretisierung in der technischen oder gesellschaftlichen Maschine nicht Bewegung des Wunsches selbst?« (AÖ, 284) Genau dieser Verweis auf den Wunsch und die Wunschmaschinen ist hier nun äußerst relevant, denn, so behaupte ich, die Verbindung der Wunschmaschinen mit den technischen und den gesellschaftlichen Maschinen stellt den ersten Versuch von Deleuze und Guattari dar, die Henne-Ei-Frage nach dem Verhältnis von Technik und Gesellschaft nicht nur anders zu beantworten, sondern vielmehr neu zu stellen. Mit der Ebene der Wunschmaschinen wird das Verhältnis zwischen technischen und gesellschaftlichen Maschinen noch einmal weiter verkompliziert. Die Wunschmaschinen sind

dabei nicht so sehr eine eigene dahinterliegende Ebene oder einfach ein dritter Pol zusätzlich zu Gesellschaft und Technik, vielmehr durchziehen sie diese molaren Maschinen.

> Die Wunschmaschinen stecken nicht in unserem Kopf, sind keine Produkte der Einbildung, sondern existieren in den technischen und gesellschaftlichen Maschinen selbst. Wir haben sie weder erfunden noch imitiert, wir sind ihre geistigen Väter ebensowenig wie ihre folgsamen Kinder. Unser Verhältnis zu ihnen spiegelt sich darin: wir bevölkern die technisch-gesellschaftlichen Maschinen mit Wunschmaschinen, dazu und zu nichts anderem sind wir in der Lage. Zugleich gilt: Die technisch-gesellschaftlichen Maschinen sind nur Konglomerate von Wunschmaschinen unter historisch bestimmten molaren Bedingungen; und, die Wunschmaschinen sind die auf ihre bestimmenden molekularen Bedingungen übertragenen technischen und gesellschaftlichen Maschinen. (Bilan, 512)

Die Wunschmaschinen durchziehen alle Ebenen und Maschinen und verbinden damit gesellschaftliche mit technischen und schneiden gleichzeitig andere Maschinen ab. Wunschmaschinen »durchdringen« folglich alle Ebenen. »Was Wunschmaschinen gerade definiert, ist ihr Vermögen zu unendlichen, allseits in alle Richtungen sich erstreckenden Konnexionen. Dadurch, mehrere Strukturen gleichzeitig durchdringend und beherrschend, sind sie Maschinen.« (Bilan, 503)

Die Wunschmaschinen, so geben sich Deleuze und Guattari zumindest noch in der Programmbilanz überzeugt, würden es möglich machen, dass komplexe Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, von technischen und gesellschaftlichen Maschinen in der nötigen Verschränktheit und Komplexität zu betrachten, und genau deshalb sehen sie in den Wunschmaschinen jenen theoretischen Begriff, der es ermöglicht, Marx' Ruf nach einer kritischen Geschichte der Technologie, aber auch sein Projekt einer kritischen Analyse der Machtverhältnisse der momentanen Gesellschaften weiterzuführen, ohne bei der Beschränkung auf diese beiden Bereiche stehen bleiben zu müssen. Marx braucht letztlich den Dualismus von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, um diesen dialektisch weiterdenken zu können, doch Deleuze und Guattari versuchen einen anderen, wenn auch stark von Marx inspirierten und informierten Weg zu gehen:

> Nichts anderes ist die Wunschmaschine: eine Vielheit unterschiedener Elemente oder einfacher Formen, die auf dem vollen Körper einer Gesellschaft verbunden sind, indem sie präzise »auf« diesem Körper oder indem sie real unterschieden sind. Die Wunschmaschine als bis an die Grenze getriebene Entwicklung: Erschließen des vollen Körpers, Freisetzen einfacher Formen, Zuweisung des Fehlens von Verbindung. Marx' Methode im Kapital geht in diese Richtung, doch hindern die dialektischen Voraussetzungen ihn, den Wunsch als Teil der Infrastruktur zu begreifen. (Bilan, 519)

Die Wunschmaschinen leisten dabei zumindest zweierlei. Einerseits lösen sie den Binarismus zwischen Technik und Gesellschaft auf und öffnen diese Bereiche. Denn auch wenn sie betonen, dass die gesellschaftlichen Maschinen die techni-

schen Maschinen einsetzen, »maschinisieren«, so bedeutet dies nicht, dass die gesellschaftlichen Maschinen geschlossene und unabhängige Maschinen sind. So ist es wichtig zu beachten, dass »der volle Körper einer Gesellschaft, die maschinenerzeugene Instanz, niemals als solche gegeben ist, sondern stets ausgehend von den in der jeweiligen Gesellschaft herrschenden Termen und Verhältnissen erschlossen werden muss« (Bilan, 518). Dies deutet auch schon die zweite Leistung an, die sie in der Wunschmaschine bezüglich der hier behandelten Frage sehen, nämlich der Fokus auf die Kräfteverhältnisse. Kräfteverhältnisse nicht nur verstanden als dominierende Herrschaftsverhältnisse, sondern vielmehr auch die emanzipativen Kräfte in den Blick nehmend.[51] Die Wunschmaschinen zeigen die den gesellschaftlichen aber auch den technischen Maschinen zugrundeliegende Kräfteverhältnisse auf, »kartographieren« diese, ja stellen *das Unbewusste* der gesellschaftlichen, aber eben auch der technischen Maschinen dar. So sind

> die Wunschmaschinen wohl den technischen und gesellschaftlichen Maschinen gleich, bilden aber gewissermaßen deren Unbewusstes: sie manifestieren und mobilisieren die libidinösen Besetzungen (Wunschbesetzungen), die den bewussten und vorbewussten Besetzungen (lnteressenbesetzungen) eines bestimmten gesellschaftlichen Feldes in Ökonomie, Politik und Technik »entsprechen«. Dies meint keineswegs ähnlich sein: es geht um eine andere Verteilung, eine andere »Karte«, die nicht mehr die herrschenden Interessen in einer Gesellschaft, nicht die Aufteilung des Möglichen und Unmöglichen, nicht die Zwänge und Freiheiten, kurz all das nicht betrifft, was die konstitutiven Bedingungen einer Gesellschaft (ihre spezifische Rationalität) ausmacht. (Bilan, 517 f)

Das so verstandene Konzept der Maschine bezieht daher politische, soziale, historische Bedingungen und Machtverhältnisse nicht einfach nur in die Analyse mit ein, sondern setzt diese Perspektiven als Grundlage jeglicher Untersuchung, so eben auch einer Untersuchung der Technik. Klasse, Geschlechterverhältnisse, rassistische Kategorisierungen und viele andere Herrschaftsverhältnisse sind dabei also keine kritische Befragung im Nachhinein, sondern die deleuzo-guattarische Konzeption der Maschine setzt diese kritische Perspektive an den Beginn der Untersuchung und versteht damit Technologien und technische Objekte immer schon, nicht nur durchzogen, sondern noch radikaler grundsätzlich konstituiert durch und bestimmt von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, aber eben auch emanzipatorischen Kämpfen. Die Kämpfe sind hier keine nachträglichen, die sich mit schon fertigen Technologien beschäftigen müssen, diese kritisieren und bekämpfen, sondern vielmehr sind die emanzipativen Kämpfe immer auch

51 Die Wunschmaschinen sind demnach nicht »befriedet«, also rein ein Ort der emanzipativen und revolutionären, affektiven und vermögensteigernden Elemente, »in ihnen existieren [auch] Herrschaft und Knechtschaft, herrschen tödliche Elemente« (Bilan, 519).

schon Teil der Konstitution von Maschinen und damit auch den maschinisierten Technologien.

Das ist es letztlich auch, was sie an der Perspektive von technikkritischen Denker*innen wie z.B. Ivan Illich kritisieren. Illichs Ruf nach einer »konvivialen« Gesellschaft und dementsprechend nach »konvivialen« Werkzeugen[52] ist verankert in seiner Kritik an der Verschlossenheit von Technologien und konkreten technischen Objekten gegenüber der Mehrheit der Menschen. Technologien seien, so Illich, absichtlich so konstruiert, dass es immer Expert*innen beziehungsweise profitorientierte Unternehmen brauche, um sie anwenden und reparieren zu können.[53] Existierende Technologien – Illich schreibt die meisten seiner Texte während des Kalten Krieges noch direkt unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs – seien unnötigerweise nur über Fachwissen zugänglich. Es sei daher nicht genug, so Illich, zu fragen, wer die Produktionsmittel besitzt, sondern es müsse auch gefragt werden, wer sie denn überhaupt benutzen kann.[54] Dagegen versteht Illich unter den konvivialen Werkzeugen eben solche Technologien, die möglichst handlich, durchaus auch verkleinert und mobil sind, und leicht zu bedienen, nicht als »userfreundliche« light Variante, sondern von Grund auf so konstruiert. Illich wurde daher nicht zufällig gerade von einigen Aktivist*innen und Theoretiker*innen der frühen Informatik sehr geschätzt, sahen doch viele genau im Computer und später dem Internet das Realwerden der von Illich geforderten konvivialen Werkzeuge.

Deleuze und Guattari beziehen sich in der Programmbilanz ebenfalls auf Illich, verorten sich jedoch in durchaus kritischer Distanz zu ihm. Sie fassen zunächst Illichs Forderungen in der Programmbilanz wie folgt zusammen: »[E]xtensiver Gebrauch der Maschinen durch die größtmögliche Anzahl von Menschen, die Vermehrung kleiner Maschinen und die Anpassung großer Maschinen an kleine

52 Zu einer, wenn auch nicht ganz überzeugenden Verbindung der Illichen konvivialen Werkzeuge mit Guattaris Überlegungen zur Transversalität in Hinblick auf Technologien siehe Genosko 2009, 55.

53 Zentrale Stoßrichtung der Werke von Ivan Illich ist seine Kritik an Wachstums- und »Fortschrittsmythen« (1978) und die Kritik an einer Herrschaft durch Expert*innen. Dem setzt Illich seine Idee der konvivialen Gesellschaften erzeugt durch konviviale Werkzeuge entgegen. Illich: »*Eine Gesellschaft, in der sich Individuen und nicht Manager moderner Technologien bedienen, werde ich konviviale nennen.*« (2014, 13) Konviviale Werkzeuge werden nicht durch Expert*innen bestimmt und kontrolliert, sondern in politischen und demokratischen Prozessen ausgehandelt, dabei ist wichtig, dass Illich Werkzeuge (in einem sehr breiten Sinne), vor allem dann als konvivial versteht, wenn sie einen »autonomen und schöpferischen« (Illich 2014, 28) Umgang zwischen den Menschen, aber auch zwischen Mensch und Umwelt ermöglichen und befördern. (vgl. Illich 2014, vor allem 27–74)

54 »In einem gleichfalls heiteren Text verweist Ivan Illich darauf, dass die umfänglichen Maschinen kapitalistische oder despotische Produktionsverhältnisse implizieren, die Abhängigkeit, Ausbeutung, Ohnmacht der auf den Konsumenten- oder Bedienstetenstatus reduzierten Menschen zur Folge haben. Das *Kollektiveigentum an Produktionsmitteln* ändert nichts an dieser Situation, es erhält allenfalls eine stalinistisch-despotische Organisation. Illich fordert demgegenüber *das Recht eines jeden* zur Benutzung der Produktionsmittel innerhalb einer ›geselligen‹, das heißt einer nicht ödipalen Wunschgesellschaft.« (Bilan, 513)

Einheiten, der alleinige Verkauf von Maschinenelementen, die von den Produzentenverbrauchern selbst zusammengesetzt werden sollen, die Aufhebung des Spezialwissens und des Berufsmonopols.« (Bilan, 513) Dies ist jedoch natürlich nicht so einfach, wie auch Deleuze und Guattari wissen, denn, wie schon dargestellt, betonen sie immer wieder, dass das Problem der Technologien nicht ihre technologischen Notwendigkeiten sind. Denn Technologien, so Deleuze und Guattari, sind nicht so gestaltet, wie sie sind, weil dies am meisten »technischen« Sinn machen würde, oder in dieser Art notwendig wäre, sondern weil es um Herrschaftsverhältnisse und Profit geht. Ein Aspekt, den sie auch in ihrer Diskussion von Illich besonders betonen. Sie gehen dabei auf diejenigen Felder ein, über und gegen die Illich immer wieder schreibt, wie z.B. die Medizin:

> Es liegt offen zutage, dass so unterschiedliche Phänomene wie die Monopolisierung oder Spezialisierung der meisten medizinischen Kenntnisse, die Kompliziertheit des Automotors, der Riesenumfang der Maschinen keineswegs Ausdruck technologischer Notwendigkeiten sind, wohl aber ökonomischen und politischen Imperativen entsprechen, deren Aufgabe darin besteht, Macht und Kontrolle in den Händen einer herrschenden Klasse zu konzentrieren. (Bilan, 513 f)

Doch Illichs Überlegungen gehen letztlich für Deleuze und Guattari an den eigentlichen Problemen vorbei. Denn es ist nicht so sehr das Problem der Bedienung von und der Zugänglichkeit zu Technologien, die diese für emanzipative Möglichkeiten öffnen würde, vielmehr geht es um die Frage der »Ordnung«, in die Technologien eingebunden sind. Denn nur durch die Veränderung bestimmter Technologien lasse sich die Gesellschaft nicht verändern und ohne Veränderung der Gesellschaft ist es letztlich auch kaum möglich, die Technologien grundlegend zu ändern.

> Wie die Forderung, dass alle sich der Maschinen bedienen und sie kontrollieren sollen, zeigt, sind solche Themen wie Reduktion und Anpassung von Maschinen für sich allein unbefriedigend – sie stehen für anderes. Denn der reale Unterschied zwischen technisch-gesellschaftlicher Maschine und Wunschmaschine liegt offensichtlich nicht in ihrer Größe und Leistung, sondern in der Ordnung, die Größe und Leistung bestimmt. Es sind gleiche Maschinen, aber nicht gleiche Ordnungen. Nicht dass es darum ginge, die gegenwärtige Ordnung, die die Technologie an eine unterdrückerische Ökonomie und Politik bindet, einer anderen zu konfrontieren, in der die Technologie befreiend und befreit wirkte. Die Technologie setzt die gesellschaftlichen und die Wunschmaschinen, die einen in den anderen, voraus (Bilan, 514).

Buster Keatons Film *The Navigator* (Keaton/Crisp 1924) als Beispiel heranziehend, vor allem jene Szene, in der Buster Keaton mit einer ausufernden Küchenmaschine konfrontiert ist (vgl. Bilan, 514), weisen Deleuze und Guattari darauf hin, dass die eigentliche Frage nach der Technik und vor allem nach »guter Technik«, sprich, Technologien, die emanzipative Kämpfe unterstützen, nur eine Frage nach der Ordnung sein kann. Mit Ordnung ist hier abermals Organisation gemeint, und

nicht zufällig tauchen hier wieder Guattaris Subjekt-Gruppen als jene »Ordnungen« auf, die eine andere Kollektivität ermöglichen und damit auch ein anderes Verhältnis zu Technologien. Das Ziel kann nicht sein, den Technologien und technischen Objekten, wie der Küchenmaschine von Keaton, unterworfen zu sein, also eine Ordnung zu haben, die von der Technologie bestimmt scheint. Solch eine Ordnung ist immer eine faschistische, wie Deleuze und Guattari betonen: »Dann immer, wenn die Technologie den Anschein erweckt, eigenmächtig zu agieren, nimmt sie faschistische Farbe an« (Bilan, 515). Stattdessen geht es um die Bildung anderer Maschinen, in denen die technischen Maschinen nicht bestimmend, aber dennoch ein essentieller Teil dieser sind, man kann hier an La Borde und andere Beispiele aus dem vorherigen Kapitel denken. Am Ende der Programmbilanz weisen Deleuze und Guattari ganz direkt auf verschiedene Ordnungen, auf verschiedene Zugänge zur Maschine hin, die unterschiedliche Politiken exemplifizieren. Zum Beispiel impliziere der italienische Futurismus und dessen extreme Hervorhebung der technischen Maschine als Leitfigur die faschistische Organisationsstruktur (vgl. Marinetti 2018; Bilan, 520 f). Dagegen müssten emanzipatorische Zugänge zur Frage der Maschine gefunden werden, solche, wie sie es selbst durch die Schizoanalyse probieren. Es gilt, sowohl die zu Grunde liegenden Wunschmaschinen zu analysieren, das »Unbewusste« bestimmter Technologien zu erforschen, doch es gilt auch, bestimmte Technologien zu nutzen, zu kreieren und mit diesen und ihren Wunschmaschinen zu experimentieren. Deshalb sind die Schizoanalytiker*innen eben auch, wie Deleuze und Guattari am Ende von *Anti-Ödipus* betonen, »Mechaniker*innen« (vgl. AÖ, 416). Wie quer durch den *Anti-Ödipus* und der Programmbilanz immer wieder betont wird, geht es eben nicht nur um metaphorische Maschinen, sondern auch um die Arbeit mit und an ganz konkreten technischen Maschinen. Frei nach Walter Benjamin wäre der deleuzoguattarische Maschinenpluralismus daher genau gegen den italienischen Futurismus und ähnliche Projekte der »Maschinisierung der Politik« gerichtet und stellt im Gegenteil, so könnte man formulieren, den Versuch einer »Politisierung der Maschine« dar.[55] »Und darin genau liegt die Bedeutung der gesellschaftlichen, technischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Maschinen, wenn sie revolutionär sind: Wunschmaschinen zu konstituieren, auf die sie schon in ihren eigenen Ordnungen hinweisen, während zugleich die Wunschmaschinen sie in ihrer je eigenen Ordnung und als Wunschposition erstellen.« (AÖ, 495)

55 Walter Benjamins berühmte Schlussphrase seines Aufsatzes »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« (1996 [1935/6]) lautet im Original: »*So steht es um die Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt. Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst*.« (Benjamin 1996, 347)

3.5 Konklusion – Maschine als Kampfplatz

Im vorherigen Kapitel stand das Auftauchen des Maschinenbegriffes im Werk von Deleuze aber vor allem Guattari im Zentrum. Dort habe ich nachgezeichnet, wie die Maschine vom Begriff für den radikalen Einschnitt, dem absoluten Bruch mit der Struktur, zu einem Maschinenpluralismus ausgeweitet wurde, also einem Maschinenverständnis, das versucht, sowohl Prozesse des Einschnitts als auch der Konnektion zu fassen. Deleuze und Guattari konzipierten dabei all diese Maschinenbegriffe in direkter Auseinandersetzung mit den drängenden politischen Fragen jener Jahre, Fragen der politischen Organisation, der Vereinnahmung durch Kapitalismus und den Möglichkeiten von revolutionärem Widerstand. Technische Objekte spielten dabei, wie gezeigt, auf vielfacher Ebene eine wichtige Rolle, ganz konkret und praktisch angewandt, aber auch als Modelle und Exempel ihres Maschinenverständnisses.

In diesem Kapitel wurde die werkintrinsische Perspektive ausgeweitet. Denn der Begriff der Maschine ist nicht bloß für Deleuze und Guattari ein zentraler Begriff, sondern spielt in unterschiedlichen Philosophien eine zentrale Rolle, besonders natürlich in technikphilosophischen Ansätzen. Dabei kann beobachtet werden, dass die Konjunktur des Maschinenbegriffs dann besonders stark zu sein scheint, wenn große technologische Veränderungen um sich greifen und damit einhergehende gesellschaftspolitische Umbrüche stattfinden. Die so genannte industrielle Revolution, aber auch der Beginn des Atom-Zeitalters oder die heutige Digitalisierung sind dafür nur allzu deutliche Beispiele. Die Verunsicherungen durch große Veränderungen, die Umwälzungen von alten zu neuen Herrschaftsverhältnissen, die Beschleunigungen dieser Umbrüche durch technologische Entwicklungen, kurz die Gefahren, Potentiale und Verschiebungen der Machtstrukturen durch diese Umbrüche, erzeugen oftmals eine Situation der Unklarheit, des Unbestimmten. Große Veränderungen, die soziale, psychische, politische Verhältnisse gleichermaßen erfassen, wie sie Arbeitsverhältnisse, ökonomische Bedingungen und alltägliche Zusammenhänge auf den Kopf stellen können. Große Umbrüche, die Potentialitäten für neue revolutionäre Politik schaffen könnten und dennoch zumeist eine neue, oftmals gar nur marginal differente Herrschaftsstruktur erzeugen. Der Begriff der Maschine scheint nun eben genau in Momenten der Unbestimmtheit, der großen politischen und technologischen Umbrüche wiederzukehren und zur Beschreibung der je spezifischen Situationen herangezogen zu werden. Dabei kann die Maschine das Starre, alles Vereinnahmende bezeichnen. Die eigene Position wird dabei oftmals bloß als ein Rad in einer großen Maschinerie verstanden, einer Maschine die bürokratische, ökonomische, politisch-totalitäre, aber auch technische Zwänge beschreiben soll. Die Maschine kann aber auch das bezeichnen, was neu aufzutauchen scheint, eine »Verkörperung« des

Unbekannten, eine Materialisierung eines vermeintlich autonomen Gegenübers, eines Anderen, das nun in die bekannte Welt eintritt, interveniert, diese zunehmend zu dominieren scheint. Fließband, industrielle Maschinen aber auch die Trope des Roboters sind dafür Beispiele. Die Maschine kann aber auch genau das bezeichnen, was eben nicht ineinandergreift, das Unbestimmte als nie vollständig Vereinnahmbares, kann genau die Momente und Elemente bezeichnen, die sich gegen ein nahtloses Ineinandergreifen, eine reibungslos funktionierende Logik zu wehren scheinen, der Sand im Getriebe. Faszinierenderweise ist es genau der Begriff der Maschine, der all diese heterogenen Elemente beschreiben kann, ein Begriff, der sich selbst durch seine Unbestimmtheit auszeichnet und dadurch, so scheint es, gerade in Krisenzeiten viele unterschiedliche Momente und Elemente ansprechen kann. Kurz die Begriffsgeschichte der Maschine ist eine lange und heterogene.

Deleuze und Guattari schlagen ihren eigenen Pfad durch diese Begriffsgeschichte, beziehen sich auf eine Vielzahl an Konzepten und Autoren, unbekannte und obskure Referenzen werden so mit den großen Denkern und Theorien der Maschine vermischt und nebeneinandergestellt. Ziel dieses Kapitels war es daher, zumindest einige dieser zahlreichen Referenzen nachzuzeichnen, die vielen Linien der Maschine, die vielen Autoren der deleuzo-guattarischen Maschinengeschichte zumindest teilweise nachzuverfolgen. So sollte das deleuzo-guattarische Maschinenkonzept nicht nur in ihrem eigenen Werk und der Zeit, in der dieses Werk entstand (Kapitel 2), sondern eben auch in den unterschiedlichen von ihnen referenzierten und zitierten Ansätzen der Maschine kontextualisiert werden. Dabei sollte auch gezeigt werden, wie wichtig technikphilosophische Ansätze für die Entwicklung des deleuzo-guattarischen Maschinenbegriffs waren, ja wie sehr die unterschiedlichen Maschinenkonzeptionen im deleuzo-guattarischen Werk genau in der Auseinandersetzung mit technikphilosophischen Fragen entworfen und konkretisiert wurden. Gleichzeitig muss auch betont werden, dass jeder Versuch einer Kontextualisierung immer unvollständig und fragmentarisch bleiben muss, den vielen dargestellten Linien zur Maschine noch viel mehr nicht verfolgte und nicht gezogene Linien gegenüberstehen.

Im zweiten Teil des Kapitels stand vor allem ein Text im Zentrum der Analyse, nämlich die »Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen«, jener Text, der als Appendix an den *Anti-Ödipus* angehängt wurde. Wie kein anderer Text jener Zeit kann die Programmbilanz als ein technikphilosophischer Text charakterisiert werden. Deleuze und Guattari setzen sich hier konkret mit unterschiedlichen technikphilosophischen Fragen, Positionen, Denker*innen und Konzeptionen auseinander und es zeigt sich dabei, wie zentral die Rolle der Technikphilosophie für die Frage der Maschine ist. Die Programmbilanz wurde, so meine These, gerade deswegen als Appendix an den *Anti-Ödipus* hinzugefügt, um verschiedene zentrale Begriffe

und Fragestellungen des *Anti-Ödipus*, nicht zuletzt auch und vor allem den Begriff der Wunschmaschine, noch einmal zu konkretisieren und explizit mit technikphilosophischen Problemstellungen zu konfrontieren.

Eine zentrale Frage jenes Textes ist die Frage nach dem schwierigen und komplexen Zusammenhang von Technik und Gesellschaft. Wie also die Beziehung von Technik und Gesellschaft in voller Komplexität fassen? In Auseinandersetzung mit Marx unternehmen Deleuze und Guattari in der Programmbilanz den Versuch, das Verständnis der Entwicklung von Gesellschaften mit und durch die jeweiligen Technologien zu dynamisieren. Weder soll dabei ein sozialdeterministischer Ansatz entworfen werden, in dem die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse die Technologien vollständig bestimmen, noch ein technikdeterministischer Ansatz, in dem die Entwicklung der Technik die Entwicklung der Gesellschaft vor sich her treibt. Vielmehr versuchen Deleuze und Guattari solch simplifizierenden linear-kausalen Logiken, einem bloßen Henne-Ei-Problem, ein anderes Verständnis von gegenseitiger Beeinflussung und Verbindung entgegenzusetzen.

Die Programmbilanz zeigt am deutlichsten, was in vielen anderen Werken jener Zeit oftmals implizit zu finden ist, nämlich ein Verständnis von Technologien, das eine abstrakte und vermeintlich allgemeine Technik problematisiert und stattdessen Technologien und technische Objekte immer als radikal kontextualisiert und situiert versteht. Diese radikale Technikperspektive verlangt auch mit sämtlichen zu einfachen, weil zu allgemeinen Erzählungen der Technik zu brechen. Besonders das »klassische Schema«, also eine bestimmte Erzählung rund um den Menschen und »seine« ständig komplexer werdenden Technologien steht dabei im Zentrum der Kritik. Denn, so wie es für Deleuze und Guattari nicht die eine Technik gibt, so kann auch keinesfalls von dem Menschen in einer allgemeinen und abstrakten Form gesprochen werden. Sie wenden sich damit gegen eines der Hauptprobleme vieler technikphilosophischer Ansätze, nämlich die maßlose Verallgemeinerung, das abstrakte Beschreiben einer Beziehung zwischen dem Menschen und der Technik. Eine Beschreibung, die nie zutrifft, die immer schon zu groß und zu allgemein ist. Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie versucht hingegen die je konkreten Zusammensetzungen von unterschiedlichsten Akteur*innen und technischen Objekten und Technologien in den Blick zu nehmen und dabei Begriffe zu entwickeln, die die Analyse solcher unterschiedlicher Zusammensetzungen zu beschreiben ermöglichen. Nicht der Mensch ist dabei der aktive Erzeuger seiner Technologien, sondern vielmehr stellt sich die Frage, welche gesellschaftlichen Maschinen welche technischen Maschinen maschinisieren, welche Wunschmaschinen involviert sind oder intervenieren und welche konkreten politischen Fragestellungen und Kampfplätze sich daraus ergeben oder dadurch erzeugt werden. Menschen und Technologien sind dabei gleichermaßen Produkte solcher Entwicklungen wie beteiligte Produzent*innen. Wir sind immer schon mittendrin. Zentral ist für De-

leuze und Guattari in dieser schizoanalytischen Technikphilosophie der Begriff des Experiments. Mit den jeweilig gegebenen Maschinen zu experimentieren, diese neu zusammenzustecken oder anders zu trennen, all dies gehört zu einer politischen und schizoanalytischen Perspektive auf die Technikphilosophie.

Der Maschinenpluralismus verweist also auf die Komplexität, Vielschichtigkeit und Verwobenheit der Technologien und technischen Objekte. Technikphilosophie, so wird in der Programmbilanz deutlich, ist immer politische Philosophie, ja muss radikal politisch sein. Gleichzeitig, und dies ist mindestens so relevant, muss auch politische Theorie immer technikphilosophische Aspekte mitbedenken. Die Programmbilanz macht aber letztlich auch deutlich, dass der Maschinenbegriff allein, selbst im vielfältigen Maschinenpluralismus, nicht vollständig ermöglicht, die Vielschichtigkeit einer politischen Technikphilosophie zu denken. Zu sehr verbleibt der Fokus auf der Argumentation gegen jede Form von Technikdeterminismus, zu sehr muss das Primat der gesellschaftlichen Maschinen über die technischen Maschinen betont werden. Dabei wird zwar durchaus erläutert, dass Technologien immer erst maschinisiert werden müssen, was dies jedoch genau bedeutet, dies bleibt auch in der Programmbilanz noch unbeantwortet. Es ist ein anderer Begriff als die Maschine, nämlich der des »Gefüges«, der es schließlich ermöglichen wird, diese Komplexität neu zu fassen und damit die Frage nach der Technik und der Gesellschaft zu reformulieren und neu zu bestimmen. Wie das Gefüge die deleuzo-guattarische Technikphilosophie erweitert und konkretisiert, wird im nächsten Kapitel näher dargestellt.

4. Gefüge der Technik

> Aber es ist das Prinzip jeder Technologie, zu zeigen, dass ein technisches Element abstrakt und völlig unbestimmt bleibt, wenn man es nicht auf ein *Gefüge* bezieht, das es voraussetzt. (TP, 549)

In der Programmbilanz betonen Deleuze und Guattari immer wieder, dass es nicht um eine allgemeine und neutrale Sicht auf die Frage der Maschine und damit auf die Frage nach dem Verhältnis von Technik und Gesellschaft geht, sondern, dass es immer schon um je konkrete und sich konkretisierende Maschinen geht, um je bestimmte Kontexte und Verhältnisse also. Keine allgemeinen und verallgemeinernden Aussagen könnten über das Verhältnis der unterschiedlichen Maschinentypen getroffen werden, immer muss es um konkrete Kontexte und damit konkrete Maschinen gehen. Dabei werden sie auch nicht müde zu betonen, dass die eigene Position keine neutrale ist, ja niemals sein kann. Immer schon sind wir situiert in je konkreten Kontexten, immer schon sind wir Teil von unterschiedlichsten Maschinen, getrennt von den einen, angeschlossen an die anderen. »Während ihr noch über Möglichkeit oder Brauchbarkeit debattiert, steckt ihr schon in der Maschine, seid ein Teil ihrer, habt ihr schon den Daumen, das Auge, den Hintern oder die Leber eingebracht (moderne Version des ›Ihr steckt mit drin …‹).« (Bilan, 513)

Doch in der Programmbilanz und ihrer Fokussierung auf die Frage der Technik in Zusammenhang mit der Wunschmaschine zeigt sich auch schon, dass der Maschinenpluralismus letztlich nicht weit genug geht, die strikte Trennung unterschiedlicher Maschinentypen zu wenig Spielraum lässt, die Theorie an manchen Punkten zu starr bleibt. Das Maschinenvokabular, so könnte man sagen, geht gleichzeitig zu weit und nicht weit genug. Auch wenn sie immer wieder betonen, dass die Maschine als etwas Offenes und Vielschichtiges gedacht werden muss, zeigt sich gerade in ihrem Schreiben über die technischen Maschinen, dass sie die Technologien und die technischen Objekte immer noch zu abgeschlossen denken und die gesellschaftlichen Maschinen zu sehr über die technischen Maschinen stellen, was die eigentliche Verschränktheit, die sie beschreiben wollen, nicht in ihrer vollen Dynamik zu beschreiben vermag. Schließlich ist es ein neues Konzept, das die technische Maschine noch radikaler öffnen wird, das ermöglichen wird, die Verschränktheit von Technischem und Sozialem noch klarer zu beschreiben, nämlich das *Gefüge*.

Wie schon zitiert, postuliert Guattari in seinem späten Vortrag »Über Maschinen« zunächst, dass es notwendig ist, die Frage nach der Technik lediglich als eine Unterfrage zur Frage nach der Maschine zu verstehen, um gleich danach anzuschließen, dass jedoch auch das Konzept der Maschine sich nach allen Richtungen hin öffnet, ja geöffnet werden muss, in ständigem Austausch zur »maschinischen Umwelt« steht, kurz gesagt, sich selbst als Unterfrage der Frage nach dem Gefüge entpuppt. »Es geht also darum, das Konzept der technologischen Maschine zu dem der *maschinischen Gefüge* zu erweitern« (ÜM, 118). Dass das Gefüge und dabei auch die maschinellen Gefüge zu zentralen Begriffen des deleuzo-guattarischen Werkes zählen, ist allgemein bekannt, diese Stelle aus Guattaris Vortrag verdeutlicht jedoch, dass das Gefüge auch für technikphilosophische Fragen höchst relevant ist, und darüber hinaus auch, dass eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie zentral auf dem Begriff des Gefüges aufbauen muss.

Bevor ich näher auf den Begriff des Gefüges und dessen Relevanz für eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie eingehe, sind zunächst einige Bemerkungen zur Etymologie und Übersetzung notwendig. Kaum ein Begriff des deleuzo-guattarischen Werkes wird dabei bezüglich der Übersetzung so häufig und kontroversiell diskutiert, wie eben der Begriff des Gefüges. Das französische Wort *agencement* wird nämlich weder in seinen deutschen Übersetzungen (Gefüge, Anordnung und Verkettung) noch in seiner englischen Übersetzung (assemblage) in seiner vielschichtigen Bedeutung vollständig wiedergegeben. Die Übersetzer*innen der deutschen Ausgabe der *Tausend Plateaus* weisen daher in ihrer ersten Fußnote auf die Schwierigkeit der Übersetzung von *agencement* hin und erklären dabei auch die Probleme mit früheren deutschen Übersetzungen des Begriffes:

> »Agencement« bedeutet im Alltagsfranzösisch soviel wie Einrichtung, Anordnung, Aufstellung oder Arrangement und wird hauptsächlich im handwerklichen Bereich verwendet. In anderen Übersetzungen von Deleuze/Guattari wurde »agencement« zum Beispiel mit »Verkettung« und »Anordnung« übersetzt. »Verkettung« erscheint sachlich falsch, da »agencement« deutlich von »Signifikanten-Ketten oder -Verkettungen« unterschieden wird; »Anordnung« lässt im Deutschen zu sehr an »Befehl« denken. (Anmerkung der Übersetzer*innen in Fußnote 1, TP, 12)

Die Übersetzer*innen der *Tausend Plateaus* haben sich in ihrer Übersetzung schließlich für den Begriff des »Gefüges« entschieden, der zwar ebenfalls keineswegs eine optimale Übersetzung darstellt, aber mittlerweile die kanonische Übersetzung von *agencement* im Deutschen ist, weswegen ich im Folgenden ebenfalls »Gefüge« als deutschen Begriff für *agencement* verwenden werde.

Auch die englische Übersetzung »assemblage« wird viel diskutiert, kritisiert und ist mittlerweile dennoch zur üblichen Übersetzung geworden. Eine der Kritiken an »assemblage«, die auch für das deutsche »Gefüge« nicht unwichtig ist, ist der Hinweis, von Éric Alliez und Andrew Goffey (2011) in der Einleitung ihres

Sammelbandes *The Guattari Effect*. Dort schreiben sie, dass Deleuze und Guattari *agencement* vor allem als aktiven Begriff, als Ausdruck von Aktivität verstehen. Sie schreiben:

> Although the French agencement is something that might be said of the way in which elements on the page of a magazine are put together, of a palette of colours or of the arrangement of furniture in a room, in the use that Deleuze and Guattari make of it, it also conveys an active sense of agency as being what some or other entity does, a precious indicator of the constructivist horizon within which it operates. The agencement of a phrase in language would refer not just to the syntactic and semantic ordering of terms but to the way that it generates sense, as well. (Alliez/Goffey 2011, 10 f)

Thomas Nail argumentiert in seinem Text »What is an Assemblage?« (Nail 2017) in eine ganz ähnliche Richtung und weist dabei vor allem auf die etymologischen Wurzeln von *agencement* hin (vgl. Nail 2017, 22), nämlich »agencer«, was u.a. mit »zusammensetzen« oder »anordnen« übersetzt werden kann. Betont wird damit die Aktivität, der Prozess des Anordnens und nicht die finale Anordnung. Ian Buchanan betont daher in seinem Buch *Assemblage Theory and Method* (2020), dass der Wortstamm nicht zuletzt darauf verweist, dass »agency« im Herzen des Begriffs eingeschrieben ist (vgl. Buchanan 2020, 20). Im Gegensatz zur englischen Übersetzung »assemblage«, die ebenfalls auf ein französisches Wort zurückgeht, das jedoch eine andere etymologische Wurzel besitzt und auch eine durchaus andere Bedeutung hat. *Agencement* verweist auf den *Prozess der Zusammensetzung* und eben nicht auf das Ergebnis eines Zusammensetzungsprozesses, meint also keine Einheit, die aus klar benennbaren Teilen zusammengesetzt wäre. Vielmehr geht es um einen ständigen Prozess der Zusammensetzung heterogenster Elemente, die niemals eine fertige Einheit bilden werden. Obwohl die diversen Übersetzungen zumeist also nur einen Teil des französischen Begriffs wiedergeben, so können sie, und dies sei neben der Kritik an Übersetzungen auch hervorgehoben, dafür auch neue Assoziation schaffen, wie Alliez und Goffey herausstreichen, die durch die englische Übersetzung eine produktive Assoziation zum Begriff »assemblage« bei Alfred North Whitehead gleich zu Beginn der *Modes of Thought*[1] im Blick haben (vgl. Alliez/Goffey 2011, 11). Im Deutschen hat Gerald Raunig in seinem jüngsten Buch *Ungefüge* (2021) in ähnlicher Art und Weise eine Reihe an Assoziationen zum Gefüge als Ausgangspunkt seines Buches genommen.

1 Whitehead postuliert einen Begriff von »assemblage« in *Modes of Thought* (dt. *Denkweisen*), den er gar als Ausgangspunkt für die Philosophie setzt. Er schreibt: »Philosophy can exclude nothing. Thus it should never start from systematization. Its primary stage can be termed assemblage.« (Whitehead 1968, 2) In der deutschen Übersetzung wird der Begriff der assemblage interessanterweise mit »Sammlung« übersetzt. (vgl. Whitehead 2001, 47)

4.1 Linien zum Gefüge

Der Begriff des Gefüges (agencement) taucht im deleuzo-guattarischen Werk explizit als Konzept verstanden zunächst im gemeinsam verfassten Buch über Kafka (1976 [1975]; zitiert als K), den von Deleuze und Claire Parnet veröffentlichten *Dialogen* (2019 [1977]; zitiert als D) und am prominentesten in den *Tausend Plateaus* auf, wo das Gefüge unbestritten einen der zentralen Begriffe darstellt. Nach der Etablierung des Gefüges als Konzept, findet es sich in nahezu allen ihren späteren Publikationen. Die Idee des Gefüges ist damit unbestritten eines *der* zentralen Konzepte in der zweiten Hälfte ihres Werkes. Dabei taucht der Begriff nicht einfach plötzlich in ihrem Werk auf, vielmehr scheinen in diesem Begriff eine ganze Reihe an Linien im Denken von Deleuze und Guattari zu kulminieren.

Die erste Linie verbindet das Gefüge direkt mit dem bis dahin wichtigsten Begriff, nämlich der Maschine, genauer der Wunschmaschine, ja ersetzt diesen Begriff, der nach dem *Anti-Ödipus* kaum noch Verwendung findet. Brian Massumi formuliert in seinem Einführungsbuch zu den beiden Bänden von *Kapitalismus und Schizophrenie*, *Capitalism and Schizophrenia. A User's Guide* (1996), diese These der Ersetzung der Wunschmaschine durch den Begriff des Gefüges, wenn er schreibt: »Due to persistent subjectivist misunderstandings, in *A Thousand Plateaus* the word [Wunschmaschine] was changed to the more neutral ›assemblage‹.« (Massumi 1992, 82) Deleuze formuliert ähnliche Bemerkungen in den *Dialogen*, in denen er ebenfalls andeutet, dass das Gefüge in gewisser Art und Weise die Wunschmaschine ablöst. (vgl. D, 141) Wie Paolo de Assis in seiner Einführung zum Sammelband *Machinic Assemblages of Desire* (2021) betont, taucht der Begriff des agencement bereits am Ende des *Anti-Ödipus* in direkter Verbindung mit der Wunschmaschine zum ersten Mal auf (vgl. Assis 2021, 12 f).[2] Die Verbindung zum Wunsch und zur Wunschmaschine in diesen frühen Verwendungen des Gefüge-Begriffs zeigt sich auch in einem kurzen Text, den Deleuze 1972 als Einleitung zu einer Studie von Pierre Bénichou verfasste (erschienen in *Les Temps Modernes* Nr. 316), in der ebenfalls *agencement* in Verbindung zum Wunsch auftaucht. Interessanterweise werden in dieser Einleitung nicht bloß Gefüge von Maschinen beschrieben, sondern abermals spielen auch technische Maschinen eine Rolle. Deleuze schreibt in diesem kurzen Text, der unter dem Titel »›Was sind denn deine

2 »Agencement« taucht dabei vor allem im finalen Kapitel des *Anti-Ödipus* »Einführung in die Schizo-Analyse« auf, wo der Begriff zumeist in Verbindung mit der Maschine als maschinelles Gefüge Verwendung findet. Exemplarisch für die Verwendungen des agencement-Begriffs im *Anti-Ödipus* sei folgende Stelle zitiert: »Die These der Schizo-Analyse lautet schlicht: der Wunsch ist Maschine, Maschinensynthese, maschinelle Anordnung [agencement machinique] – Wunschmaschinen.« (AÖ, 381; im französischen Original Deleuze/Guattari 1972, 352).

Wunschmaschinen?‹« erschienen ist: »Als ob der Wunsch gar nichts bedeutete, sondern als wäre er ein *Gefüge* kleiner Maschinen, Wunschmaschinen, die immer in einem besonderen Verhältnis zu den großen gesellschaftlichen Maschinen und den technischen Maschinen stehen.« (2003e, 353) In einem Interview von 1980 bezeichnet Deleuze den Gefüge-Begriff nicht nur als die Basis des gesamten Unternehmens der *Tausend Plateaus*, sondern verweist auch selbst darauf, dass das Gefüge den Platz der Wunschmaschinen eingenommen hat. So antwortet er auf die Frage, was die Einheit der *Tausend Plateaus* sei: »Das wäre vielleicht der Begriff des Gefüges (der die Wunschmaschine ersetzt).« (Deleuze 2005a, 169) Tatsächlich erinnern zahlreiche Definitionen, die Deleuze und Guattari vom Gefüge anführen, immer wieder an den Begriff der Maschine und wie ich weiter unten noch zeigen werde, ist es vor allem das Konzept des »maschinellen Gefüges«, in dem diese Begriffe fruchtbar zusammengeführt werden.

Doch das Gefüge meint sehr bald sehr viel mehr als bloß Wunschmaschine. Denn die zweite Linie hin zum Gefüge-Begriff verweist auf die enge Verbindung zu Foucaults Dispositiv-Begriff,[3] wie Paolo de Assis in seiner Studie zum Assemblage-Begriff betont (vgl. Assis, 2018). Denn wie Assis nachzeichnet, ist eine der frühesten Erwähnungen von *agencement*, die auf ein neues Konzept hindeutet, in Deleuzes Rezension von Foucaults *Überwachen und Strafen* zu finden, die ebenfalls 1975 publiziert wurde. (Assis 2018, 81; 2021, 14) Diese Verbindung wird auch im Buch über Foucault, in dem die genannte Rezension überarbeitet wieder abgedruckt wurde, hervorgehoben. Besonders kann hier die Stelle im Kapitel »Ein neuer Kartograph« (jenes Kapitel, das eine überarbeitete Version der angesprochenen Rezension darstellt) hervorgehoben werden, in der Deleuze einen Begriff des Gefüges mit dem Dispositiv gleichermaßen in Verbindung bringt und die Differenz der Begriffe betont, wenn er in Bezug zu den Disziplinargesellschaften schreibt: »[W]ie die Repression und die Ideologie nichts erklären, aber stets eine Einrichtung [agencement] oder ein Dispositiv, innerhalb dessen sie wirksam sind, voraussetzen, nicht umgekehrt.« (F, 45)

Die dritte Linie hin zum Gefüge kommt aus der Linguistik. Eine zentrale Frage, die Deleuze und Guattari mit dem Begriff des Gefüges zu bearbeiten versuchen, ist jene nach der Unterscheidung beziehungsweise dem Zusammenhang von Inhalt und Ausdruck. Schon im *Anti-Ödipus* berufen sie sich dabei auf die Thesen des dä-

3 Das Gefüge ist jedoch keinesfalls mit dem Dispositiv gleichzusetzen, Deleuze selbst betont in einem Interview zu Foucault die enge Verbindung dieser Begriffe, die dabei jedoch genuin unterschiedliche Perspektiven eröffnen: »Meine Differenzen mit Foucault sind ganz sekundär: Was er Dispositiv nannte und was Félix und ich Gefüge oder Verkettung nannten, hat beides nicht dieselben Koordinaten, denn er stellte originelle historische Sequenzen auf, während wir das Gewicht mehr auf geographische Komponenten – Territorialitäten und Deterritorialisierungsbewegungen – legten.« (Deleuze 1993c, 219)

nischen Linguisten Louis Hjelmslev, der zwar nahezu gleichzeitig mit Ferdinand de Saussure publizierte, jedoch – wie so oft bei jenen Autor*innen, die Deleuze und Guattari aufgreifen – wenig bis kaum rezipiert wurde.[4] Schon in den Notizen zum *Anti-Ödipus* findet sich bei Guattari der Verweis auf die Arbeiten von Hjelmslev, mit der Bemerkung, dass dessen Arbeit einen Ausweg aus dem Strukturalismus bieten könnte und wesentlich nützlicher sei, die komplexen Verschränkungen von Sprache, Sprachpraktiken, Schrift und Aussagen zu denken (vgl. Guattari 2006, 38). Zentrales Ziel von Hjelmslev und der Grund, warum besonders Guattari sich schon sehr früh für dessen Schriften zu interessieren beginnt, ist der Versuch Hjelmslevs, den Binarismus von Saussure zu überwinden und jenseits der Beziehung des Bezeichneten (Signifikat) und des Bezeichnenden (Signifikant) zu denken. Nicht mehr das Zeichen und sein Verweis auf das Bezeichnete stehen dabei im Fokus, sondern die Funktion der Zeichen. Dabei ist die Bedeutung nicht durch die Struktur der Zeichen fixiert, sondern kontextabhängig und »situiert« (vgl. Hjelmslev 1963, 48). Inhalt und Ausdruck, so Hjelmslev, sind dabei keine notwendigen Bezeichnungen, sondern arbiträr gewählt. Zentral ist, worauf sie verweisen, nämlich auf zwei unterschiedliche Dimensionen, die Inhaltsebene und die Ausdrucksebene. Diese Dimensionen oder Schichten[5] sind zwar unterschiedlich und zu trennen, jedoch keinesfalls voneinander unabhängig, ganz im Gegenteil, wie Hjelmslev selbst betont:

> The sign function is in itself a solidarity. Expression and content are solidary – they necessarily presuppose each other. An expression is expression only by virtue of being an expression of a content, and a content is content only by virtue of being a content of an expression. Therefore – except by an artificial isolation – there can be no content without an expression, or expressionless content; neither can there be an expression without a content, or content-less expression. (Hjelmslev 1963, 48 f)

Es ist vor allem das Denken der Stratifizierung, das Deleuze und Guattari an Hjelmslev so interessiert.[6] Hjelmslev versucht also die sprachliche Schichtung

4 Guattari zeigt besonders in Hinblick auf Lacan einen gewissen Unmut darüber, dass Lacan sich so stark auf Saussure stütze, wo doch in Guattaris Meinung Hjelmslevs Werk viel besser passen würde und nicht in jene ›strukturalistische Falle‹ geführt hätte, in die Lacan tappte, wie Guattari nicht müde wird zu kritisieren. »Lacan flattened everything by choosing to work with really bad linguistics (Saussuro-Jakobsonian, when in 1946 Hjemslev [sic] was already much more interesting, and mentioned only once in the *Ecrits*).« (Guattari 2006, 152)

5 Assis fasst hierzu zusammen: »He [Hjelmslev] called this new linguistics *glossematics*. Instead of the arborescent system of language's network structures, Hjelmslev devised a stratified model, in which context (doings), semantics (meanings), lexicogrammar (sayings, wordings), and phonology (soundings) function as superimposed layers, defining a quasi-geological stratification of components.« (Assis 2018, 93)

6 Zu der Bedeutung Hjelmslevs für Deleuze und Guattari siehe u.a.: Assis 2018, 92–97; Buchanan 2020, 30–33; Abrahams 2020; Bosteels 1998, 160–164; sowie Gary Genoskos Artikel »Guattari's Schizoanalytic Semiotics. Mixing Hjelmslev and Pierce« (1998).

unter den zwei Dimensionen der Inhaltsebene und der Ausdrucksebene zu verstehen. Deleuze und Guattari übernehmen diese Idee von Hjelmslev und, mehr noch, dessen Begrifflichkeiten und wenden sie auf das Gefüge sowie auf die Schichten, in denen sich ein je konkretes Gefüge bildet, an. Jede Schicht ist hier verstanden als eine bestimmte Gliederung von Ausdruck und Inhalt. Im Konzept des Gefüges überschreibt sich diese Unterscheidung in die Begrifflichkeit des Äußerungsgefüges (semiotisches System) und des maschinellen Gefüges (pragmatisches System) (vgl. TP, 698), worauf ich weiter unten noch näher eingehe.

Es ist dabei vor allem Guattari, der immer wieder auf Hjelmslev verweist und dessen Studien in seine Konzepte integriert. Dabei ist es nicht unwichtig zu betonen, dass Hjelmslev selbst weniger radikal von klassischer Linguistik abzuweichen scheint, als Guattari gerne betont. Abermals zählt vor allem, was die Begrifflichkeiten von Hjelmslev assoziieren lassen, was ganz konkret mit dessen Begrifflichkeiten gemacht werden kann und weniger, was Hjelmslev selbst im Sinn hatte. Dieses Interesse an den Begriffen von Hjelmslev und nicht so sehr an den Feinheiten dessen Theorie formuliert Deleuze auch ganz direkt in seiner Vorlesung zu Foucault am 22. Oktober 1985:

> So, I'm thinking of a terminology that a linguist uses, namely, the linguist Hjelmslev. Hjelmslev speaks of . . . I'm just restricting this to the words alone, because they seem able to perhaps help us here. He talks about the form of content and the form of expression. He says: there are forms of content and forms of expression. And this is where my invocation of Hjelmslev stops. Why? Because in his work, he's a linguist, a pure linguist, in his work, the form of expression is a way to re-baptize what linguists called the signifier — there are reasons to want this new baptism — and the form of content is a way to re-baptize what linguists called the signified. We know that this is the case in Hjelmslev's work.[7] I'm borrowing Hjelmslev's words, but I'm saying right away: so, let's assume that form of content has nothing to do with the signified, let's assume that form of expression has nothing to do with the signifier. (Deleuze 1985/86, Einheit 1 vom 22. Oktober 1985)

Dass Deleuze dies so in einer Vorlesung zu Foucault formuliert, ist kein Zufall. Denn Deleuze und Guattari ziehen besonders gerne Foucaults Arbeiten heran, um die Unterschiede, Zusammenhänge und Verschränkungen der Inhaltsebene und der Ausdrucksebene zu exemplifizieren. Auch in den T*ausend Plateaus* wird daher ebenfalls direkt im Anschluss an die Diskussion der Begriffe Hjelmslevs auf Foucaults Arbeit verwiesen. So kann zum Beispiel im Gefüge des Strafvollzugs gezeigt werden, was nun mit dem Ausdrucksgefüge und maschinellen Gefügen, mit Inhaltsform und Ausdrucksform gemeint ist. So sei bei Foucault das Panoptikum oder das Gefängnis eben kein Ausdruck, kein bloßes Wort, vielmehr ist das Gefäng-

7 In den *Tausend Plateaus* formulieren Deleuze und Guattari ihre »Vorbehalte« gegenüber Hjelmslev wesentlich vorsichtiger und bezeichnen ihn in einer Fußnote als den einzigen Linguisten, der »wirklich mit Signifikant und Signifikat gebrochen hat« (TP, 94).

nis eine bestimmte »Inhaltsform«, die mit konkreten anderen Inhaltsformen (wie z.B. der Schule, der Kaserne, der Fabrik, Klinik, etc.) in Beziehung steht (vgl. TP, 94). Der Ausdruck, so Deleuze in seiner Foucault-Vorlesung, ist das Strafrecht (vgl. Deleuze 1985/86, Einheit 1 vom 22. Oktober 1985), oder wie in den *Tausend Plateaus* als Beispiel angeführt, Worte und Konzepte wie »Delinquenz«, die »eine neue Art und Weise ausdrücken, kriminelle Handlungen zu klassifizieren, auszusagen, zu übersetzen und sogar zu begehen.« (TP, 94) Delinquenz als Ausdrucksform steht dabei direkt in Verbindung, genauer in »wechselseitiger Voraussetzung« mit einer bestimmten Inhaltsform, nämlich eben der Gefängnisform. Zentral ist, dass es dabei um Machtformationen geht, bestimmte materielle Machtformationen, Arrangements von Körpern unterschiedlichster Art und Arrangements von Ausdrücken und Zeichen unterschiedlichster Art. Zusammengefasst:

> Die Ausdrucksform lässt sich übrigens nicht auf Wörter reduzieren; sie ist ein Komplex von Aussagen, die in einem als Schicht betrachteten sozialen Feld entstehen (genau das ist ein Zeichenregime). Die Inhaltsform lässt sich nicht auf ein Ding reduzieren, sondern nur auf einen Zustand von Dingen, der so komplex wie ein Machtgebilde ist (Architektur, Lebensplan, etc.). Man könnte sagen, dass dies zwei Mannigfaltigkeiten sind, die sich ständig überschneiden, »diskursive Mannigfaltigkeiten« des Ausdrucks und »nicht-diskursive Mannigfaltigkeiten« des Inhalts. (TP, 94)

Was jedenfalls keineswegs weiterhelfe wäre hier nur der klassischen strukturalistischen Distinktion von Signifikat und Signifikant zu folgen. Vielmehr müssen diese komplexen materiellen, politischen, sprachlichen, technischen und sonstigen Gefüge in ihrer Verschränktheit und Komplexität aber auch in ihrer Situiertheit verstanden und analysiert werden. Interessant sind die zahllosen Schichten zwischen Signifikat und Signifikant, deshalb auch der manifesthafte Satz in den *Tausend Plateaus*: »Wir sind niemals Signifikant oder Signifikat, wir sind Stratifikat.« (TP, 95)

Eine vierte Linie zum Gefüge-Begriff, die durchaus mit der Ersetzung des Wunschmaschinen-Begriffs in Verbindung steht, ist die psychoanalytische Begriffsdimension des Gefüges. Ian Buchanan weist in seinen Analysen darauf hin, dass *agencement* für Deleuze und Guattari auch einen Bezug zu Freuds »Komplex«-Begriff aufweist. Buchanan schreibt: »[A]gencement is Deleuze and Guattari's own translation, or perhaps rearrangement would be a better word, of the German word *Komplex* (as in the ›Oedipal complex‹ or the ›castration complex‹).« (Buchanan 2020, 20) Diese Interpretation wird nicht zuletzt unterstützt durch eine Definition des Gefüges, die Guattari in einem in *Molecular Revolutions* abgedruckten Glossar formuliert, in dem sich gleich eine ganze Reihe der genannten Linien des Gefüge-Begriffs explizit und implizit erwähnt und zusammengefasst finden lassen, so auch die psychoanalytische. Guattari:

> Arrangement (Agencement): This is a wider idea than those of structure, system, form, process, etc. An arrangement contains heterogeneous components, as well as biological, sociological, me-

chanical, gnoseological, imaginary. In the schizo-analytic theory of the unconscious, arrangement is conceived as replacing the Freudian »complex.« (Guattari 1984, 288)

Schließlich soll noch eine fünfte und letzte Linie hin zum Begriff des Gefüges betrachtet werden, die eigentlich vielmehr ein Bündel an Linien darstellt und die ich hier sehr grob als »naturwissenschaftliche« Dimension des Gefüges zusammenfassen möchte. Wie die Definition von Guattari, die ich oben zitiert habe, bereits andeutet, verbindet der Gefüge-Begriff eine ganze Reihe an naturwissenschaftlichen Begriffen, Konzepten und Ideen, die Deleuze und Guattari übernehmen und in die Philosophie übertragen. Am prominentesten sind hier wohl die Biologie[8] und die Geologie, deren Fachtermini in den *Tausend Plateaus* immer wieder herangezogen werden, um die prozesshafte Verschränkung einzelner Gefüge zu beschreiben. Für Deleuze und Guattari zählt dabei vor allem, was sich mit diesen Konzepten und den Begriffen machen lässt, was sich Neues damit sagen lässt. Es ist diese naturwissenschaftliche, besonders die geologische Dimension des Gefüge-Begriffs, die im Folgenden näher betrachtet werden soll.

4.2 Mechanosphäre oder die ontologische Revue einer Geologie der Moral

Ein Beispiel, wie Deleuze und Guattari sich auf geologische und andere naturwissenschaftliche Quellen beziehen und diese in neue Richtungen weiterdenken, ist das dritte Kapitel der *Tausend Plateaus*, nämlich »10 000 v. Chr. Geologie der Moral (Für wen hält sich die Erde?)« (TP, 59–103). Dieses Plateau führt nicht nur den Begriff der Schichten und unterschiedlichen Strata ein, sondern fragt auch nach der Verortung der Gefüge in diesen Strata. Dabei werden geologische, anthropologische, linguistische und viele andere Quellen aufeinandergeschichtet, ineinander verschachtelt und miteinander verschränkt. Auffällig ist dabei die Form, die Deleuze und Guattari für dieses Kapitel wählen. Mehr als in anderen Kapiteln evozieren Deleuze und Guattari hier eine literarische Form, indem sie das ganze Kapitel als eine Art Kurzgeschichte, als mögliche weitere Episode der Challenger-Reihe von

8 Gerade an der Verwendung biologischer Begriffe und Thesen in ihrem Werk gab und gibt es starke Kritik. Hier kann vor allem die Arbeit von Susanne Lettow hervorgehoben werden, die nicht nur die Auswahl der biologischen Referenzen aus einer feministischen Perspektive kritisiert sondern auch deren Funktion innerhalb der deleuzo-guattarischen Theorie. In ihrer Studie *Biophilosophien* (2011, besonders S. 124–147) kritisiert sie vor allem die Dominanz der Molekularbiologie und die fehlende »Auseinandersetzung mit dem epistemischen Status, der dem biologischen Wissen zugesprochen wird« (Lettow 2011, 124). Weiters kritisiert sie auch die in diesem Kapitel wichtigen Begriffe der Nomadologie und der »Kriegsmaschine« als maskulinistisch (vgl. Lettow 2011, 144).

Arthur Conan Doyle verfassen. Die Wahl des fiktiven Charakters des Professor George Edward Challenger als Protagonist dieses Kapitels und als Erklärer der Strata und Gefüge, kurz der mechanosphärischen Ontologie, ist dabei mehr als bloß eine literarische Referenz. Erstmals publiziert in den 1910er Jahren ist Challenger neben dem fiktiven Detektiv Sherlock Holmes die bekannteste Kreation des englischen Literaten Conan Doyle. Challenger taucht in einer Reihe an Werken auf, allesamt zwischen Science Fiction und Abenteuererzählungen angesiedelt; das bekannteste davon ist der oftmals verfilmte Roman *The Lost World* (1912). Dabei wird Challenger ganz dem Namen entsprechend, als ein durchwegs unfreundlicher, schroffer und rücksichtsloser, wenn auch vielseitig begabter, sich und alle anderen immer wieder neu herausfordernder Wissenschaftler charakterisiert. In jeder Geschichte erbringt Challenger aufs Neue die Beweise seiner abstrus anmutenden Thesen, die immer gegen die Paradigmen der jeweiligen Disziplinen und den Annahmen jener Zeit gerichtet sind. Besonders relevant in Bezug zu diesem Plateau ist die Kurzgeschichte »When the World Screamed« von 1928, die auch gleich im ersten Satz des Kapitels referenziert wird. In dieser Geschichte zeigt sich Challenger überzeugt, dass unter den oberen Erdschichten ein lebendiges und fühlendes Wesen, die gesamte Erde eigentlich ein Wesen mit Bewusstsein sei, ein organischer Kern in einem anorganischen Mantel, ähnlich einem Seeigel (vgl. Doyle [1929], 12).[9] Um diese Theorie zu beweisen, lässt Challenger eine enorme Bohranlage, eine »Schmerzmaschine« (TP, 60), bauen, die durch die Erdschichten bohren und die lebendige Erde darunter »aufwecken« soll. Die Theorie erweist sich schließlich, wie so oft bei Challenger, als richtig, die Erde stößt einen enormen schmerzerfüllten Schrei aus, der die Bohrstelle zum Einsturz bringt, jedoch beweist, dass die Erde im Kern ein fühlendes Wesen ist. Diese Geschichte ist in vielerlei Hinsicht höchst aktuell, verweist sie doch auf heutige *Gaia*-Theorien[10] gleichermaßen wie auf den zerstörerischen, rücksichtslosen anthro- und phallozentristischen Umgang mit Natur und der Er-

9 Conon Doyle lässt Challenger die Erde folgendermaßen beschreiben: »I come down to the essential point. It is this — that the world upon which we live is itself a living organism, endowed, as I believe, with a circulation, a respiration, and a nervous system of its own. […] It is a seaurchin — a common echinus. Nature repeats itself in many forms regardless of the size. This echinus is a model, a prototype, of the world. You perceive that it is roughly circular, but flattened at the poles. Let us then regard the world as a huge echinus.« (Doyle [1929], 11 f)

10 Die Gaia-Hypothese wurde zunächst und zuerst von James Lovelock und Lynn Margulis in den 1970er in ihrem Aufsatz »Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis« (1974) aufgebracht, wobei die Auslegung, was unter Gaia zu verstehen sei, von Lovelock und Margulis in Folge recht unterschiedlich beantwortet und auch weiterentwickelt wurden. Gerade in den letzten Jahren hat vor allem Bruno Latour die Gaia-These aufgenommen und als ein zentrales Konzept in aktuelle Diskurse rund um Klima- und Umweltkrise ins Spiel gebracht, siehe hier vor allem Latours Buch *Kampf um Gaia* (2017). Zur Geschichte und den unterschiedlichen Ausformungen der Gaia-Hypothese siehe das von Friedrich et al. verfasste Buch *Ökologien der Erde. Zur Wissensgeschichte und Aktualität der Gaia-Hypothese* (2018).

de.[11] Dass Deleuze und Guattari nun gerade diesen Challenger zum Erzähler ihrer ontologischen Überlegungen machen, verweist auf die Ironie dieses Kapitels. Denn Deleuze und Guattari verstehen zwar die Natur und die Erde als produktiv in einem spinozistisch verstandenen Sinne, kritisieren jedoch Erzählungen der Erde als ein lebendiges, bewusstes Lebewesen sowie alle anthropozentrischen Erzählungen über die unbeschränkte Forscherkraft des Menschen, wie sie bei Challenger zu finden sind. Genau gegenteilig machen Deleuze und Guattari eben nicht den Menschen, schon gar nicht den forschenden weißen Abenteurer zum Protagonisten ihrer Erzählung, sondern die nicht-menschlichen Ströme und die den Menschen überschreitenden Gefüge. Im Gegensatz also zur klassischen Challenger-Geschichte von Conan Doyle geht es Deleuze und Guattari nicht darum, den organischen und bewusstseinsaufweisenden Kern der Erde unter den anorganischen Schichten zu finden, sondern darum, die ständige kreative Macht organischer wie anorganischer Schichten samt ihrer Verschränkungen darzulegen. Es ist daher nur konsequent, dass sich Challenger im Laufe des Kapitels nicht, wie in den sonstigen Erzählungen, durch den vermeintlichen humanistischen Forscherdrang profiliert, sondern genau gegenteilig die Begrenztheit des Menschen gleichzeitig predigt und performativ erlebt. Zunehmend verliert Challenger in diesem Plateau seine menschliche Gestalt und löst sich schließlich, konfrontiert mit den Strata, Epistrata, Parastrata und Gefügen, von denen er erzählt, selbst auf. Diese »Auflösung« referenzieren Deleuze und Guattari durch eine andere Kurzgeschichte, nämlich »Through the Gates of the Silver Key« von Howard Phillips Lovecraft. Diese 1934 erstmals publizierte Kurzgeschichte ist ebenfalls eine Fortsetzung, in diesem Fall der Geschichte »The Silver Key«. Auch hier steht ein Protagonist im Zentrum, der ebenfalls immer wieder in Lovecrafts Mythologie auftaucht, nämlich Randolph Carter. Dieser hat es in diesem Geschichtenzyklus geschafft, in andere Dimensionen vorzudringen, den »großen Anderen« zu begegnen und – anders als viele andere Charaktere von Lovecraft – nicht unmittelbar an der Erfahrung mit der absoluten Andersartigkeit und der Bedeutungslosigkeit des Menschen zu Grunde zu gehen. Allerdings hat Carter in dieser Geschichte, basierend auf seinen Erlebnissen, seine Menschlichkeit schon lange abgelegt, versucht jedoch seinen Hinterbliebenen von eben jenen Erlebnissen zu berichten. Wie Challenger im dritten Plateau als Erzähler auftritt, einen Vortrag über die Strata und Gefüge hält, so ist auch die Rahmenhandlung der referenzierten Lovecraft-Geschichte eine, in der Carter von den Weiten der Dimensionen außerhalb des Menschen berichtet und gleicher-

11 Eine materialistische technikphilosophische/medienhistorische Lesart der Challenger-Episode unternimmt zum Beispiel der Medienwissenschaftler Jussi Parikka in seinem Buch »The Anthrobscene« (2014), in dem diese Geschichte in Bezug zu technikphilosophischen Fragen im Kontext aktueller ökologische Debatten, der Gaia-These und dem Anthropozän diskutiert wird (vgl. besonders Parikka 2014, 11–21).

maßen auf Unverständnis und Aggression stößt. Schließlich verschwindet Carter nach seinen Erzählungen, betritt eine eigenartige Uhr und verlässt die menschliche Dimension, eine Szene, die Deleuze und Guattari als den Abgang ihres Challengers nicht bloß referenzieren, sondern ausführlich zitieren. Anders als bei Conan Doyle, bei dem Challenger als unkritischer Inbegriff einer britisch-imperialen Explorationswut und brutaler Kolonialisierung, die vermeintliche Überlegenheit des aufgeklärten und humanistischen, westlichen, männlichen Forschergeists symbolisiert, sind die Protagonisten bei Lovecraft zumeist konfrontiert mit der Bedeutungslosigkeit des Menschen und bezwingen diese anderen Dimensionen nicht, verzweifeln vielmehr an der eigenen Bedeutungslosigkeit. Conan Doyle, besonders in den Challenger-Erzählungen, und Lovecraft verbindet jedoch ein in den Texten zutiefst integrierter Rassismus und Sexismus, der die Wahl jener Referenzen durchaus problematisch macht, auch wenn Deleuze und Guattari vor allem Challenger durchaus ironisch und subversiv in ihre Wissenschaftsfiktion einfließen lassen.

In Kontrast zu anderen Kapiteln in den *Tausend Plateaus* treten Deleuze und Guattari in diesem dritten Kapitel als philosophische Autoren in den Hintergrund, sprechen durch Challenger, nur um ihn selbst gleichzeitig auch zu persiflieren, seine Ausschweifungen und wilden Aneinanderreihungen zu kommentieren und seine überhastet scheinenden Schlussfolgerungen durch die Beschreibungen eines immer gelangweilteren und zunehmend schwindenden Publikums zu kritisieren. Gleichzeitig ist es genau das Sprechen durch die pseudowissenschaftliche Rednerpuppe des Professor Challenger, das ermöglicht, die ohnehin an manifestartigen Aussagen nicht gerade knappen *Tausend Plateaus* noch einmal um ein Feuerwerk an ontologischen Behauptungen zu erweitern, dabei aber eine gewisse ironische Distanz wahren zu können. Die Rahmung als fiktiver Vortrag, der eben zunehmend von einer Conan Doyle Science Fiction/Abenteuer-Erzählung in lovecraftschen Horror abgleitet, diese Rahmung ermöglicht nicht nur unterschiedlichste Quellen nahezu willkürlich aufeinander zu beziehen, sondern eben auch satirische Überhöhungen einzubauen. So wird Hjelmslev von Challenger z.B. als dänischer spinozistischer Geologe eingeführt (vgl. TP, 64) und nicht als Linguist, eine Verfälschung, die dabei jedoch genau die Rolle offensichtlich macht, die Deleuze und Guattari Hjelmslev in ihrer ontologischen Revue zuteilen. Es sind solche Veränderungen und Anpassungen, satirische Überhöhungen und narrative Rahmenerzählungen, die dieses Kapitel so vielschichtig und gleichzeitig reichhaltig machen. Was aber wird nun Challenger genau in den Mund gelegt?

Entgegen der Conan Doyle Kurzgeschichte behauptet Challenger hier nicht mehr, dass die Erde im Kern ein Bewusstseinhabendes und fühlendes Wesen ist, sondern setzt als Kern vielmehr einen bewusstlosen, chaotischen und fließenden Strom, in dem gleichermaßen Materie und Immaterielles fließt und in alle

Richtungen dringt, kurz, ein gigantischer »organloser Körper«. Doch nicht um diesen kernlosen Kern geht es, sondern um die Formationen und Organisationen darum herum, um die Frage also, wie so etwas wie Umwelt, Institutionen, Gesellschaften und soziale Formationen, wie solch vermeintlich starre Konstruktionen überhaupt entstehen können. Ronald Bogue bringt in seiner Analyse dieses Kapitels die Grundfrage wie folgt auf den Punkt: »The problem Deleuze and Guattari address in this plateau is how such unformed matter becomes organised and stabilised in the relatively fixed forms of inorganic and organic entities, as well as the homeostatic configurations of their relations.« (Bogue 2019, 415) Die vermeintlich simple Antwort, die Deleuze und Guattari auf diese große ontologische, politische und epistemologische Frage geben, ist in einem Wort zusammengefasst: Stratifizierung. So schreiben sie gleich zu Beginn des Kapitels:

> Er [Challenger] erklärte, dass die Erde – die Deterritorialisierte, die Eiszeitliche, das Riesenmolekül – ein organloser Körper ist. Dieser organlose Körper wird von unbeständigen und ungeformten Materien durchquert, von Strömungen in alle Richtungen, von freien Intensitäten oder nomadisierenden Singularitäten, von verrückten oder transitorischen Partikeln. Aber das war im Moment nicht das Problem. Denn auf der Erde entstand gleichzeitig ein wichtiges und unvermeidliches Phänomen, das unter manchen Aspekten sehr nützlich, unter vielen anderen aber bedauerlich war: die Stratifizierung. Strata sind Schichten, Gürtel. Sie kommen dadurch zustande, dass sie Materien formieren, dass sie Intensitäten in Resonanz- und Redundanzsysteme einschließen oder Singularitäten in ihnen fixieren, dass sie auf dem Körper der Erde mehr oder weniger große Moleküle bilden und diese Moleküle zu molaren Formationen zusammenschließen. (TP, 60)

Eine der hier formulierten Grundideen ist abermals ein von Hjelmslev übernommenes und transformiertes Konzept. Hjelmslev spricht in den *Prolegomena* von einer unbestimmten »thought-mass« (wurde in der französischen Übersetzung, wie Bogue hinweist, mit »matière« übersetzt), einem Strom, dem nur über und durch je konkrete Sprachen begegnet werden kann, ein Strom, der sich in unterschiedlichen Sprachen auch unterschiedlich ausformt. Hjelmslev: »Each language lays down its own boundaries within the amorphous ›thought-mass‹ and stresses different factors in it in different arrangements, puts the centers [sic] of gravity in different places and gives them different emphases.« (Hjelmslev 1963, 52). Bei Hjelmslev sind es folglich die unterschiedlichen Sprachen und Sprachformen, die letztlich den Zugang zur Bedeutung, der »thought-mass« vermitteln und formen. Hjelmslev unterscheidet in seiner Arbeit zwischen eben diesem Strom der Materie, der Form, in der individuelle Elemente dieses Stroms geformt sind und der Substanz dieser Elemente. Wie weiter oben schon angedeutet, ist es die Konstruktion der Inhaltsebene und der Ausdrucksebene, die Deleuze und Guattari hier im Blick haben. Hjelmslev wendet sich in seiner Arbeit nicht nur gegen Saussures Signifikat-Signifikant Trennung, sondern auch gegen gängige Trennungen von Inhalt und Form. Sowohl die Ausdrucksebene, als auch die Inhaltsebene haben demnach ih-

re je spezifische Beziehung zu Materie, Form und Substanz (vgl. Bogue 1989, 126). Daran zeige sich, so Hjelmslev, wie sich Ausdrucks- und Inhaltsebene je unterschiedlich formen und dabei unterschiedlich kombiniert werden. Er selbst bringt dabei den Vergleich zu einer Handvoll Sand, die sich in unterschiedlichste Formen pressen lässt, aber auch immer nur über eine je konkrete Form gesehen und erfahren werden kann, sprich nur durch je konkrete Formen zugänglich ist. Deleuze und Guattari greifen nun diese Idee eines Bedeutungsstroms auf und weiten dieses Konzept zum Bild eines unbestimmten Materie-Stroms aus, der nie direkt zugänglich sei, sondern immer über je konkrete geformte Schichten ausgedrückt ist. Wie Bogue resümiert, verwandeln Deleuze und Guattari Hjelmslevs allgemeine Semiologie in eine allgemeine Ontologie: »By taking Hjelmslev's ›matière‹ not as ›thought-mass‹ but as matter per se, Deleuze and Guattari convert the schema of a general semiology into a component of a general ontology.« (Bogue 2019, 416)

Die Stratifizierung beschreibt also, wie freie, undifferenzierte Materie – als wesentlich mehr als bloße vitalistische Lebenskraft verstanden – in mehr oder weniger starre und strikte Schichten geformt wird, ja sich verfestigt. Gleichzeitig betonen Deleuze und Guattari auch, dass diese Schichten keinesfalls endgültig fixiert, die Formen nicht vollständig erstarrt sind, sondern vielmehr andauernd Ströme und Intensitätslinien durch die Schichten fließen, die Schichten sich ständig anpassen und verändern. Obwohl die Schichten getrennt erscheinen, stehen sie auch in zahlreichen Wechselwirkungen, ja sie »resonieren« (vgl. TP, 82) miteinander. Der Materie-Strom, die »Konsistenzebene« oder auch der »organlose Körper«, liegt außerhalb dieser Strata, wird aber von den Strata je unterschiedlich aufgenommen, bearbeitet und geformt (vgl. TP, 67). Jede Schicht, und hier kommt Hjelmslev wieder ins Spiel, zeichnet sich durch eine je unterschiedliche Kombination von Ausdrucks- und Inhaltsebene aus. Dieses ontologische Zusammenspiel beschreiben Deleuze und Guattari folgendermaßen:

> Man hat die Konsistenzebene oder den organlosen Körper als Materie bezeichnet, das heißt, den nicht geformten, nicht organisierten, nicht geschichteten oder den entschichteten Körper und alles, was auf einem solchen Körper zirkuliert, submolekulare und subatomare Partikel, reine Intensitäten, präphysische und prävitale freie Singularitäten. Man hat die Bezeichnung Inhalt für geformte Materien verwendet, die man nunmehr unter zwei Gesichtspunkten betrachten musste: unter dem Gesichtspunkt der Substanz, insofern diese Materien »ausgewählt« werden, und unter dem Gesichtspunkt der Form, insofern sie nach einer bestimmten Ordnung ausgewählt werden (Inhaltssubstanz und Inhaltsform). Die Bezeichnung Ausdruck wurde für funktionale Strukturen verwendet, die ihrerseits unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden müssen, unter dem Gesichtspunkt der Organisation ihrer eigenen Form und dem der Substanz, insofern sie Komponenten bilden (Ausdrucksform und Ausdruckssubstanz). (TP, 64 f)

Es ist nicht nur eine Ausweitung der Konzeption von Sprache bei Hjelmslev auf eine allgemeine ontologische Logik, die Deleuze und Guattari in diesem Kapitel un-

ternehmen, sie erweitern dessen Konzeption auch methodisch und begrifflich. Die beiden zentralen Erweiterungen bilden dabei die Begriffe des Milieus und der De/Reterritorialisierung (vgl. Abrahams 2020, 608–611). Denn Deleuze und Guattari entwerfen nicht einfach ein Schichtmodell, sondern komplizieren und dynamisieren die Beziehungen und Veränderungen der Schichten in ihrer Konzeption. Wir begegnen einer Vielzahl an unterschiedlichen Strata, Substrata, Epistrata und Parastrata, die unterschiedliche »Organisationen« und »Kompositionen« sowie deren Wechselwirkungen sichtbar machen sollen. Parastrata sind ähnliche Strata, die »Ko-Existieren« und bestimmte Eigenschaften, sei es Form oder Substanz oder beides miteinander teilen; Epistrata beziehen sich aufeinander, ja »liegen« aufeinander (vgl. Holland 2013, 59). In Bezug auf das oben genannte Beispiel des Gefängnisses bei Foucault könnten, so Holland, Parastrata verstanden werden als jene Komplexe, die »ähnlich« funktionieren wie die »Gefängnis-Form«, also z.B. die Schule, die Fabrik, etc. Epistrata wären dann z.B. jene Strata, auf denen die Gefängnisform und ihr diskursives Feld aufbauen, so z.B. Sprachen, die diskursive Felder überhaupt erst ermöglichen, usw. (vgl. Holland 2013, 59 f).[12] Diese Begriffe der unterschiedlichen Arten von Strata entnehmen sie dabei den Arbeiten der italienischen Paleo-Anthropologin Pia Laviosa-Zambotti, deren Werk immer wieder auch in Bezug zum Nomaden-Begriff herangezogen wird.[13] Die De- und Reterritorialisierungsprozesse, die Deleuze und Guattari ja schon im *Anti-Ödipus* eingeführt haben, ermöglichen wiederum die Stratifizierungsprozesse nicht als bloße ebenflächige Prozesse zu verstehen, sondern dynamischer und flexibler als axiale Prozesse zu konzipieren. (vgl. Abrahams 2020, 610)

Schichtungen

Für die hier zentrale Frage nach den Gefügen und der Rolle von Technologien und technischen Objekten in diesen Gefügen ist im Folgenden vor allem eine zentrale Unterscheidung relevant, die Deleuze und Guattari auf Francois Jacob (vgl. Bogue 2019, 424 f) verweisend einführen, nämlich die Unterscheidung dreier Arten oder

12 Parastrata und Epistrata könnten folglich sehr vereinfachend auch im Sinne von horizontalen und vertikalen Stratabeziehungen verstanden werden, wie Holland schreibt: »Parastrata thus form a ›horizontal‹ network of reciprocal presupposition in which one stratum serves as a parastratum for others that serve as parastrata for it, and vice versa. What counts as a stratum or a parastratum is entirely arbitrary or relative. And the same is true for what Deleuze & Guattari call ›epistrata,‹ which ›pile one atop the other‹ in a kind of ›vertical‹ meshwork or chain.« (Holland 2013, 59)

13 Laviosa-Zambottis Arbeit ermöglicht Deleuze und Guattari eine wesentlich dynamischere Auffassung von Schichten und Prozessen der Schichtungen. Mehr zu dem großen Einfluss von einer der wenigen zitierten Frauen in den *Tausend Plateaus* siehe auch Assis 2018, 89–92.

Klassen von Schichten, die sich vor allem durch ihre »unterschiedlichen Typen formaler Organisation und zugleich [durch] unterschiedliche Modi substantieller Entwicklung« (TP, 696) unterscheiden. Differenziert werden anorganische oder »chemo-physische« (TP, 696) Schichten von organischen Schichten und schließlich »anthropomorphe« oder »alloplastische« Schichten. (vgl. TP, 82–91 sowie 696 f) In jeder dieser Schichten ist auch das Verhältnis, beziehungsweise die Verteilung von Ausdruck und Inhalt je unterschiedlich, und damit ist auch das Molare und Molekulare in jeder dieser drei Arten von Schichten unterschiedlich kombiniert (vgl. TP, 697).

So beschreiben Deleuze und Guattari die erste »chemo-physische« oder anorganische Schicht durch das Verhältnis von Inhalt und Ausdruck als analog zur Unterscheidung des Molekularen und Molaren. Ein Beispiel, das Deleuze und Guattari vor allem von Simondon übernehmen, ist hier der Kristall, der ein molarer Ausdruck des molekularen Inhalts der gesättigten Säure, in der ein Kristall entsteht, sei (vgl. TP, 83). Im organischen Stratum ist hingegen eine »Linearisierung des Ausdrucks« (TP, 697) charakteristisch. »Der Ausdruck ist nicht mehr räumlich oder flächig, sondern wird linear und eindimensional (selbst wenn er segmentiert ist). […] Beide, Ausdruck und Inhalt, sind molekular und molar.« (TP, 85) Inhalt und Ausdruck spiegeln hier dementsprechend nicht mehr den Unterschied von Molekularem und Molarem, da beide, Inhalt und Ausdruck, je sowohl molekular als auch molar sein können. Als Beispiele ziehen Deleuze und Guattari hier die Unabhängigkeit von linearen Aminosäuren (Inhalt) und linearen Nukleinsäuren (Ausdruck) in ihrer wechselseitigen Voraussetzung heran, wie sie unter anderem Jacques Monod in seinem Werk *Zufall und Notwendigkeit* beschrieben hat (Monod 1977). In der organischen Schicht ist, so betonen Deleuze und Guattari, auch die »Deterritorialisierungsfähigkeit« wesentlich erhöht, denn dies sei eine Voraussetzung für Organismen und deren Reproduktion (vgl. TP, 85 f).

Die dritte Art von Schichten ist schließlich die anthropomorphe Schicht, wobei der Name irreführend ist, denn, auch wenn es die Schicht ist, in der der Mensch auftaucht und verortet scheint, so ist es nicht die Schicht *des* Menschen, der Mensch ist nicht das Subjekt dieser Schicht, nicht der Urheber und nicht das Zentrum, der Mensch ist hier bloß ein spezifisches Produkt einer spezifischen Verteilung von Inhalt und Ausdruck. Deleuze und Guattari bezeichnen diese Schicht auch als »alloplastisch«, »das heißt, sie bewirkt Veränderungen in der äußeren Welt« (TP, 86). Im Gegensatz also zu den anderen beiden Schichten, die beide als »homoplastisch« charakterisiert werden, spielt in der alloplastischen Schicht die Umwelt, das Außen, das äußere Milieu eine direkte Rolle in der Entwicklung. Entscheidend in dieser Art der Schichten ist die Entstehung der Sprache als System: »Die Ausdrucksform ist nicht mehr genetisch, sondern wird sprachlich, das heißt, sie operiert mit Symbolen, die von außen verständlich, übertragbar und veränderbar sind.« (TP,

86 f) Die Relation zum Außen, zum Milieu wird entscheidend, denn hier treten weitere Akteur*innen auf. Der griechischen Bedeutung von »allo« folgend, geht es um die Rolle dieser anderen Akteur*innen. Dieser Aspekt ist nun ein sehr zentraler für dieses Buch, denn es ist genau diese Schicht, in der die Technik auftritt und in die ontologische Erzählung eingreift. Denn Deleuze und Guattari sehen vor allem Werkzeuge und Sprachen als diese anderen Akteur*innen, die in diesem Stratum auftauchen und über dieses Stratum hinaus wirksam werden. Bogue schreibt dazu: »Of course, all systems, inorganic and organic, mutually modify one another, but the modifications of the alloplastic stratum are brought about by tools and language, *tekhnē* and *logos*, which are components specific to the alloplastic stratum that intervene in the inorganic and organic strata as forces external to those strata.« (Bogue 2019, 427) Technik und Sprache sind also besondere Eigenheiten des alloplastischen Stratums, weshalb Buchanan diese Schicht als das »techno-semiological-stratum« (Buchanan 2020, 36) bezeichnet. Wohingegen die ersten beiden Arten von Schichten eindeutig vor-menschlich sind, beziehungsweise unabhängig vom Menschen, ist diese dritte Schicht eben jene, in der auch der Mensch auftritt. Wie jedoch schon gesagt, ist der Mensch hier nicht der Ursprung, die Schicht wird nicht durch eine »menschliche Essenz definiert« (TP, 86), der Mensch ist vielmehr Produkt eines nicht vom Menschen angeleiteten oder in Gang gebrachten Prozesses. Anschließend an Diskussionen über den »frühen Menschen« und dessen Fähigkeit zu Sprache und Technik wird dieses Verhältnis im Zuge der Deklination dieser Schicht versucht neu zu fassen. Die zentrale Referenz hierzu ist die Arbeit des bereits weiter oben erwähnten Technik-Anthropologen André Leroi-Gourhan. In *Hand und Wort* (1988 [1964/65]) untersucht Leroi-Gourhan die Frage der Entwicklung von Werkzeugen und Sprache in ihrer intrinsischen Wechselwirkung mit der Entwicklung des Menschen zum Menschen.[14] Gerade in der Technikphilosophie finden sich oftmals Grundsatzaxiome, die postulieren, dass der Mensch ein grundlegend technisches Wesen ist, soll heißen, erst mit und durch Technik, mit und durch die Technikverwendung der Mensch überhaupt erst Mensch geworden sei. Oftmals wird dabei der Erwerb der Technik- und auch der Sprachfähigkeit auf die massive Vergrößerung des Gehirns zurückgeführt, die ungefähr vor zwei Millionen Jahren einsetzte und zumeist am *homo rudolfensis* und vor allem am *homo erectus* festgemacht wird. Leroi-Gourhan sah jedoch, wie bereits im vorigen Kapitel ausgeführt, jene Vergrößerung und Gewichtszunahme des Gehirns nur als Folge ei-

14 Leroi-Gourhans Beschreibungen der Entstehung und Entwicklung der Hominiden ist jedoch nur eingeschränkt aktuell und muss in mehrfacher Hinsicht zeitlich kontextualisiert werden: »Much of this discussion is now obsolete because of the very limited knowledge available at the time and the rather simplifying notions that Leroi-Gourhan chose.« (Audouze 2002, 289 sowie zu weiterer Kritik an Leroi-Gourhan vgl. Audouze 2002, 302).

ner ganz anderen Entwicklung, nämlich der Entwicklung des aufrechten Gangs. Der Mensch und seine vermeintlich charakteristischen Fähigkeiten zur Sprache und Technik sind damit, so Deleuze und Guattari an Leroi-Gourhan anschließend, nicht Entwicklungen, die mit dem Menschen als Ursprung beginnen, sondern umgekehrt sind es bestimmte »Verteilungen«, bestimmte Kombinationen von Inhalt und Ausdruck in Verbindung mit äußeren Milieus, die den Menschen als Phänomen hervorbrachten.

> Was man als menschliche Eigenheiten bezeichnet – Technik und Sprache, Werkzeug und Symbol, eine freie Hand und einen elastischen Kehlkopf, »Hand und Wort« – sind eher Eigenheiten dieser neuen Verteilung, die man nicht ohne weiteres mit dem Menschen als absolutem Ursprung beginnen lassen kann. Leroi-Gourhans Analysen machen deutlich, wie es dazu kam, dass Inhalte mit dem Paar Hand-Werkzeug und Ausdrücke mit dem Paar Gesicht-Sprache verbunden werden. (TP, 87)

Die Entwicklung des aufrechten Gangs machte, so die gängige These, die Hände frei, was dazu führte, Werkzeuge dauerhafter und besser verwenden zu können. Dies bedeutet auch, dass die Evolution des Menschen intrinsisch mit der Evolution oder Weiterentwicklung technischer Werkzeuge zusammenhängt, diese sich gegenseitig überhaupt erst ermöglichen. Man spricht hierbei oftmals von der »Koevolution« des Menschen mit den Werkzeugen. Kathrine Hayles fasst diese These in ihrem Text »Komplexe Zeitstrukturen lebender und technischer Wesen« (2011) wie folgt zusammen:

> Die These, wonach der Mensch sich gleichzeitig mit der Entstehung und dem Transport von Werkzeugen entwickelt habe, dass Mensch und Werkzeug koevolutiv sind, ist unter Anthropologen nicht weiter umstritten. Die Ansicht etwa, dass sich der Gang auf zwei Beinen auf diese Weise herausgebildet hat, wird weitgehend geteilt. Der aufrechte Gang befreite die Hände, und aus der damit ermöglichten Werkzeugentwicklung ergab sich ein derart großer Lern- und Entwicklungsvorteil, dass der Bipedalismus sich seinerseits in einer Aufwärtsspirale wechselseitiger Verursachung festigte und weiterentwickelte. (Hayles 2011, 200)

Deleuze und Guattari gehen jedoch noch etwas weiter. Ihnen geht es nicht einfach, wie weiter oben in der Diskussion der Programmbilanz nachgezeichnet, um die Feststellung einer Koevolution von Technik und Mensch, denn diese beiden Begriffe sind viel zu allgemein und unkonkret. Für Deleuze und Guattari gibt es weder *den* Menschen noch *die* Technik und daher genügt die Feststellung einer Koevolution hier keinesfalls. Ähnlich wie in der Beschreibung der anderen Schichten davor, geht es vielmehr um die Wirkung der alloplastischen Schicht, die spezifische Verteilung von Inhalt und Ausdruck und die De- und Reterritorialisierungsprozesse, die überhaupt erst einzelne Werkzeuge hervorbringen und auch einzelne Gattungen des Menschen. Leroi-Gourhans Arbeiten sind dabei deswegen so zentral für Deleuze und Guattari, weil er nicht einfach nur die beiden Pole und ihre Wechsel-

wirkungen im Blick hat, sondern Technologien und deren Entwicklung auch immer notwendigerweise in Bezug zu dem jeweiligen konkreten Milieu verortet und situiert. Deleuze und Guattari verstehen folglich den aufrechten Gang, die frei werdende Hand, die Veränderung des Gesichts und damit auch die Entwicklung des Kehlkopfes wie die sich daraus ergebenden diversen Folgen als eine Kombination von Re- und Deterritorialisierungsprozessen, die nicht nur den mensch-werdenden Körper betreffen, sondern auch die Umgebung, das Milieu und die technischen Artefakte.

> Die Hand ist nicht nur eine deterritorialisierte ehemalige Pfote, sondern die freie Hand ist deterritorialisiert im Verhältnis zur Hand des Affen, die zum Greifen und zur Fortbewegung dient. Man muss auch synergetische Deterritorialisierungen anderer Organe (zum Beispiel des Fußes) berücksichtigen. Man muss auch die entsprechenden Deterritorialisierungen der Umwelt berücksichtigen: die Steppe ist ein assoziiertes Milieu, das stärker deterritorialisiert ist als der Wald und auf den Körper und die Technik einen selektiven Deterritorialisierungsdruck ausübt (nicht im Wald, sondern in der Steppe tritt die Hand als freie Form und das Feuer als technologisch formbare Materie auf). Schließlich muss man auch die entsprechenden Reterritorialisierungen berücksichtigen (der Fuß als kompensatorische Reterritorialisierung für die Hand kommt auch in der Steppe zur Geltung). (TP, 87 f)

Die Deterritorialisierungen der Hand deterritorialisieren also auch andere Gliedmaßen, Organe und Umgebungen, stehen mit einer ganzen Reihe an Re- und Deterritorialisierungen in Wechselwirkung. Wie der Titel von Leroi-Gourhans Werk *Hand und Wort* schon andeutet, ist für ihn die Verbindung von Werkzeug und Sprache, von den frei werdenden Händen und dem frei werdenden Mund gleichermaßen zentral. Während bei früheren Gattungen wie auch bei Primaten der Mund wie die Hand gleichermaßen mit »technischen Vorrichtungen befasst« sind, wie Leroi-Gourhan zusammenfasst, ist die Feinmotorik der frei werdenden Hände und die Verlagerung des Gesichts nach vorne auch eine Deterritorialisierung des Mundes. Für ihn besteht also ein intrinsischer Zusammenhang zwischen Hand und Gesicht, dem Werkzeug und der Kommunikation. Leroi-Gourhan: »Sprache ist von dem Augenblick möglich, da die Vorgeschichte Werkzeuge liefert, denn Werkzeuge und Sprache sind neurologisch miteinander verbunden, und beide lassen sich nicht von der sozialen Struktur der Menschheit trennen.« (Leroi-Gourhan 1988, 149)

Genau diese Verbindung ist auch für Deleuze und Guattari zentral. War die organische Schicht noch durch Linearität charakterisiert, ist die alloplastische Schicht geprägt von dem, was Deleuze und Guattari die Supralinearität (TP, 88) nennen. Hier sprechen Deleuze und Guattari die »imperialistischen Anmaßungen der Sprache« (TP, 89) an, soll heißen, dass die Sprache das Phänomen der Übersetzung hervorbringt, womit Deleuze und Guattari meinen, dass die Sprache selbst in ihrer Schicht die anderen Schichten wiedergeben kann, sie übersetzen kann (vgl. TP 89). Deleuze und Guattari beschreiben damit die »Übersetzung

aller Strömungen, Partikel, Codes und Territorialitäten der anderen Schichten in ein ausreichend deterritorialisiertes Zeichensystem« (TP, 89). Was Deleuze und Guattari hier letztlich kritisieren, ist die Hybris eines bestimmten Menschenverständnisses, ein Bild des Menschen, das sich nicht nur für das zentrale Subjekt der dritten Schicht hält, sondern vielmehr, angeleitet durch Sprache und Technik, meint, alle anderen Schichten gleichermaßen beschreiben, übersetzen und damit letztlich auch beherrschen zu können. Die Hybris des Menschen wird zur eigentlich »konstitutiven Illusion« des Menschen erklärt. »[E]ine Illusion […], die über alle Schichten hinausgeht, obwohl sie selber noch zu einer bestimmten Schicht gehört. Dies ist offenbar die für den Menschen konstitutive Illusion (für wen hält sich der Mensch?). Diese Illusion leitet sich aus der Übercodierung ab, die der Sprache immanent ist.« (TP, 90)

Sprache und Technik sind hier die entscheidenden Faktoren, ihre Anordnung im Sinne von »technologische[m] Inhalt, symbolische[m] oder semiotische[m] Ausdruck« (TP, 90) sei eben nicht nur für die dritte Schicht bezeichnend, sondern Antrieb der menschlichen Hybris, der Glaube, alles geht vom Tun des Menschen aus, alles hängt von ihm ab, alles ist sein Werk. Dass dieses Kapitel daher »Geologie der Moral« heißt, ist in zweierlei Hinsicht zentral und passend, ja höchst aktuell. Denn einerseits zeigen Deleuze und Guattari hier eine bestimmte Form einer »Genealogie der Moral« auf Basis einer geologischen Konstruktion auf, versuchen also, wie Bogue es pointiert beschreibt, eine Richtung von »geological stratification to the asymmetrical power relations of social stratifications« (Bogue 2019, 430) nachzuzeichnen. Denn die Schichten, besonders eben die dritte Schicht, soll, wie oben bereits erwähnt, erklären oder zumindest andeuten, wie überhaupt Machtformationen, Organisationen und Verkrustungen von Strukturen entstehen. Darüber hinaus ist im Titel des Kapitels die Rolle des Menschen angedeutet und gleichzeitig auch seine Begrenztheit. Gerade jetzt, 40 Jahre nach Erscheinen der *Tausend Plateaus*, zeigt sich die Rede von der Hybris des Menschen exemplifiziert an geologischen Motiven als höchstaktuell, denn es ist der Diskurs des Anthropozäns, der den Menschen gar zum Hauptfaktor eines neuen Erdzeitalters erklärt. Das Anthropozän beschreibt den Menschen als sich einschreibend in die Geologie der Erde, mehr noch überschreibend, zunehmend dominierend,[15] ein Narrativ, das Deleuze und Guattari durch die fiktive wissenschaftliche Sprechpuppe des Professor Challenger in diesem Kapitel vorwegnehmen. »What the geology of morals reveals is the constitutive illusion of man, the belief that *tekhnē* and *logos* have dominance over all strata, and the pernicious tendencies of the relations of

15 Hier ist auch die Datierung dieses Plateaus zu beachten, verweist »10.000 v. Chr.« schließlich sowohl auf das Holozän als auch und vor allem auf das Neolithikum, und damit die Agrarische Revolution und die »Ausbreitung« des Menschen, begleitet auch damals von massivem Artensterben.

forces that have arisen, and continue to arise, in the technical social machines of content and the semiotic collective machines of expression.« (Bogue 2019,431)

So rigoros Deleuze und Guattari die einzelnen Schichten und deren strikte Unterscheidungen von Challenger einteilen und klassifizieren lassen, so sehr ist es zentral zu betonen, dass, wie so oft im deleuzo-guattarischen Werk, die so beschriebenen Schichten nicht in den dargestellten Reinformen verstanden werden dürfen. Diese Schichten sind weder strikt getrennt noch in hierarchischer oder zeitlicher Abfolge zu verstehen. Es geht nicht um ein evolutionäres Schema vom Anorganischen hin zur vermeintlichen Krone der Schöpfung/Schichtung, nämlich dem Menschen und seinen Werkzeugen, vielmehr sind die Schichten in dauernder Vermischung und Durchmischung. Alles ist Teil einer chaosmotischen Mechanosphäre:

> Es ist schwierig, das System der Schichten darzustellen, ohne dabei den Eindruck zu erwecken, man wolle zwischen ihnen eine Art von kosmischer oder gar spiritueller Evolution konstruieren, so als seien sie nach Stadien geordnet und gingen durch Stufen der Vervollkommnung hindurch. Dem ist aber nicht so. Die verschiedenen Gestalten von Inhalt und Ausdruck sind keine Stadien. Es gibt keine Biosphäre oder Noosphäre, sondern überall immer nur ein und dieselbe Mechanosphäre. Wenn man die Schichten zunächst für sich allein betrachtet, kann man nicht sagen, dass die eine weniger organisiert ist als eine andere. Das gilt sogar für ein Stratum, das einem anderen als Substratum dient: es gibt keine feste Ordnung, und ein Stratum kann einem anderen direkt als Substratum dienen, ohne Vermittlungen, die man vom Standpunkt der Stadien und Stufen aus für notwendig halten könnte (TP, 97).

Die Schichten stellen demnach keine objektiven und überall gleich geltenden Klassifizierungen dar, vielmehr geht es abermals um Situierung, verstanden hier als eine je spezifische Stratifizierung, ein je spezifisches Zusammenspiel unterschiedlicher Schichten. Es geht um bestimmte Formungen, Schichtungen der Konsistenzebene an einem bestimmten Punkt, aus einer je bestimmten Perspektive. Dieselbe Ordnung an Schichten kann dabei aus einer anderen Perspektive auch anders beurteilt werden. So könnte die Industrielle Revolution z.B. nicht nur als eine Vermehrung der Maschinen und Technologien, als der Beginn einer bestimmten Form des Kapitalismus, als eine Entwicklung, die lediglich durch den transatlantischen Sklavenhandel ermöglicht wurde, gesehen werden, sondern könnte auch, so lassen Deleuze und Guattari Challenger mutmaßen, durch eine plötzliche Entwicklung und Vervielfältigung bestimmter Insekten charakterisiert werden. »Die scheinbare Ordnung kann auch umgekehrt werden, und technologische oder kulturelle Phänomene können ein guter Nährboden, eine gute Suppe für die Entwicklung von Insekten, Bakterien, Mikroben oder sogar Teilchen sein. Das industrielle Zeitalter als Zeitalter der Insekten gesehen…« (TP, 97).

Die Schichtungen sind jedoch nicht völlig arbiträr, die Perspektiven nicht völlig unbestimmt und die Konsistenzebene oder auch Immanenzebene ist dabei nicht

einfach Chaos, wildes Gemisch verschieden geformter Materien, genauso wenig ist sie einfach nur ungeformte Materie (vgl. TP, 99). Die Frage ist nämlich nicht, was die Konsistenzebene genau ist, weil sie nicht in ihrer Allgemeinheit erfasst werden kann, sie ist vielmehr immer nur über je konkrete Formungen je konkreter Schichten zugänglich.[16] Klassische Unterscheidungen von Subjekt und Objekt, von Künstlichem und Natürlichem haben keine Gültigkeit in der Konsistenzebene, sondern sind immer nur Beurteilungen mit und durch konkrete Schichten. Die Konsistenzebene ist vielmehr ein

> stummer Tanz. Die Konsistenzebene weiß nichts von Niveauunterschieden, von Größenordnungen oder Abständen. Sie weiß nichts vom Unterschied zwischen Künstlichem und Natürlichem. Sie weiß nichts von der Unterscheidung zwischen Inhalten und Ausdrücken oder zwischen Formen und geformten Substanzen; all das existiert nur durch und in Beziehung zu den Schichten. (TP, 98)

Diese Sichtweise auf die Konsistenzebene und damit auch auf die je spezifischen Strata heißt aber auch, und dies wird im Weiteren noch eine Rolle spielen, dass Unterscheidungen wie zwischen Natürlichem und Künstlichem bloß spezifische Unterscheidungen spezifischer Schichtungen und bestimmter Gefüge sind. Dies ist für die Technikphilosophie relevant, denn solch eine Unterscheidung kann keinesfalls ein Grundsatz einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie sein, ganz im Gegenteil versucht diese, solche Unterscheidungen zu überwinden.

Die Logik der Gefüge

Das Gefüge ist nun jenes Konzept, mit dem diese unterschiedlichen Schichten, deren Verbindungen und deren Bezug zur Konsistenzebene konkretisiert und greifbar gemacht werden soll. Die Gefüge sind die konkreten Anordnungen, die je konkreten Verbindungen von Inhalt und Ausdruck, die je konkreten Anordnungen der Re- und Deterritorialisierungslinien. Die Gefüge entstehen also in den Schichten, sind jedoch etwas anderes als die Schichten, lassen sich folglich auch nicht auf die Schichten reduzieren (vgl. TP, 698). Wie Deleuze und Guattari schon in ihrem Buch

16 Deleuze und Guattari dazu: »Wenn man andererseits die Konsistenzebene betrachtet, dann bemerkt man, dass sich auf ihr die disparatesten Dinge und Zeichen bewegen: ein semiotisches Fragment liegt neben einer chemischen Interaktion, ein Elektron stößt mit einer Sprache zusammen, ein schwarzes Loch fängt eine genetische Botschaft ein, eine Kristallisation erzeugt eine Leidenschaft, Wespe und Orchidee durchziehen einen Brief… Dabei gibt es kein ›wie‹, es ist nicht ›wie ein Elektron‹, ›wie eine Interaktion‹ etc. Die Konsistenzebene ist die Abschaffung aller Metaphern; alles, was besteht, ist real. Es sind tatsächliche Elektronen, wirkliche schwarze Löcher, reale Zellorganellen, authentische Zeichensequenzen. Nur sind sie aus ihrer Schicht herausgerissen, destratifiziert, decodiert, deterritorialisiert, und das macht ihre Nachbarschaft und wechselseitige Durchdringung auf der Konsistenzebene möglich.« (TP, 98)

über Kafka betonen, ist die Frage nach dem, was ein Gefüge ist, nicht sonderlich zielführend, von Interesse ist vielmehr, wie ein Gefüge funktioniert, wie es wirkt und wie es zusammengesetzt ist (vgl. K, 67 f). Viel wurde darüber diskutiert wie ausgearbeitet das Konzept des Gefüges bei Deleuze und Guattari tatsächlich sei. Während Manuel DeLanda, vor allem um die Originalität seiner eigenen »Assemblage Theory« hervorzustreichen, gerade mal ein »rudimentäres Gerüst« (DeLanda 2006, 3) einer Gefüge-Theorie im Werk von Deleuze und Guattari finden kann, stellt zum Beispiel Thomas Nail in seiner Arbeit die genau gegenteilige Behauptung auf und versucht nachzuzeichnen, inwiefern Deleuze und Guattari »do in fact have a fully fledged theory of assemblages« (Nail 2017, 21). Wieder andere Kommentatoren der assemblage-theory (vgl. z.B. Assis 2017, Buchanan 2020) verweisen vor allem auf eine Bemerkung von Deleuze in einem Interview über die *Tausend Plateaus*, wo er betont, dass ihre Analyse des Gefüges eine ganze »allgemeine Logik« eröffne (vgl. Deleuze 2005a, 169). Es ist jedoch hier nicht weiter relevant, ob dem Konzept der Gefüge der Status einer eigenen Theorie zugesprochen wird oder nicht. Relevant ist vielmehr die intrinsische Beziehung zwischen dem Gefüge und der technischen Maschine, oder anders formuliert, die deleuzo-guattarische Technikphilosophie kann nicht ohne das Konzept des Gefüges verstanden und bearbeitet werden.

Die bisherige Darstellung der Stratifizierungsprozesse ermöglicht nun besser verstehen zu können, wie ein Gefüge funktioniert, wie es wirkt und sich zusammensetzt. Ein Gefüge hat zwei Achsen, wie Deleuze und Guattari schreiben. Zunächst ist es »segmentär« (K, 118), verfügt also über eine horizontale Achse mit zwei Segmenten, nämlich dem Inhaltssegment und dem Ausdruckssegment (vgl. TP, 124). Jedes Gefüge unterscheidet sich folglich durch ein bestimmtes Verhältnis von Inhalt und Ausdruck, welche durch maschinelle Gefüge verbunden werden (vgl. TP, 101). Inhalt und Ausdruck sind dabei natürlich nicht vollständig trennbar, sondern immer je konkret unterschiedlich angeordnet. »In jedem Gefüge muss man den Inhalt und den Ausdruck finden, ihren tatsächlichen Unterschied ermessen, ihre wechselseitige Voraussetzung, ihre stückweise gegenseitige Verschachtelung.« (TP, 698) Inhalt und Ausdruck sind hier jedoch anders als in den Schichten miteinander verbunden. Denn der wesentliche Unterscheid eines Gefüges zu einer Schicht ist, dass im Gefüge der Ausdruck ein »semiotische[s] System«, ein »Zeichenregime« ist und der Inhalt ein »pragmatisches System« (vgl. TP, 698). Soll heißen, dass in einem Gefüge Aussagen oder auch Körper zu je bestimmten Aussagesystemen oder materiellen Anordnungen in Beziehung stehen. In den Schichten bilden Ausdrücke, so Deleuze und Guattari, keine Zeichen, denn Zeichenregime entstehen, wie dargestellt, nur in der alloplastischen Schicht (vgl. TP, 699). Die Beziehungen zwischen Gefügen und Schichten fassen Deleuze und Guattari wie folgt zusammen:

Ein maschinelles Gefüge ist ein Interstratum, sofern es die Beziehungen zwischen Strata und zwischen Inhalten und Ausdrücken in jedem Stratum den vorhergehenden Aufteilungen entsprechend regelt. Ein einzelnes Gefüge kann etwas aus verschiedenen Strata entnehmen, und zwar mit einem gewissen Grad an scheinbarer Unordnung; umgekehrt kann ein Stratum oder das Element eines Stratums auch noch mit anderen funktionieren, in einem anderen Gefüge. (TP, 102)

Das Inhaltssegment und das Ausdruckssegment stellen zwei distinktive Teile des Gefüges dar, Deleuze und Guattari sprechen hier auch vom »Maschinengefüge« (Inhalt) und dem »kollektiven Äußerungsgefüge« (Ausdruck). Die Maschinengefüge verweisen dabei auf alles körperliche, die kollektiven Äußerungsgefüge auf »körperlose Transformationen«. Deleuze und Guattari fassen diese beiden Aspekte oder Teile des Gefüges wie folgt zusammen: »Einerseits ist es ein *Maschinengefüge* von Körpern, Aktionen und Passionen, eine Mischung von Körpern, die aufeinander reagieren; andererseits ein *kollektives Äußerungsgefüge*, ein Gefüge von Handlungen und Aussagen, von körperlosen Transformationen, die zu den Körpern hinzukommen.« (TP, 124) Wie weiter oben dargestellt, wendet sich die Inhalt-Ausdruck-Unterscheidung gegen die klassische Inhalt-Form-Differenz. Wie bei Hjelmslev auch, hat in der Konzeption von Deleuze und Guattari sowohl der Inhalt als auch der Ausdruck seine je eigene »Formalisierung«, diese beiden Formbestimmungen sind daher voneinander »unabhängig und heterogen« (TP, 121). Daraus folgt, dass weder der Inhalt einen Primat dem Ausdruck gegenüber noch der Ausdruck dem Inhalt gegenüber einen Primat hat, die beiden jedoch auch nicht einfach parallel laufen (vgl. TP, 123). Vielmehr agieren sie »auf derselben Ebene«, wie Deleuze und Guattari betonen, ja setzen sich wechselseitig voraus:

Die Unabhängigkeit von Ausdrucksform und Inhaltsform begründet keine Parallelität zwischen ihnen, und erst recht keine Repräsentation der einen durch die andere, sondern im Gegenteil eine Zerstückelung beider, also die Art und Weise, in der Ausdrücke in Inhalte eindringen, wobei sie unaufhörlich von einem Register zum anderen springen, wobei die Zeichen die Dinge selber bearbeiten, während die Dinge sich gleichzeitig durch die Zeichen ausweiten oder ausbreiten. Ein Äußerungsgefüge spricht nicht »von« Dingen, sondern es spricht auf derselben Ebene wie die Zustände der Dinge oder die Zustände des Inhalts. […] Kurz gesagt, die funktionale Unabhängigkeit der beiden Formen ist nur die Form ihrer wechselseitigen Voraussetzung und des ständigen Übergangs von der einen zur anderen. (TP, 122)

Im Gefüge haben der Inhalt und der Ausdruck auch eine Verbindung zu den Deterritorialisierungsbewegungen des Gefüges, die den Inhalt und Ausdruck »mitreißen« oder »trennen« (TP, 123), oder wie Deleuze und Guattari in Bezug auf Kafkas Werk formulieren: »Der Ausdruck muss den Inhalt mit sich fortreißen, und ebenso muss man mit dem Inhalt verfahren.« (K, 81) Dieser Aspekt verweist damit auf die zweite große Achse der Gefüge. Diese zweite Achse des Gefüges, die vertikale Achse erfasst die territorialen Aspekte, denn ein Gefüge ist immer territorial zu verstehen (vgl. TP, 698). Diese Achse beschreibt die Schließungen und Öffnungen gegen-

über anderen Gefügen, den Linien, die das Gefüge erstarren lassen und jenen, die die Intensitäten des Gefüges beschleunigen. Auf dieser Achse begegnen wir auch dem, was Deleuze und Guattari die »abstrakte Maschine« nennen. Die abstrakten Maschinen stehen in direkter Verbindung zur Konsistenzebene, entstehen dort und folgen den Deterritorialisierungslinien der Gefüge, öffnen die Gefüge. Anders als die Schichten und die Gefüge jedoch, »kennen die abstrakten Maschinen keine Formen und Substanzen«, in diesem Sinne sind sie abstrakt (vgl. TP, 706). Die abstrakte Maschine entwickelt sich auf der Konsistenzebene und »besetzt« diese, durchzieht jedoch dabei einzelne Schichten und konkrete Gefüge. Die Gefüge setzen wiederum die abstrakte Maschine in Gang, und die abstrakten Maschinen öffnen die Gefüge. Diese komplexen Konzepte werden etwas fassbarer, wenn sie auf konkrete Beispiele angewendet werden. Ein solches Beispiel stellen, wie erwähnt, Foucaults Überlegungen zum Gefängnis dar. Der Inhalt ist die »Gefängnis-Form«, der Ausdruck ist das »Strafrecht« und das, was »Delinquenz« bezeichnet. Die Inhaltsform und die Ausdrucksform sind zwar unabhängig voneinander, setzen sich jedoch dennoch wechselseitig voraus. Die abstrakte Maschine hier wäre nun das, was Foucault unter der spezifischen Logik des Panoptikums diskutiert.[17]

Deleuze und Guattari analysieren in ihren Werken nun diesem Schema der Gefüge folgend eine Vielzahl an unterschiedlichsten kleinen und großen Gefügen. Im Folgenden werde ich mich vor allem dem Aspekt der Technologien in verschiedenen Gefügen widmen. Technologien spielen, wie ich zeigen werde, eine zentrale Rolle innerhalb der Gefüge und der Analyse verschiedener Gefüge, aber auch in der Verbindung, Öffnung und Trennung unterschiedlicher Gefüge. Wie wichtig und vor allem wie prominent technologische Aspekte in den Gefügen und der Analyse von Gefügen sind, zeigt sich nicht zuletzt an einer knappen Beispielanalyse des »feudalen Gefüges«, die Deleuze und Guattari unternehmen, um die eben ausgeführten zwei Achsen eines Gefüges näher zu erläutern und zu veranschaulichen. Es handelt sich dabei nicht wirklich um eine umfassende Analyse, sondern mehr um eine exemplarische Darstellung einiger Aspekte der Gefüge, umso interessanter und bezeichnender ist daher, welch große Rolle in dieser kurzen Aufzählung technischen Objekten und Technologien zugeschrieben wird:

> Zum Beispiel das feudale Gefüge. Man betrachte die Körpermischungen, durch die der Feudalismus definiert wird: der Körper der Erde und der Gesellschaftskörper, der Körper des Lehnsherren, des Vasallen und des Leibeigenen; der Körper des Ritters und des Pferdes, und die neue Beziehung, die sie zum Steigbügel, zu Waffen und Werkzeugen bekommen, die eine Symbiose der Körper gewährleisten – das Ganze ist ein Maschinengefüge. Und auch die Aussagen, die

17 Eine genauere Analyse dieses Beispiels unter dem Aspekt des Gefüges und der abstrakten Maschine liefert z.B. Bogue 1989, 130–133. Dem Panoptikum, Deleuzes Folgearbeiten hierzu und der Rolle von Technologien dabei, widme ich mich in Kapitel 6.

Ausdrücke, das Rechtssystem der Wappen, sämtliche körperlosen Transformationen, besonders die Eide mit ihren Variablen, der Treueeid, aber auch der Liebeseid, etc.: das ist ein kollektives Äußerungsgefüge. Und auf der anderen Achse die feudalen Territorialitäten und Reterritorialisierungen, zugleich auch die Deterritorialisierungslinie, die den Ritter und seine Rüstung, die Aussagen und die Handlungen mitreißt. Wie all das in den Kreuzzügen miteinander kombiniert wurde. (TP, 124 f)

Die Frage nach der Technik, genauer die Rolle von technischen Objekten, Technologien und technischen Maschinen spielt in den deleuzo-guattarischen Konzeptionen des Gefüges, ähnlich wie beim Konzept der Maschine, eine zentrale Rolle. Noch mehr jedoch gilt dies umgekehrt *für* die Technologien, technischen Objekte, also Werkzeuge und technischen Maschinen selbst, denn diese – und das ist zentral für meine Argumentation – können im Sinne einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie nicht ohne das Konzept des Gefüges betrachtet, analysiert und verstanden werden. Das Gefüge erweitert und vertieft dabei die weiter oben bereits ausführlich diskutierte Grundannahme, dass die (gesellschaftliche) Maschine immer der technischen Maschine vorausgeht. Die Erweiterung des Maschinenpluralismus zur Frage der maschinellen Gefüge und ihrer Maschinen verschärft und radikalisiert diese Position noch einmal deutlich. Immer geht ein Gefüge den technischen Maschinen voraus, jede technische Maschine setzt demnach mindestens ein Gefüge voraus und noch radikaler formuliert: *Es gibt keine technischen Maschinen, keine Technologien und technischen Objekte außerhalb von vorausgehenden Gefügen*.

Schon beim ersten systematischen Auftauchen des Gefüge-Begriffs, nämlich im Buch über Kafka, (1976 [1975]; zitiert als K) ist es ausgerechnet die Frage nach dem Verhältnis zwischen technischen Maschinen und dem Gefüge, welche gleich als Erstes in dem zentralen Schlusskapitel »Was ist eine Verkettung [agencement]?« (K, 112–122) abgehandelt wird. Quer durch das Buch betonen Deleuze und Guattari immer wieder die Prominenz und die Vielfalt technischer Apparate und Maschinen im Werk von Kafka.[18] Dieses Werk, so geben sie sich überzeugt, ist von einer tiefgreifenden Faszination für technische Objekte und Maschinerien geprägt. Dabei sei für Kafka jedoch stets klar gewesen, so zumindest legen sie es ihm in den Mund, dass technische Maschinen immer mit größeren allgemeineren Maschinen zusammenhängen würden. Auf eine Beschreibung Kafkas, die in Max Brods *Über Franz Kafka* zitiert wird, nämlich der Feststellung, dass Kafka in Dingen wie z.B. einer Schreibmaschine »mystische Dinge« sähe, »seltsame Rätsel«, die er mit »rührender

18 Interessant ist hier auch die Kategorisierung zweier unterschiedlicher Arten von Technologien, die Deleuze und Guattari in Kafkas Briefen entdecken und diskutieren: »Zugleich unterscheidet er [Kafka] zwei Arten von technischen Erfindungen: diejenigen, die durch Überwindung der Entfernung und Annäherung der Menschen den ›natürlichen Verkehr‹ wiederherstellen sollen (die Eisenbahn, das Auto, das Flugzeug), und diejenigen, die als Rache der Vampire ›das Gespenstische zwischen den Menschen‹ wieder einführen (die Post, der Telegraph, das Telephon, die Funktelegraphie).« (K, 43)

Naivität hochschätzt« (Brod zitiert nach K, 79), antworten Deleuze und Guattari Kafka verteidigend mit einem Verweis auf das Gefüge:

> Naivität? Kafka hegte gewiss keine naive Bewunderung für simple technische Apparate, aber er wusste, dass technische Maschinen Indizien einer komplexeren maschinellen Verkettung [agencement] sind, in welcher Maschinisten, Maschinenteile, Rohstoffe und mechanisiertes Material, Henker und Opfer, Mächtige und Machtlose in ein und demselben kollektiven Ensemble koexistieren. (K, 79)

So bereiten sie also schon quer durch das Buch ihre Überlegungen im letzten Kapitel vor, nämlich, dass jede technische Maschine immer ein Gefüge voraussetzt (vgl. K, 113), soll heißen, dass technische Maschinen immer auf viel mehr verweisen als bloß auf technische Aspekte, nämlich eben immer auch auf gesellschaftliche, soziale, ökonomische, psychische, usw. »[D]enn niemals ist eine Maschine bloß einfach technisch; im Gegenteil, sie ist technisch nur in ihrer Eigenschaft als gesellschaftliche Maschine, die Menschen in sich aufsaugt oder, genauer, die ebenso aus Menschen besteht wie aus Dingen, Strukturen, Metallen, Rohstoffen.« (K, 112) Wie schon in *Anti-Ödipus* auch, zielt dieser Maschinen/Gefüge Begriff darauf ab, die Maschine wesentlich weiter zu fassen. Kafkas Werk dient hier zur weiteren Veranschaulichung der Ausweitung des Maschinenbegriffs, beziehungsweise des maschinellen Gefüges. Kafka wird so in die Reihe jener Denker*innen integriert, die an der Ausweitung des Maschinenbegriffs arbeiteten:

> Es sind auch nicht nur die Bedingungen der entfremdeten, mechanisierten usw. Arbeit, an die Kafka denkt: Er kennt das alles zwar aus der Nähe, aber sein Genie besteht gerade darin, dass er die Menschen als Maschinenteile begreift – und zwar nicht nur, wenn sie arbeiten, sondern auch außerhalb der Arbeit, wenn sie sich ausruhen, wenn sie einander lieben, wenn sie protestieren, sich empören, usw. Der Maschinist ist Teil der Maschine, und zwar nicht nur in seiner Tätigkeit als Maschinist, sondern auch danach. (K, 112)

Diese Ausweitung wurde weiter oben schon ausführlich beschrieben. Was das Gefüge jedoch zum Konzept der Maschine addiert, ist die spezifische Verbindung von Inhaltsform und Ausdrucksform. Mehr noch als in ihren Überlegungen zur Maschine wird – grob vereinfacht – die technische Maschine nicht mehr nur noch als ein Maschinenteil unter vielen heterogenen Teilen verstanden, sondern vielmehr erlaubt die genauere Diagrammatik der Gefüge die technische Maschine, oder zumindest manche technischen Maschinen, näher zu verorten und genauer in ihrem Zusammenspiel mit heterogenen anderen Elementen zu verstehen. Dies wird im Buch über Kafka bereits sehr klar angedeutet, wenn sie über Kafkas Lohnarbeit bei der »Arbeiter-Unfallversicherungsanstalt« schreiben. Denn durch diese Arbeit sei Kafka Teil jener Bürokratie gewesen, die am »Treffpunkt der technischen Maschine und des juristischen Satzes« (K, 114) arbeite, und so habe er sich dort intensiv mit Arbeiter*innen und deren Unfällen mit technischen Maschinen sowie der ju-

ristischen Macht beschäftigt. Dieses Zusammentreffen hätte sich, so Deleuze und Guattari, auch in sein literarisches Werk übersetzt, in dem dieses spezifische Aufeinandertreffen genau die Verbindung von Maschinengefügen (Inhalt) und kollektiven Äußerungsgefügen (Ausdruck) angenommen habe. Die technische Maschine sei daher ein »Modell« für das Wirken der Inhaltsform in der Gesellschaft.

> Und in seinem Werk, in dem es gewiss nicht um die technische Maschine an sich noch um den juristischen Satz als solchen geht, liefert die technische Maschine das Modell einer Inhaltsform, die für das ganze Feld der Gesellschaft gilt, und der juristische Satz das Modell einer Ausdrucksform, die für jeden Urteilssatz steht. Dies ist das Wesentliche bei Kafka: Maschine, Aussage und Verlangen sind Teile ein und derselben Verkettung (K, 114).

In den *Tausend Plateaus* wird diese Überlegung noch einmal weiter konkretisiert, vor allem in der Referenz auf das Werk von Leroi-Gourhan. Wie schon dargestellt, folgt dessen Hand-Wort Konzeption für Deleuze und Guattari ebenfalls dem Zusammenspiel von Inhalt und Ausdruck, auch hier stehen die Hand und damit die Werkzeuge und technischen Maschinen für die Inhaltsform und der Mund, die Sprache und Zeichenregime für die Seite des Ausdrucks (vgl. TP, 87). In solch einer Darstellung des Gefüges, ist die Frage nach der Technik abermals zentral. Denn durch die maschinellen Gefüge wird ein neues, anderes Denken über die technischen Maschine möglich, nämlich ein Denken der Voraussetzungen bestimmter technischer Maschinen, ein Denken einer radikalen Situierung technischer Maschinen und Technologien. Die Werkzeuge und auch die Sprache sind schließlich in den Gefügen nicht die zentralen Akteure, sie sind nur jene in der alloplastischen Schicht entstandenen Mittel, die versuchen, sich in andere Schichten einzuschreiben. Genau wie der Mensch selbst, sind Werkzeuge und Sprachen auch nur Teil von Prozessen, vorgängigen und tiefergehenden Prozessen. Wurde im *Anti-Ödipus* behauptet, dass es die Maschine als gesellschaftliche Maschine ist, die der technischen Maschine vorgängig ist, diese überhaupt erst »maschinisiert«, so wird genau dieser Aspekt auch gegen Ende der fiktiven »Wissenschaftsrevue« des Professor Challenger wieder aufgegriffen. Der Inhalt Hand-Werkzeug und der Ausdruck Gesicht-Sprache erklären nichts von selbst, vorgängig sind vielmehr bestimmte Maschinen, Maschinen, die eben genau in der dritten, alloplastischen Schicht auftauchen und Werkezuge überhaupt erst maschinisieren. Deleuze und Guattari:

> Wir haben nun eine neue Organisation von Inhalt und Ausdruck, die beide eigene Formen und Substanzen haben: technologischer Inhalt, symbolischer oder semiotischer Ausdruck. Unter Inhalt sind nicht nur Hand und Werkzeuge zu verstehen, sondern *eine sozio-technische Maschine, die vor ihnen da ist und Kraftzustände oder Machtgebilde schafft* (wobei Macht hier soviel wie Vermögen, Fähigkeit oder Potenz bedeutet). Unter Ausdruck sind nicht nur Gesicht und Sprache oder Sprechweisen zu verstehen, sondern auch eine kollektive, semiotische Maschine, die vor ihnen da ist und Zeichenregime schafft. *Ein Machtgebilde ist viel mehr als ein Werkzeug*, ein Zeichenregime ist umfassender als eine Sprache: sie wirken eher wie determinierende und selektive Agenten, sowohl bei

der Entstehung von Sprachen und Werkzeugen, wie auch bei ihren gemeinsamen oder jeweiligen Verbindungen und Verbreitungen. Mit der dritten Schicht tauchen also Maschinen auf, die ganz und gar zu dieser Schicht gehören, aber gleichzeitig über sie hinausragen und ihre Zangen in alle Richtungen und nach allen anderen Schichten ausstrecken. (TP, 90, Herv. C.H.)

Die Logik der Gefüge, die Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* entwerfen, ermöglicht folglich noch viel umfassender als es der Maschinenpluralismus getan hat, eine Ontologie zu entwerfen, in der Technologien und technische Objekte nicht bloß als »künstliche« Bedrohung von außen wahrgenommen werden, die das eigentliche Sein stören, sondern vielmehr immer schon als ein intrinsischer Teil der Ontologie verstanden werden müssen. Der deleuzo-guattarische Gefüge-Begriff verwehrt sich dabei jedoch einem Denken von Essenzen, Einheiten und starren Seinsbegriffen, verwehrt sich auch gegen zu einfach gedachte Kausalbeziehungen und dialektische Beziehungen. Paolo de Assis bringt diesen so zentralen Aspekt des Gefüges auf den Punkt, wenn er schreibt: »A logic of assemblage has several consequences: the overcoming of *unity* in favour of *multiplicity*, of *essence* in favour of *event*, of *being* in favour of *becoming*, of elusive certainty in favour of informed inconsistency.« (Assis 2018, 100) Was heißt dies nun für die Frage nach der Technik?

Zunächst und vor allem heißt dies, dass es die Technik als abstrakten und vor allem allgemeinen und verallgemeinernden Begriff nicht gibt. Es kann immer nur je konkrete technische Maschinen geben, nicht an sich, sondern immer nur in Bezug zu jenen konkreten Gefügen, die diese technischen Maschinen »maschinisieren«. Die Gefüge, konkret die Maschinengefüge als Teil der Gefüge, haben einen »Primat« über die technischen Maschinen, sowie die kollektiven Ausdrucksgefüge einen Primat gegenüber Sprachen und Wörtern haben (vgl. TP, 126). Immer geht es um Mischungen von Körpern, wie Deleuze und Guattari indirekt auf Spinoza verweisend, postulieren, dies gelte eben auch für die Frage nach der Technik:

Auch die Technologie hat unrecht, wenn sie Werkzeuge an sich betrachtet: diese existieren nur im Hinblick auf Mischungen, die sie möglich machen oder durch die sie möglich sind. Der Steigbügel hatte eine neue Symbiose Mensch-Pferd zur Folge, die zugleich neue Waffen und Geräte nach sich zog. Man kann Werkzeuge nicht von den Symbiosen oder Mischungen trennen, die ein maschinelles Gefüge Natur-Gesellschaft definieren. Sie setzen eine Gesellschaftsmaschine voraus, die sie selektiert und sie in ihr »Phylum« aufnimmt: eine Gesellschaft wird durch ihre Vermischungen und nicht durch ihre Werkzeuge definiert. (TP, 126)

Versteht man Gefüge nun genau als die generelle Logik dieser Vermischungen, dieser Wechselwirkungen und Hybridisierungen, dann ist damit auch ein politisches Programm impliziert. Denn diese Vermischungen sind immer schon politische. Es geht daher darum, die je spezifischen Gefüge in ihren je spezifischen Vermischungen zu verstehen, diese zu analysieren, zu kartographieren, um die Einsätze für

neue Gefüge, für das Öffnen der Gefüge zu finden, den Fluchtlinien zu folgen. Daher auch der Aufruf Challengers an die wenigen verbliebenen Zuschauer*innen: »In diesem Sinne muss man organische, ökologische und technologische Karten anlegen, die man auf der Konsistenzebene ausbreiten kann.« (TP, 88) Die politische Frage lautet daher: Wie die Gefüge öffnen? Wie neue Gefüge schaffen? Politische Fragen, die Deleuze und Guattari auch als die zentralen Fragen dessen formulieren, was sie die »minoritäre Literatur« nennen, ein Konzept, das im Kapitel 8 direkt auf die Frage der Technik bezogen wird und als Konzept der »minoritären Technologien« reformuliert wird. Mit Kafka fragen Deleuze und Guattari: »Seine [Kafkas] Literatur ist keine Reise in die Vergangenheit; sie ist die Literatur unserer Zukunft. Zwei Probleme fesselten ihn: *Wann kann man sagen, dass eine Aussage neu ist*, neu im Schlimmsten oder im Besten, und *wann kann man sagen, dass eine neue Verkettung entsteht*, sei sie teuflisch oder unschuldig oder beides zugleich?« (K, 115) Um diese Fragen jedoch politisch schlagkräftig auf die Frage der Technik in den Gefügen anzuwenden, muss zunächst noch einmal näher betrachtet werden, wie die Gefüge je konkrete technische Maschinen »maschinisieren«, wie sich also die Gefüge und ihre Technologien bilden.

4.3 Eine nomadologische Technikphilosophie

Die Frage der Entstehung und Entwicklung von Technologien, sowie deren Rolle in je bestimmten Gefügen wird in den späteren Kapiteln der *Tausend Plateaus* nicht nur immer wieder aufgegriffen, sie stellt, so könnte man argumentieren, sogar eine der Hauptfragen dar. Besonders das 12. Plateau »Abhandlung über Nomadologie: Die Kriegsmaschine« (TP, 481–585) und das 13. Plateau »Vereinnahmungsapparat« (TP, 587–655), beschäftigten sich mit eben diesen Fragen. In keinen anderen Kapiteln der *Tausend Plateaus* spielen konkrete Technologien, aber auch Überlegungen zur Rolle bestimmter Technologien für bestimmte Gesellschaften und bestimmte Gefüge, eine so entscheidende Rolle. Dies zeigt sich bereits bei der gewählten Bebilderung der Titelkarte der Kapitel. So zeigt die Titelkarte des 12. Kapitels einen »Nomadenwagen« aus dem 5.-4. Jhd. v. Chr. (TP, 481), und verweist damit zugleich auf die Wichtigkeit von Geschwindigkeit, Bewegung und Mobilität für das nomadische Gefüge, aber auch auf die entscheidende Rolle, die Technologien für das nomadische Gefüge spielen. Auch die Titelkarte des 13. Kapitels zeigt die schematische Darstellung einer konkreten Technologie, in diesem Fall nicht einer Technologie der Bewegung und Flucht, wie es der Wagen der Nomaden ist, sondern einer Technologie der Festsetzung und Vereinnahmung. Auffällig ist dabei einerseits die geometrische Einkerbung des Raums, auf dem diese Technologie platziert ist, andererseits die diagrammatische, fast blaupausenartige Art der Skizze. Es handelt

sich um eine Vorrichtung zum Vogelfang, dargestellt in einem Lexikon der Ökonomie aus dem frühen 18. Jahrhundert. Die Einkerbung des Raumes geht hier Hand in Hand mit dem Einfangen von Tieren, der ökonomischen Nutzung von frei lebenden Vögeln. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, ist die Bebilderung dieser beiden Kapitel mit bestimmten Technologien, also die Schematisierung dieser zwei unterschiedlichen Gefüge, der nomadischen Kriegsmaschine und des staatlichen Vereinnahmungsapparats, keinesfalls zufällig. Technologien dienen hier, so bin ich überzeugt, nicht bloß als Bebilderung und Exemplifizierung dieser Gefüge, sondern stellen vielmehr einen integralen Teil dieser Gefüge dar.

Das Motiv der Nomaden[19] taucht vor allem in den Arbeiten von Deleuze schon vor den *Tausend Plateaus* immer wieder auf, am prominentesten wohl in einem Vortrag mit dem bezeichnenden Titel »Nomaden-Denken« (Deleuze 2003 f), den Deleuze 1972 auf einer Nietzsche-Tagung gehalten hatte. Hier fragt Deleuze nach den Möglichkeiten einer nomadischen Kriegsmaschine, eines Denkens, Schreibens und Handelns außerhalb »staatlicher«, sprich »bürokratischer« und »despotischer« Vereinnahmung und Ausbeutung. Nicht von ungefähr spricht Deleuze hier der sprachlich/textlichen Form eine besondere Bedeutung zu, in Nietzsches Fall vor allem seinen Aphorismen, die, laut Deleuze, durch einen direkten Bezug zum »Außen« charakterisiert sind (vgl. Deleuze 2003 f, 371), die sich gegen tradierte verschlossene Bedeutungssysteme verwehren, heterogene Ströme verbinden und Intensitäten »maschinisieren« können (vgl. Deleuze 2003 f, 372) und durch Ironie als Mittel (vgl. Deleuze 2003 f, 374 f) »beweglich« bleiben. Diese starke Betonung der Form, hier am Beispiel des Aphorismus, wird in den *Tausend Plateaus* nicht bloß inhaltlich diskutiert, sondern Deleuze und Guattari experimentieren selbst ganz direkt mit verschiedensten Formen des Schreibens.

19 Deleuze und Guattari sehen in »dem Nomaden« eine Begriffsfigur (vgl. WiP, 70–96) und beziehen sich nicht auf real existierende Nomad*innen. Um den Unterschied hervorzustreichen, werde ich das ungegenderte Nomade(n) dann verwenden, wenn es explizit um die deleuzo-guattarischen Begriffsperson geht, und von Nomad*innen sprechen, sobald ich über real existierende nomadische Völker schreibe. Auch wenn Deleuze und Guattari oftmals betonen, dass es nicht um real-existierende Nomad*innen geht, so ist die Verwendung des Begriffs gerade, weil es zumeist eben um nicht real existierende Nomad*innen geht, eine problematische Bemühung von Stereotypen und Vorurteilen, die sich durchaus in eine Erzählung des Exotismus, die Nomad*innen als das Andere der staatlichen Zivilisation zeichnet, einteilen lässt. Dabei finden sich vor allem Muster dessen, was Edward Said als »Orientalismus« thematisiert (vgl. Said 2009 [1978]). Aus einer post- und dekolonialen Perspektive muss solch eine Begriffsverwendung zumindest problematisiert werden. Einen Überblick über einige Positionen dieser Diskussion bietet der von Simone Bignall und Paul Patton herausgegebene Band *Deleuze and the Postcolonial* (2010). Eine kritische und dennoch produktive Aktualisierung des Begriffs des Nomaden und des nomadischen Denkens findet sich bei Rosi Braidotti, vor allem in ihrem Buch *Nomadic Subjects* (2011). Es gilt dennoch zu beachten, wer auf wen schaut, wessen Blick wen zu beschreiben und als theoretische Figur zu repräsentieren versucht. Wie bell hooks in ihrem Buch *black looks: race and representation* mahnt: »There is power in looking.« (hooks 2015, 115)

Die unterschiedlichen Textformen der *Tausend Plateaus* stellen, so kann mit dem Vortrag über das Nomaden-Denken formuliert werden, den Versuch dar, eine andere Art von Philosophie, eine Gegenphilosophie im Sinne eines Nomaden-Denkens zu unternehmen.

Die intrinsische Verbindung des 12. und 13. Kapitels wird nicht zuletzt nämlich auch durch eine ähnliche Textform deutlich. Wie weiter oben am 3. Plateau bereits ausführlich diskutiert, experimentieren Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* nicht nur mit unterschiedlichen Schreibstilen, sondern auch mit unterschiedlichen Textformen; von Manifesten (vor allem Kapitel 1 aber auch Kapitel 6), über enzyklopädische Formen (Kapitel 14), memoir- und briefartigen »Erinnerungen« (Kapitel 10) hin zu der dargestellten fiktiven Erzählung rund um Professor Challenger (Kapitel 3), um nur einige der erprobten Formen zu nennen. Kapitel 12 und 13 bedienen sich einer weiteren philosophischen Textform: Beide Kapitel verfolgen eine an Spinozas *Ethik* angelehnte »Darstellung nach geometrischer Ordnung«, soll heißen eine Gliederung nach Axiomen, Problemen und (Lehr)sätzen. Dieser formale Bezug zu Spinozas *Ethik* ist dabei natürlich nicht willkürlich gewählt, sondern verweist auf das Analyseverfahren dieser beiden Kapitel, denn es geht im Grunde um eine spinozistische Analyse verschiedener Affekt-Kompositionen, verschiedener kollektiver Körper und den Leidenschaften und Begehren dieser Kompositionen. »Gefüge sind passionell, sie sind Kompositionen des Begehrens.« (TP, 551)

Auch wenn Deleuze und Guattari in diesen Kapiteln eine Vielzahl an ethnologischen und historischen Verweisen auf existierende Nomad*innen und auf historische Auseinandersetzungen mit Staatsapparaten und -gründungen präsentieren, geht es weniger um historisch konkret existierende nomadische Völker und schon gar nicht um konkret historische Staaten, sondern wie so oft, stellen diese beiden Begriffe vielmehr zwei bestimmte und bestimmende Tendenzen, zwei unterschiedliche Arten von Begehrens- und Affektkompositionen dar, ja beschreiben zwei grundlegend unterschiedliche Arten von Gefügen. Die Kriegsmaschine und der Staatsapparat können als grobe Prototypen für bestimmte Arten von Gefügen auf der alloplastischen Schicht verstanden werden, wie Deleuze und Guattari selbst im Schlusskapitel der *Tausend Plateaus* resümieren: »Wir haben vor allem zwei große anthropomorphe und alloplastische Gefüge betrachtet, *die Kriegsmaschine und den Staatsapparat.*« (TP,709) Diese beiden Gefüge unterscheiden sich, so Deleuze und Guattari weiter, fundamental: »Es handelt sich dabei um zwei Gefüge, die sich nicht nur in ihrem Wesen unterscheiden, sondern auch im Hinblick auf ›die‹ abstrakte Maschine unterschiedlich quantifizierbar sind. Es handelt sich nicht um das gleiche Verhältnis zum Phylum und zum Diagramm; es sind weder die gleichen Linien noch die gleichen Komponenten.« (TP, 709) Es geht um unterschiedliche Arten und Weisen die Ströme, die Materie, das Wissen, die Menschen, den Raum und die Zeit einzuteilen, aufzuteilen, zu produzieren und zu organisieren. Es geht um zwei

verschiedene Arten der Maschinisierung von technischen Elementen als Technologien und technische Objekte.

Wie auch schon in den Frühschriften von Guattari sowie im *Anti-Ödipus* geht es um zwei fundamental verschiedene, nicht dialektisch auflösbare Tendenzen oder Pole. Einerseits also jene rhizomatisch, heterogene Begehrenskomposition, die das Neue produziert, eine Wunschmaschine verkörpert, Gegebenes öffnet und dabei ständig neue Anschlüsse und Verbindungen produziert. Dem gegenüber steht die baumartige Struktur, die die Kreativität und Wunschkraft vereinnahmt, alles einem bestimmten Platz zuteilt, Bedeutung und Macht durch die starre Anordnung in einer homogenisierten Struktur gewinnt und produziert. Während also die nomadischen Gefüge den Raum glätten, sich selbst auf dem glatten Raum verteilen, kerbt der Staatsapparat den Raum ein, teilt damit den Raum auf, nimmt ihn in Besitz. Doch nicht nur der Raum wird anders ein- und aufgeteilt, auch die Menschen (sowie auch alle nicht-menschlichen Akteur*innen) werden anders organisiert, angeordnet.

Die grundlegenden Unterschiede dieser beiden Gefüge exemplifizieren Deleuze und Guattari nicht zuletzt an dem, was sie ironisch ihre »Spieltheorie« nennen, nämlich dem Unterschied der beiden »großen« Spiele des Krieges, Schach und Go. Während im Schach der Raum, also das Spielfeld klar strukturiert und eingeteilt ist, die Bewegungen der Figuren fixiert sind, und es darum geht, diese Figuren im Raum zu verteilen und so langsam Kontrolle über das Brett zu bekommen, ist das Feld eines Go-Brettes eher ein glatter Raum, jedes Feld ist gleich. Die Schachfiguren zeichnen eine klare Hierarchie nach, unterschiedliche Figuren ermöglichen unterschiedliche Bewegungen, ja sind unterschiedlich viel »wert«, eine staatliche Struktur eben. In Go hingegen ist jeder Stein gleich, jeder Stein kann zu jeder Zeit an irgendeinem Ort auftauchen, sprich hingelegt werden, die Bedeutung des je spezifischen einzelnen Go-Steines erschließt sich nur durch die Beziehung zu anderen Steinen. Den subjektivierten Figuren eines Staates steht die vermeintlich homogene, flexible und hierarchiearme Masse an Go-Steinen gegenüber, unterworfene Gruppe gegen Subjekt-Gruppe. »Schach ist tatsächlich Krieg, aber ein institutionalisierter, geregelter, codierter Krieg mit einer Front, Rückzugsgefechten und Schlachten. Dagegen ist ein Krieg ohne Schlachtlinie, ohne Zusammenstöße und Rückzüge, sogar ohne Schlachten typisch für Go. Es ist reine Strategie, während Schach eine Semiologie ist.« (TP, 484)[20]

20 Es ist dieser Unterschied, der sich auch in den aktuellen Diskussionen um neue Möglichkeiten der Künstlichen Intelligenz (Deep Learning), wiederfindet. Während Schach ein Spiel der (spätestens seit dem Sieg von Deep Blue über Garry Kasparow 1997) berechenbaren Wahrscheinlichkeiten ist, ist Go, gerade wegen seines glatten Raums und seiner Offenheit trotz der enormen Rechenleistungen gegenwärtiger Systeme nie vollständig berechenbar, die Wahrscheinlichkeiten sind zu komplex. Deep Learning, die Basis jener KI, die den Go-Profi Lee Sedol in 2016 im Rahmen eines medial stark inszenierten Turniers bezwang spielt

Die nomadische Kriegsmaschine und der imperiale Staat stellen folglich nicht nur unterschiedliche Arten von Gefügen dar, sie verweisen vielmehr auf völlig unterschiedliche Organisationsformen, auf unterschiedliche Kompositionen, dies zeigt sich in ihrer Beziehung zum Raum, zur Organisation von Akteur*innen, ihrer Politik und dem völlig unterschiedlichen Verständnis und Aufbau von Institutionen. Besonders deutlich ist nach Deleuze und Guattari dieser Unterschied im Feld der Wissenschaft, bezüglich der Frage der Produktion, Weitergabe und Vermittlung von Wissen, aber auch dem, was überhaupt als Wissen anerkannt und wer als Träger*in von Wissen wahrgenommen wird. Der Staat verlangt nach einer »Königswissenschaft«, einem imperialen Denken, einer klassischen und eingrenzenden herrschaftsstabilisierenden Produktion von Wissen. Die Kriegsmaschine ist hingegen mit der nomadischen oder auch minoritären Wissenschaft verbunden, in der »gewagte Improvisationen« (TP, 514) möglich sind, eine Wissenschaft, die keine Trennung von Theorie und Praxis kennt (TP, 506), sondern die immer schon »angewandt« *und* theoretisch ist, ja diese Beziehung neu konzipiert (TP, 505). Während die Königswissenschaft vor allem reproduziert, versucht die minoritäre Wissenschaft der Materie und den Strömen zu »folgen« (TP, 511). Diese Unterscheidung wird im Bezug zum Standpunkt der Wissenschaftler*innen beziehungsweise der Institution der Wissenschaft gegenüber dem Erforschten noch einmal deutlich, eine Unterscheidung, die an die Diskussionen der »Science Wars« erinnert und dabei vor allem auch an Haraways so wichtigen und einflussreichen Text »Situierte Wissen« (Übers. adaptiert C.H.). »Reproduzieren setzt die Beständigkeit eines festen *Blick*punkts voraus, der außerhalb des Reproduzierten liegt. Man sieht dem Fließen vom Ufer aus zu. Aber folgen ist etwas anderes als das Ideal der Reproduktion. Nicht besser, sondern anders.« (TP, 511) Während also die Königswissenschaften in Haraways Worten den vermeintlich neutralen Blick, den Blick von oben und damit von nirgendwo einnehmen (vgl. Haraway 1995b, 80 ff), ist die minoritäre Wissenschaft immer schon eine Wissenschaft aus der involvierten Perspektive, situiert und positioniert. Wissenschaft kann daher in der minoritären Wissenschaft auch nie »autonom« werden, wohingegen sich die Wissenschaft im Gefüge des Staats zumeist als autonom und unabhängig versteht (TP, 513). Die beiden Arten von Wissenschaft oder wissensproduzierenden und -nützenden Zugänge verweisen daher auch auf unterschiedliche Verbindungen von Macht und Wissen. Wer betreibt Wissenschaft, wer wird als Erzeuger*in und

nicht durch bloße Berechnung, sondern »erlernte« Go selbst, beziehungsweise genauer formuliert, machte sich von Go ein Bild (Mustererkennung), entwickelte eigene Formen von Go-Regeln. Für eine kritische Auseinandersetzung und Kontextualisierung von DeepMind im aktuellen Hype um AI siehe meinen gemeinsam mit Oliver Schürer verfassten Artikel »Alien Inhabitancy. Artifizielle Intuition oder Artifizielle Ignoranz – die nächste Maschine« (2021), besonders S. 532–535.

Träger*in von Wissen wahr- und ernst genommen? Welche Arten von Wissen werden überhaupt als Wissenschaft klassifiziert? Die Unterscheidung der Königswissenschaft und der minoritären Wissenschaft verweist eben auch auf ein je bestimmtes »Bild des Denkens«. Denn während die Königswissenschaft nach Universalität strebt, Wissen immer in Bezug zu Subjekt und einem vermeintlich Ganzen setzt (TP, 521), stellt die minoritäre Wissenschaft ein »Ereignis-Denken« her (TP, 520). Involviert, situiert aber auch immer fragmentarisch, stets konkret und nicht abstrakt universell. Wissen und Wissenschaft wird dabei nicht als allgemein und immer gültig verstanden, sondern, ähnlich wie es auch Haraway beschreibt, erzeugt sich Objektivität durch je situierte Perspektiven und deren Zusammenbringen und Vernetzen, ohne daran zu glauben, ein Ganzes abbilden zu können.[21] Denken und Wissen bezieht sich in der Königswissenschaft also auf den autoritären institutionellen Standpunkt einer Universalität sowie einer staatlichen Art der Machtverteilung, die schon zuvor fix die Rollen verteilt und bestimmt wer Forscher*in und wer bloße*r Arbeiter*in sei. Die nomadische Wissenschaft hingegen verfügt bloß über prekäre Macht, trennt die Rollen nicht, daher gibt es hier eben auch keine Autonomie der Wissenschaft von anderen Arbeitsprozessen. Die nomadische Wissenschaft ist daher weniger eine der alternativen Inhalte, als vor allem ein Denken einer anderen Form, eines anderen Gefüges eben. Besonders deutlich wird diese andere Form in der Art wie Wissen erzeugt und verteilt wird, abermals am Beispiel der Technik exemplifiziert. Während in den Königswissenschaften eine gewisse Unabhängigkeit und Autonomie der Wissenschaft von der Technik und der Praxis angenommen und imaginiert wird, ist dies in den nomadischen Wissenschaften völlig anders. Die nomadische Wissenschaft verbindet nicht einfach Wissenschaft mit Praxis oder Technik, sie stellt die Frage nach der intrinsischen Verbindung dieser Bereiche völlig anders, ja lässt gar nicht zu, hier von getrennten Bereichen zu sprechen. So schreiben Deleuze und Guattari: »Und man kann vor allem die Beziehungen Wissenschaft-Technik, Wissenschaft-Praxis nicht begreifen, denn die nomadische Wissenschaft ist nicht nur eine einfache Technik oder Praxis, sondern ein wissenschaftlicher Bereich, in dem das Problem dieser Beziehungen auf andere Weise gestellt und gelöst wird als aus der Sicht der Königswissenschaft.« (TP, 505)

21 Haraway schreibt in »Situierte Wissen« (Übers. adaptiert C. H.): »Einen spezifischen Ort einzunehmen, ist der einzige Weg zu einer umfangreichen Vision. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus zielt auf Objektivität als positionierter Rationalität. Ihre Bilder sind kein Produkt einer Flucht vor und der Transzendenz von Grenzen, d.h. eines Blicks von oben herab, sondern der Verknüpfung partialer Sichtweisen und innehaltender Stimmen zu einer kollektiven Subjektposition, die eine Vision der Möglichkeiten einer fortgesetzten, endlichen Verkörperung und von einem Leben in Grenzen und in Widersprüchen verspricht, das heißt von Sichtweisen, die einen Ort haben.« (Haraway 1995b, 91)

Neben dem Bezug zur Wissenschaft ist der zweite zentrale Unterschied der nomadischen Gefüge von den Staatsgefügen die jeweilige Rolle von Bewegung und Geschwindigkeit und ihre Beziehung zum Raum. »Das Leben der Nomaden ist ein Intermezzo. Selbst die Bestandteile seiner Wohnstätte sind im Hinblick auf den Weg entworfen, der sie immer wieder in Bewegung setzt.« (TP, 523) Der Nomade ist also im Gegensatz zum Sesshaften, im Staat-Lebenden immer in Bewegung, nicht festgesetzt auf einen Punkt im Raum. Der Nomade ist dabei jedoch keinesfalls als »Migrant« oder Fliehender zu sehen, denn es geht nicht um die erzwungene Bewegung von A nach B, also eine bloße vorübergehende Bewegung auf der Suche nach einem neuen Ort, an dem man sesshaft werden könnte, sondern um eine konstante Bewegung. Die jeweiligen Lagerpunkte sind für den Nomaden, so Deleuze und Guattari, nur »Relaisstationen auf einem Weg« (TP, 523). Zentraler Ausgangspunkt für Deleuze und Guattari ist dabei der Bezug zum Raum, beziehungsweise zum Territorium, den ihre nomadische Begriffsperson vom Staat fundamental unterscheidet. Denn anstatt einen Raum aufzuteilen, den Raum also unter bestimmten Menschen aufzuteilen, verteilt der nomadische Zugang Menschen aber auch Tiere im Raum »in einem offenen Raum, der nicht definiert und nicht kommunizierend ist« (TP, 523). Die Verteilung der Nomaden beschreibt eine Deterritorialisierung, wohingegen die Aufteilung des Raums der Sesshaften eine Reterritorialisierung darstellt. In diesem Sinne geht es nicht nur um unterschiedliche Beziehungen zum Raum, es geht um unterschiedliche Arten von Räumen, nämlich eben reterritorialisierte, gekerbte Räume und deterritorialisierte oder glatte Räume. Abermals spielen dabei Technologien eine nicht unwesentliche Rolle: »[D]er Raum der Sesshaftigkeit wird durch Mauern, Einfriedungen und Wege zwischen den Einfriedungen eingekerbt, während der nomadische Raum glatt ist und nur mit ›Merkmalen‹ markiert wird, die sich mit dem Weg verwischen und verschieben.« (TP, 524)

Eine auf diesen Unterscheidungen des Raums und des Verhältnisses zum Raum aufbauende weitere Unterscheidung, die Deleuze und Guattari einführen, ist jene zwischen Geschwindigkeit und Bewegung. Denn auch wenn der Nomade in Bewegung ist, ist es eigentlich, so Deleuze und Guattari, die Geschwindigkeit, die ihn auszeichne. Denn die Bewegung bezeichnet einen Weg von A nach B, wogegen die Geschwindigkeit ein intensiver Prozess ist. Kurz, die Nomaden können sogar still stehen, müssen sich also nicht extensiv bewegen und verfügen dennoch über eine Geschwindigkeit, wohingegen eine Bewegung im gekerbten Raum eine schnelle Bewegung sein kann, und dennoch keine Geschwindigkeit darstellt. Deleuze und Guattari beziehen sich hier immer wieder auf die Arbeiten des französischen Philosophen Paul Virilio, der sich quer durch sein Werk, wie kaum jemand anderer, mit der Frage der Geschwindigkeit, besonders ihrer politischen und technologischen Aspekte beschäftigt hat, ja eine ganze »Dromologie« (Virilio 1980) entwickelte. Ein Beispiel für solch einen »rasenden Stillstand« (Virilio 1992), also eine Geschwindig-

keit ohne Bewegung, wäre z.B. ein fixiertes Rad, wie man es aus den Arbeiten von Marcel Duchamp kennt, das, wenn es schnell genug gedreht wird, den Eindruck zu erwecken vermag, dass es eigentlich stillstehen würde. Solch eine Art von intensiver Geschwindigkeit meinen auch Deleuze und Guattari, wenn sie schreiben, dass der Nomade selbst wenn er sich nicht bewegt, in Geschwindigkeit sei:

> Bewegung ist extensiv und Geschwindigkeit intensiv. Die Bewegung bezeichnet den relativen Charakter eines Körpers, der als »eins« bezeichnet wird und der von einem Punkt zum anderen geht; die Geschwindigkeit dagegen konstituiert den absoluten Charakter eines Körpers, dessen irreduzible Teile (Atome) einen glatten Raum wie ein Wirbel besetzen oder füllen, mit der Möglichkeit, plötzlich an irgendeinem Punkt aufzutauchen. (TP, 524 f)

Was diese Unterscheidung verdeutlicht, ist, dass Bewegung und Geschwindigkeit hier nicht etwas sind, was Nomaden oder Sesshafte »besitzen«, sondern eine Art Relation bezeichnen. Was dabei aber auch deutlich wird, ist, dass es um zwei sehr unterschiedliche Arten von Entitäten geht, einerseits die klar verortbaren und als »eins« zählbaren Sesshaften. Andererseits die in Geschwindigkeit befindlichen Nomaden, die vor allem durch die komplexen Beziehungen und Relationen charakterisiert sind, und nicht abgeschlossene, einheitliche Entitäten beschreiben. Die unterschiedlichen Gefüge sind also, wie auch oben am Beispiel der Wissenschaft schon beschrieben, vor allem der Versuch, unterschiedliche Anordnungen von Körpern und Aussagen, kurz je unterschiedliche Arten von Gefügen zu umreißen. Diese Gefüge bestehen dabei aus vielem mehr als nur aus menschlichen Akteuren, ja beziehen sich gar auf unterschiedliche Bilder des Menschen. Es handelt sich um unterschiedliche Machtverhältnisse in diesen Kompositionen und Zusammensetzungen. »Staaten bestehen nicht nur aus Menschen, sondern auch aus Wäldern, Feldern oder Gärten, aus Tieren und Waren.« (TP, 530) Alles hat dabei einen klar zugeordneten, eingegrenzten Bereich, alles hat eine eindeutige Form und ein hierarchisches Verhältnis zueinander. Die nomadischen Gefüge funktionieren anders, deterritorialisieren nicht nur den Raum, sondern auch alle Teile des Gefüges, setzen alles immer wieder neu zusammen, in unterschiedlichen Intensitäten. »Die Nomaden sind da, auf der Erde, wann immer sich ein glatter Raum bildet, der alles zerfrisst und sich in alle Richtungen auszubreiten versucht. Die Nomaden bewohnen diese Orte, sie bleiben an diesen Orten und lassen sie in dem Sinne wachsen, wie man sagt, dass die Nomaden ebenso die Wüste schaffen, wie die Wüste sie geschaffen hat. Sie sind ein Deterritorialisierungsvektor.« (TP, 525)

Die Gefüge sind dabei natürlich nicht in ihrer Reinform zu finden, sondern beschreiben abermals zwei Extreme unterschiedlicher Formen von Komposition und Organisation, zwei fundamental unterschiedliche Zugänge zu politischer Organisation und der Frage der Anordnung der Körper und Kräfte in einer gegebenen Situation. Es geht folglich auch um unterschiedliche Zugänge zu Macht und

Herrschaft. Da diese Gefüge nie in einer Reinform auftreten oder ins Leben gerufen werden, sind es vor allem vielfältige Mischformen, mit denen wir konfrontiert sind. Nicht umsonst sprechen Deleuze und Guattari beim Staat von einem Vereinnahmungsapparat, denn allzu oft manifestiert sich der Staat durch eine spezifische Mischung an Einkerbung und Glättung. Zu kämpfen gilt es für ein nomadisches Gefüge, nicht für einzelne Elemente dieses Gefüges, soll heißen, ein glatter Raum allein rettet nicht, der glatte Raum »an sich« kann kein Ziel darstellen, wie Deleuze und Guattari betonen:

> Als Konverter und Vereinnahmungsapparat relativiert der Staat die Bewegung nicht nur, sondern er stellt auch die absolute Bewegung wieder her. Er geht nicht nur vom Glatten zum Gekerbten, er rekonstituiert den glatten Raum, am Ende des Eingekerbten stellt er wieder etwas Glattes her. Es ist richtig, dass dieses neue Nomadentum eine weltweite Kriegsmaschine begleitet, deren Organisation über die Staatsapparate hinausgeht und in energetische, militärisch-industrielle, multinationale Komplexe übergeht. Wir sagen das, um daran zu erinnern, dass der glatte Raum und die Form der Exteriorität als solche keine revolutionären Ziele sind, sondern im Gegenteil ihre Bedeutung je nach den Interaktionen, an denen sie beteiligt sind, und nach den konkreten Bedingungen ihrer Anwendung oder Etablierung grundsätzlich ändern (zum Beispiel die Art und Weise, in der totaler Krieg, Volkskrieg und sogar Guerillakrieg Methoden voneinander übernehmen). (TP, 532)

Was das Werkzeug von der Waffe unterscheidet

Was Deleuze und Guattari hier am Beispiel des Guerillakriegs und seiner Methoden bereits andeuten, stellt letztlich eine der Kernfragen dieser beiden Kapitel der *Tausend Plateaus* dar, nämlich die Frage nach den Möglichkeiten und Unterschieden der jeweiligen originären Innovationen dieser unterschiedlichen Gefüge, eine Frage, die abermals vor allem in Bezug zu bestimmten Technologien diskutiert wird. Besonders die Frage der Vereinnahmung widerständiger Methoden und Instrumente durch das staatliche Gefüge, wird hier immer wieder angesprochen. Die nomadische Kriegsmaschine, trotz des martialischen Namens, hat nicht, so Deleuze und Guattari, den Krieg als Ziel oder Inhalt, dieser wird erst zum zentralen Inhalt der Kriegsmaschine, wenn sie vom Staat vereinnahmt beziehungsweise darauf reduziert wird.[22] Das Gefüge des Staates, die Königswissenschaft hat schließlich immer nur eine eingeschränkte, streng vereinfachende Perspektive auf die Nomaden entwickeln können. Dies zeigt sich, so Deleuze und Guattari, deutlich in der Geschichtsschreibung, die immer schon eine staatliche Disziplin ist und

22 Für eine genauere Untersuchung des Zusammenhangs von Technologien und Krieg in Bezug auf den Begriff der Kriegsmaschinen siehe meinen Artikel »Anti-Kriegsmaschinen. Skizzen einer posthumanistischen Technikphilosophie im Anschluss an Deleuze und Guattari« (Hubatschke 2024).

von der Königswissenschaft verfasst wird. »Die Geschichtsschreibung hat die Nomaden immer herabgewürdigt. Man hat versucht, die Kriegsmaschine mit einer rein militärischen Kategorie (›Militärdemokratie‹) und das Nomadentum mit einer Kategorie der Sesshaftigkeit (›Feudalität‹) zu beschreiben.« (TP, 544) Wie schon in den frühen Guattari-Schriften ist hier abermals eine Kritik an der Idee einer linearen Geschichte, einer universalen und abgeschlossenen Geschichte zu finden, denn dies sei die falsche Erzählung, um die nomadischen Gefüge und ihre Kompositionen, Affekte und Innovationen sehen und verstehen zu können. Insofern sei es auch nicht weiter verwunderlich, dass die Geschichte als Königswissenschaft den Nomaden jegliche Innovationskraft abspreche. »Daher gab es auch die allgemein verbreitete Kritik, die den Nomaden jegliche technologische oder metallurgische, politische und metaphysische Innovationskraft absprach.« (TP, 543 f) Dieser in der Geschichte – zumindest zur Zeit der Entstehung der *Tausend Plateaus* – dominanten Lesart des Nomadentums als unwichtige und vor allem geschichtlich, politisch, ideengeschichtlich-philosophisch und eben auch technologisch nicht sonderlich relevante Akteur*innen, wollen Deleuze und Guattari in der Nomadologie eine andere Erzählung entgegensetzen. Dabei geht es Deleuze und Guattari nicht darum, die Nomad*innen in eine herkömmliche Geschichtsschreibung zu inkludieren, sondern vielmehr auf jene Aspekte hinzuweisen, die in solch einer klassischen Geschichtsperspektive gar nicht gesehen werden können. Die Nomaden haben, so Deleuze und Guattari, vielmehr eine »Geographie« als eine Geschichte, soll heißen der Fokus liegt nicht auf bestimmten Entwicklungslininien und Abstammungen, sondern auf je bestimmten Verteilungen, Kompositionen von Körpern und Aussagen, kurz auf einer anderen Art von Gefügen. Dabei beziehen sich Deleuze und Guattari auf eine ganze Reihe vornehmlich französischer Historiker*innen, die versuchten, solche Entwicklungen nachzuzeichnen und dabei auch immer wieder über Nomad*innen arbeiteten. Die vielen Verweise auf Nomad*innen machen jedoch die Trennung einer konzeptionellen Begriffsfigur des Nomaden von real existierenden Nomad*innen und die bereits angesprochenen Probleme solcher Vermischungen durchaus virulenter. Was Deleuze und Guattari durch die extensiven Verweise auf historische Untersuchungen zu zeigen versuchen, ist, dass nomadische Völker keinesfalls eine bloß simple Geschichte haben, oder gar als »primitiv« gefasst werden könnten, sondern ganz im Gegenteil, hoch komplexe Gefüge entwickeln und eine ganze Reihe an wichtigen Innovationen kreierten, die teilweise später vom Staat vereinnahmt wurden. Besonders deutlich wird diese Innovationskraft am Beispiel von technologischen Entwicklungen, oftmals Waffentechnologien. An unzähligen Beispielen zeigen Deleuze und Guattari, wie sehr zentrale Erfindungen auf nomadische Völker und ihre Gefüge zurückgehen, ja eben andere als die staatlichen Gefüge brauchen, um überhaupt entwickelt werden zu können:

Die Völker der Steppe sind weniger für ihr politisches, ökonomisches und gesellschaftliches Regime bekannt als für die kriegerischen Innovationen, die sie auf dem Gebiet der Angriffs- und Verteidigungswaffen, auf dem Gebiet der Organisation oder Strategie und auf dem Gebiet der technologischen Elemente (Sattel, Steigbügel, Hufeisen, Harnische…) eingeführt haben. Die Geschichtsschreibung versucht immer wieder zu bestreiten, dass diese Erfindungen von den Nomaden stammen, schafft es aber nicht, die nomadischen Spuren zu tilgen. Die Nomaden haben das Gefüge Mensch-Tier-Waffe, Mensch-Pferd-Bogen erfunden. Und quer zu diesem Geschwindigkeitsgefüge haben die Metallzeitalter für Innovationen gesorgt. (TP, 558)

Doch nicht nur um den Beweis der Innovationskraft tatsächlich existierender nomadischer Völker geht es Deleuze und Guattari. Eigentliches Ziel ist vielmehr die grundlegend unterschiedlichen Arten an Gefügen, die Deleuze und Guattari an den Nomaden und am Staat zu beschreiben suchen, weiter zu exemplifizieren und dabei aufzuzeigen, dass diese grundlegend unterschiedlichen Gefüge eben auch grundlegend unterschiedliche Arten der Verwendung von Technologien aufweisen. Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist dieses Argument deshalb so zentral, weil dahinter eine der Kernideen der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie steht, nämlich die Idee der *Unbestimmtheit technologischer Objekte und Technologien außerhalb der Zusammenhänge je konkreter Gefüge*. Inwiefern also immer zunächst eine gesellschaftliche Maschine existiert, die die technischen Maschinen »maschinisiert«, also auswählt und überhaupt erst zu Technologien macht, wird am Beispiel der nomadischen Technologien gezeigt. Dabei wird auch deutlich, wieso es sich dabei nicht um eine bloße sozialdeterministische Position handelt, also Technik komplett durch soziale Faktoren bestimmt zu sein scheint, sondern es sich um eine komplexere, nicht linear-kausale Beziehung handelt. Dass die Theorie von Spinoza dabei eine große Rolle spielt, deutet sich ebenfalls hier schon an, soll aber vor allem im nächsten Kapitel im Zentrum der Analyse stehen.

Zunächst stelle ich also die Differenz von Technologien in den nomadischen Gefügen und den staatlichen Gefügen dar, wobei diese Differenz von Deleuze und Guattari anhand einer begrifflichen Trennung zweier Arten von Technologien zu verdeutlichen versucht wird, nämlich dem Unterschied von »Waffen« und »Werkzeugen«. Dabei betonen Deleuze und Guattari gleich in den ersten Zeilen dieses Teils, dass es nicht bloß um eine Unterscheidung nach Verwendung geht, also Waffen, verstanden als das, was tötet oder verletzt und Werkzeuge, als das, was etwas produziert oder bearbeitet. Solch eine Sicht auf Technologiearten wäre zu unterkomplex. Darüber hinaus betonen sie auch gleich zu Beginn, dass die Unterscheidung von Waffen und Werkzeugen, wie sie sie hier vorschlagen, keine absolute sein kann.

Man kann Waffen und Werkzeuge immer nach ihrer Verwendung unterscheiden (Menschen vernichten oder Güter produzieren). Aber auch wenn diese extrinsische Unterscheidung bestimmte sekundäre Adaptationen [sic] eines technischen Gegenstandes erklärt, so steht sie doch nicht

einer allgemeinen Austauschbarkeit zwischen den beiden Gruppen im Wege, so dass es offenbar schwierig ist, einen intrinsischen Unterschied zwischen Waffen und Werkzeugen zu machen. (TP, 545)

Auf Leroi-Gourhan verweisend streichen sie heraus, dass die ursprünglichsten Technologien, nämlich »Schlag- und Stoßinstrumente«, in beiden Kategorien gefunden werden können, ja dass gerade in Urtechnologien die Charakteristika dieser Arten von Instrumenten immer wieder wechselten, kurz diese Trennung auf ein gleiches »Ökosystem« verweisen würde. (vgl. TP, 545) Trotzdem wollen Deleuze und Guattari an dieser Trennung von Waffen und Werkzeugen festhalten: »Und dennoch haben wir das Gefühl, dass es große innere Unterschiede gibt, auch wenn sie nicht wesentlich, das heißt, logisch oder begrifflich sind, und selbst wenn sie nur approximativ bleiben.« (TP, 545) Doch wenn es weder der Unterschied in ihrer Verwendung noch ein Unterschied in ihrer Entwicklungsgeschichte sein soll, welchen Unterschied beschreiben Deleuze und Guattari dann?

Der erste Unterschied, den Deleuze und Guattari ins Feld führen, ist die Art des Gebrauches, die Waffen und Werkzeuge benötigen oder voraussetzen. Die Waffe sei »ballistisch« (TP, 545) und grundsätzlich von einem »projektiven Gebrauch« charakterisiert (TP, 546). Das Werkzeug sei dagegen »eher introzeptiv, introjektiv: es bearbeitet eine Materie auf Distanz, um sie in einen Gleichgewichtszustand zu bringen oder um sie einer Form von Interiorität anzupassen« (TP, 546). Das Werkzeug würde also Widerstände überwinden, während die Waffe »Gegenschläge« anführe (vgl. TP, 546). Diese Unterscheidung ist insofern bemerkenswert, weil sie jener weiter oben genauer dargestellten Stelle im Appendix zum *Anti-Ödipus* zu widersprechen scheint, wo Deleuze und Guattari ausgerechnet das Werkzeug als »projektiv« beschreiben. Im Appendix wurde aber das Werkzeug in Kontrast zu einer als grundlegend offen verstandenen Maschine beschrieben, hier scheint es sich nun um eine daran anschließende Unterkategorisierung zu handeln. Darüber hinaus wurde hier in den *Tausend Plateaus* aber auch die Maschine mit dem Konzept des Gefüges ersetzt. Während im Appendix des *Anti-Ödipus* also vor allem die Frage nach dem Status technischer Objekte gegenüber einem breiter und grundlegender und damit auch vorausgehenden Begriff der Maschine im Zentrum des Interesses steht, handelt es sich hier nun um zwei unterschiedliche technische Objektarten, die wiederum beide je unterschiedliche Gefüge als vorausgehende beschreiben. Insofern kann die Kategorisierung in den *Tausend Plateaus* als komplexere und nuanciertere gesehen werden, als Weiterentwicklung und Verkomplizierung ihrer früheren technikphilosophischen Überlegungen. Gleichzeitig dürfen gerade in den *Tausend Plateaus* alle aufgestellten dichotomischen Unterscheidungen nicht immer vollständig ernst genommen werden, da Deleuze und Guattari diese zumeist einführen, um sie später wieder aufzuweichen. Die Unterscheidung von

Waffe und Werkzeug wird in dieser Arbeit aber vor allem deswegen so genau nachvollzogen, weil sie, wie bereits erwähnt, zu einer der zentralen Kerneinsichten der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie führt.

Die Unterscheidung der Waffe als projektiv und des Werkzeugs als introjektiv soll daher vor allem bereits die zweite und wichtigere Unterscheidung der Waffe und des Werkzeugs vorbereiten, nämlich das Unterscheidungsmerkmal nach »Geschwindigkeit« und »Bewegung«. Hierbei beziehen sich Deleuze und Guattari abermals auf die Bemerkungen von Virilio zur Geschwindigkeit und, wie an den Nomaden selbst bereits dargestellt, ist Geschwindigkeit hier eben nicht notwendigerweise mit Bewegung verknüpft, im Gegenteil, es kann auch intensivste Geschwindigkeiten im Stillstand geben. Virilios Argumentation zum intrinsischen Zusammenhang von Krieg und Technologie (vgl. Virilio 1980) sowie der Geschwindigkeit als Faktor ist hier der zentrale Bezugspunkt und mag folglich auch die Konzentration auf die Technologien als Teil der »Kriegsmaschine« erklären, da viele jener Beispiele, die hier angeführt werden, auf Virilios Kriegsstudien zurückgehen. Zentrales Argument ist, dass die Waffe eine direkte Verbindung zur Geschwindigkeit besitzt, ja eine zunehmende Geschwindigkeit, einen gewissen »Geschwindigkeitsvektor« voraussetzt: »Es ist wiederum ein wichtiger Beitrag von Paul Virilio, dass er diese Komplementarität von Waffe und Geschwindigkeit hervorgehoben hat: die Waffe erfindet die Geschwindigkeit, oder die Entdeckung der Geschwindigkeit führt zur Erfindung der Waffe (daher der projektive Charakter der Waffen).« (TP, 546) Es geht dabei nicht einfach nur um eine zunehmende Schnelligkeit, weil diese (zum Beispiel in der Jagd oder der Produktion) erforderlich wäre, sondern um eine neue Qualität, einen Geschwindigkeitsvektor, der nicht reagiert, sondern das ganze Gefüge in eine neue Geschwindigkeit versetzt. »Die relative Bewegung des Werkzeugs wird durch lineare Verlagerung von einem Punkt zum nächsten gebildet, und die absolute Bewegung der Waffe wird durch die wirbelnde Besetzung eines Raumes gebildet. So als ob die Waffe bewegend wäre, selbst-bewegend, während das Werkzeug bewegt wird.« (TP, 549) Ein Beispiel hierfür ist – wie so oft bei Deleuze und Guattari – das Pferd. Nicht das Pferd als Transport und Lastentier, sondern als Teil einer Kriegsmaschine, eines Gefüges, das projektiv agiert.[23] Die Freisetzung eines Geschwindigkeitsvektors für das gesamte Gefüge, wie Deleuze und Guattari schreiben (vgl. TP, 547). Was sich hier bereits zeigt, ist, dass die Frage, ob etwas Waffe oder Werkzeug ist, keine Frage eines jeweiligen Dings oder Instruments, sondern eine Frage des Gefüges ist. Ein Objekt oder eine Technologie ist nicht einfach eine Waffe oder ein Werkzeug, sondern fungiert als solche/s in einem je konkreten Gefüge. Deleuze und Guattari versuchen folglich nicht die Waffe

23 Siehe dazu auch die Bemerkungen zum Pferd als Teil eines Krieges der Geschwindigkeit in Virilios Essay *Fahren, fahren, fahren…* (1978), besonders S. 84 f.

an sich oder das Werkzeug an sich zu bestimmen, sondern spezielle Zusammensetzungen, eher nomadische oder eher staatliche, die manche ihrer Teile eher zu einer Waffe oder eben eher zu einem Werkzeug machen. Die Frage ist schließlich nicht, ob ein bestimmtes Objekt über eine Geschwindigkeit oder eine bestimmte Art der Bewegung verfügt, sondern ob und welche Geschwindigkeit mit, durch und in dem Zusammenspiel des Gefüges und des Objekts stattfindet. *Der Unterschied ist also einer, der nicht im Objekt selbst liegt, sondern lediglich in und über die jeweiligen konkreten Gefüge bestimmt werden kann*.

Gerade in Bezug zu Waffe und Werkzeug formulieren Deleuze und Guattari ein *Primat des Gefüges*. Zuerst kommt das Gefüge und danach beziehungsweise vielmehr dadurch erst die Möglichkeit der Unterscheidung von Waffe oder Werkzeug: »Nicht das Werkzeug bestimmt die Arbeit, sondern umgekehrt. Das Werkzeug setzt die Arbeit voraus. Daraus folgt, dass auch die Waffen ganz offensichtlich eine Erneuerung des Antriebs voraussetzen, eine Verausgabung oder gar ein Verschwinden in der Wirkung, eine Konfrontation mit äußeren Widerständen, eine Kraftverlagerung, etc.« (TP, 549) Doch was hier in Bezug zu Waffe und Werkzeug und ihrer Beziehung zum nomadischen oder staatlichen Gefüge festgestellt wird, gilt weit über diese Frage hinaus. Das Primat des Gefüges gilt eben nicht nur für Werkzeuge und Waffen, sondern ganz allgemein für Technologien und technische Objekte. So wie Waffen und Werkzeuge hier, wie Deleuze und Guattari schreiben, »denselben Gesetzen« unterliegen (vgl. TP, 549), so gelten diese Gesetze eben auch für alle anderen Technologien und technische Objekte. Immer gilt das Primat der Gefüge vor den technischen Objekten, der gesellschaftlichen Maschine vor den technischen Maschinen. Hier nun formulieren Deleuze und Guattari in aller Deutlichkeit jene Kernidee ihrer Technikphilosophie, auf die ich im Laufe dieses Buches immer wieder verwiesen habe:

> Aber es ist das Prinzip jeder Technologie, zu zeigen, dass ein technisches Element abstrakt und völlig unbestimmt bleibt, wenn man es nicht auf ein Gefüge bezieht, das es voraussetzt. In bezug [sic] auf das technische Element kommt als erstes die Maschine, und zwar nicht die technische Maschine, die selber ein Komplex von Elementen ist, sondern die gesellschaftliche oder kollektive Maschine, das maschinelle Gefüge, durch das determiniert wird, was ein technisches Element in einem bestimmten Moment ist, wie seine Anwendung, seine Ausdehnung, sein Umfang etc. beschaffen sind. (TP, 549)

Das hier formulierte Primat des Gefüges gegenüber seinen Teilen, besonders den technologischen Teilen, das Primat der gesellschaftlichen Maschine gegenüber allen technischen Maschinen ist ein umfassendes und grundlegendes. Das Gefüge fügt nicht bloß vorher bereits existierende und klar definierte Teile zu einem neuen Ganzen zusammen, vielmehr werden einzelne Teile als solche überhaupt erst in dem ständig verändernden Prozess des Gefüges und seiner Zusammensetzung und Zersetzung als solche wahrnehmbar, ja noch fundamentaler, sie werden über-

haupt erst zu solchen bestimmten und bestimmbaren Teilen. Wie Deleuze und Guattari betonen, ist ein technisches Element »abstrakt und völlig unbestimmt« bevor es im Kontext eines je konkreten Gefüges gesehen und analysiert wird. Doch es ist nicht nur eine Frage der Analyse, also das Gefüge macht nicht bloß etwas sichtbar, dass zuvor nicht sichtbar war. Es handelt sich vielmehr um eine ontologische Frage, denn der Teil wird erst in und durch die Zusammensetzung im Gefüge als solch konkreter Teil erzeugt. Epistemologische Perspektiven verbinden sich hier mit ontologischen und so kann in Bezug zum Gefüge und seinen Teilen durchaus mit Karen Barad von einer »onto-epistemologischen« (Barad 2007)[24] Position gesprochen werden. Wie weiter oben ausgeführt, ist das Gefüge als ständiger Prozess zu verstehen und kennt eben keine Essenzen keine vorgefertigten Teile und auch kein Ganzes. Dies gilt für technologische Elemente gleichermaßen wie für alle anderen ausmachbaren Elemente unterschiedlichster Art. Nicht zufällig ist daher gerade der Begriff des Gefüges bei Deleuze und Guattari zu einem so einflussreichen und vielzitierten Begriff in den aktuellen Strömungen des New Materialism und des kritischen Posthumanismus geworden. Auf die Technikphilosophie bezogen, kann hier vielleicht von einer onto-technologischen Position gesprochen werden, soll heißen einer Position, in der nicht nur kein grundlegender Unterschied zwischen technologischen und anderen »natürlichen« wie »künstlichen«, »lebendigen« wie »nicht lebendigen« Akteur*innen grundgelegt werden kann, sondern technische Objekte und Technologien auch immer von einer gewissen ontologischen Unbestimmtheit charakterisiert sind, die ihren ontologischen Status immer nur in und durch den Bezug auf je konkrete Gefüge feststellen und festlegen kann. Wie weiter oben am Begriff der Stratifizierungen nachgezeichnet, sind Gefüge als je konkrete Formationen und Schnitte durch die jeweiligen Schichten zu sehen, ordnen folglich nach Inhalt und Ausdruck unterschiedliche Arten von Elementen an. Die Anordnung und Verknüpfung können dabei anthropozentrisch und imperialistisch sein, soll heißen auf den Menschen fokussiert und alle anderen Schichten in Besitz nehmen wollend, alles in die Ordnung der menschlichen Hierarchie übersetzend; oder eben in eher offenen Formationen, in denen weder der Mensch als fixiertes zentrales Element festge-

24 Barad schreibt dazu: »The separation of epistemology from ontology is a reverberation of a metaphysics that assumes an inherent difference between human and nonhuman, subject and object, mind and body, matter and discourse. *Onto-epistem-ology* – the study of practices of knowing in being – is probably a better way to think about the kind of understandings that we need to come to terms with how specific intraactions matter.« (Barad 2007, 185) Diese Verschränkungen sind, so betont Barad weiter, immer auch schon ethisch-politische, immer schon sind wir involviert, denn es ist von erheblicher Bedeutung, welche Verschränkungen sich durchsetzen (vgl. Barad 2007, 185). Für eine technikphilosophische Lektüre von Barad siehe die Arbeit von Josef Barla *The Techno-Apparatus of Bodily Production. A New Materialist Theory of Technology and the Body* (2019).

setzt wird, noch alles rund um dieses Zentrum ein- und aufgeteilt wird. Solche offeneren Gefüge, wie eben das nomadische als proto-typisches hier beschrieben wird, solche Gefüge sind weniger anthropozentrisch, denn sie folgen den Strömen und Kräften der Materien. Dieser Aspekt wird besonders in Bezug zu Simondon sowie der Metallurgie noch näher betrachtet werden. Zunächst soll noch einmal der Frage nach einer Unterscheidung von Waffen und Werkzeugen in Bezug zu den jeweiligen Gefügen nachgegangen werden.

Was Deleuze und Guattari also mit der Unterscheidung von Waffen und Werkzeugen eigentlich aufzeigen wollen, wird in dem oben gebrachten Zitat in aller Deutlichkeit sichtbar. Ob etwas als Waffe oder als Werkzeug gesehen werden kann, ja verwendet werden kann, das hängt absolut vom Gefüge ab. Das jeweilige Gefüge arrangiert Elemente nach bestimmten Regeln, offener oder stringenter, und setzt damit auch fest, was die einzelnen Elemente überhaupt sein können beziehungsweise, was die Möglichkeiten und Potentialitäten dieser einzelnen Elemente als Teil der Gefüge sein können. Die Unterscheidung der Waffe vom Werkzeug als hauptsächlich durch die Geschwindigkeit charakterisierte, ist folglich durch die Bewegung oder Geschwindigkeit in konkreten Gefügen bestimmt. Ein nomadisches Gefüge ist dabei, wie dargestellt, eben genau von einer Zusammensetzung durch und mit Geschwindigkeit charakterisiert, kann folglich »Kriegsmaschinen« erzeugen und ermöglicht damit auch die Funktion bestimmter Elemente als Waffen. Wie dargestellt, sind die Elemente jedoch nicht vorher schon in voller Form existent. Selbst wenn es ähnliche Elemente in anderen Gefügen schon gibt, bestimmt immer das je konkrete Gefüge die Möglichkeit der einzelnen Elemente. Insofern folgen Waffen und Werkzeuge, ja alle technischen Objekte, denselben Gesetzen, nämlich eben dem Primat der Gefüge, die Elemente sind dabei vor allem Konsequenzen bestimmter Gefüge: »Das ganz allgemeine Primat des kollektiven und maschinellen Gefüges gegenüber dem technischen Element gilt überall, sowohl für Werkzeuge als auch für Waffen. Waffen und Werkzeuge sind Konsequenzen, nichts als Konsequenzen.« (TP, 550) Deshalb gibt es auch keine grundlegende oder allgemein gültige Unterscheidungskategorie oder bestimmte äußerliche Merkmale, die festsetzen, ob etwas Waffe oder Werkzeug ist, weil etwas in jenem Gefüge eher Waffe und in einem anderen Gefüge eher Werkzeug sein kann, auch wenn es sich um »dasselbe« Element handelt. Das Gefüge erfindet das jeweilige Element im Kontext des jeweiligen Gefüges immer wieder neu. Die Unterscheidung kann immer nur eine in Bezug zur Unterscheidung der Gefüge sein.

Durch die Vermittlung von Gefügen selektiert, qualifiziert und erfindet das Phylum die technischen Elemente. Man kann also nicht von Waffen oder Werkzeugen sprechen, bevor man die konstituierenden Gefüge definiert hat, die sie voraussetzen und in die sie eingefügt werden. In diesem Sinne haben wir davon gesprochen, dass Waffen und Werkzeuge sich nicht nur in extrinsischer Weise unterscheiden, sondern auch keine intrinsischen Unterscheidungsmerkmale haben.

Sie haben innere (und nicht intrinsische) Merkmale, die auf die jeweiligen Gefüge verweisen, in denen sie sich befinden. (TP, 549)

Die Differenz von Waffen und Werkzeugen ist folglich vor allem eine »Differenz zwischen den beiden Gefüge-Typen« (TP, 550) und keine Differenz in den Dingen oder in den technischen Elementen selbst, denn diese gibt es ja nur in je konkreten Gefügen. Wie bereits erwähnt, ergänzen Deleuze und Guattari diese Analysen durch eine Vielzahl von Bezügen auf historische Untersuchungen, nicht nur über nomadische Völker, sondern auch über Kriegstechnologien, Arbeits- und Landwirtschaftstechnologien sowie den Veränderungen in den Gesellschaften und Gefügen, die verschiedenste Technologieveränderungen überhaupt erst möglich, ja notwendig gemacht haben, kurz diese technischen Elemente »erfunden« haben. Besonders häufig beziehen sie sich dabei auf die Studien der oben bereits erwähnten Historiker Fernand Braudel, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne und Lynn Townsend White Jr. Diese Historiker spielen deswegen so eine zentrale Rolle in den *Tausend Plateaus*, aber auch in anderen Texten jener Zeit, weil sie selbst ähnliche Thesen vertreten und mit ihren Studien zu untermauern versuchen. In seinen Untersuchungen etwa zur Entwicklung und Ausbreitung des Steigbügels in militärischen und in landwirtschaftlichen Gefügen, betont White zum Beispiel immer wieder die vorausgehenden Notwendigkeiten und Umstände, die diese Entwicklungen überhaupt erst ermöglichten und umsetzten. Whites Thesen zur Entwicklung aber vor allem zum Einsatz der Technologie des Steigbügels hatten einen starken Einfluss auf die deleuzo-guattarische Sicht auf Technologieentwicklung und den Einsatz von Technologien und damit auch auf ihr Verständnis von Gefügen (vgl. TP, 559; D, 99 f). Ich möchte hier vor allem zwei Aspekte hervorheben, die diesen Einfluss unmittelbar exemplifizieren. Zunächst die Beschreibung Whites, was die Einführung des Steigbügels für das Gefüge Pferd-Reiter*in bedeutet, denn es ermöglichte eine völlig neue Art zu reiten und dabei vor allem die Hände frei zu haben. Besonders fasziniert zeigen sich Deleuze und Guattari von der Möglichkeit neuer Geschwindigkeiten und der Energieverschiebung, die der Steigbügel zu ermöglichen scheint, die Kreation einer neuen Kriegsmaschine. White: »The fighter's hand no longer delivered the blow: it merely guided it. The stirrup thus replaced human energy with animal power, and immensely increased the warrior's ability to damage his enemy. Immediately, without preparatory steps, it made possible mounted shock combat, a revolutionary new way of doing battle.« (White Jr. 1974, 2) Der zweite Aspekt betrifft das Primat des Gefüges. Denn gerade an der Geschichte der Erfindung des Steigbügels zeigt sich, dass diese Innovation in den unterschiedlichsten Teilen der Welt schon recht früh aufgetaucht ist, ja teilweise eben einen nomadischen Ursprung zu haben scheint (vgl. White Jr. 1974, 16–21). Dennoch oder gerade deswegen versucht White nachzuzeichnen, dass die

Erfindung eines Steigbügels allein noch nicht die oben beschriebene Veränderung ganzer Gefüge anleitet, sondern vielmehr bestimmte Gefüge dieses technische Element als Teil ihrer Veränderung erst maschinisieren müssen. White spricht davon, dass die Erfindung erst »aufgeweckt«[25] werden muss, eine Formulierung, die sehr nah an den deleuzo-guattarischen Überlegungen zur Maschinisierung ist. Das Beispiel des Steigbügels zeige, so White, dass es nicht der Steigbügel selbst ist, der Veränderungen im Kampf mit sich bringt, sondern vielmehr ein bestimmtes Gefüge, in diesem Fall nämlich das feudale, das diese Veränderungen notwendig macht:

> As our understanding of the history of technology increases, it becomes clear that a new device merely opens a door; it does not compel one to enter. […] While semi-feudal relationships and institutions had long been scattered thickly over the civilized world, it was the Franks alone […] who fully grasped the possibilities inherent in the stirrup and created in terms of it a new type of warfare supported by a novel structure of society which we call feudalism. (White Jr. 1974, 40)

Es ist eben nicht das technische Element, der Steigbügel, das in der einen oder anderen Form schon lange und in verschiedenen Teilen der Welt existieren kann, das die Veränderung eines Gefüges anstößt; es ist die Veränderung des Gefüges, in diesem Fall die Entwicklung hin zum Feudalismus, die das technische Element maschinisiert, erweckt und in sein Gefüge einbezieht, sich dadurch verwirklicht und ausdrückt. Doch es ist nicht nur White, von dem Deleuze und Guattari diese Sichtweise übernehmen. Auch Fernand Braudel zeichnet in seiner *Geschichte der Zivilisation* (Braudel 1979 [1967]) in Bezug zu Ackerbauwerkzeugen nach, inwiefern »das Werkzeug eine Folge und keine Ursache ist« (TP, 551) Braudel schreibt zum Beispiel, in einer von Deleuze und Guattari teilweise zitierten Stelle, über die Ackerbauwerkzeuge: »Die Übernahme neuer Ackergeräte ist demnach nicht die unmittelbare Ursache für die Entwicklung einer anderen Art der Feldbestellung, sondern eine Folge veränderter äußerer Gegebenheiten. Dort, wo Brandrodung betrieben wird, genügt der Grabstock […]. Wenn jedoch infolge eines größeren Bevölkerungswachstums eine intensivere Feldbestellung unerlässlich wird, muss der Pflug für eine bessere Vorbereitung des Bodens sorgen.« (Braudel 1979, 177) Ein immer wieder zitiertes Beispiel ist auch das der Kampfformation der Phalanx und der speziellen Waffen der Hopliten, mit dem sich vor allem Marcel Detienne in seinen Arbeiten beschäftigte. Die Phalanx der hoplitischen Soldaten ist deswegen ein so gern verwendetes Beispiel, weil hier das Zusammenspiel ganz bestimmter Technologien und technischer Elemente, aber auch eines bestimmten Trainings mit einer be-

25 White schreibt: »The historical record is replete with inventions which have remained dormant in a society until at last-usually for reasons which remain mysterious-they ›awaken‹ and become active elements in the shaping of a culture to which they are not entirely novel.« (White Jr. 1974, 40)

stimmten Kampfstrategie ersichtlich wird, ein Zusammenspiel, das alle Elemente verbindet und vielen davon nur in diesem konkreten Gefüge Sinn und Funktion verleiht. So ist der konkrete hoplitische Schild z.B. außerhalb der Kampfformation der Phalanx nicht sonderlich praktikabel und brauchbar, die Phalanx wiederum funktioniert als Formation jedoch nur durch diese bestimmte Größe und Form des Schildes. Ein Gefüge eben, das bestimmte Elemente zusammensetzt, gleichzeitig aber eben auch nur in dieser Zusammensetzung als Gefüge existiert.

Man hat oft festgestellt, dass eine Waffe außerhalb der Kampforganisation, zu der sie gehört, nichts ist. Die »hoplitischen« Waffen gibt es zum Beispiel nur wegen der Phalanx als Mutation der Kriegsmaschine: die einzige zu diesem Zeitpunkt neue Waffe, der Schild mit zwei Griffen, wurde durch dieses Gefüge geschaffen. Was die anderen Waffen betrifft, so gab es sie zwar schon vorher, aber sie wurden in anderen Kombinationen benutzt, in denen sie nicht die gleiche Funktion, nicht das gleiche Wesen hatten. Überall ist es das Gefüge, was das Waffensystem konstituiert. (TP, 550 f)

Detienne streicht dabei in seiner Analyse heraus, dass die Phalanx nicht bloß die Verbindung neuer Kriegstechnologien mit neuen Kampfstrategien darstellt, sondern vielmehr noch mit einem »mentalen Wandel« einhergeht, ja nur in und durch das parallel entstehende Verständnis der antiken Stadtstaaten verstanden und analysiert werden könne. Abermals zeigt sich also hier ein bestimmtes Gefüge, das den technischen Entwicklungen vorausgeht, eine Logik und Rationalität, die sich dieser Entwicklungen bedient, sie zusammensetzt und »erfindet«, erweckt oder maschinisiert. Detienne zu den Hopliten in seiner Studie *Masters of Truth in Archaic Greek* (1999 [1967]):

Although the hoplite reform was based on technological progress, it was simultaneously a product and an agent of new mental structures that would create the model of the Greek city. The interconnected hoplite reform and the birth of the Greek city were indissociable from a crucial intellectual mutation in the development of Greek thought: namely, the construction of a system of rational thought that dramatically broke with the old, religious, all-encompassing type of thought in which a single form of expression sufficed for different types of experience. (Detienne 1999, 103 f)

Deleuze und Guattari beziehen sich dabei nicht nur auf die Hopliten und den Steigbügel, sondern verweisen darauf, dass dasselbe auch für andere Waffen und andere Werkzeuge gilt, kurz für alle möglichen Gefüge und ihre Elemente.[26] Das Einbeziehen dieser technischen Elemente verändert, so wirkt es, das Gefüge, verän-

26 So schreiben Deleuze und Guattari zum Beispiel: »Lanze und Schwert hat es seit dem Bronzezeitalter nur wegen des Gefüges Mensch-Pferd gegeben, das Dolch und Spieß verlängerte und die ersten Waffen des Fußvolkes, nämlich Hammer und Axt, abgelöst hat. Der Steigbügel erzwingt seinerseits eine neue Form des Gefüges Mensch-Pferd und hat eine neue Art von Lanze und neue Waffen zur Folge; und auch der Zusammenhang Mensch-Pferd-Steigbügel verändert sich und hat nicht die gleichen Auswirkungen, je nach dem, ob er unter den allgemeinen Bedingungen des Nomadentums benutzt wird, oder, ob er später unter den Bedingungen der Sesshaftigkeit im Feudalismus wieder aufgegriffen wird.« (TP, 551)

dert die Dynamik und die Möglichkeiten des Gefüges, die Geschwindigkeit und die Bewegungsverhältnisse. Doch diese Veränderungen werden, so betonen Deleuze und Guattari immer wieder, nicht erst durch die technischen Elemente oder auch anderen je konkreten Elemente, die einem Gefüge hinzugefügt werden oder in ihm erfunden werden, ausgelöst oder angestoßen, vielmehr ist die Veränderung der Grund für die Hinzunahme oder Erfindung der jeweiligen Elemente. In diesem Sinne sind die Werkzeuge und Waffen immer nur Konsequenzen, denn auch wenn es so scheint, als würden sie bestimmte Dinge erst möglich machen, ist es nicht das einzelne technische Element, das dies ermöglicht, sondern das Gefüge, das ein »Begehren« verfolgt und dafür bestimmte Elemente zusammenfügt. Um diesen Aspekt in seiner Komplexität vollständig zu verstehen, ist eine genaue Lektüre der deleuzo-guattarischen Spinoza-Interpretation notwendig, die im nächsten Kapitel unternommen wird. Denn die Dynamik der Gefüge, also warum sich Gefüge zusammensetzen, erhalten und zersetzen, wie Gefüge zusammenspielen oder gegeneinanderstehen wird zumeist vor allem mit spinozistischen Begrifflichkeiten beschrieben. »Gefüge sind passionell, sie sind Kompositionen des Begehrens.« (TP, 551) In der Auseinandersetzung mit der deleuzianischen Spinozalektüre wird schließlich deutlich, dass das Primat der Gefüge keinesfalls eine banale lineare Kausalität beschreibt, die jeweiligen Elemente der Gefüge also selbst bloße am Geschehen anteillose Teile wären, sondern wie sich Gefüge in ihrer Zusammensetzung und in ihren Elementen überhaupt erst »ausdrücken« und welchen Logiken die Zusammensetzungen folgen. Zentraler Aspekt dabei ist das Begehren: »Wie könnte dem Gefüge jener Name verweigert werden, der ihm von Grunde auf zukommt: ›Begehren‹?« (D, 100) All dies wird angedeutet, wenn Deleuze und Guattari schreiben:

> Das Begehren hat nichts mit einer spontanen oder natürlichen Bestimmung zu tun, es gibt nur ein Begehren, das Gefüge bildet und agiert, das zum Gefüge gemacht wird und Einflüsse aufnimmt, das maschinell ist, also zur Maschine gemacht wird. Die Rationalität oder die Wirksamkeit eines Gefüges gibt es nur, weil es Passionen oder Leidenschaften gibt, mit denen es umgeht oder spielt, weil es verschiedene Arten von Begehren gibt, die es ebenso konstituieren wie es sie konstituiert. (TP, 551)

Die Unterscheidung der Waffe vom Werkzeug, beziehungsweise die damit angesprochene Unterscheidung zweier grundlegend differenter Arten von Gefügen, nämlich den staatlichen und den nomadischen, diese Unterscheidung muss in Hinblick auf Spinoza reformuliert werden. Während in den staatlichen Gefügen die Leidenschaften überwiegen, also keine aktiven Affekte von den einzelnen Körpern erzeugt werden, sondern bloß reagiert werden kann, zeichnen sich die »freieren« nomadischen Gefüge genau durch ihre Fähigkeit zur Affekterzeugung aus. Während die Gefühle »introzeptiv« sind, sind die Affekte vielmehr wie Pro-

jektile zu verstehen, wie ein aktiver Gegenschlag, kurz die »Waffen sind Affekte, und Affekte sind Waffen« (TP, 552). Was solch eine affektive und freiere, aktivere Zusammensetzung von Körpern in einem spinozistischen Sinne bedeutet, soll im nächsten Kapitel nachgezeichnet werden. Hier ist zunächst wichtig, dass die beiden unterschiedlichen Gefüge, die Deleuze und Guattari beschwören, eben zwei unterschiedliche Kompositionen des Begehrens beschreiben, Kompositionen, die eher aktiver und von Affekten bestimmt sind, und Kompositionen, die starrer und eher von Leidenschaften bestimmt zu sein scheinen. Im Zentrum steht dabei immer die Zusammensetzung heterogener Körper, also unterschiedlichster Elemente und ihrer jeweiligen Handlungsvermögen sowie dem daraus resultierenden kollektiven Handlungsvermögen. So zum Beispiel der Steigbügel, der eine neue Verbindung von Pferd und Reiter*innen ermöglicht, neue Geschwindigkeiten, neue technische Elemente (Lanze), neue Affekte zwischen den Elementen und damit neue Verbindungen und Strategien, eine ganze neue »Kriegsmaschine« eben. Doch es ist nicht das technische Element alleine, das diese Veränderungen anstößt oder gar ermöglicht, es ist vielmehr der Ausdruck eines neuen Affekt-Gefüges, das eben diese neuen Symbiosen von Körpern benötigt, verlangt, begehrt: »Dies stellt eine neue Symbiose Mensch-Tier dar, ein neues Kriegsgefüge, das sich durch seinen Grad an Stärke oder ›Freiheit‹, seine Affekte, seine Affektzirkulation auszeichnet: was ein Ensemble von Körpern vermag; Mensch und Tier treten in eine neue Beziehung ein, worin beide Elemente sich verändern, das Schlachtfeld wird von einem neuartigen Affekttypus besetzt.« (D, 99 f)

Der Bezug zu Spinoza deutet dabei bereits an, dass es nicht bloß um technische Elemente, ja nicht einmal nur um die Aneinanderreihung verschiedener materieller Körper geht, sondern auch um Formationen des Denkens, der Ideen, der Aussagen. Wie dargestellt, ist ein Gefüge für Deleuze und Guattari immer von einer Inhalts- und einer Ausdrucksebene bestimmt, gleichermaßen maschinelles Gefüge wie auch Äußerungsgefüge. »Aussagen sind Teile und Räderwerk des Gefüges nicht minder als die Sachverhalte.« (D, 101) Doch so heterogen die Gefüge und ihre Zusammensetzungen auch sind, ist es doch besonders beachtenswert, dass die große Zahl der konkreten Beispiele, die direkten Nachzeichnungen von Gefügen und ihren Elementen zumeist technische Elemente oder Technologien beschreiben. Ich möchte dabei betonen, dass diese Häufigkeit der technologischen Exempel keinesfalls ein bloßer Zufall ist, sondern dass daran bereits ersichtlich wird, wie sehr die technologische Frage immer und immer wieder eine zentrale Rolle in den deleuzo-guattarischen Schriften einnimmt.

4.4 Maschinelles Phylum und technologische Abstammungslinien

Was sich nun an all diesen technikhistorischen Beispielen vor allem zeigt, ist, dass Deleuze und Guattari vehement gegen jegliche technikdeterministische Argumentation agitieren. Eine technische Innovation, eine technische Erfindung, ein konkretes neues technisches Element ist – so lässt sich aus diesen Überlegungen zum Gefüge schlussfolgern – keinesfalls der treibende Faktor einer Veränderung, ja es ist die Konsequenz, die Folge einer solchen Veränderung. Doch was ist dabei nun aus Guattaris frühen Überlegungen bezüglich der Maschine als Einschnitt geworden, als jener Faktor der ganze übergeordnete Strukturen ins Wanken bringen kann? In »Maschine und Struktur« bezieht Guattari die Idee der Maschine als Einschnitt, wie dargestellt, ganz direkt und unmittelbar auf technische Innovationen (vgl. MuS, 127 f). Das Konzept der Gefüge schlägt, so würde ich hier argumentieren, zwar noch immer in dieselbe Kerbe, argumentiert jedoch gleichermaßen umfassender und grundlegender. Nicht das plötzlich auftauchende technische Element stellt die vorhergehende Struktur in Frage, bildet ein einschneidendes Ereignis, denn wie dargestellt, wird durch das Konzept der Gefüge die gesamte Situation dynamisiert. Immer schon ist alles in Bewegung, ständig passieren neue Zusammensetzungen und Veränderungen, die Frage ist jedoch, welche Arten von Gefügen Freiheiten, positive Affekte und revolutionäre Möglichkeiten befördern können, und welche dies unterbinden. Für den frühen Guattari bezeichnete die Maschine genau jenen Einschnitt, der mit den vermeintlichen Notwendigkeiten und Abstammungslinien bricht, einen Paradigmenwechsel einfordert und letztlich erfordert. Dieser Gedanke ist immer noch vorhanden, aber anders formuliert. Die Kritik an kausalen Geschichtsverständnissen und Abstammungserzählungen ist geblieben. Gefüge sind ein Gegennarrativ zu solchen Erzählungen. Gefüge funktionieren keinesfalls nach Abstammungslinien oder kausalen Geschichtsverläufen. Deleuze beschreibt dies deutlich in den *Dialogen*:

> Was ist ein Gefüge? Eine Vielheit, die zahlreiche heterogene Glieder umschließend, zwischen diesen Gliedern Verbindungen, Beziehungen unterschiedlicher Natur stiftet – über Zeitalter, Geschlechter und Reiche hinweg. So besteht die Einheit des Gefüges denn auch nur aus dem gemeinsamen Funktionszusammenhang: Sie ist Symbiose, »Sympathie«. Wichtig sind niemals Abstammungen, wichtig sind Bündnisse und Mischungen; wichtig sind nicht die Nachkommen, wichtig sind die Ansteckungen, die Epidemien, der Wind. (D, 99)

Der Einschnitt, den die Maschine in Guattaris frühen Text noch bezeichnete, ist nun nicht ein einzeln lokalisierbarer, nicht an einem technischen Objekt, einer politischen Aktion oder einer wissenschaftlichen Erkenntnis festmachbarer Einschnitt, diese Phänomene sind Teil der Veränderungen, aber auch oftmals bloß die sichtbaren Konsequenzen der Veränderungen. Die Frage nach dem Neuen

ist somit eine Frage nach neuen Gefügen, anderen Zusammensetzungen, neuen Einschnitten und Verbindungen, neuen Kombinationen von Inhalt und Ausdruck, nicht nach einzelnen Objekten oder Erfindungen. Dennoch ist die Entwicklung von einzelnen konkreten Technologien keine absolut sozial determinierte, keine nur vom Gefüge vorgegebene, denn das Gefüge arrangiert ja immer schon vorhandene Materieströme und vor allem auch andere Gefüge. Deswegen ist trotz der radikalen Verortung des technischen Objekts in das Gefüge die Entwicklungslinie von technischen Objekten für Deleuze und Guattari weiterhin von großem Interesse.

In den technikhistorischen Beispielen, die Deleuze und Guattari im Kapitel zur Nomadologie heranziehen und auf die sie ihre Thesen aufbauen, vor allem in ihren Überlegungen zur Waffe, taucht immer wieder der Begriff der »kriegerischen Innovationen« (TP, 558) auf, womit, bei weitem nicht bloß die Erfindung oder Verwendung neuer Waffen oder neuer technischer Elemente gemeint ist, sondern auch und vor allem die Integration, »Maschinisierung« dieser technischen Elemente in eine andere Form der Organisation, in ein neues Gefüge, zum Beispiel die Maschinisierung eines gewissen Typs von Schild in die Organisation der Phalanx. Doch ein technisches Element, auch wenn es immer in den je konkreten Gefügen, in denen es seine Anwendung findet, untersucht werden muss, muss nicht in eben diesen Gefügen erfunden oder produziert worden sein, kann schon lange in unterschiedlichen Verwendungen oder auch unverwendet als Teil anderer Gefüge existieren. Wie bereits angedeutet, ist ein technisches Element nicht völlig beliebig, soll heißen, dass nicht alles in jedem Gefüge zu jeder bestimmten Verwendung herangezogen werden kann, sondern sich konkrete Elemente für bestimmte Verwendungen mehr eignen als für andere. Genau diese Tendenz technischer Objekte, diese bestimmte Konkretisierung ist es, die Deleuze und Guattari näher in den Blick nehmen, um damit auch das Bild des Gefüges umfänglicher machen zu können. Denn das Gefüge bedient sich nicht einfach allem, was zur Verfügung steht, und kann mit diesem beliebig umgehen, nicht alles ist gleichermaßen in jeder unterschiedlichen Art von Gefüge gleich gut maschinisierbar. Was maschinisierbar ist, hängt zwar zu einem großen Teil vom Gefüge ab, aber zu einem nicht unbedeutenden Teil eben auch von den Tendenzen und Konkretisierungen des technischen Elements.

Deleuze und Guattari versuchen diesen Aspekt abermals durch einen Verweis auf Waffen und Nomad*innen zu verdeutlichen, nämlich die Entwicklung von Feuerwaffen und vor allem großen Waffen wie Kanonen. Die Verbreitung dieser Waffen habe, so Deleuze und Guattari, zu einer neuen Machtverteilung zwischen befestigten Städten und bestimmten Nomad*innenvölker geführt. »Man ist sich einig, dass die Nomaden mit den Feuerwaffen und vor allem mit der Kanone ihre innovative Rolle verloren haben (›das Kanonenpulver siegte über ihre Geschwin-

digkeit‹).« (TP, 558) Doch diese Verschiebung habe nicht stattgefunden, weil das nomadische Gefüge nicht das technische Know How oder die Möglichkeiten gehabt hätte, solche Waffen herzustellen, denn hier gäbe es klare historische Gegenbeispiele, so zum Beispiel die Verwendung »leichterer Artillerie« in Piratenschiffen und die Veränderung des Raums durch diese Anwendung (vgl. TP, 558). Der Grund jedoch, warum diese Technologie keine breite Verwendung in nomadischen Gefügen finden konnte, sei vielmehr ein ökonomischer (vgl. Braudel 1979, 417 ff): »Wenn die Kanone eine Grenze der Nomaden darstellt, so deshalb, weil sie eine ökonomische Investition erforderte, die nur ein Staatsapparat machen konnte (selbst die Handelsstädte waren nicht reich genug).« (TP, 558) Ein Problem, das auch heute noch relevant ist, auch wenn es gerade bei neuen Technologien heutzutage oftmals die Staatsapparate sind, die nicht die ökonomische Kapazität haben, diese Technologien zu entwickeln, zu produzieren und anzuwenden, im Gegensatz zu globalen Konzernen.[27] Am Beispiel der Kanonen zeigt sich jedoch, dass die Zusammensetzungen von Gefügen eben nie arbiträr oder beliebig sind, sondern vielfachen Einflüssen unterliegen. Ein weiteres noch sehr viel eindrücklicheres und klareres Beispiel findet sich in Guattaris *Chaosmose*, wo er darauf hinweist, dass es eben nicht die Erfindung der Dampfmaschine war, die die Industrialisierung auslöste. Dampfmaschinen existierten vielmehr in unterschiedlichster Form schon seit längerem, es fehlte jedoch das Gefüge, das diese Maschinen in dieser bestimmten Art und Weise maschinisieren konnte und damit in das Gefüge der Industrialisierung, zu dem nicht nur Dampfmaschinen, sondern eben auch die industrielle Reservearmee an ausbeutbaren Arbeitskräften wie auch der transatlantische Sklavenhandel und die Ausbeutung verschiedenster Rohstoffe weltweit benötigt werden, einband. So schreibt Guattari: »Beispiel: der industrielle Aufschwung der Dampfmaschinen, der Jahrhunderte nachdem sie im chinesischen Kaiserreich als Kinderspielzeug verwendet worden waren, stattgefunden hat.« (C, 56) Eine technologische Innovation, wie Guattari schreibt, kann also in unterschiedlichen Formen schon lange existieren, muss aber dennoch maschinisiert werden, in neue Gefüge aufgenommen werden, um neu »anzuspringen«. Gerade in Bezug zu Technologien ist dabei interessant, dass Guattari meint, dass technologische Erfindungen und Innovationen, sobald sie existieren, auch wenn sie lange kaum Anwendung finden, nie ganz verschwinden, es immer wieder möglich ist, sie neu zu maschini-

27 Deleuze und Guattari bringen ein, gerade zur Entstehungszeit der *Tausend Plateaus* aktuelles Beispiel einer Technologie, die nicht so einfach in jedem beliebigen Gefüge erzeugt, produziert, finanziert und genutzt werden kann, nämlich die Atomenergie: »Man kann nicht heimlich eine Atombombe herstellen.« (TP, 559 f) Entgegen futuristischen Visionen und Fantasien des frühen 20. Jahrhunderts, wurde die Atomenergie nie zu einer so managbaren, ungefährlichen und miniaturisierbaren Energie, dass sie außerhalb großer, von Expert*innen und massiven ökonomischen Investitionen getragenen Gefüge einsetzbar wurde.

sieren, sie in ungeahnte Gefüge zu unvorhersehbarem Nutzen einzusetzen. »Eine technologische Innovation kann Perioden langer Stagnation oder Regression erleben, aber es gibt kaum Beispiele, dass sie in einer späteren Epoche nicht ›wieder anspringt‹.« (C, 56)

Kurz, die Geschichte ist nicht einfach durch die technischen Entwicklungen allein zu verstehen, oder anders formuliert, es braucht ein komplexeres und anderes Verständnis von technologischen Entwicklungen, denn es ist, so Deleuze und Guattari, »das Fehlen eines ausreichend ausgearbeiteten Konzeptes der technologischen Abstammungslinie« (TP, 560) zu bemerken. Hier braucht es neue oder zumindest andere Ansätze, weshalb Deleuze und Guattari fragen: »Wodurch werden eine *technologische Abstammungslinie oder ein technologisches Kontinuum* und seine wechselhafte Ausdehnung unter einem bestimmten Gesichtspunkt definiert?« (TP, 560) Eine Verkomplizierung der Sicht auf die technologische Abstammungslinie dient dabei vor allem als Argumentation gegen Positionen, die technologische Entwicklungen als schlicht notwendig und immer bloß technischen Parametern folgend verstehen wollen. Weder wird immer das entwickelt, was technisch möglich wäre, noch folgt jede Entwicklung strikt technologischen Notwendigkeiten und Logiken. Das Gefüge bestimmt wesentlich mit, was also entwickelt, produziert und angewendet wird, aber noch grundlegender bestimmt es überhaupt, was *als technisch möglich*, als produzierbar und anwendbar gesehen wird. Doch das Gefüge kann nicht völlig beliebig vorgehen, es arbeitet vielmehr mit bestimmten technologischen Kontinuitäten, Entwicklungslinien. Um diese in sich nicht abgeschlossenen Logiken der Entwicklungslinien technischer Elemente besser zu verstehen, beziehen sich Deleuze und Guattari abermals auf die Arbeiten von Leroi-Gourhan und auf die vor allem für Deleuze wichtigen Arbeiten von Gilbert Simondon. Dabei wird einerseits der Begriff des Milieus noch einmal besonders relevant, aber auch der Begriff des »maschinellen Phylums« spielt hier eine entscheidende Rolle. Das Phylum ist der Versuch, technologische Entwicklungen als gleichermaßen vom Gefüge aber eben auch von bestimmten technologischen Abstammungslinien her zu verstehen. Deleuze und Guattari schreiben:

> Immer wenn man einen Komplex von Singularitäten vor Augen hat, die durch bestimmte Bearbeitungsarten weiterentwickelt werden können, die konvergieren und die Bearbeitungsarten in einem oder mehreren bestimmbaren Ausdrucksmerkmalen konvergieren lassen, kann man von einem maschinellen Phylum oder einer technologischen Abstammungslinie sprechen. Wenn die Besonderheiten oder Bearbeitungsarten in verschiedenen oder gleichen Materialien divergieren, muss man zwei verschiedene Arten von Phylum unterscheiden, so zum Beispiel beim Eisenschwert, das vom Dolch abstammt, und beim Stahlsäbel, der vom Messer abstammt. Jedes Phylum hat seine Besonderheiten und Bearbeitungsarten, seine Qualitäten und Merkmale, die die Beziehung des Begehrens zum technischen Element bestimmen (die Affekte »des« Säbels sind nicht die gleichen wie die des Schwertes). (TP, 561)

Das Phylum wird hier also als Abstammungslinie, als Kontinuität beschrieben. Solch eine Verwendung des Phylum-Begriffs fand sich, wie oben ausgeführt, auch schon im Appendix zum *Anti-Ödipus*, wo das Phylum jene Mechanismen beschrieb, die der technischen Maschine vorgängig sind, bestimmte Elemente maschinisieren, also bestimmte Elemente aufnehmen und zu einem Teil einer Maschine machen (vgl. Bilan, 500). Im Appendix des *Anti-Ödipus* wurde der Aspekt der stetigen Abstammungslinien, des konsistenten Materie-Stroms mit dem Begriff des Phylums beschrieben und der Mutation als »Richtungswechsel« gegenübergestellt (vgl. Bilan, 503).[28] Beide Begriffe bemühen ein biologisches, ja evolutionstheoretisches Vokabular, um technologische Entwicklungen zu beschreiben. Im Folgenden möchte ich zunächst auf die Arbeit von Leroi-Gourhan eingehen, um die Verweise auf und Bemerkungen über Leroi-Gourhan bei Deleuze und Guattari besser nachzeichnen zu können.

Leroi-Gourhan: Das technische Milieu

In seinem zweibändigen Werk *Évolution et Techniques*, führt André Leroi-Gourhan den Begriff des Phylums verstanden als Abstammungslinie ein und wendet diesen auf technische Entwicklungen an. Leroi-Gourhan bedient sich in dieser Arbeit, wie der Titel bereits verrät, sehr stark der Idee einer Evolution der Technik und möchte dies keinesfalls nur als Metapher oder bloßen Vergleich verstanden wissen. Ganz im Gegenteil versucht Leroi-Gourhan die Frage nach evolutionstheoretischen Gesetzen in der Technologie-Entwicklung durchaus ernst zu behandeln. Das Leroi-Gourhan hier weiter geht als viele andere, die die evolutionstheoretischen Vergleiche ebenfalls bemühen, merken auch Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* kritisch-ironisch an: »Leroi-Gourhan hat sich am weitesten auf einen technologischen Vitalismus eingelassen, der die technische Evolution nach der biologischen Evolution im allgemeinen modelliert« (TP, 562). Einer »lebendigen« Materie und ihren Strömen folgend, versucht Leroi-Gourhan die von Bergson übernommene Idee der *Tendenzen* des Materiestroms auf die Frage der technischen Entwicklung

28 Es ist hier nicht unwichtig, die Formulierung aus dem Appendix nochmals in Erinnerung zu rufen: »Zwei Eigenschaften oder Vermögen besitzt die Maschine: zum einen die Eigenschaft des Stetigen, das *Maschinenphylum*, worin sich jeweilige Teile miteinander verbinden, Zylinder und Kolben in der Dampfmaschine, oder selbst, ansetzend an einer niedrigeren Entwicklungsstufe, das Scheibenrad in der Lokomotive; zum anderen der Richtungswechsel, Mutation, worin jede Maschine absolut mit derjenigen bricht, die sie ersetzt, so der Benzinmotor im Vergleich zur Dampfmaschine. Zwei Eigenschaften in einem, da die Maschine Strom-Einschnitt selbst ist, der Einschnitt immer neben einem *stetig fließenden Strom*, diesen von anderen Strömen scheidend, indem er ihn codiert und beliebige Elemente tragen lässt.« (Bilan, 503; Herv. C.H.)

zu übertragen. Bernard Stiegler, der im ersten Teil seines mehrbändigen Werkes *Technik und Zeit* (2009) die Arbeit von Leroi-Gourhan sehr genau nachzeichnet, beschreibt dieses Unterfangen Leroi-Gourhans wie folgt: »Die Durchdringung und Organisation der Kopplung des Menschen und der Materie durch universelle technische Tendenzen, die bis zu einem gewissen Punkt mit zoologischen Termini analysierbar ist, ist das grundlegende Axiom dieses Vorhabens.« (Stiegler 2009, 69)

Die Verwendung zoologischer Begrifflichkeiten verweist bei Leroi-Gourhan auf dessen Überzeugung, dass die Evolution technischer Objekte und damit auch die Evolution des Menschen mit ähnlichen Mitteln zu erforschen ist, wie die Evolution der Tier- und Pflanzenarten. Diese Korrelation ist nicht lediglich eine theoretische Überzeugung von Leroi-Gourhan, sondern leitet seine empirische Arbeit an. Basierend auf seinen Ausgrabungen und den Sammlungen, die er verwaltete und studierte, erstellte Leroi-Gourhan ein umfassendes Archiv an klassifikatorischen Beschreibungen technischer Objekte und Artefakte. Die Objekte wurden nicht nur nach ihren archäologischen Parametern beschrieben, sondern darüber hinaus wurden die Objekte auch in Bezug zu den technischen Prozessen, von denen sie Teil waren, wie auch nach ihren konkreten Materialisierungen geordnet. Dabei war für Leroi-Gourhan wichtig, dass diese Kategorien und Klassifikationen, wie seine Technikthеorie im Allgemeinen, nicht bloß auf prähistorische technische Objekte anwendbar bleiben, sondern mit den gleichen Mitteln und Begriffen auch »moderne« und aktuelle Technologien und deren Entwicklungen beschrieben werden können (vgl. Audouze 2002, 283). Françoise Audouze stellt in »Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution« (2002) Leroi-Gourhans beeindruckende empirische Methode und Grundlage für seine Technik-Thesen wie folgt dar:

> Drawing on some 40,000 entries (written on manuscript cards, of course, at that time) describing tools and technical processes, his classification was based on (1) the physical properties of matter and the means of action to transform it and (2) a division of techniques according to their finality, e.g., manufacturing and acquisition techniques. The entries in the first classification are physical forces, properties, and actions. They provide a useful grid of analysis. The second classification had entries such as elementary means and forces. Elementary means include prehension, percussions to break, cut, or shape; fire to heat, cook, melt, dry, and bend; water to mix, melt, soften, wash, and to use in different solutions to tan or preserve; and air to dry, clean, or stir up fire (Audouze 2002, 283).

Gleich zu Beginn des ersten Bandes von *Evolution et Techniques* weist Leroi-Gourhan darauf hin, dass Archäologie und Paläontologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer ähnlichen Situation seien wie die Zoologie im 19. Jahrhundert (vgl. Leroi-Gourhan 2004, 14), nämlich vor allem mit einer Unmenge an neuen Erkenntnissen, Ausgrabungen und damit einer Multiplizierung der Daten konfrontiert. Seine These: die technischen Objekte und Entwicklungen folgen ähnlichen Gesetzlichkeiten wie die evolutionäre Entwicklung der Pflanzen- und Tier-

arten. Wie in der Zoologie gäbe es auch in der technologischen Entwicklung, so Leroi-Gourhan, eine Art »technologischen Determinismus« (Leroi-Gourhan 2004, 14 f), also gewisse Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung technischer Artefakte. Leroi-Gourhan bezieht sich dabei immer wieder auf die Arbeiten des französischen Paläontologen Georges Cuvier, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts versuchte, eine neue Klassifikation und Taxonomie der Tierwelt anzustoßen und damit, wie sich Leroi-Gourhan überzeugt gibt, als Paläontologe vor einer ähnlichen Herausforderung stand wie die Ethnologie, nicht zuletzt, weil in beiden Disziplinen hauptsächlich mit ausgegrabenen Teilstücken ihrer jeweiligen Funde gearbeitet werden musste. Leroi-Gourhan über diese Ähnlichkeiten:

> Wie Cuvier, der den Kieferknochen einer Beutelratte in einem Gipsstein entdeckte, seine ungläubigen Kollegen einladen konnte, mit ihm die Ausgrabung des Skeletts zu verfolgen und ihnen die Freilegung der Knochen des Beuteltiers vorhersagen konnte, so kann auch der Ethnologe, bis zu einem bestimmten Punkt, aus der Form der Schneide eines Werkzeugs Voraussagen über die des Griffs und über den Gebrauch des vollständigen Werkzeugs machen. (Leroi-Gourhan 2004, 15; Übers. Stiegler 2009, 68)

Cuvier ist insofern eine wichtige Referenz für Leroi-Gourhan, weil Cuvier versuchte, nicht bloß auf genetische Verwandtschaftsbeziehungen zu blicken, Klassifikationen also nicht nur durch direkte Abstammungslinien, sondern vielmehr durch funktionale Ähnlichkeiten in den Organen und Nervensystemen zu bestimmen und damit die Zoologie mit-revolutionierte.[29] William Coleman beschreibt diese für die Zoologie des frühen 19. Jahrhunderts ungewöhnliche Sichtweise auf die einzelnen Tiere und Tierarten in seinem Buch *Georges Cuvier Zoologist. A Study in the History of Evolution Theory* wie folgt: »The correlation of parts spoke of the overall functional condition of each individual animal and dictated the structural interrelations which were necessary for this creature to maintain its healthful integrity and existence.« (Coleman 1964, 75) Auch wenn Cuvier mit seinem Typen-Konzept zwar Tierarten essentialisierte, ja hier, wie Coleman betont, eine Variante einer platonischen Ideenlehre in die Zoologie einführte (vgl. Coleman 1964, 98), so ist Cuvier dennoch in gewisser Hinsicht ein Vorläufer einer phylogenetischen Perspektive auf Tier- und Pflanzenentwicklungen.[30] Leroi-Gourhan versucht nun

29 Wobei kritisch anzumerken ist, dass Cuvier seine Theorien auch auf menschliche Körper anwendete und damit die Naturalisierungen von »Rassekonzepten« beförderte und darüber hinaus einen vehementen Rassismus und »white supremacy«-Ansatz propagierte (vgl. Coleman 1964, 164 ff).

30 »Cuvier's example proves that it was in no way necessary to believe in a genetic relationship between the innumerable animal species in order to present a classification of these creatures which would respect their resemblances and dissimilarities. The correspondence later developed as a consequence of evolutionary theory between the relationships of contemporary organisms and their phylogenetic history offered an explanation of these relationships which has led to a more profound understanding of the forces and pattern of nature.« (Coleman 1964, 97)

Cuvier folgend, die Beschreibungsmethoden der Zoologie auf technische Entwicklungen und Objekte zu übertragen. Die Paramater sind dabei, wie Stiegler in seiner Leroi-Gourhan Lektüre zusammenfasst, weit mehr als nur das einzelne technische Objekt, vielmehr geht es Leroi-Gourhan um »die Entstehung der Beziehungen zwischen der lebenden Materie, dem Menschen und der leblosen Materie, dem ›Rohstoff‹, in dem die technischen Formen zutage treten« (Stiegler 2009, 67). Für Leroi-Gourhan sind in diesem Spannungsfeld »große Linien der Evolution [grandes lignes d'évolution]« zu beobachten, die wie in der Zoologie einen »idealen Prototypen [prototype idéal]« eines bestimmten technischen Werkzeugs oder eben einer bestimmten Spezies vermuten lassen, Linien, die Tendenzen folgen, aber durch das Milieu und andere Faktoren limitiert werden (vgl. Leroi-Gourhan 2004, 14). Die Potentialität des Materiestroms wird folglich immer durch die je konkreten geographischen, materiellen, ökonomischen und sonstigen Bedingungen beschränkt und selektiert. Gleich zu Beginn von *L'Homme et la matière* postuliert Leroi-Gourhan diese Ähnlichkeiten zwischen der Zoologie und der Ethnologie und schreibt:

> Alles scheint sich so abzuspielen, als ob sich ein idealer Prototyp eines Fisches oder eines geschliffenen Feuersteins bestimmten, vorgegebenen Linien entsprechend vom Fisch zur Amphibie, zum Reptil, zum Säugetier oder zum Vogel, vom unbearbeiteten Feuerstein zum Kupfermesser und zum Stahlsäbel entwickeln würde. Wenn nicht alles täuscht, stellen diese Linien nur einen Aspekt des Lebens dar, den der unausweichlichen und begrenzten Wahl, die das Milieu der lebenden Materie bietet. (Leroi-Gourhan 2004, 14; Übers. Stiegler 2009, 67)

Es ist genau diese Idee der »großen Linien der Evolution«, die Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* aufgreifen und als technologische Abstammungslinie oder eben maschinelles Phylum diskutieren (vgl. TP, 561 ff). Was Deleuze und Guattari mit dem Phylum genau meinen und wie sie das Verhältnis von Phyla und Gefüge verstehen, wird dann klarer, wenn man Leroi-Gourhans Idee der Linien und deren Verhältnis zu den Milieus nachgeht. Denn Leroi-Gourhans Vorstellung der Linien ist einerseits von frühen zoologischen Klassifikationskonzepten beeinflusst, andererseits versucht Leroi-Gourhan damit auch das, was Henri Bergson (2020 [1907]) in seinem Standardwerk *Schöpferische Evolution* als »Tendenz« diskutiert, auf technologischen Entwicklungen zu übertragen. Ähnlich wie Bergson die Tendenz der Materie beschreibt, sieht Leroi-Gourhan bei den technologischen Objekten beziehungsweise der Materie, die sich in diesen ausdrückt, selbst eine gewisse Tendenz zur Entwicklung: »Wir werden sehen, dass die Materie eine Tendenz dazu hat, isolierbare, geometrisch behandelbare Systeme zu bilden. Wir werden sie sogar gerade durch diese Tendenz definieren. Doch es ist nur eine Tendenz. Die Materie führt sie nicht zu Ende, und die Isolierung wird nie eine vollständige.« (Bergson 2020, 21) Diese Tendenz ist für Bergson eng mit dem Elan vital verbunden. Auch

wenn Leroi-Gourhan selbst Bergsons Konzept des Elan vital nicht erwähnt, ist seine Verwendung des Konzepts der Tendenz durchaus als eine Anwendung des Elan vital zu verstehen (vgl. Audouze 2002, 286). Der Elan vital, so fasst Deleuze in seinem Bergson Buch[31] zusammen, stellt den Antrieb jener Differenzierungstendenz des Lebens dar, die sich auch im evolutionären Prozess ausdrückt: »Beim Elan vital handelt es sich immer um eine in der Aktualisierung begriffene Virtualität, um ein in der Differenzierung begriffenes Einfaches, um eine in der Aufspaltung begriffene Totalität […]. Alles fügt sich so zueinander, als ob das Leben in verästelten Reihen mit dem evolutionären Differenzierungsprozess zusammenflösse.« (Deleuze 2007b, 119)

Leroi-Gourhan nimmt also Bergsons Konzept auf, überträgt es auf die Frage der Entwicklung von Technologien und technischen Objekten und versteht unter dieser (technischen) Tendenz nun jenen nachhaltigen evolutionären Prozess, der Veränderungen, Verbesserungen und ständige Anpassungen von Technologien im Laufe ihrer Entwicklungen beschreiben soll. Leroi-Gourhan versucht zweierlei in Bezug zu technischen Entwicklungen nachzuzeichnen. Einerseits die ständige Veränderung, Verbesserung, aber vor allem Anpassung technologischer Entwicklungen an die jeweiligen Bedürfnisse und Notwendigkeiten. So seien zum Beispiel unterschiedliche Arten an Mühlrädern, von Wind bis Wasser oder Dampf betrieben, ein Beispiel für eine Technologie, die sich zwar je nach Bedingungen anpasst, beziehungsweise angepasst wird, aber dennoch, trotz aller Unterschiede, eine klare Entwicklungslinie aufweise und einen gemeinsamen Ursprung habe (vgl. Leroi-Gourhan 2004, 92 ff, sowie Audouze 2002, 285). Zweitens soll diese Perspektive aber auch verständlich machen, warum in unterschiedlichen Teilen der Welt, in unterschiedlichen Kulturen und zu unterschiedlichen Zeitpunkten dennoch oftmals sehr ähnliche Werkzeuge und technische Objekte entwickelt und verwendet wurden, warum also trotz anderer verfügbarer Materialien und anderer Gegebenheiten dennoch, ohne Handel oder Austausch von Know How, ähnliche Werkzeuge entstanden sind. Beiden Fragestellungen soll das Konzept der technischen Tendenz in Zusammenhang mit dem Begriff des Milieus eine Antwort bieten. Dabei ist ein weiterer Begriff zentral, der der »technischen Fakten [les faits technique]«, auch übersetzt mit »Gegebenheiten« (vgl. Stiegler 2009, 69), die im Gegensatz zu der eher abstrakteren technischen Tendenz, die je konkreten Ausformungen technischer Objekte in je konkreten Orten, Kulturen und Zeitpunkten beschreiben. Audouze erklärt Leroi-Gourhans Konzepte der technischen Tendenz und der technischen Fakten wie folgt:

31 Zu Deleuzes umfassender Bergson-Lektüre siehe Craig Lundy (2018) *Deleuze's Bergsonism*, besonders 119–154, sowie Atkinson 2009.

The technical tendency, in any case, evolves through a number of solutions limited by physical constraints, in a way that is comparable to the pressures of natural selection. By using this concept of technical tendency, Leroi-Gourhan explains the unity of techniques present all over the world and evolving everywhere in a comparable way. He then explains the diversity of technical facts and their relations to the social systems in which they exist. (Audouze 2002, 283)

Je konkrete technische Objekte sind folglich die materiellen Ausformungen der generellen Tendenzen. Hier kommen auch die großen Linien der Evolution, oder eben Phyla, wieder in den Blick, denn dieses Spannungsfeld zwischen Tendenzen und technischen Fakten oder Gegebenheiten soll die Linien oder eben Phyla in ihrer Ausbreitung und Differenzierung erklären. Wie Cuvier auch postuliert Leroi-Gourhan Abstammungslinien, die nicht direkten Verwandtschaftsbeziehungen folgen, sondern ähnliche technische Objekte an völlig unterschiedlichen Orten der Welt, oder auch technische Objekte unterschiedlicher Epochen verbinden. Leroi-Gourhan schreibt: »Es gibt generelle Tendenzen, die identische Techniken hervorbringen können, jedoch ohne materielle Verwandtschaft und die Gegebenheiten, die, unabhängig von ihrer geographischen Nähe, individuell und einmalig sind.« (Leroi-Gourhan 2004, 15; Übers. Stiegler 2009, 69) Die Entwicklung technischer Objekte und die technologische Innovation, also das Auftauchen neuer technischer Objekte ist für Leroi-Gourhan also keinesfalls die Leistung einzelner Individuen, ganz im Gegenteil spielen individuelle Faktoren hier für ihn kaum eine Rolle (vgl. Audouze 2002, 285). Die treibenden Faktoren sind vielmehr die Tendenzen und die Milieus, in deren Spannungsfeld technische Innovationen auftreten und technische Veränderungen notwendig werden (vgl. Stiegler 2009, 75). Um diese Entwicklung klarer zu verstehen, muss ein weiterer Begriff von Leroi-Gourhan genauer umrissen werden, nämlich sein Milieu-Begriff. Leroi-Gourhan entwickelt den Milieu-Begriff vor allem im zweiten Band von *Évolution et Techniques*, dem erstmals 1945 publizierten und 1973 in überarbeiteter Fassung erschienenen *Milieu et technique* (2012). Hier unterscheidet Leroi-Gourhan zunächst zwei unterschiedliche Milieus, nämlich die *äußeren* und die *inneren* Milieus. Bezogen sind diese Milieus bei Leroi-Gourhan vor allem auf menschliche Gruppierungen, wie Stämme oder bestimmte abgeschlossene Siedlungen.

Das äußere Milieu beschreibt all das, »was den Menschen materiell umgibt: das geographische, klimatische, tierische und pflanzliche Milieu.« (Leroi-Gourhan 2012, 333; Übers. Stiegler 2009, 82) Das äußere Milieu umfasst folglich alles, was einer Gruppe äußerlich und unbeeinflusst von dieser ist, von den materiellen Bedingungen bis hin zu Ideen und Einflüssen anderer menschlicher Gruppen (vgl. Leroi-Gourhan 2012, 334 f). Das innere Milieu hingegen, so Leroi-Gourhan, »erfasst nicht nur alles, was dem nackten, geborenen Menschen eigen ist, sondern das, was in jedem Moment der Zeit in einer (meistens unvollständig) umschriebenen Menschenmenge das intellektuelle Kapital dieser Menge ausmacht, das heißt ein

extrem komplexes Feld geistiger Traditionen.« (Leroi-Gourhan 2012, 334; Übers. Stiegler 2009, 82 f). Das innere Milieu beschreibt also die bestimmten Denkweisen beziehungsweise so etwas wie ein kulturelles, kollektives Gedächtnis und gesammeltes Wissen einer bestimmten Gruppe. Das Aufeinandertreffen dieser beiden Milieus ist schließlich die je konkrete kollektive Verbindung von Menschen und ihrer Umwelt, von materiellen Bedingungen und Bedürfnissen. Beschrieben wird dabei auch so etwas wie der kulturelle und technische Austausch unterschiedlicher Gruppen oder Kulturen. Veränderungen im äußeren Milieu, seien es Veränderungen der Umwelt, des Klimas, der Tier- oder Pflanzenwelt, aber eben auch technische Ideen oder kulturelle Praktiken anderer Gruppen, treffen auf die Gepflogenheiten und das kollektive Wissen des inneren Milieus einer bestimmten Gruppe, und diese muss nun auf die Veränderungen eingehen. Nicht immer werden dabei technologische Ideen anderer Gruppen aufgenommen, denn es müsse, so Leroi-Gourhan, möglich sein, diese Ideen in das eigene Milieu einzufügen, die Milieus müssen sich als »kompatibel« erweisen. Technologische oder auch kulturelle, soziale Innovationen sind dabei ähnlich wie technische oder kulturelle Ideen anderer Gruppen, nämlich eine Rekombination der bestehenden Elemente eines Milieus (vgl. Audouze 2002, 285 f). Die Tendenz ist nun die Kraft, der Drang aus dem inneren Milieu heraus, die Weiterentwicklung und der Fortschritt des inneren Milieus. Die Tendenz selbst ist dabei jedoch nicht zielgerichtet (vgl. Audouze 2002, 286), sondern wird vom äußeren Milieu limitiert, selektiert und beschränkt.[32] Die Tendenz ist, so fasst Stiegler zusammen, jene »Doppelbewegung« durch die inneres und äußeres Milieu zusammenhängen (vgl. Stiegler 2009, 86). Das äußere Milieu »begegnet« der vom inneren Milieu geformten Tendenz nahezu gleichgültig, wie Leroi-Gourhan es formuliert. So beschreibt er die Tendenz und ihren Zusammenhang mit den Milieus gegen Ende von *Milieu et technique* wie folgt:

> Die Tendenz, die durch ihre universelle Natur von allen Möglichkeiten erfüllt ist, die als allgemeine Gesetze ausgedrückt werden können, durchquert das innere Milieu, das in die mentalen Traditionen jeder menschlichen Gruppe eingetaucht ist; sie erwirbt dort bestimmte Eigenschaften, wie ein Lichtstrahl, der durch verschiedene Stoffe hindurchgeht, verschiedene Eigenschaften erwirbt, sie begegnet dem äußeren Milieu, das diese erworbenen Eigenschaften irregulär durchdringt, und am Treffpunkt des äußeren und des inneren Milieus materialisiert sich diese Schicht von Objekten, die das Mobiliar der Menschen ausmacht. (Leroi-Gourhan 2012, 339; Übers. Stiegler 2009, 87)

Diese Materialisierung, dieses Mobiliar der Menschen, diese Akkumulation technischer Objekte und technischen Wissens nennt Leroi-Gourhan das »technische

32 Audouze schreibt dazu: »For him, *la tendence technique* is a trajectory that has no predetermined goal. In a finalist perspective, he sees predetermination as resulting from physical constraints and ›natural‹ selection that act along the trajectory.« (Audouze 2002, 286)

Milieu«. Das technische Milieu ist eigentlich eine Untermenge beziehungsweise ein Teil des inneren Milieus, beschreibt die konkrete Komposition materieller Gegebenheiten und technischer Entwicklungen einer je bestimmten Gruppe, beschreibt die Tendenz des inneren Milieus und ihre Materialisierung, die durch die Gegebenheiten des äußeren Milieus limitiert und selektiert sind. Die Evolution der Technologien ist für Leroi-Gourhan eben genau die Entwicklung dieser unterschiedlichen technischen Milieus. Ein je konkretes technisches Milieu wird dabei von der technischen Tendenz angetrieben und passt sich an die Gegebenheiten des äußeren Milieus an, wodurch bestimmte Technologien selektiert werden und diese Technologien wiederum auf die Gegebenheiten, also das äußere Milieu, selbst zurückwirken, dieses verändern und beeinflussen. Audouze fasst das Zusammenspiel der unterschiedlichen Milieus wie folgt zusammen:

> The milieu extérieur (external milieu) is a very broad notion that for Leroi-Gourhan includes the natural environment plus the material culture and ideas of other groups. The milieu intérieur (internal milieu) is the intellectual capital of a given group, a set of perpetually modified mental traditions and modes of thought that includes as one of its components or subsystems of the milieu technique (technical milieu). The evolution of this milieu technique proceeds by accumulation, so that its acquisitions never disappear. When an ethnic group transforms itself, the knowledge remains in the new units created from that ethnic group. (Audouze 2002, 285)

Das Konzept von Leroi-Gourhan weist einige Schwierigkeiten auf, denen Deleuze und Guattari aktiv entgegenzuwirken versuchen. Ein Problem bei Leroi-Gourhan ist, dass seine Konzeption des inneren Milieus, wie auch Stiegler kritisiert,[33] die technische Tendenz sehr stark als »anthropologisch determiniert« begreift, etwas, das vor allem Simondon anders zu denken versucht (vgl. Stiegler 2009, 93). Ein weiteres Problem in Leroi-Gourhans Konzept ist seine Darstellung menschlicher Gruppierungen als abgeschlossene Einheiten. Für ihn ist ein inneres Milieu, wie beschrieben, immer das je konkrete soziale, technische und kulturelle Gedächtnis einer relativ abgegrenzt gedachten kulturellen oder ethnischen Gruppe, eine Vorstellung, die im besten Fall vereinfachend aber wohl immer schon eher unzureichend erscheint, die aber auch und vor allem das so problematische Denken über vermeintlich abgeschlossene Ethnien befördert. Dies mag schon bei prähistorischen Studien unterkomplex sein, kann aber spätestens für ein moderneres

33 Stiegler verfolgt in seiner Leroi-Gourhan-Lektüre jedoch ein genau gegenteiliges Extrem, denn er liest das technische Milieu als zunehmend dominanter werdenden Raum, der letztlich ein vormals äußeres Milieu zu ersetzen droht, eine Technik also, die letztlich »keinerlei Rest von ›Natur‹ zurücklässt« (Stiegler 2009, 92). Folglich, so Stiegler, wird das technische Milieu immer mehr zum Selbstläufer, ersetzt nicht nur die Natur, sondern überfordert auch den Menschen zunehmend. Solch einer von Heidegger inspirierte, konfrontative Sicht auf das Verhältnis Mensch-Technik-Natur versuchen Deleuze und Guattari grundsätzlich zu widersprechen.

und vor allem für ein aktuelles Verständnis von Technologien kaum noch herangezogen werden. Nicht erst seit der Globalisierung sind Ideen des inneren und des äußeren Milieus nicht mehr klar zu trennen, kann der Austausch nicht mehr mit diesen Begriffen verstanden werden. Deleuze und Guattari versuchen hier andere Wege zu gehen und andere Konzepte zu entwerfen, die diese grundlegenden Vermischtheiten von Gruppen, aber auch die immer schon existierenden Vermischungen mit anderen Faktoren des äußeren Milieus mitbedenken. Der dritte Komplex von Problemen in Leroi-Gourhans Konzeption, den ich erwähnen möchte, betrifft die Frage des Einflusses sozialer Prozesse auf die Entwicklung von Technologien. Leroi-Gourhan untersucht das technische Milieu und dessen Entwicklungen vor allem in Bezug auf materielle Aspekte, beschreibt also die Übernahme bestimmter Technologien oder technologische Innovationen, vor allem im Kontext materieller, sprich vermeintlich »natürlicher« Möglichkeiten, die solche Entwicklungen befördern oder ermöglichen. Die so wichtige Frage nach den sozialen Gegebenheiten, also, ob eine Technologie »sozial kompatibel« ist oder eben nicht, und daher, trotz materieller Möglichkeiten, nicht eingeführt oder übernommen wird, dieser Frage widmet sich Leroi-Gourhan problematischerweise nicht (vgl. Audouze 2002, 285). Viele jener Technikertheoretiker*innen, die an Leroi-Gourhans Untersuchungen anschließen, so z.B. Bruno Latour, stellen im Gegenteil vor allem den sozialen und politischen Einfluss auf technologische Entwicklungen ins Zentrum ihrer Untersuchungen.

Deleuze und Guattari greifen die in diesem Exkurs dargestellten Konzepte Leroi-Gourhans – die phylogenetischen Entwicklungen von Technologien, die großen Linien der Evolution, die technische Tendenz und das Zusammentreffen unterschiedlicher Milieus – auf und übersetzen diese Gedanken in ihre eigenen Begriffe und Konzeptionen. Leroi-Gourhan und seine evolutionstheoretisch inspirierte Sicht auf technologische Entwicklungen interessiert Deleuze und Guattari dabei in verschiedener Hinsicht. Zunächst ermöglichen dessen Konzepte technologische Entwicklungen abseits von rein inner-technologischen Notwendigkeiten und damit auch von rein technologischen Verwandtschaftsbeziehungen her zu verstehen. Soll heißen, Leroi-Gourhans zoologisch inspirierte Sicht auf technologische Entwicklungen, sein Versuch, technische Objekte nicht bloß dadurch zu verstehen, von welchen anderen technischen Objekten sie »abstammen«, sondern diese vielmehr, Cuvier folgend, nach ihren internen Funktionszusammenhängen zu beschreiben und so eine »phylogenetische« Sicht auf Technologien und ihre Entwicklungen zu eröffnen, inspiriert Deleuze und Guattari in ihrer Sicht auf technologische Entwicklungen.

Weiters übernehmen Deleuze und Guattari von Leroi-Gourhan auch die Idee, technologische Entwicklungen mit biologisch-evolutionstheoretischen Begrifflichkeiten zu beschreiben. So sprechen Deleuze und Guattari z.B. am Begriff

des Phylums ebenfalls die von Leroi-Gourhan beschriebenen »großen Linien der Evolution« an. Dabei schließen Deleuze und Guattari nicht nur an Leroi-Gourhans Überlegungen an, sondern beziehen sich auch direkt auf die Geschichte des Begriffs des Phylums. In der Biologie bezeichnet das Phylum eine klassifikatorische Ebene, nämlich den Stamm, der in der Taxonomie unter dem »Reich« aber über der »Klasse« steht. Eingeführt wurde dieser Begriff von Ernst Haeckel, der in seinem Standardwerk *Generelle Morphologie der Organismen* von 1866 den Stamm als die Summe bestimmter Spezies beschreibt und einführt (vgl. Haeckel 1866, 28 f). Mit dem Phylum soll versucht werden, den Gemeinsamkeiten (genetischer oder auch morphologischer Art) verschiedener Arten einen Stamm zuzuschreiben, der diese verbindet und zu einem gemeinsamen Ursprung führt. Haeckel dazu: »Unter einem Stamm oder Phylon verstehen wir, wie schon bemerkt, die Summe aller derjenigen Organismen-Formen, welche, wie z. B. alle Wirbelthiere oder alle Coelenteraten, von *einer und derselben Stammform ihren gemeinsamen Ursprung* ableiten.« (Haeckel 1866, 57) Phyla differieren stark und können einige wenige Spezies oder sehr viele umfassen, wie Lynn Margulis in der Einleitung ihres mit Michael Chapman gemeinsam verfassten Buches *Kingdoms & Domains* beschreibt: »Phyla differ enormously in size. Some have only a single species; others have millions.« (Margulis/Chapman 2009 [1982], 27) Deleuze und Guattari greifen nun diese Idee der unterschiedlichen Phyla auf, um die unterschiedlichen Abstammungs- und Entwicklungslinien und die damit verbundenen Unterschiede in technologischen Entwicklungsreihen zu diskutieren. Der Strom der Materie, der zunächst ein kontinuierlicher Strom ist, *ein* maschinelles Phylum darstellt, wird von und in den unterschiedlichen Gefügen in unterschiedliche Phyla selektiert, geteilt und konvertiert. Es sind also die Gefüge, die den Materiestrom teilen, dadurch die unterschiedlichen Phyla erzeugen, also unterschiedliche technologische Entwicklungslinien produzieren, vom Messer zum Säbel z.B., oder vom Dolch zum Schwert (vgl. TP, 561). Deleuze und Guattari schreiben dazu:

> Im äußersten Fall gibt es nur eine einzige phylogenetische Abstammungslinie, ein einziges maschinelles Phylum, das im Idealfall kontinuierlich ist: die Strömung von Materie-Bewegung, die Strömung von Materie in kontinuierlicher Variation, als Träger von Besonderheiten und Ausdrucksmerkmalen. Diese operative und expressive Strömung ist sowohl natürlich als auch künstlich: sie ist so etwas wie die Einheit von Mensch und Natur. Aber gleichzeitig kann sie sich hier und jetzt nicht realisieren, ohne sich zu teilen und zu differenzieren. Als Gefüge bezeichnen wir jeden Komplex von Besonderheiten und Merkmalen, die der Strömung – selektiert, organisiert und stratifiziert – entnommen werden, so dass sie künstlich und natürlich konvergieren (Konsistenz): in diesem Sinne ist ein Gefüge eine regelrechte Erfindung. Die Gefüge können sich zu sehr großen Komplexen gruppieren, die »Kulturen« oder sogar »Zeitalter« bilden; aber trotzdem, sie differenzieren das Phylum oder den Strom, indem sie es in einer bestimmten Ordnung oder auf einer bestimmten Ebene in lauter verschiedene Phyla teilen und selektive Diskontinuitäten in die ideale Kontinuität der Materie-Bewegung einführen. Die Gefüge zerschneiden das Phylum in

unterschiedliche, differenzierte Linien, während gleichzeitig das maschinelle Phylum alle durchquert, indem es eins verlässt, um im anderen wiederaufzutauchen, oder indem es beide koexistieren lässt. (TP, 561 f)

Während bei Leroi-Gourhan die evolutionäre Anpassung und Selektion technologischer Entwicklungen im Spannungsfeld von kollektivem Wissen, also dem inneren Milieu, dem Drang nach Entwicklung, der technischen Tendenz, und eben den materiellen Gegebenheiten, dem äußeren Milieu, stattfindet, verlagern Deleuze und Guattari diese Entwicklung ins Spannungsverhältnis zwischen maschinellem Phylum, also dem Strom der Materie-Bewegungen, und den verschiedenen Phyla, also Selektionen und Organisationen durch die Gefüge. Die Gefüge verweisen dabei auf viel mehr als nur auf materielle Bedingungen. Auch bezeichnen die Gefüge keine ethnisch oder kulturell abgeschlossenen Gruppen. Wie Smith pointiert formuliert, kann durchaus gesagt werden, dass das Gefüge ein Korrektiv darstellt, eine Erweiterung und Aktualisierung der Analysen von Leroi-Gourhan (Smith 2019, 268). Im Gegensatz zu Leroi-Gourhan spielen bei Deleuze und Guattari daher soziale, politische, kulturelle, ökonomische aber auch viele weitere Faktoren eine Rolle in der Entwicklung technologischer Abstammungslinien. Die Gefüge selektieren die Phyla, organisieren diese, nehmen technologische Entwicklungen auf, rekombinieren diese, und gleichzeitig verbinden die Phyla durch gewisse phylogenetische aber auch ontogenetische Linien[34] unterschiedliche Gefüge miteinander. Dabei gibt es weder ein Primat der Gefüge noch des Phylums, beide sind untrennbar verschränkt, bauen gleichermaßen aufeinander auf. Kurz Gefüge und Phylum sind die deleuzo-guattarischen begrifflichen Weiterentwicklungen von Leroi-Gourhans Verständnis der Technikentwicklung. Diese Verbindung zu Leroi-Gourhan sowie die Übersetzung seiner Begriffe in ihre eigenen Konzepte fassen Deleuze und Guattari selbst zusammen, wenn sie resümieren:

[E]ine universelle Tendenz, die mit allen Besonderheiten und Ausdrucksmerkmalen geladen ist, durchzieht die inneren und technischen Milieus, durch die sie gebrochen oder differenziert wird,

34 Während die phylogenetischen Linien unterschiedliche Gefüge durchkreuzen, beschreiben die ontogenetischen Linien die Entwicklungslinien innerhalb einzelner Gefüge. Deleuze und Guattari zu den beiden unterschiedlichen Linien: »[D]ie einen [Linien], die phylogenetischen, werden über lange Entfernungen durch Gefüge aus verschiedenen Zeitaltern und Kulturen vermittelt (Vom Blasrohr zur Kanone? Von der Gebetsmühle zum Propeller? Vom Kessel zum Motor?); andere, die ontogenetischen, sind in einem Gefüge enthalten und verbinden verschiedene Elemente oder vermitteln auch (häufig mit Verzögerung) ein Element mit einem anderen Gefüge unterschiedlicher Art, aber aus derselben Kultur oder demselben Zeitalter (zum Beispiel verbreitet sich das Hufeisen in landwirtschaftlichen Gefügen). Man muss also die selektive Einwirkung der Gefüge auf das Phylum berücksichtigen, und auch die evolutive Reaktion des Phylums als unterirdischer Faden, der von einem Gefüge zum nächsten übergeht oder aus einem Gefüge heraustritt, es mitreißt und öffnet.« (TP, 562) Zu den phylo- und ontogenetischen Linien siehe auch C, 56 und ÜM, 117 f.

und zwar je nach den beibehaltenen, selektierten, vereinigten, konvergent gemachten oder vom Milieu erfundenen Besonderheiten und Merkmalen. Es gibt tatsächlich ein maschinelles Phylum in Variation, das technische Gefüge schafft, während die Gefüge variable Phyla erfinden. Eine technologische Abstammungslinie verändert sich sehr stark, je nach dem, ob man sie auf dem Phylum einzeichnet oder sie in die Gefüge einschreibt; aber beide sind untrennbar voneinander. (TP, 562 f)

Leroi-Gourhans Theorie, so lässt sich zusammenfassen, bietet Deleuze und Guattari eine Blaupause, die gegenseitige Konstituierung von technologischen Entwicklungen und den Gefügen, in denen sie auftauchen und sich weiterentwickeln, nachzuzeichnen. Dabei folgen sie Leroi-Gourhan in gewissem Maße seinem Versuch, diese Entwicklungen mit einem evolutionstheoretischen und zoologischen Instrumentarium zu beschreiben. Die Einsicht also, dass technologische Objekte nicht nur eine direkte Entwicklung von Vorgängermodellen sein müssen, sondern auch von anderen oftmals völlig unterschiedlich erscheinenden Technologien abstammen können, mit Technologien zusammenhängen können, die zu völlig anderen Zeiten und an völlig anderen Orten entwickelt wurden, diese Zusammenhänge beziehen sie aus Leroi-Gourhans Theorie. Dass dabei die Milieus eine entscheidende Rolle spielen, wie technologische Tendenzen und Ideen in je konkrete Technologien übersetzt werden, wie sie sich je konkret gestalten, auch dieser Gedanke wird von Leroi-Gourhan übernommen. Diese Prozesse finden jedoch nicht in ethnisch und kulturell abgeschlossenen Menschengruppen statt, sondern in kleinen wie großen Gefügen. Anders als bei Leroi-Gourhan kommen so nicht nur materielle und technologische Fragen, sondern auch ökonomische, politische, psychische, künstlerische, soziale Aspekte in den Blick. Doch um besser zu verstehen, wie Gefüge und Materialisierungen zusammenhängen und wie die Individuierung bestimmter technischer Objekte funktioniert, beziehen sie sich auf einen anderen Technikertheoretiker, der ebenfalls über die Evolution von technischen Objekten nachdachte, nämlich Gilbert Simondon.

Simondon: Die Individuation des technischen Objekts

Gilbert Simondon studierte bei Georges Canguilhem und Maurice Merleau-Ponty und ist im Wesentlichen für zwei große Arbeiten bekannt, die sich beide auf ihre je eigene Art mit Fragen der Genese und des Individuums, aber auch Fragen der Technikphilosophie beschäftigen, einerseits *l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (2020a und b [1964/1989])[35] und andererseits *Du mode d'existence*

35 Dieses umfassende Werk, wurde 1964 zunächst nur teilweise publiziert, der zweite Teil der Arbeit wurde in Frankreich erst 1989 publiziert. Im Französischen wurde 2005 eine neue vollständige Edition von Ber-

des objets techniques (2012 [1958]). Simondons Texte sind durchzogen von einer Vielfalt an biologischen, physikalischen und technischen Beispielen, an denen er ontologische wie ethische Fragen zu diskutieren sucht. Wie Francois Dosse betont, hatte Simondon in diesen Feldern nicht nur großes theoretisches Wissen, er arbeitete und experimentierte auch selbst im Labor. Simondon besaß »praktische Erfahrung und Expertise, er kannte die Welt der Technik von innen. […] Als Lehrender war Simondon ebenso ein Mann der Labors: Er führte seine Experimente in seinem Labor in der Rue Serpente durch, wo er sooft wie möglich das ausprobierte, wovon er später sprechen würde.« (Dosse 2017, 263) Simondon interessierte sich auch schon früh für die Kybernetik,[36] war einer der Ersten, der Kybernetik in die französischen Diskurse eingeführt hatte (vgl. Chabot 2013, 53) und die Schriften rund um die Macy-Konferenzen rezipierte (vgl. Toscano 2009, 384). Er zeigte sich vor allem am transdisziplinären Ansatz der Kybernetik interessiert, der mit seinem eigenen transdisziplinären Denken korrelierte.

So fasziniert und »enthusiasmiert« (Chabot 2013, 53) er von Norbert Wiener und anderen war, so kritisch war er gegenüber ihren politisch-ethischen Überlegungen und ihrem »Mensch-Maschine« Hybrid-Mythos (Chabot 2013, 53) sowie gegenüber deren »Ausgangspostulat der Identität zwischen Lebewesen und selbstregulierten technischen Objekten« (Simondon 2012, 45). Die Kybernetik sei »zu spezialisiert« (Simondon 2012, 44), würde sich zu sehr bestimmten technischen Objekten und nicht der Vielzahl unterschiedlicher technischer Objekte widmen. Für Simondon war es hingegen relevant, eine gewisse Differenz zwischen Lebewesen beziehungsweise »natürlichen Objekten« und technischen Objekten anzuerkennen, vor allem auch, um die spezielle Evolution technischer Objekte, ihre Konkretisierung und damit die technischen Objekte selbst besser verstehen zu können. Besonders deutlich wird Simondons kritische Distanz zum kybernetischen Projekt aber vor allem in seiner Verwendung des Begriffs der Information, die er im Gegensatz zur kybernetischen Auffassung weder als etwas Messbares oder Berechenbares konzipieren möchte noch mit den Konzepten der Kommunikation – des »noise« und der Entropie – verbinden möchte (vgl. Toscano 2009, 385), aber dennoch als »Formel der Individuation« (Simondon 2007, 39) setzt. Simondon steht also zusammengefasst

---

nard Stiegler herausgegeben, auf dieser Edition beruht auch die hier verwendete und zitierte erstmalige englische Übersetzung von 2020. Die Einleitung der Arbeit wurde separat ins Deutsche übersetzt (vgl. Simondon 2007) und wird im Folgenden ebenfalls mehrmals zitiert, auch diese Übersetzung beruht auf der 2005 neu herausgegebenen französischen Edition.

36 Zum Einfluss der Kybernetik auf Simondon, aber auch dessen Kritik an der Kybernetik siehe: Chabot 2013, 51–72; Del Fabbro 2021, 44 ff; Schmidgen 2001, 265 f; Schmidgen 2012, 16–19 sowie Toscano 2009, 382–386.

in einer engen Beziehung zu kybernetischen Theorien und behält dennoch gleichzeitig eine kritische Distanz.[37]

Deleuzes Sympathie und Wertschätzung für Simondon zeigte sich schon Mitte der 1960er Jahre, als er relativ kurz nach der Erscheinung des ersten Bandes von »L'individuation« 1966 eine Rezension zu diesem Band verfasste (2003d, 127–132). Bereits in dieser Rezension hebt Deleuze die »überaus originelle Theorie der Individuation« (2003d, 127) als wichtigen Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie hervor und betont die zentrale Rolle »neue[r] Begrifflichkeiten«, die von »höchster Wichtigkeit« seien und durch ihren »Reichtum und ihre Originalität beeindrucken« (2003d, 131). Dabei hebt Deleuze auch hervor, dass sich die Originalität und Brisanz von Simondons Thesen nicht zuletzt aus dessen Kenntnis der Natur- und Technikwissenschaften speist (vgl. Deleuze 2003d, 131). Simondons Einfluss auf das Denken Deleuzes ist dabei weitaus umfassender, als es jene Stellen, in denen er Simondon direkt zitiert, anzudeuten scheinen. Wie Anne Sauvagnargues sich auf Muriel Combes beziehend betont, ist Simondon in Deleuzes Werk mehr als »subterranean source of inspiration« zu verstehen (vgl. Sauvagnargues 2016, 76). Es ist hier nicht möglich, die mannigfaltigen Verweise auf und Einflüsse von Simondon bei Deleuze nachzuzeichnen. Mein Ziel ist vielmehr, einige der wichtigsten Einflüsse Simondons auf die deleuzo-guattarische Technikphilosophie nachzuzeichnen. Denn wenn Deleuze und Guattari vom maschinellen Phylum und dessen Beziehung zum Gefüge sprechen, spielt eben auch Simondons Werk eine entscheidende Rolle. Zunächst soll das, was Simondon den Prozess der »Konkretisation« des technischen Objekts nennt, will heißen dessen Evolution und Genese, nachgezeichnet werden. In einem zweiten Schritt wird die spezielle Frage der technologischen Entwicklung an den größeren Kontext der Individuation rückgebunden.

Simondon entwirft in seinem erstmals 1958 erschienen Buch *Die Existenzweise technischer Objekte* (2012) eine von Deleuze und Guattari sowohl im *Anti-Ödipus* aber vor allem in den *Tausend Plateaus* schematisch aufgegriffene These der Evolution technischer Objekte. Gegen den damals herrschenden Technikpessimismus versucht Simondon ein differentes Verständnis von Technik, vor allem eben vom technischen Objekt zu entwickeln.[38] Ein technisches Objekt soll nicht als Gegensatz zur Natur gesehen werden, sondern vielmehr konzipiert er das technische Ob-

37 Alberto Toscano schlägt vor, Simondons gesamtes Werk unter dem Gesichtspunkt dieses Spannungsverhältnisses zu lesen: »[H]is [Simondon] intellectual project – linking a reflection on the technical object to an ontology (or ontogenesis) of individuation in the context of the attempt to axiomatise the human sciences – is entirely unintelligible without seeing it as working both within and against the cybernetic paradigm.« (Toscano 2009, 384)

38 Henning Schmidgen fasst Simondons Vorgehensweise wie folgt zusammen: »Simondon entfaltet seine Technikphilosophie auf drei Ebenen: Erstens, auf der Ebene der technischen Objekte selbst, ihrer Entstehung und Entwicklung; zweitens, auf der Ebene des Verhältnisses von Mensch und technischem Objekt

jekt als »Mediateu[r] zwischen der Natur und dem Menschen« (Simondon 2012, 9). Technische Objekte sind für Simondon daher nichts Außernatürliches, nichts dem Menschen Fremdes, vielmehr sieht auch er – wie Deleuze und Guattari noch radikaler nach ihm – den Menschen als immer schon »*mitten unter* den Maschinen, die mit ihm handeln und wirken« (Simondon 2012, 11).

Zunächst ist wichtig, dass Simondon das technische Objekt oder technische Wesen streng von dem Begriff des Werkzeugs unterscheidet, eine Unterscheidung, die, wie dargestellt, auch im Appendix des *Anti-Ödipus* eine zentrale Rolle spielt. Das Werkzeug zeichnet sich, so Simondon, durch eine andere Beziehung zum Menschen aus, im bloßen Werkzeug-Sein verliere ein technisches Wesen seine Individualität (vgl. Simondon 2020b, 419). Denn ein Werkzeug sei lediglich eine Verlängerung, ja Projektion bestimmter menschlicher Organe, so sei eine Lupe eine Erweiterung des Auges, ja weise eben außerhalb dieses Zusammenhangs mit dem Auge keine weitere Bedeutung auf.[39] Gleiches gilt auch für andere Werkzeuge, wie den Hammer, den Schlüssel oder den Türknopf (vgl. Simondon 2020b, 419). Ein technisches Wesen, ein individuelles technisches Objekt, zeichne sich dagegen nicht bloß durch die Projektion menschlicher Organe aus, sondern fügt vielmehr etwas Eigenes, Neues in das Gefüge ein, wie es z.B. Motoren tun: »[R]ather than extensions of the human individual, motors are beings that contribute from outside an available energy according to the individual's needs; they are endowed with exteriority relative to the structure and dynamic of the individual. This is why the initially appear to be endowed with individuality« (Simondon 2020b, 419).[40]

Das Eigene, Individuelle des technischen Objekts, so weist Simondon gleich zu Beginn *Der Existenzweise technischer Objekte* auf, ergibt sich nicht durch eine reine Funktionsbestimmung, also bloß eine Beschreibung der Anwendung, da diese beim gleichen Objekt radikal unterschiedlich sein kann, denn der Gebrauch

(in synchroner und diachronischer Perspektive); drittens, auf der Ebene der ›Technizität‹, d.h. des in der Technik im Unterschied zur Ästhetik oder zur Religion implizierten Weltbezugs.« (Schmidgen 2001, 269)

39 »A spyglass is not a technical being endowed with its own individuality, since it supposes the eye and has no dynamic meaning except in front of an eye (or in front of a photographic apparatus which prepares the view that the eye will observe); its dynamism is incomplete; the spyglass is made to be manipulated and controlled by the individual who sees (or by the photograph); and these individuals are humans.« (Simondon 2020b, 419)

40 Es ist dabei nicht unwichtig hervorzuheben, dass sich in diesen Überlegungen Simondons zahlreiche höchst problematische Vergleiche des technischen Objekts mit Sklav*innen in früheren Gesellschaften finden, problematisch vor allem, weil Simondon hier kaum auf die reale Situation und die Verhältnisse der Sklaverei unterschiedlicher Epochen eingeht, sondern diese Bemerkungen unkontextualisiert als bloße Argumentation für den Status technischer Objekte verwendet. (vgl. Simondon 2012, 10 f; 2020a, 36; 2020b, 433) Für eine tiefergehende und situierte Diskussion des Zusammenhangs von technologischen Narrativen und der Ausbeutungsverhältnisse der Sklaverei siehe z.B. die Studie von Chude-Sokei (2016) *The Sound of Culture*.

entspricht keiner »fixen Struktur« (vgl. Simondon 2012, 19). Ein einzelnes Objekt kann vieles sein, ja wird sich wahrscheinlich über die Zeit verändern und variieren, seine »Individualität« verändern. (vgl. Simondon 2012, 19) Solch eine Reduktion des technischen Objekts auf die Funktionszusammenhänge lasse falsche Kategorien entstehen, ja gehe von einer »trügerischen Artzugehörigkeit« aus (Simondon 2012, 19). Für Simondon ist es folglich die ständige Veränderung des technischen Objekts, die nicht das Problem seiner Identifikation und Beschreibung darstellt, sondern ganz im Gegenteil, die zentrale Beschreibung und Charakterisierung des technischen Objekts ist. »Das technische Objekt ist nicht diese oder jene, *hic et nunc* gegebene Sache, sondern, das, was eine Genese durchläuft.« (Simondon 2012, 19) Es ist die je spezifische Genese eines bestimmten technischen Objekts, die dieses Objekt definiert und charakterisiert. »Die Genese des technischen Objekts ist Teil seines Seins. Das technische Objekt ist das, was seinem Werden nicht vorgängig, sondern in jeder Etappe dieses Werdens gegenwärtig ist. Das technische Objekt ist Einheit als Einheit des Werdens.« (Simondon 2012, 20) Die Verengung des Blicks auf eine bestimmte Technologie in Form eines bestimmten zeitlich fixierten technischen Objekts verkürzt die Perspektive und verunmöglicht das eigentliche Wesen des technischen Objekts zu verstehen. Im Blick muss vielmehr die Entwicklung, die Anpassung und Veränderung des technischen Objekts liegen, seine »Konkretisation«, sein »Natürlicherwerden«. Die Individuierung eines bestimmten technischen Objekts ermöglicht eine umfangreichere Analyse, nicht nur technikhistorischer Art, sondern auch ganz konkret des jeweiligen technischen Objekts und seiner Potentialitäten. Im Blick, so lässt sich zusammenfassen, sind folglich nicht konkrete Objekte, sondern die ständigen Prozesse der Konkretisierung dieser technischen Objekte, deren Entwicklungs- und Abstammungslinien. So fragt Simondon, was uns veranlasst, den Automotor seiner Zeit als den direkten Nachfolger des ersten Motors aus 1910 zu sehen? Es kann, so Simondon, nicht allein der Gebrauch sein, denn es gibt unzählige andere Gebrauchszusammenhänge des Motors, und es kann auch nicht bloß daran liegen, dass »unsere Vorfahren« diesen Motor konstruierten. (vgl. Simondon 2012, 20) Warum heutige Automotoren als Nachfahren des ersten Motors gesehen werden können, so resümiert Simondon, ergibt sich aus der Untersuchung der »inneren Kausalitätsgefüge und der Formen« (Simondon 2012, 20). Kurz, heutige Motoren sind durch Anpassungen und Adaptionen unterschiedlicher Teile, Materialwechsel, neue Mechanismen usw. immer »konkreter« geworden. Diese Verbindung vom ersten Motor zu aktuellen sei ein Prozess der Konkretisation: »Man könnte sagen, dass der aktuelle Motor ein konkreter Motor ist, während der frühere Motor ein abstrakter Motor ist.« (Simondon 2012, 21) Diese Konkretisation stellt eine konvergente Serie dar, soll heißen, das technische Objekt wird zunehmend kohärenter, bildet immer mehr eine Einheit, wird konkreter.

In der Beschreibung dieser Konkretisation, dieser Genese des technischen Objekts bedient sich Simondon nun vor allem Begriffen und Konzepten der Evolutionstheorie. Die Anpassung und Entwicklung eines technischen Objekts, sein Konkreterwerden folgt, so Simondon, evolutionstheoretischen Gesetzmäßigkeiten.[41] Ähnlich wie Leroi-Gourhan zeigt sich also auch Simondon überzeugt, dass die Beschreibungsmethoden aber auch Entwicklungsannahmen und Gesetze, die die Biologie und andere Disziplinen für die Entwicklung von Tier- und Pflanzenarten erforschten und formulierten, auch auf die Entwicklung und Weiterentwicklung technischer Objekte angewandt werden können.[42] Simondon zur Genese des technischen Objekts: »In dieser Hinsicht enthält ein bestimmtes Evolutionsstadium, wie in einer phylogenetischen Reihe, in sich Strukturen und dynamische Schemata, die am Anfang einer Evolution der Formen stehen. Das technische Wesen evoluiert durch Konvergenz und Selbstadaption; gemäß einem Prinzip der inneren Resonanz schließt es sich zu einer inneren Einheit zusammen.« (Simondon 2012, 20). In der Evolution, der Entwicklung des technischen Objekts, so lässt sich sagen, wird das technische Objekt immer mehr eine Einheit, immer »natürlicher« und immer mehr es »selbst«, es individuiert sich.

Die zentrale Idee Simondons ist, dass ein neues technisches Objekt, eine genuine Innovation zunächst eine »abstrakte Form« aufweist, die »in ihrer intrinsischen Vollkommenheit vollendet scheint« (vgl. Simondon 2012, 21), ein in sich geschlossenes System, das zunehmend in andere technische Ensembles und in neue Funktionszusammenhänge gestellt wird. So beginnt der Evolutionsprozess des technischen Objekts, das mit immer neuen Problemen konfrontiert ist, sich folglich an Gegebenheiten anpassen muss, adaptieren und sich damit weiterentwickeln muss. Diese Weiterentwicklung sieht Simondon dabei durchaus losgelöst von möglichen Intentionen der Erfinder*innen und Produzent*innen des technischen Objekts, sondern in gewisser Art den Regeln biologischer Entwicklungen folgend, eine Quasi-Evolution. Das technische Objekt konkretisiert sich in seiner Entwicklung, soll heißen, es perfektioniert und »präzisiert sich« (vgl. Simondon 2012, 29), wird zu

41 Simondon setzt dabei nicht auf Evolutionstheorien des Egoismus oder des »survival of the fittest-Prinzipes«. Er interessiert sich vielmehr für Prozesse der Symbiose, Phänomene, die Evolutionstheoretiker*innen, wie vor allem Lynn Margulis, ins Zentrum ihrer Arbeit stellten, und die auch der hier skizzierten deleuzo-guattarischen Technikphilosophie nahe stehen, wie ich am Ende dieses Kapitels zeigen werde. Zu der Symbiose bei Simondon siehe den Artikel von Heike Delitz (2020) »›Symbiose‹ bei Gilbert Simondon. Biologische, soziale und technische Individuationen«.

42 Wobei anzumerken ist, dass Simondon auch immer wieder eine ganze Reihe an Unterschieden natürlicher Evolutionsprozesse und technischer oder »erzeugter« Evolutionsprozesse betont. Ein großer Unterschied ist dabei zum Beispiel die Möglichkeit der Loslösung eines »Organs« von einem technischen Objekt, um es einem anderen anzugliedern, also die Weitergabe technischer Organe, sprich technischer Elemente, eine Weitergabe, die in der natürlichen Evolution nicht in diesem Maße möglich ist. (vgl. Simondon 2012, 61)

einem zunehmend stabileren System, einer Einheit. Technologien sind also, wie Chabot zusammenfasst, »counter-entropic: they hold the chaos of the elements in check. They exist at the outer limit of human adaptability.« (Chabot 2013, 23) Die Weiterentwicklungen und Anpassungen technischer Objekte in ihrer Evolution sind jedoch nicht alle gleich bedeutend oder gleich relevant, wie Simondon betont. So spricht er von kleinen [mineurs] und großen [majeure] Weiterentwicklungen (vgl. Simondon 2012, 36).[43] Während die kleinen Anpassungen Probleme im System zumeist vorerst lösen können, zum Beispiel durch andere Materialien, werden dabei die technischen Systeme kaum grundlegend verändert, das technische Objekt würde »kaum evoluieren«, vielmehr würde gar ein »falsches Bewusstsein« eines Fortschritts evoziert werden. Der Prozess der Konkretisation ist folglich weder völlig kontinuierlich noch völlig diskontinuierlich, vielmehr beinhaltet der Prozess »Stufen« (Simondon 2012, 26), Phasen der kontinuierlichen Anpassung sowie Sprünge oder »Mutationen«:

> Es reicht nicht aus zu sagen, dass das technische Objekt das ist, was eine spezifische Genese durchläuft, die vom Abstrakten zum Konkreten voranschreitet; man muss noch präzisieren, dass sich diese Genese durch wesentliche, diskontinuierliche Weiterentwicklungen vollzieht, die bewirken, dass sich das interne Schema der technischen Objekte durch Sprünge modifiziert und nicht entlang einer kontinuierlichen Linie. (Simondon 2012, 37)

Simondon versucht die Prozesse der Konkretisation in aller Detailliertheit nachzuzeichnen und illustriert diese zunächst höchst abstrakt erscheinenden Entwicklungsprozesse anhand einer Vielzahl technologischer Beispiele. Deleuze und Guattari gehen in ihrer Rezeption Simondons auf diese Detailliertheiten kaum ein, sondern interessieren sich eher für die Folgen solch einer Perspektive. Simondons Konzept kann hier nicht näher dargestellt werden. Jedoch greife ich drei zentrale Aspekte heraus, die nicht nur für Simondon, sondern vor allem für eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie relevant sind, nämlich 1. der Einfluss nicht technischer Aspekte auf die Entwicklung des technischen Objekts, 2. die Frage der Innovation oder Erfindung und schließlich 3. die Rolle des Milieus.

Der erste Aspekt betrifft die Frage, inwieweit die Genese des technischen Objekts, also die evolutionäre Entwicklung des Objekts, in erster Linie einer technologischen Logik folgt. Simondon betont selbst, dass nicht bloß technische Aspekte als Teil der technologischen Entwicklung gesehen werden können, dass eine rein technische Erklärung nicht nur zu wenig weit greift, sondern schlicht und einfach Entwicklungen nicht vollständig erklären kann. So schreibt Simondon von der »Konvergenz zwischen den wirtschaftlichen Zwängen […] und den eigentlich tech-

43 Zu Simondons Begrifflichkeiten »mineurs« und »majeure« in Bezug zur Frage der Technik, siehe Schmidgen 2001, 275.

nischen Anforderungen« (Simondon 2012, 25). Dabei geht es jedoch keinesfalls um eine reine ökonomische Optimierung, also ein Profitabler-Werden des Objekts. Die Verbesserung der Profitabilität sei lediglich ein »sekundärer Effekt« (Chabot 2013, 12) und nicht das Ziel einer Konkretisation. Es seien also dennoch vor allem die technischen Anforderungen, die »in der technischen Evolution vorzuherrschen« (Simondon 2012, 25) scheinen. Dies zeige sich, so argumentiert er, vor allem innerhalb jener Bereiche deutlich, in denen, genau nicht nach ökonomischen Zwängen entwickelt und produziert werden muss, wie zum Beispiel in der »Luftfahrt« oder dem »Kriegsgerät« (Simondon 2012, 25). Gegenüber diesen Bereichen, in denen Simondon anscheinend eine »reinere« technische Evolution am Werk sieht, seien technische Objekte in anderen Bereichen eben oftmals viel mehr von ökonomischen Zwängen und Überlegungen bestimmt. Dabei betont Simondon, dass es nie nur um »rein« ökonomische Gründe geht, sondern auch andere Faktoren, wie Vorlieben, Traditionen oder auch Ästhetik (vgl. Schmidgen 2017, 135 f) Einfluss haben können, solche Faktoren sogar die technischen Anforderungen »auf den Kopf stellen« können und zu »Verkomplizierungen« statt zur Konkretisation führen. Trotzdem sieht Simondon die technische Evolution vor allem durch technische Anforderungen angetrieben. Deleuze und Guattari sehen dies, wie dargestellt, grundlegend anders, sprechen technischen Notwendigkeiten eben genau nicht *die* zentrale Rolle in der Entwicklung technischer Objekte zu, stellen technische Anforderungen und Entwicklungen jedoch durchaus in eine Reihe mit einer Vielfalt an sozialen, gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen usw. Aspekten, die sich in und durch die Gefüge auf technische Entwicklungen auswirken.

Der zweite Aspekt, den ich hervorheben möchte, betrifft die Frage der Innovation und der Entstehung neuer technischer Objekte. Wie dargestellt, wird bei Simondon ein technisches Objekt gerade durch seine Entwicklung, seinen Prozess der Konkretisation definiert. Doch wie bei allen evolutionären Prozessen kommt auch hier die Frage eines möglichen Ursprungs in den Blick. Was konkretisiert sich, was verbessert sich, und wann ist eine Entwicklung eben keine Konkretisation eines technischen Objekts, sondern vielmehr die Erschaffung einer neuen Serie an technischen Objekten, eines neuen technischen Wesens. Für Simondon steht am Beginn einer solchen Entwicklung zunächst immer eine »Erfindung«, eine Innovation, die eine neue technische Essenz, ein genuin neues technisches Objekt ins Leben ruft, das eben keine bloße Anpassung oder Weiterentwicklung ist, sondern eine neue Art oder gar eine neue Gattung begründet (vgl. Simondon 2012, 39):

> Am Ursprung jeder dieser Serien gibt es einen klar umrissenen Akt der Erfindung; der Gasmotor geht, in gewisser Hinsicht, aus der Dampfmaschine hervor; die Anordnung seines Zylinders, seines Kolbens, seines Systems der Kraftübertragung, seiner Steuerung durch Schieber und Einlassschlitze ist analog zu jener der Dampfmaschine; aber er geht so aus der Dampfmaschine hervor, wie die Diode aus Gasentladungsröhren hervorgeht, die auf Ionisation beruhen: Es bedurfte

zusätzlich eines neuen Phänomens, eines Schemas, das weder in der Dampfmaschine noch in der Entladungsröhre existierte. […] Es ist dieser für eine technische Essenz konstitutive synthetische Erfindungsakt, der den Anfang einer technischen Abstammungslinie markiert. (Simondon 2012, 40)

Solche Akte der Erfindung, der technischen Kreation sind »rar« (vgl. Simondon 2020b, 416), wie Simondon betont, aber umso einflussreicher. Eine Erfindung ist folglich mehr als eine einfache Weiterentwicklung eines bestehenden technischen Wesens. Vielmehr ist eine Erfindung eine neue Kombination, eine Zusammensetzung, die ein neues technisches Wesen, eine neue Essenz hervorbringt. Dabei ist die Kombination oder »Montage« entscheidend für Simondon, denn die Erfinder*innen erschaffen Erfindungen nicht aus dem Nichts, sondern haben eine besondere »Empfänglichkeit für die Technizität«: »[D]er Erfinder verfährt nicht *ex nihilo*, ausgehend vom Stoff, dem er eine Form geben würde, sondern ausgehend von Elementen, die bereits technisch sind und für die man ein individuelles Wesen entdeckt, das geeignet ist, sich einzugliedern.« (Simondon 2012, 68) Für Simondon ist die technische Essenz genau das, was in der ganzen Entwicklung, also im Prozess der Konkretisation stets erhalten und »stabil« bleibt (vgl. Simondon 2012, 40), die grundlegende Struktur des Systems eben. Die Erfindung, ein genuin neues technisches Wesen, ist dabei für Simondon nicht nach seiner unmittelbaren Anwendbarkeit oder Brauchbarkeit zu beurteilen, sondern vielmehr nach den Möglichkeiten und neuen Potentialitäten mit der Welt und den Objekten in Kontakt und Austausch zu treten. Die Erfindung ist folglich mehr als nur das jeweilige Ding, es ist vielmehr die Veränderung, das Neue, das auch die Gesellschaft verändert. Eine Erfindung ist in diesem Sinne immer ein Einschnitt. Simondon schreibt dazu im zweiten Teil seiner *L'individuation*:

Thus the invention of a rapid means of communication is not nullified by the discovery of a faster means […]. Every technical device (dispositive) modifies the community to a certain degree and introduces a function that can make possible the advent of other technical devices; thus, it is inserted into a continuity that does not exclude change but stimulates it, since requirements always exist before their realizations. (Simondon 2020b, 416)

Was hierbei deutlich wird, ist, welch große Rolle die technische Erfindung für Simondon spielt. Simondon beschreibt die Erfindung, die technische Innovation, emphatisch als einen individuellen und klar zurückverfolgbaren Akt, eine Auffassung, die eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie vehement zurückweisen muss. Noch problematischer ist, diesen Akt mit dem generisch maskulinen »Techniker« kurzzuschließen und diesen im klassischen Sinne als vereinzeltes Genie zu skizzieren. Simondon stellt den »technischen Erfinder« dabei in engen Zusammenhang mit der Kunst und Kunstfertigkeit (vgl. Simondon 2020b, 415; sowie Chabot 2013, 16 f) und betont dabei vor allem, dass es sein imaginierter »techni-

scher Erfinder« sei, der die Welt versuche zu ordnen und zu konkretisieren, und zwar durch technische Mittel (vgl. Chabot 2013, 20 f). Simondons Perspektive, die hier sehr verkürzt dargestellt wurde, ist dabei durchaus problematisch und verweist abermals auf ein Verständnis von technischer Entwicklung und Erfindung, das in gewisser Weise relativ autonom erscheint von sozialen, politischen, ökonomischen und sonstigen Einflussfaktoren (vgl. Simondon 2020b, 415), eine Perspektive, die Deleuze und Guattari sowohl mit dem Begriff der Maschine als auch mit dem Begriff des Gefüges konterkarieren und geradezu umkehren.

Die starke und durchaus problematische Emphase des Akts des Erfindens erklärt sich bis zu einem gewissen Grad aus Simondons Vorstellung der Genese des technischen Objekts. Denn, wie bereits dargestellt, versteht Simondon das technische Objekt vor allem über seine Konkretisation, soll heißen, seine Entwicklung von einem abstrakten hin zu einem konkreten Objekt. Abstrakt ist das Objekt zu Beginn eben vor allem, weil es erfunden und von Menschen konstruiert wurde, nicht bereits in der Natur auftritt oder von selbst entsteht. Es kann folglich zunächst nur eine abstrakte Form aufweisen, weil es künstlich ist. Künstlichkeit meint hier vor allem, dass das Objekt nicht autonom ist, sondern, dass »der Mensch eingreifen muss, um die Existenz dieses Objekts aufrechtzuerhalten, indem er es gegen die natürliche Welt schützt« (Simondon 2012, 43). Künstlichkeit und Natürlichkeit, und dies ist dabei ein zentraler und bis heute durchaus provokanter Aspekt von Simondons Theorie, sind keine Eigenschaften des Objekts selbst, sondern hängen vielmehr von der Existenzweise des technischen Objekts ab (vgl. Chabot 2013, 17). So ist es möglich, dass vermeintlich natürliche Objekte durch Prozesse der »Artifizialisierung«[44] zu künstlichen Objekten werden, also den Menschen benötigen, um ihre Existenz zu erhalten. Simondon verweist hier zum Beispiel auf Pflanzenzüchtungen, die außerhalb bestimmter artifizieller Milieus oder ohne bestimmte Düngemittel gar nicht mehr wachsen könnten. Solche Prozesse der Artifizialisierung würden, so Simondon, genau dem Prozess der Konkretisation entgegenlaufen, also diese Objekte immer abhängiger vom Menschen machen. Der Prozess der Konkretisation jedoch führt hingegen zu einer zunehmenden Autonomie, einer Anpassung und Selbstständig-Werdung des technischen Objekts.[45] In diesem Prozess, der das technische Objekt zunehmend vom Erfinder löst, ja ein autonomer Prozess, eine »natürliche Evolution« ist, in

44 »Künstlichkeit ist, was der artifizialisierenden Handlung des Menschen innewohnt, gleichgültig, ob diese in ein natürliches Objekt oder in ein vollständig hergestelltes Objekt eingreift« (Simondon 2012, 43).

45 »Hingegen wird durch die technische Konkretisation das ursprünglich künstliche Objekt dem natürlichen immer ähnlicher. Dieses Objekt bedurfte anfangs eines äußeren regulierenden Milieus, des Labors oder der Werkstatt, manchmal der Fabrik; wenn es nach und nach an Konkretisation gewinnt, wird es in den Stand versetzt, ohne das künstliche Milieu auszukommen, denn seine innere Kohärenz nimmt zu, seine funktionale Systematik schließt sich, indem sie sich organisiert.« (Simondon 2012, 43)

diesem Prozess verliert das technische Objekt seine anfängliche Künstlichkeit und wird einem natürlichen Objekt immer ähnlicher:

> Das konkrete technische Objekt hingegen, also jenes, das eine Evolution durchlaufen hat, nähert sich der Existenzweise der natürlichen Objekte an, es tendiert zur inneren Kohärenz, zur Schließung des Systems der Ursachen und Wirkungen, die ihre Kräfte zirkulär im Inneren des abgeschlossenen Raums ausüben, das es bildet; darüber hinaus gliedert es sich einen Teil der natürlichen Welt ein, der als Bedingung seiner Funktionsweise eingreift und somit Teil des Systems der Ursachen und Wirkungen ist. Dieses Objekt verliert, indem es eine Evolution durchläuft, seine Künstlichkeit (Simondon 2012, 42 f).

Das Objekt, so fasst Simondon zusammen, »befreit und naturalisiert sich« (Simondon 2012, 43). Doch obwohl oder vielleicht gerade weil Simondon in dieser Idee der Konkretisation, der natürlichen Evolution des technischen Objekts und seiner zunehmenden Individuell-Werdung konstatiert, dass das technische Objekt als konkretes Objekt seine Künstlichkeit verliert und sich den Existenzweisen der natürlichen Objekte annähert, gerade deswegen ist es für ihn auch so wichtig klarzustellen, dass trotz dieser Annäherung, technische Objekte niemals vollständig natürliche Objekte sein können. Ein wenig bleiben sie eben immer künstlich. Er betont dies vor allem als Kritik gegenüber kybernetischen Ansätzen, die diese letzte Barriere vollständig fallen lassen und natürliche und technische Objekte völlig gleichzusetzen scheinen. Simondon betont hingegen, dass das technische Objekt nicht nur nie ganz natürlich werden kann, es wird vor allem niemals lebendig und sollte auch nicht als solches bezeichnet werden. Solche Bezeichnungen und Analogien, so gibt er sich überzeugt, »können nur in die Irre führen« (Simondon 2012, 44).[46]

Die Frage der Erfindung eines neuen technischen Wesens, aber auch dessen Entwicklung, Anpassung und den technischen wie nicht-technischen Einflüssen darauf, all diese Fragen kulminieren im dritten Aspekt, den ich hier hervorheben möchte, nämlich dem Begriff des Milieus. Simondons Verständnis von Milieu schließt in vielerlei Hinsicht ganz direkt an die Arbeiten von Leroi-Gourhan an. Auch für Simondon ist der Prozess der Evolution des technischen Objekts maßgeblich und intrinsisch mit dem Begriff des Milieus verbunden. So beschreibt Simondon die Frage der Anpassung und Weiterentwicklung technischer Objekte als notwendige Anpassungen und Reaktionen auf geographische Gegebenheiten und klimatische Verhältnisse in bestimmten Regionen, kurz in Bezug zum

46 »Es lässt sich aber nicht mehr sagen, als dass die technischen Objekte zur Konkretisation tendieren, während natürliche Objekte wie Lebewesen von Anfang an konkret sind. Man darf die Tendenz zur Konkretisation nicht mit dem Status einer gänzlich konkreten Existenz verwechseln. […] [M]an darf keinen Übergang zur Grenze vornehmen und von technischen Objekten nicht so sprechen, als seien sie natürliche Objekte.« (Simondon 2012, 45)

»geographischen Milieu« (vgl. Simondon 2012, 47). Dabei geht es jedoch nicht nur um Fragen der Anpassung, sondern auch um Abhängigkeiten oder »übertriebene Spezialisierungen«, also »Phänomene der Hypertelie« (vgl. Simondon 2012, 47), wie Simondon es nennt. Denn bestimmte technische Objekte sind, so Simondon, von bestimmten Milieus abhängig, soll heißen, funktionieren nur in diesen oder jenen Kontexten, benötigen ein spezielles Umfeld, um zu funktionieren. Das geographische Milieu unterscheidet Simondon schließlich vom »technischen Milieu«, womit er ein technisches Umfeld meint, ein Milieu, das selbst technisch bestimmt ist und auf Technik ausgerichtet, ein Milieu also wie zum Beispiel eine Fabrik (vgl. Simondon 2012, 48). Jedoch sind für Simondon, und dieser Aspekt ist zentral, diese beiden Arten von Milieus nicht nur niemals vollständig getrennt voneinander, sondern vielmehr ist es genau das technische Objekt, das beide Milieus verbindet, das eben eine »doppelt[e] Beziehung« (Simondon 2012, 49), also eine Beziehung zu beiden Milieus aufweist, ja an der Schnittstelle dieser Milieus agiert. Das technische Objekt in seiner Genese ist folglich Teil der »Vermittlung zwischen technischer Welt und geographischer Welt«, es setzt diese beiden Milieus in Verbindung und genau diese Verbindung der Milieus ist das, was Simondon unter dem technischen Fortschritt zu verstehen scheint: »Die Notwendigkeit, sich nicht ausschließlich an ein festgelegtes Milieu anzupassen, sondern an die Funktion, zwei Milieus zueinander in Beziehung zu setzen, die beide in Entwicklung begriffen sind, begrenzt die Anpassung und präzisiert im Sinn der Autonomie und der Konkretisation. Hier liegt der wirkliche technische Fortschritt.« (Simondon 2012, 50)

Ähnlich wie Leroi-Gourhan führt auch Simondon ein drittes Milieu ein, ein hybrides Milieu, welches den Dualismus der anderen beiden überwinden soll. War es bei Leroi-Gourhan das technische Milieu, in dem das innere und äußere Milieu in Beziehung treten, so ist dieses »Misch-Milieu« (Simondon 2012, 52) zwischen dem geographischen und dem technischen Milieu bei Simondon das »assoziierte Milieu«. Das assoziierte Milieu ist ein geographisch-technisches Milieu, es ist, so Simondon ein »Mediateur« (Simondon 2012, 53) zwischen der natürlichen und der technischen Welt. Das assoziierte Milieu wurde durch das technische Wesen eingerichtet, aber zugleich macht es das technische Wesen überhaupt erst möglich. Das assoziierte Milieu beschreibt also so etwas wie eine »rekursive Kausalität«, in dem sich Milieu und technisches Objekt gegenseitig bedingen. *»Das technische Objekt ist also seine eigene Bedingung als Bedingung der Existenz dieses Misch-Milieus«* (Simondon 2012, 52), oder in anderen Worten, ist das assoziierte Milieu ein Milieu, »welches das technische Wesen um sich herum schafft und das es ebenso bedingt, wie jenes von ihm bedingt wird« (Simondon 2012, 52 f). Es ist diese besondere Form von Kausalität, das gegenseitige Hervorbringen also, das Deleuze und Guattari auch für ihr Konzept des Gefüges und der Beziehung zwischen technischem Objekt und

Gesellschaft im Kontext der Gefüge übernehmen, eine Form von Kausalität, der ich im nächsten Kapitel anhand Deleuzes Texten zu Spinoza weiter nachgehe.

Das Konzept des assoziierten Milieus verkompliziert dabei Simondons Idee der Genese des technischen Objekts, weil es die Vermittlung und Verbindung von natürlichen und technischen Faktoren anspricht, aber auch darauf hinweist, dass Materie und technische Objekte nicht bloß Objekte sind, die sich lediglich selbst anpassen und verändern, sondern dass jede Anpassung, jede Entwicklung und damit jede Konkretisation eine Veränderung und Adaption des Milieus um das technische Objekt mit sich bringt.[47] Diese rekursive Kausalität zeigt sich, so Simondon, besonders deutlich im Akt der Erfindung. Denn bei der Erfindung muss ein Milieu antizipiert werden, das erst potentiell existiert und dennoch gleichzeitig jenes technische Objekt bedingt, das erst durch dieses konkrete assoziierte Milieu hervorgebracht werden kann. Die Erfindung ist daher eine »Zukunftsaktion«, da sie auf einer Zukunft aufbaut, die erst durch die Aktion selbst eingeleitet wird. Die Erfindung kombiniere bestimmte natürliche Elemente mit bestimmten technischen in solch einer Weise, dass diese Kombination jenes Milieu erschafft, das die Kombination überhaupt erst stabil macht. Simondon dazu:

> Die Elemente, die stofflich das technische Objekt bilden werden und die von der Konstitution des technischen Objekts ohne assoziiertes Milieu voneinander getrennt sind, müssen ihrer zirkulären Kausalität entsprechend in einer Beziehung zueinander organisiert werden, die erst existieren wird, wenn das Objekt sich konstituiert haben wird; es handelt sich hier also um eine Konditionierung der Gegenwart durch die Zukunft, durch das, was noch nicht ist. (Simondon 2012, 53)

Daher, so Simondon, erscheinen technische Entwicklungen oftmals als diskontinuierliche Sprünge (vgl. Simondon 2012, 53) oder Mutationen, weil sie eben ein Milieu voraussetzen, das durch sie selbst erst aktual wird. Diese Antizipation, dieses Ingangsetzen einer rekursiven Kausalität, kurz der Akt der Erfindung, ist bei Simondon dabei nur dem Lebendigen zugeschrieben. Abermals spricht er daher dem technischen Objekt nur eine Quasi-Individualität zu, denn der Prozess der Konkretisation wird ursprünglich immer zunächst von einem Menschen im Akt der Erfindung in Gang gesetzt: »Weil das Lebendige ein individuelles Wesen ist, das sein assoziiertes Milieu mit sich trägt, kann das Lebendige erfinden; diese Fähigkeit, sich selbst zu bedingen, steht am Anfang der Fähigkeit, Objekte zu produzieren, die sich selbst bedingen.« (Simondon 2012, 54) Deleuze und Guattari nehmen diese Ideen der rekursiven Kausalität zwischen dem technischen Objekt und dem Milieu auf, setzen jedoch nicht den Menschen als zentralen Anstoß, sondern

47 Simondon dazu: »[H]ier ist der Anpassungsakt nicht bloß ein Anpassungsakt in dem Sinn, in dem das Wort verstanden wird, wenn man Anpassung in Bezug zu einem bereits vor dem Prozess der Anpassung gegebenen Milieu definiert. Die Konkretisations-Anpassung ist ein Prozess, der die Entstehung eines Milieus bedingt, anstatt von einem bereits gegebenen Milieu bedingt zu werden« (Simondon 2012, 51).

vielmehr sind es die unterschiedlichen Maschinen und Gefüge, die hier am Werk sind, Menschen sind dabei nicht die vereinzelten »Genies« und »Erfinder«, sondern vielmehr selbst bloß ein Teil und oftmals auch lediglich Ergebnis von rekursiven Kausalitätsprozessen.

Eine wichtige Frage, die durch die intrinsische Verbindung von technischen Objekten, deren Prozesse der Konkretisation und dem assoziierten Milieu und dessen Werden aufgeworfen wird, ist die Frage nach den Bestimmungen des technischen Objekts. Wo also ein technisches Element als technisches Objekt beschreiben, wo es nur als Teil eines technischen Wesens fassen, kurz wo sind die Linien zu ziehen? Simondon wirft die Frage selbst am Beispiel eines Labors und dem sich darin befindenden Instrument des Audiometers auf (vgl. Simondon 2012, 56 ff). Das Labor als Milieu ist interessant, weil es selbst nicht als abgeschlossenes System oder Milieu verstanden werden kann. Wenn ein Objekt am Stromnetz hängt, ist dieses Netz dann ein Teil des technischen Objekts, und wo hört dieses Stromnetz auf? Deleuze und Guattari versuchen mit ihrem Konzept des Gefüges eine mögliche Antwort darauf zu geben, die sich nicht in Kategorisierungen a priori versucht, sondern vielmehr diese Einteilung und Aufteilung in technische Objekte, in Ensembles und Sub-Ensembles, in Milieus und Individuen selbst problematisiert und in den Fokus nimmt. Hier weichen Deleuze und Guattari besonders deutlich von Simondons Projekt ab, der stets nach klaren Abgrenzungen und Einteilungskategorien zu suchen scheint. Wichtig für Deleuze und Guattari bleibt dabei jedoch das Verständnis des Prozesses der Individuierung als komplexe Interaktion von Milieu und Individuum, einem gemeinsamen Werden. Im Folgenden soll daher der Begriff der Individuierung nochmals genauer in den Blick genommen werden.

In seiner zweibändigen Studie *L'individuation* steht eben diese Frage nach dem Prozess des Werdens, des Individuierens aller möglichen Objekte aber auch Lebewesen im Zentrum. Dabei ist besonders der Beginn der *L'individuation* für ein vollständiges Verständnis des deleuzo-guattarischen Gefüges und seiner Mechanismen äußerst relevant. Denn noch wesentlich grundlegender als in der Studie zu den technischen Objekten, geht Simondon hier der Frage nach der Materie und ihrer Formierungen nach. Wie bekommt die Materie ihre Form? Eine Frage, die auch in dem weiter oben besprochenen Kapitel der »Geologie der Moral« aus den *Tausend Plateaus* im Zentrum stand. In der *L'Individuation* argumentiert Simondon, dass in der westlichen Philosophiegeschichte die Frage nach der Formierung von Materie zumeist ungenau gestellt wurde, ja grundsätzlich falsch ansetzen würde, weil sie die Form immer entweder von dem bereits geformten Individuum oder der noch völlig ungeformten Materie her versteht, jedoch nicht den Prozess der Individuierung selbst in den Blick nimmt. Traditionelle Ansätze, so gibt sich Simondon überzeugt, gehen immer zunächst vom schon vermeintlich abgeschlossenen und

»fertigen« Individuum aus und versuchen den Prozess der Individuierung folglich von fertig ausgebildeten Individuen aus zu verstehen. Eine Perspektive, die sich vor allem gegen das Prozesshafte aber auch die eigentlichen Vorgänge der Individuierung blind zeigt, ja letztlich lediglich im Stande sei abgeschlossene Entitäten zu denken. Gleich zu Beginn seiner Studie wendet sich Simondon gegen die zwei Positionen, die er als die problematischsten, aber vor allem auch als die wirkmächtigsten in der westlichen Philosophiegeschichte sieht, nämlich einerseits den substantialistischen Ansatz und andererseits den hylemorphischen Ansatz:

> Es gibt zwei Wege einer möglichen Annäherung an die Wirklichkeit des Seins als Individuum: einen substantialistischen Weg, der das Sein als in seiner Einheit bestehend begreift, sich selbst gegeben, auf sich selbst gegründet, nicht hervorgebracht, widerständig gegen das, was nicht es selbst ist; und einen hylemorphischen Weg, der das Individuum als aus der Begegnung einer Form und einer Materie gezeugt begreift. Der auf sich selbst gerichtete Monismus des substantialistischen Denkens kontrastiert mit der Bipolarität des hylemorphischen Schemas. Diese zwei Herangehensweisen an die Wirklichkeit des Individuums haben aber etwas gemeinsam: Beide setzen ein Individuationsprinzip voraus, das der Individuation selbst vorgängig ist und imstande, diese zu erklären, sie zu erzeugen, sie anzuleiten. Ausgehend vom konstituierten und gegebenen Individuum will man zu den Bedingungen seiner Existenz zurückgehen. (Simondon 2007, 29)

Beide Wege, so Simondon, folgen einer gleichen Logik, sie interessieren sich vor allem für das abgeschlossene Individuum. Der Prozess werde in diesen Ansätzen als bloßes Entfalten vorher festgelegter Regeln und Prinzipien verstanden, sei kein kreativer oder unbestimmter Prozess. Hier wird, so Simondon, entweder der noch ungeformten Materie, die bereits »Pläne« für Individuen in sich trage, oder dem Individuum, das sich der Materie als Form aufdrängt, Aufmerksamkeit zuteil, nicht aber dem Formierungsprozess selbst. Der Prozess wird in diesen klassischen Ansätzen als nicht in der Lage gesehen, etwas »hervorzubringen«, sondern würde eben lediglich »ins Werk setzen« (vgl. Simondon 2007, 30). Dagegen versucht Simondon ein komplexes Konzept der Individuierung zu entwickeln, das den Prozess, das Werden, in den Fokus stellt und das Zusammenspiel von Form und Materie zu ergründen sucht, ohne weder der Form noch der Materie die alleinige Gestaltungskraft zuzusprechen. Das heißt, auch den Individuationsprozess nicht als einen zeitlich streng linearen und irgendwann vollständig abgeschlossenen Prozess zu verstehen, also zu glauben, dass es zunächst die Materie, dann den Individuationsprozess und schließlich das fertige Individuum gäbe, sondern vielmehr alles vom Prozess der Individuation her zu verstehen (vgl. Simondon 2007, 31). Vom Prozess her zu denken, heißt für Simondon ein Denken aus der Mitte heraus, immer schon in der Mitte von Individuierungsprozessen zu beginnen und nicht bei abgeschlossenen Individuen zu enden. Taylor Adkins, der Übersetzer der englischen Ausgabe der *L'individuation*, weist in einem Interview auf die Wichtigkeit des Begriffs der »Mitte« in Simondons Arbeit hin, der im Französischen unter anderem

auch mit dem Begriff *Milieu* bezeichnet werden kann (vgl. Acid Horizon 2020, Minute 45 ff). Der Prozess der Individuierung steht folglich in dieser Doppelbedeutung mit dem Milieu in Zusammenhang, einerseits als Mitte, andererseits als Umgebung. So beschreibt er eine Mitte, einen Prozess, der weder aus einem a priori noch einem a posteriori verstanden werden kann, sondern aus der Mitte heraus und in der Mitte bleibend verstanden werden muss. Weil nun die Individuierung weder vollständig aus einer vorgefertigten Materie heraus verstanden werden könne noch der Prozess zu einem abgeschlossenen a posteriori Individuum führe, müsse das Individuum vielmehr als eine Phase des Prozesses, eine bestimmte Diesheit (haecceitas) (vgl. Simondon 2007, 29) verstanden werden, eine Phase, in der nie das volle Potential der Materie ausgeschöpft sei. Der Prozess, so Simondon, sei folglich nicht auf die Erzeugung eines unabhängigen Individuums gerichtet, sondern auf das ständige Wechselspiel von Individuumszuständen und deren jeweiligen Milieus, hier verstanden als Umgebung. In einer Theorie dieses Individuationsprozesses würde, so Simondon, das Individuum

> dann als eine bedingte Wirklichkeit erfasst, als eine bestimmte Phase des Seins, die eine vorindividuelle Wirklichkeit voraussetzt und die, selbst nach der Individuation, nicht unabhängig existiert. Denn einerseits schöpft die Individuation die Potentiale der vorindividuellen Wirklichkeit nicht mit einem Mal aus, und andererseits lässt die Individuation nicht nur das Individuum auftauchen, sondern das Paar Individuum-Milieu. Das Individuum ist somit in zweierlei Hinsicht bedingt: weil es nicht das ganze Sein ist, und weil es Ergebnis eines Seinszustandes ist, in welchem es weder als Individuum noch als Individuationsprinzip existiert. (Simondon 2007, 31)

Zentral ist, dass Simondon kein »verarmtes Sein« beschreibt, das in Individuum und Milieu aufgetrennt wäre (vgl. Simondon 2007, 40), denn weder das Individuum noch das Milieu dürfen hier als schlicht abgeschlossene und in sich idente Einheiten verstanden werden, sondern aus der Individuierung heraus muss die radikale Verschränktheit von *Individuum-Milieu* – bewusst in einem Wort zusammengesetzt – gesehen werden. Eben weil die Perspektive der Individuierung keine abgeschlossenen Entitäten als Individuen setzt, zeichnet sich ein Individuum auch nicht durch ein Innen, das sich von einem Außen abgrenzt, aus, sondern ist vielmehr immer schon mit dem Milieu verschränkt, ja transzendiert die Vorstellung eines simplen Innen-Außen-Verhältnisses. Das Milieu ist folglich nichts der Materie Hinzugefügtes oder die Materie bloß Begrenzendes, etwas das von außen kommt, ja es ist nicht mal bloß ein Ort oder die Umgebung, der Schauplatz der Individuierung, es ist vielmehr integraler Teil des Prozesses selbst. Simondon:

> The individual individuates and is individuated before any possible distinction of the extrinsic and intrinsic. The third reality, which we call milieu or constituting energetic system, should not be conceived as a new term that would be added onto matter: the milieu is the very activity of relation, the reality of the relation between two orders that communicate across a singularity. (Simondon 2020a, 50)

Warum die Individuation als Prozess in klassischen Ontologien so selten erkannt oder beschrieben wird, hängt, so Simondon, damit zusammen, dass das Sein zumeist als stabiles Gleichgewicht gedacht wird. Aufbauend auf einem seiner zentralen Untersuchungs- und Anschauungsbeispiele, nämlich der Entstehung von Kristallen, betont Simondon jedoch, dass nicht das stabile Gleichgewicht das Sein beschreibt, sondern vielmehr von einem metastabilen Gleichgewicht gesprochen werden muss. (vgl. Simondon 2007, 32) Das metastabile Gleichgewicht ist weder durch Instabilität noch durch Stabilität charakterisiert. In der Bildung des Kristalls versucht Simondon das Zusammenspiel eines metastabilen Gleichgewichts, eines Milieus und einer Information, die hinzugefügt wird und damit den Prozess der Individuierung in Gang setzt, zu exemplifizieren.[48] Das Sein, so lässt sich zusammenfassen, darf nicht von der Einheit, nicht von der Stabilität, nicht von abgeschlossenen Entitäten und nicht von rein linearen Entwicklungen her gedacht werden, es muss vielmehr aus der Mitte, aus dem Prozess der Individuierung gedacht und konzipiert werden, kurz das Sein ist immer ein Werden. Dies gilt für alle möglichen Arten des Seins, besonders aber natürlich, wie weiter oben ausgeführt, für das Lebendige. Denn das Lebendige, lässt sich keinesfalls durch ein statisches Sein verstehen, sondern muss als Prozess, als Werden als Individuierung gefasst werden. »Das Lebende ist die wirkende Kraft (*agent*) und der Schauplatz (*théâtre*) der Individuation; sein Werden ist eine fortwährende Individuation oder vielmehr eine *Folge eintretender Individuationen*, die von Metastabilität zu Metastabilität fortschreiten. Das Individuum ist also weder Substanz noch einfacher Teil des Kollektivs: Das Kollektiv greift bei der Lösung der individuellen Problematik ein.« (Simondon 2007, 37) Der Verweis auf das Kollektiv ist dabei ein weiterer wichtiger Punkt, denn da die Individuierung keine abgeschlossenen Entitäten beschreibt, beschreibt sie auch keine vereinzelten Individuen, sondern hängt auch immer schon mit dem »Transindividuellen« zusammen, behandelt auch kollektive Individuationen (vgl. Simondon 2007, 36; sowie Simondon 2020a, 327–355).

Auf die einleitende Frage zurückkommend, nämlich wie sich Materie formt, muss also mit Simondon auf den komplexen Prozess der Individuierung verwiesen werden, der weder der Form noch der Materie die alleinige Handlungs- und Anleitungskraft zuspricht. Wie Formung passiert, wie Individuierung konkret wirkt, beschreibt Simondon zunächst und wenig überraschend an einem technischen Vorgang, nämlich der Herstellung eines Lehm-Ziegelsteins. So zeigt Simondon im ersten Kapitel der *L'individuation*, dass das Bild einer schlicht ungeformten Erde, die in eine vorgefertigte Form gepresst wird und dadurch in Ziegelform ge-

48 Eine ausführliche und klare Erklärung des Prozesses der Kristallisation in simondonschen Termini findet sich bei Chabot 2013, 83 f.

bracht wird, die Komplexität eines solchen Vorgangs verschleiert. Denn der Ziegel entsteht nicht einfach durch das Pressen in eine Form, die Materie wird nicht bloß durch eine von außen aufgepresste Form geformt. Vielmehr zeigen sich bei genauerer Betrachtung eine Vielzahl an Intra-aktionen zwischen Ton und Form, zwischen den Materialen, den Materieteilchen und der Feuchtigkeit, der Temperatur und der Arbeitskraft. Nur wenn der Ton in einem bestimmten Zustand, einer Art metastabilen Gleichgewicht ist, also empfänglich für bestimmte Formung, vor- oder aufbereiteter Ton eben, und nur wenn die Form auf den Ton reagieren kann, kann überhaupt so etwas wie ein Ziegel entstehen (vgl. Simondon 2020a, 23). Nicht die Form übt Kraft auf die passive Materie aus, sondern beide Teile müssen gleichermaßen als Kräfte verstanden werden, nur so kann das virtuelle Potential der Materie auch aktualisiert werden (vgl. Simondon 2020a, 27). Kurz, sowohl die Materie als auch die Form spielen gleichermaßen eine dynamische Rolle im Individuierungsprozess.[49] Zusätzlich wird dieser Aspekt durch die Arbeitskraft und das Milieu verkompliziert (vgl. Simondon 2020a, 28 f). Der Individuierungsprozess erschöpft sich weder im Ton noch in der Form und auch nicht im Ziegel, sondern ist vielmehr die komplexe Verschränkung dieser Kräfte. Jeder einzelne so entstandene Ziegel hat dabei seine je konkrete Diesheit (heacceitas):

> The principle of individuation of the brick is neither the clay nor the mold: other bricks than this will emerge from this pile of clay and this mold, and they will each have their own haecceity, but the principle of individuation is this operation through which the clay, at a given moment in an energetic system that consisted of the smallest details of the mold as well as the smallest pilings of this humid earth, has taken form under a certain pressure, distributed in a certain way, diffused in a certain way, and actualized in a certain way: there has been a moment when the energy of the pressure has been transmitted in all directions from each molecule to all the others, from the clay to the walls and from the walls to the clay: the principle of individuation is the operation that realizes an energetic exchange between the form and the matter up to the point that the ensemble ends in a state of equilibrium. It could be said that the principle of individuation is the allagmatic operation common to matter and form through the actualization of potential energy. (Simondon 2020a, 32)

Die Individuation ist für Simondon jedoch nicht nur ein Phänomen der Formung von Materie beziehungsweise der Entstehung und Entwicklung von Individuen, es handelt sich darüber hinaus um eine Untersuchungsmethode:[50] »Die Lebewesen können durch die Erkenntnis des Subjekts erkannt werden, aber die Individuation der Lebewesen kann nur durch die Individuierung der Erkenntnis des Subjekts

---

49 »It would not be precise to say that the form plays a static role while the matter plays a dynamic role; in fact, in order for there to be a single system of forces, the matter and form both must play a dynamic role; but this dynamic equality is only true for a moment.« (Simondon 2020a, 28)

50 Zu den Gemeinsamkeiten und Differenzen der deleuzo-guattarischen Methode und der Methode Simondons siehe Daniela Voss' Artikel »The Problem of Method: Deleuze and Simondon« (2020a).

erfasst werden« (Simondon 2020a, 45) Wie ich im Folgenden zeigen werde greifen Deleuze und Guattari wesentliche Aspekte Simondons Theorie und Methode auf, radikalisieren jedoch Simondons Thesen sowohl philosophisch als auch politisch.

Metallurgie und technische Innovation

In den Überlegungen wie Gefüge das maschinelle Phylum aufgreifen, einzelne Aspekte »maschinisieren« und gleichzeitig auch das maschinelle Phylum auf die Gefüge wirkt, wie also unter anderem technische Objekte in bestimmten Gefügen durch bestimmte Prozesse der rekursiven Kausalität entstehen, hierfür ziehen Deleuze und Guattari Simondons Überlegungen zur Individuierung heran. Zentraler Einsatzpunkt ist die Vereinfachung solcher Entstehungs- und Formungsprozesse in klassischen Ansätzen der westlichen Philosophie, vor allem jenen Ansätzen, die dem hylemorphischen Schema folgen. Denn das maschinelle Phylum ist nicht einfach unbestimmte Materie, und die Gefüge prägen nicht einfach der Materie vorgefertigte Formen auf, das würde letztlich zu sozialdeterministischen Technikansätzen führen. Form und Materie sind vielmehr verschränkt im Individuierungsprozess, in dem immer zugleich Individuum/technisches Objekt und Milieus entstehen oder sich weiterentwickeln und dabei gegenseitig voraussetzen. Individuum-Milieu als zusammengesetztes Wort. Der Prozess der Formung oder Maschinisierung technischer Objekte ist folglich kein hylemorphischer, sondern verlangt von den Gefügen, dem Phylum zu folgen, den Potentialitäten der Materie zu folgen, und gleichzeitig wirken die Gefüge auf die Materie und ihre virtuellen Potentiale ein. Deleuze und Guattari fassen Simondons Additionen zu gängigen Form-Materie-Modellierungen wie folgt zusammen:

> Simondon zeigt, dass das hylemorphische Modell viele aktive und affektive Dinge außer acht [sic] lässt. Einerseits muss man der geformten oder formbaren Materie eine sich bewegende energetische Materialität hinzufügen, die Singularitäten oder Haecceïtates trägt, die bereits so etwas wie eher topologisch als geometrisch implizite Formen sind und mit Deformationsprozessen kombiniert werden […]. Andererseits muss man den wesentlichen Eigenheiten, die in der Materie aus dem formalen Wesen entstehen, intensive variable Affekte hinzufügen, die sich entweder aus dem Vorgang ergeben oder ihn manchmal erst möglich machen (TP, 564).

Das Konzept der Individuierung wird so in das deleuzo-guattarische Schema von Phylum und Gefüge übersetzt. Simondons Theorie ermöglicht Deleuze und Guattari, so könnte man zusammenfassen, das maschinelle Phylum als komplexen Materie-Strom zu theoretisieren, der eben nicht gänzlich den Gefügen und ihren Prozessen ausgeliefert ist, sondern selbst ebenfalls Tendenzen oder eine eigene Bewegung aufweist, die die Gefüge eben immer nur eingeschränkt verändern können, oftmals vielmehr dieser Bewegung folgen müssen. Wenn Deleuze und

Guattari fragen: »Wie soll man also diese Materie-Bewegung, diese Materie-Energie, diesen Materie-Strom, diese Materie in Variation definieren, die in die Gefüge einfließt und sie wieder verlässt?« (TP, 563), bietet ihnen Simondons Konzeption der Individuation die Antwort. Denn das maschinelle Phylum, also der Materie-Strom, die »destratifizierte, deterritorialisierte Materie« (TP, 563) kann genauso wenig für sich erklärt, beschrieben oder verstanden werden wie die Gefüge. Beide, die Gefüge und das maschinelle Phylum, sind, wie Deleuze und Guattari betonen, »untrennbar voneinander« (TP, 563). Simondons Individuations-Konzept leitet genau diese untrennbare Verbindung und gegenseitige Einflussnahme an. Weder strebt die Materie immer schon nach den ihr vermeintlich eingeschriebenen Formgesetzen noch können die Gefüge die Materie beliebig formen.

Es ist die Metallurgie, die für Deleuze und Guattari, mehr noch als die Beispiele des Kristalls, des Holzes oder der Formung von Ziegeln aus Ton, also jenen Beispielen, die sich prominent in Simondons Untersuchung finden, das prototypische Modell der Materie-Individuation darzustellen vermag. Das Metall, die Metallurgie und auch die Figur des Schmieds spielen für Deleuze und Guattari allgemein und ganz besonders in den *Tausend Plateaus* eine wichtige Rolle. Metall beziehungsweise vor allem die Metallurgie übt dabei auf Deleuze und Guattari scheinbar eine starke Faszination aus, bringen sie doch eine Vielzahl an Begriffen und Konzepten, vor allem jene, die tendenziell positiver besetzt scheinen, mit der Metallurgie in Verbindung. Die Metallurgie sei zum Beispiel »die mindere Wissenschaft in Person, die ›vage‹ Wissenschaft oder die Phänomenologie der Materie.« (TP, 568) Das Metall kann, so Deleuze und Guattari, als Modell und Anstoß eines Denkens gesehen werden, aber auch einer gewissen Form des Elan vital, denn auch die »wunderbare Idee eines anorganischen Lebens« sei eine »Erfindung, eine Eingebung der Metallurgie« (TP, 568 f). Das Metall zeichne sich durch diese Energie, diese Kraft aus, ja »Metall ist reine Produktivität der Materie« (TP, 569). Das Faszinierende für Deleuze und Guattari ist dabei, dass Metall so schwer zu fassen ist, keine fixierte Form hat und keine beliebige Bewegung verfolgt, sondern die oben beschriebene Individuation zu verkörpern scheint. Es ist diese Unbestimmtheit im Metall, die die Kraft und die Faszination von Metall auszumachen scheint und eine Potentialität anspricht, die eben nicht fixiert ist, sondern bis zu einem gewissen Grad offen bleibt, ähnlich dem Konzept des organlosen Körpers. So resümieren Deleuze und Guattari: »Metall ist weder eine Sache noch ein Organismus, sondern ein organloser *Körper*.« (TP, 569) Schließlich ist Metall als vorderstes Exempel des Materiestroms auch mit den Gefügen verbunden, ja weist, wie Deleuze und Guattari schon in einer ihrer spinozistisch inspirierten Kapitelüberschriften nach geometrischer Ordnung postulieren, eine direkte, ja »zwangsläufige« Verbindung mit der Figur des Nomaden und dessen Suche nach neuen Waffen, nach technischer Innovation, auf: »*Problem III: Wie*

finden oder erfinden die Nomaden ihre Waffen? Satz VIII: Die Metallverarbeitung ist selber eine Strömung, die zwangsläufig mit dem Nomadentum zusammenfließt.« (TP, 558)

Die Metallurgie, die Betonung des Materie-Stroms des Metalls, die Beschreibung des Metalls als »organloser Körper«, spielen für Deleuze und Guattari deswegen eine so zentrale Rolle, weil hier deutlich erkennbar ist, dass ein hylemorphisches oder auch substantialistisches Modell zu kurz greift, dass es ein »Eigenleben der Materie« und eine komplexe Interaktion mit Formungsprozessen und dem Milieu gibt.[51] Das Metall, so Deleuze und Guattari, macht sichtbar, was eigentlich für alle Materialien, ja für den Materiestrom an sich gilt:

> Kurz gesagt, Metall und Metallurgie bringen ein Eigenleben der Materie an den Tag, eine Vitalität der Materie als solcher, einen materiellen Vitalismus, der sicher überall vorhanden ist, aber normalerweise nur verborgen oder verdeckt, unkenntlich gemacht, vom hylemorphischen Modell ausgeschieden. Die Metallurgie ist das Bewusstsein oder Denken des Materie-Stroms, und das Metall ist das Korrelat dieses Bewusstseins. So wie der Panmetallismus es ausdrückt: es gibt eine Koextensivität des Metalls mit jeder Materie und jeder Materie mit der Metallurgie. Selbst Wasser, Kräuter oder Bäume, auch Tiere sind von Salzen oder mineralischen Elementen bevölkert. Es ist nicht alles Metall, aber es gibt überall Metall. Metall ist der Leiter der ganzen Materie. (TP, 568)

Deleuze und Guattari greifen gerade und vor allem wenn sie über die Metallurgie schreiben auf mystische Sprache und mystische Erzählungen zurück. Diese Verweise auf unterschiedliche Mythologien und religiöse Erzählungen müssen als Exemplifizierung dafür verstanden werden, dass der Materie-Strom, prototypisiert am Metall, herrschende und zu einfache Denkmuster von Ursache-Wirkung, Innen-Außen, Entität-Relation, Individuum-Milieu, Materie-Form übersteigt. Genau deswegen scheinen Metall und alle mit ihm verbundenen Akteur*innen, seien es Minen, Schmied*innen, oder eben auch konkrete metallische Gegenstände wie Schmuck (vgl. TP, 554 ff), »Blechinstrumente« (vgl. TP, 568) oder Waffen, eine besondere Stellung in vielen Kulturen und Erzählungen einzunehmen und eben auch in den *Tausend Plateaus*.

---

51 An einer Stelle, an der Simondon die Metallurgie als Beispiel heranzieht, eine Stelle, die Deleuze und Guattari ebenfalls in Ausschnitten zitieren (vgl. TP, 567), schreibt Simondon: »Metallurgy does not fully allow us to think by means of the hylomorphic schema, since the raw material, which is rarely in the pure natural state, must pass through a series of intermediary states before receiving the form properly speaking; after it has received a definite contour, it is still submitted to series of transformations that add qualities to it (tempering, for example). In this case, the form-taking is not visibly carried out in a single instant but in several successive operations; we cannot strictly distinguish form-taking from qualitative transformation« (Simondon 2020a, 42). Simondon schrieb auch durchaus ausführlich über Minen als komplexe technische Milieus, sah darin »a site of technological invention as well as a reticular technical ensemble« (Voss 2020b, 60).

Eine jener mythologischen Erzählungen, die Deleuze und Guattari heranziehen, ist eine gewisse Lesart der Mythologie der Dogon. Die Dogon sind eine westafrikanische Volksgruppe in Mali und Burkina Faso. Deleuze und Guattari beziehen sich vor allem auf die Studien und Berichte des französischen Anthropologen Marcel Griaule, der damals als Dogon-Experte galt und wesentlich dazu beitrug, gewisse Lesarten der Dogon-Mythologie und damit die Dogon selbst zu popularisieren. Griaule behauptet dabei, als erster westlicher Forscher in die Geheimnisse der Dogon-Mythen eingeweiht worden zu sein (vgl. Griaule 1975 [1948], 1 ff). Mittlerweile ist Griaules Arbeit durchaus umstritten.[52] Deleuze und Guattari interessiert an Griaules Darstellung der Dogon-Mythen besonders, dass der Schmied in dieser Mythologie eine Sonderstellung einnimmt und in den Schöpfungsmythos tief integriert ist.[53] Besonders fasziniert Deleuze und Guattari jene Episode der von Griaule erzählten Dogon-Mythologie, in der ein Ur-Schmied mitsamt seinen Werkzeugen, Hammer und Amboss, auf der Erde landet und beim Aufprall, sich an eben diesen Werkzeugen stoßend, die Arme und Beine bricht und dadurch die Gelenke (Knie und Ellbogen) entstehen, die für die Arbeit am Amboss notwendig sind (vgl. Griaule 1975, 44).[54] Deleuze und Guattari interessiert hier vor allem die »Stratifizierung« des Körpers, die Schaffung eines »Organismus« durch die Metallurgie (vgl. TP, 62). Statt der bloßen Projektion menschlicher Organe durch Hammer und Amboss, ist hier eine Ko-Konstitution der Herausbildung körperlicher Organe und der Entwicklung von Technologien beschrieben. Anderseits interessiert Deleuze und Guattari, dass der Schmied der Dogon eine hoch angesehene Funktion im sozialen Gefüge innehat und dennoch außerhalb des Dorfes wohnt, eine abgeschlossene Kaste bildet. Der Schmied ist folglich sowohl durch den Schöpfungsmythos als auch durch die soziale Praxis eine Mischfigur und ein Hybride, der unterschiedlichen Ordnungen und Gruppen verbunden, aber zu keiner vollständig gehört.

Die Figur des Schmiedes baut, dies ist für Deleuze und Guattari das zentrale Charakteristikum, im Folgen des Materiestrom eine vollständig andere Beziehung zum Raum auf, als es die prototypischen Gefüge der Nomaden und des Sesshaften tun: »Der Metallurg-Handwerker ist ein Umherziehender, weil er dem Materie-Strom des Unterirdischen folgt.« (TP, 569) Der Schmied unterhält dabei sowohl zu den Nomaden als auch zu den Sesshaften Beziehungen, gehört jedoch eben zu kei-

52 Für eine umfangreiche kritische Einordnung der Arbeit von Griaule, seiner problematischen Interpretation und teilweise eigenhändigen Kreation des Dogon Mythos sowie der Rezeptionsgeschichte und Kritik an Griaule siehe den Artikel »Griaule's Legacy: Rethinking ›*la parole claire*‹ in Dogon Studies« von Andrew Apter (2005).

53 Für die Rolle des Schmieds im Schöpfungsmythos siehe z.B. Griaule 1975, 41–61.

54 »But in the shock of landing the hammer and anvil had broken his arms and legs at the level of elbows knees, which he did not have before. He thus acquired joints proper to the new human form, which was to spread the earth and to devote itself to toil.« (Griaule 1975, 44)

ner der beiden Gruppen. Sein Verhältnis zum Raum ist definiert durch den Materiestrom, dem er in Minen folgt, *»jede Mine ist eine Fluchtlinie«* (TP, 570). Der Schmied ist in dieser deleuzo-guattarischen Erzählung die prototypische Figur für all jene, die in und an der Metallverarbeitung und -gewinnung arbeiten. Das Verhältnis zum Raum ist also weder durch Glättung des Raums noch durch eine klassische Einkerbung, also In-Besitz-Nahme des Raums charakterisiert, sondern eröffnet vielmehr eine neue, andere, ja dritte Art des Raums, den »durchlöcherten Raum« (vgl. 571–574). Immer dem Materiestrom folgend wird der Raum durchlöchert: »Gebirge durchlöchern, anstatt sie zu erklimmen, die Erde durchwühlen, anstatt sie einzukerben, den Raum durchlöchern, anstatt ihn glatt zu erhalten, die Erde zu einem Schweizer Käse machen.« (TP, 572) Deleuze und Guattari bebildern diese Idee des »durchlöcherten Raumes« mit einer Szene aus dem 1925 erschienen Film *Streik* von Sergej Eisenstein. Der Film handelt bekanntermaßen von einem Streik in einer großen Fabrik, den sozialen Gefügen dieses Streiks und dem Arbeiter*innenkampf.[55] Immer wieder werden in Montagen die Arbeiter*innen mit ihren direkten Gegnern, nämlich reichen Kapitalisten gegengeschnitten. Die Szene, die Deleuze und Guattari nun zitieren, ist der Moment des Films, wo in den Dualismus von Arbeiter*innen und Kapitalisten eine neue, dritte Gruppe hinzukommt. Es handelt sich um aus der Gesellschaft Ausgeschlossene, Ausgestoßene. Bettler*innen, körperlich beeinträchtigte und von der Gesellschaft als abnormal stilisierte Menschen, ein Lumpenproletariat, das weder im Raum der Fabrik und der Arbeiter*innenbarracken noch in den Villen der Kapitalisten zuhause ist, sondern eben sprichwörtlich in Löchern zu wohnen scheint. Aus den Löchern kommen nun diese hybriden Gestalten, diese dritte Gruppe, und verändern die Dynamik des Arbeiter*innenkampfs. Für Deleuze und Guattari sind die Metallurgen eben genau diese dritte Gruppe, einen durchlöcherten Raum bewohnend und weder mit den Sesshaften noch mit den Nomaden in eins zu setzen.

> Der Schmied ist kein Nomade unter Nomaden und kein Sesshafter unter Sesshaften, er ist auch kein Halbnomade unter Nomaden oder ein Halbsesshafter unter Sesshaften. Sein Verhältnis zu den anderen entwickelt sich aus seinem inneren Umherwandern, aus seinem unsteten Wesen, und nicht umgekehrt. Aus seiner Besonderheit als Umherziehender, der einen durchlöcherten Raum erfindet, kommuniziert er zwangsläufig mit den Sesshaften und den Nomaden (und auch noch mit anderen, mit den transhumanten Waldbewohnern). Er ist vor allem in sich selber doppelgestaltig, ein Hybride, eine Legierung, ein Zwillingsgebilde. (TP, 573)

Warum ist nun diese dritte Figur so wichtig für Deleuze und Guattari? Die Figur des Metallurgen ist für die deleuzo-guattarische Theorie im Allgemeinen, beson-

55 Der Streik im Film wird zu einem entscheidenden Teil von Frauen mitangeführt und vorangetrieben, damit wird nicht nur der Kampf in der Fabrik, sondern auch die Veränderung der sozialen Gefüge außerhalb der Fabrik thematisiert.

ders jedoch für eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie so zentral, weil sie den über viele Seiten in den *Tausend Plateaus* aufgebauten Dualismus von Nomade und Sesshaften zu durchbrechen scheint. Wie Deleuze und Guattari schon zu Beginn der *Tausend Plateaus* betonen, sollten ihre Begriffe, selbst, wenn sie manchmal dualistisch wirken, nicht als eben solche verstanden werden. Doch »es gibt keinen Dualismus, keinen ontologischen Dualismus von hier und dort, keinen axiologischen Dualismus von Gut und Böse« (TP, 35). Die Nomaden bezeichnen daher nicht einfach das gute oder richtige Gefüge und die Sesshaften sind dabei auch nicht bloße Gegenspieler. Der glatte Raum ist nicht per se emanzipativ, und der gekerbte Raum nicht immer und überall problematisch. Die vermeintlichen und vorläufigen Dualismen, die Deleuze und Guattari vor allem in den *Tausend Plateaus* immer wieder zu eröffnen und stark machen zu scheinen, sollen neue Perspektiven aufzeigen, alte vermeintlich sichere Kategorien in Frage stellen:

> Wir ziehen den einen Dualismus nur heran, um den anderen zu verwerfen. Wir benutzen den Dualismus von Modellen nur, um zu einem Prozess zu gelangen, in dem jedes Modell verworfen wird. Wir brauchen immer wieder geistige Korrektoren, die die Dualismen auflösen, die wir im übrigen nicht festlegen wollten, durch die wir nur hindurchgehen. Um zu der Zauberformel zu kommen, die wir alle suchen: Pluralismus = Monismus, und dabei durch alle Dualismen hindurchzugehen, die der Feind sind, aber ein unbedingt notwendiger Feind, das Mobiliar, das wir immer wieder verschieben. (TP, 35)

Die Metallurgie bietet ein Modell, das dabei helfen soll, den vorläufigen Dualismus von Nomaden und Sesshaften zu durchbrechen, die Grenzen zu verwischen. Die Metallurgie und ihr durchlöcherter Raum sind dabei keineswegs abgetrennt von den nomadischen oder sesshaften Gefügen, sondern ganz im Gegenteil, eng verbunden mit diesen. Das Besondere am Metallurgischen ist, dass es mit beiden Gefügen auf je unterschiedliche Art verbunden ist und »kommuniziert«. Da das Metallurgische gleichermaßen für die Materie-Bewegung, aber auch für die Formung dieser Materie steht, muss meines Erachtens eine enge Verknüpfung des Metallurgischen mit der Frage der Technologie angenommen werden. *Der durchlöcherte Raum, so könnte man sagen, ist eine Form von technischem Milieu.* Daher ist nun nochmals wichtig, sich die Verbindungen des Metallurgischen mit den unterschiedlichen Gefügen näher anzusehen. Deleuze und Guattari verweisen selbst auf die Nähe des Metallurgischen zum Technologischen und den je unterschiedlichen Arten, wie sich dieses Technologische in den Gefügen ausdrückt:

> Der hybride Metallurg, der Hersteller von Waffen und Werkzeugen kommuniziert gleichzeitig mit Sesshaften und Nomaden. Der durchlöcherte Raum kommuniziert von sich aus mit dem glatten und dem eingekerbten Raum. Das maschinelle Phylum oder die metallurgische Abstammungslinie durchziehen alle Gefüge: nichts ist deterritorialisierter als die Materie-Bewegung. Aber das geschieht nicht auf die gleiche Weise, die beiden Arten der Kommunikation sind nicht symmetrisch. (TP, 574)

Was dies im Sinne einer möglichen deleuzo-guattarischen Technikphilosophie bedeutet, ist, dass Technologien und technische Objekte in Verbindung und Kommunikation mit allen möglichen Arten von Gefügen zu sein scheinen, jedoch immer je anders, in je anderer Art und Weise. Dennoch zeigt dies, dass Technologie hier auch eine Art hybride Funktion, ja eine Art Verbindung dieser unterschiedlichen Gefüge darstellt, keine direkte Verbindung zwischen den Gefügen, aber dennoch eine gewisse Verbindung. Das maschinelle Phylum, so kann zusammengefasst werden, durchfließt alle Arten von Gefügen, nicht jedoch auf gleiche Art und Weise, wird von den Gefügen also je unterschiedlich aufgenommen. Die Gefüge sind im Gegenzug jedoch nicht völlig frei in der Art und Weise, wie sie die Materialität, wie sie das maschinelle Phylum aufnehmen und formen, sie müssen bis zu einem gewissen Grad dem maschinellen Phylum folgen. Die Gefüge kommunizieren mit dem Phylum auf je eigene Art und Weise, ja schneiden Materialflüsse ab, erzeugen neue Phyla, neue Abstammungslinien technologischer Objekte. Dennoch ist das Phylum nie völlig vereinnahmt von bestimmten Gefügen. Immer bleibt ein Potentialüberschuss, der nie vollständig appropreiert und aktualisiert werden kann. Immer treibt das Phylum auch schon wieder die Deterritorialisierung der jeweiligen Gefüge an, sowohl der nomadischen als auch der sesshaften. Das Phylum als virtueller Technologiestrom, der immer nur in je konkreten Gefügen aktualisiert, individualisiert und damit überhaupt erst zu einer Technologie wird, dieses Phylum ist nie ganz in Besitz zu nehmen von den unterschiedlichen Gefügen. So ist zu erklären, warum die einzelne je konkrete Technologie immer vom Gefüge bestimmt ist, und die Technologie dennoch nie ganz und vollständig, sondern in unterschiedlich starken Graden auch über das Gefüge hinaus verweist, auch in anderen Gefügen neu aufgenommen und an andere Phyla angeschlossen werden kann. So ist zu erklären, warum in einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie das Gefüge die konkrete Technologie bestimmt, und dennoch nicht vollständig kontrolliert, wie Technologien zwar sozial konstruiert und bestimmt werden, nicht jedoch determiniert sind; wie Technologien Gefüge verändern können, diese weiter deterritorialisieren, aber nicht technikdeterministisch die sozialen Entwicklungen alleine antreiben; und so kann schließlich auch erklärt werden, wie Technologien in unterschiedlichen Gefügen maschinisiert werden können, zu unterschiedlichen, ja teilweise gegensätzlichen Verwendungszwecken dienen können, also eine gewisse Ambivalenz aufweisen, die manchmal mehr manchmal weniger stark zu sein scheint, und warum Technologien trotz dieser Ambivalenzen eben dennoch *niemals neutral* sein können.

Das maschinelle Phylum steht folglich mit beiden prototypischen Arten von Gefügen und den vielen Mischformen von Gefügen dazwischen in Verbindung, aber eben je verschieden. Die unterschiedlichen Gefüge differieren damit auch und vor allem durch ihre Art und Weise, wie sie dem maschinellen Phylum folgen, wie sie

die Materie formen und wie sie damit eben auch Technologien erzeugen, produzieren, vereinnahmen, neu anschließen, maschinisieren und individuieren.

> Man könnte in diesem Zusammenhang sagen, dass das Phylum gleichzeitig zwei verschiedene Verbindungsarten hat: es ist immer an einen nomadischen Raum angeschlossen, während es gleichzeitig mit dem sesshaften Raum vereinigt ist. Auf der Seite der nomadischen Gefüge und der Kriegsmaschinen ist es eine Art von Rhizom, mit seinen Sprüngen, Umwegen, unterirdischen Übergängen, Strängen, Ausflüssen, Merkmalen, Löchern etc. Und auf der anderen Seite arbeiten die sesshaften Gefüge und die Staatsapparate auf eine Vereinnahmung des Phylums hin, sie greifen sich die Ausdrucksmerkmale als Form oder Code, bringen die Löcher in Einklang, verstopfen die Fluchtlinien, ordnen die technologische Bearbeitung dem Arbeitsmodell unter und zwingen den Verbindungen ein ganz eigenes Regime von baumartigen Vereinigungen auf. (TP, 574)

Der Schmied, der Metallurg ist eine politische Figur, eine Mischform, die weder Nomade noch Sesshafter ist, die in einer direkten und starken Verbindung zur Technologie steht und damit gleichermaßen unbestimmt bleibt. Diese Figur näher in den Blick zu nehmen, ist dabei ein wichtiges politisches Projekt, das Deleuze und Guattari selbst lediglich skizzieren, dass aber sehr wohl weg von Simondons Vorstellungen des vereinzelten »Genies« und »Erfinders« geht, ja das eben überhaupt nicht mehr rein menschlich verstanden werden kann, sondern vielmehr eine politische Form und Strategie beschreibt.

4.5 Involution, Symbiose und Technik

Wenn Deleuze und Guattari also, wie dargestellt, beklagen, dass ein »ausreichend ausgearbeitete[s] Konzept der technologischen Abstammungslinie« (TP, 560) fehlen würde, also die Frage nach technologischen Kontinuen bisher unzureichend beantwortet sei, so ist dies der Ausgangspunkt für sie, die Arbeiten von Leroi-Gourhan und noch mehr von Simondon zu rezipieren und in ihre Überlegungen einzubeziehen. Dabei ist relevant, dass beide auf ihre je eigene Art und Weise eine Evolution technischer Objekte und technologischer Entwicklungen nachzuzeichnen versuchen. Leroi-Gourhan baut auf seinen umfassenden Forschungen zur Frühgeschichte auf und zeichnet damit die Koevolution bestimmter menschlicher Gruppen mit ihren Werkzeugen und dem Milieu nach. Simondon konzentriert sich hingegen sehr viel mehr auf die rein technischen Entwicklungsschritte, die Anpassungen technischer Objekte und deren Konkretisierung, die jedoch ebenfalls mit den Entwicklungen des Lebendigen und der Milieus in Zusammenhang stehen. Schließlich ist es vor allem der Begriff der Individuierung, den Deleuze und Guattari aufnehmen und als eines der Grundprinzipien des Zusammenspiels des maschinellen Phylums und der Gefüge setzen. So sehr die Begriffe und Konzepte

von Leroi-Gourhan und Simondon eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie informieren, so sehr muss dennoch deutlich gemacht werden, dass Deleuze und Guattari diese Begriffe im Aufgreifen und Anwenden auf ihre Konzepte stark verändern. Die Exkurse zu Leroi-Gourhan und Simondon sollten nicht nur den Kontext dieser Begrifflichkeiten aufzeigen, sondern auch verdeutlichen, wie sehr Deleuze und Guattari letztlich doch von diesen Referenzautoren abweichen. Der gravierendste Unterschied ist, dass Deleuze und Guattari sich aktiv gegen jegliche Vorstellung einer Entwicklung, die von technischen Notwendigkeiten und Logiken angetrieben ist, wenden und dem schon im *Anti-Ödipus* formulierten Grundsatz des Primats der sozialen Maschine über die technische Maschine treu bleiben. Dennoch zeigt sich gerade in der Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Leroi-Gourhan und Simondon, dass Deleuze und Guattari keinen simplen sozialdeterministischen Ansatz verfolgen, sondern eben auch die Eigenlogiken der Materie und der technischen Objekte mitzubedenken versuchen, ohne diese jedoch als *die* zentrale Wirkmacht zu verstehen. Wie ich gezeigt habe, ist es besonders das Verhältnis des maschinellen Phylums zu den Gefügen, mit welchem Deleuze und Guattari versuchen, die komplexe Frage technologischer und sozialer Entwicklung zu reformulieren. Mit Simondons Individuierungskonzept und ihrem hochkomplexen Gefüge-Begriff versuchen sie aus zu einfachen, weil linear-kausal verstandenen Logiken auszubrechen und Entwicklungs- und Werdensprozesse zu beschreiben, die rekursiv-kausal funktionieren, die immer Individuum-Milieu *in einem* hervorbringen und verändern. Dieser Aspekt ist besonders in der Frage der technologischen Entwicklung als Evolution, also der Frage von Abstammungslinien technischer Objekte, virulent. Doch wie lässt sich nun die Frage nach eben diesen Abstammungslinien mit einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie behandeln?

Wenn Deleuze und Guattari nach der Notwendigkeit einer neuen Auffassung von technologischen Entwicklungs- und Abstammungslinien fragen, so geschieht dies vor allem vor dem Hintergrund, dass quer durch das deleuzo-guattarische Werk, und besonders in den *Tausend Plateaus*, Ideen von fixen baumartigen Abstammungslinien und Verwandtschaftsbeziehungen als lineare Entwicklungslinien kritisiert und konterkariert werden. Gleich zu Beginn der *Tausend Plateaus*, im Kapitel zum Rhizom, wenden sie sich bekanntermaßen gegen das Modell der Baumstruktur und das Verständnis von Beziehungen durch Abstammung und Verwandtschaft. Dabei verstehen Sie ihre Abkehr vom Baum-Modell keineswegs als Gegenkonzept zu Evolutionstheorien, sondern vielmehr als Problematisierung bestimmter, vor allem zur Erscheinungszeit der *Tausend Plateaus* durchaus vorherrschender, Evolutionstheorien. Theorien, die oftmals vor allem an genetischen Abstammungen und vermeintlich egoistisch ausgerichteten Einheiten, die nur für das eigene Überleben kämpfen würden, interessiert sind. Diesen problematischen

Evolutionstheorien stehen jedoch eine Vielzahl an anderen Evolutionstheorien gegenüber, die ganz andere Aspekte und Logiken als bestimmende Faktoren in evolutionären Prozessen am Werk sehen. Deleuze und Guattari wenden sich also vor allem gegen sozial-darwinistische Ansätze. Demgegenüber interessieren sie sich für jene Evolutionsvorstellungen, die eben nicht linear, nicht baumartig argumentieren: »Allgemeiner gesagt: es ist möglich, dass die Evolutionsschemata mehr und mehr dahin tendieren, das alte Modell des Baumes und der Abstammung aufzugeben.« (TP, 20) Dem Modell des Stammbaums und dem damit verbundenen linearen und genealogischen Abstammungsdenken setzen Deleuze und Guattari ihren Begriff des Rhizoms entgegen, einem Wurzelgeflecht, das von Konnektionen heterogener Elemente und den verstrickten und in unterschiedlichste Richtungen führenden Entwicklungen erzählen soll. Das Rhizom ist damit die Blaupause eines komplexeren und völlig anderen Verständnisses evolutionärer Prozesse: »Die Evolutionsschemata würden dann nicht mehr nur dem Modell des Stammbaums entsprechen, bei dem sich differenziertere Formen aus weniger differenzierten entwickeln, sondern einem Rhizom, das unmittelbar im Heterogenen wirkt und von einer schon differenzierten Linie zu einer anderen überspringt.« (TP, 21) Oder kurz zusammengefasst: »Das Rhizom ist eine Anti-Genealogie.« (TP, 21)

Evolution passiert in diesen Theorien eben nicht bloß innerhalb eines Entwicklungsstammes durch Fortpflanzung und zunehmender Komplizierung, vielmehr soll eine rhizomatische Evolutionstheorie die vielen Verbindungen und Querläufe von Entwicklungen zwischen und über einzelne Arten hinweg untersuchen. Die Konnektionen heterogener Arten sollen dabei genauso in den Blick kommen wie der Einfluss und die Mitentwicklung der Milieus und der Gefüge: »Deshalb sollte man weniger zwischen Tierarten, sondern vielmehr zwischen unterschiedlichen Zuständen unterscheiden, je nachdem, ob sie sich in familiäre Institutionen, Staatsapparate, Kriegsmaschinen etc. integrieren.« (TP, 331 f) Die Entwicklung kann also folglich nie vereinzelt nur für eine Art oder einen »Stammbaum« dargestellt und verfolgt werden, immer handelt es sich um ein komplexes rhizomatisches Geflecht voller heterogener Elemente und Serien, die auf unterschiedliche Arten miteinander Werden, sich entwickeln und weiterentwickeln. Damit steht nicht bloß die »Fortpflanzung«[56] im Zentrum des Interesses, sondern auch andere Arten

56 »Wir sind weit entfernt von der Produktion durch Filiation, von der Fortpflanzung durch Vererbung, die als Differenz nur eine schlichte Dualität von Geschlechtern innerhalb ein und derselben Gattung und kleine Modifikationen in der Generationsfolge übrigbehält. Für uns gibt es ebensoviele Geschlechter wie Terme in Symbiose, ebensoviele Differenzen wie Elemente, die bei einem Ansteckungsprozess mitwirken. Wir wissen, dass es zwischen Mann und Frau viele Geschöpfe gibt, die aus anderen Welten kommen, die vom Wind herbeigetragen werden, die um Wurzeln herum Rhizome bilden und sich nicht in Termen der Produktion begreifen lassen, sondern nur in Termen des Werdens. Das Universum wird nicht durch Ab-

und Weisen der Entwicklungen, wie die »Besetzung«, die »Ansteckung«, kurz das »Werden« (vgl. TP, 326).

Eine rhizomatische Evolutionstheorie ordnet demnach nicht nach Verwandtschaften, sondern ganz im Gegenteil versucht eine rhizomatische Theorie die zahlreichen Verbindungen und Allianzen des Heterogenen zu verstehen. Dies gilt für Abstammungslinien und Arten wie für disziplinäre Grenzen gleichermaßen. Denn eine rhizomatische Evolutionstheorie kann nie nur biologische Faktoren isoliert betrachten, nie bloß nach genetischen Beziehungen suchen, immer geht es um die komplexen Verflechtungen von heterogenen Entwicklungsprozessen miteinander und mit ihren Milieus. »Ein Rhizom dagegen verbindet unaufhörlich semiotische Kettenglieder, Machtorganisationen, Ereignisse aus Kunst, Wissenschaft und gesellschaftlichen Kämpfen.« (TP, 17) Die Rhizome sind immer sowohl von Re- aber auch Deterritorialisierungen gleichermaßen durchzogen und bestimmt. Ziel ist es, diese Linien, diese Werdensprozesse, die oftmals völlig getrennt voneinander aufzutauchen scheinen, in Verbindung zu setzen und damit auch die komplexen, nonlinearen Prozesse zu verstehen. Das bekannteste Beispiel, das Deleuze und Guattari hierfür heranziehen, ist die »aparallele Evolution« (TP, 20) von bestimmten Orchideen-Arten und Wespen. Im Blick sind jene Orchideenarten, die in ihrer Blütenform aussehen wie Wespen, um eben diese anzulocken und so über die Wespe ihre Pollen zu verteilen. Man könnte diesen Prozess als bloße Mimikry, als bloße Imitation verstehen, doch für Deleuze und Guattari geht es hier um mehr, nämlich um ein Beispiel unterschiedlicher Re- und Deterritorialisierungen, die miteinander in Beziehung stehen: »Die Orchidee deterritorialisiert sich, indem sie ein Bild formt, das Abbild einer Wespe; aber die Wespe reterritorialisiert sich auf diesem Bild. Die Wespe dagegen deterritorialisiert sich, indem sie selber zu einem Teil des Fortpflanzungsapparates der Orchidee wird; aber sie reterritorialisiert die Orchidee, weil sie deren Pollen transportiert. Wespe und Orchidee bilden ein Rhizom, insofern sie heterogen sind.« (TP, 20) Die Orchidee imitiert nicht einfach eine Wespe, es kommt vielmehr zu einem »Wespe-Werden« der Orchidee und einem »Orchidee-Werden« der Wespe, es geht um »ein wirkliches Werden« (vgl. TP, 20). Dieses Werden kann nicht einfach als Beziehung zweier getrennter Arten verstanden werden, das wäre eine »Verarmung des beobachteten Phänomens« (TP, 324), vielmehr bilden Orchidee und Wespe einen »Block des Werdens« (TP, 325). Es geht also nicht um eine Verschmelzung in ein Eins, eine neue Einheit, aber auch nicht um eine bloß oberflächliche Beziehung zweier abgeschlossener und vollständig unabhängiger Entitäten. Im Blick ist vielmehr eine tiefergehende, grundlegende Relation, eine gemeinsame Individuierung: »Was real ist, ist das Werden selber, der

---

stammung zusammengehalten. Wir sagen also nur, dass Tiere Meuten sind und dass Meuten sich durch Ansteckung bilden, entwickeln und umwandeln.« (TP, 330)

Block des Werdens, und nicht angeblich feststehende Endzustände, in die derjenige, der wird, übergehen würde.« (TP, 325) Solch ein Werden bezeichnen Deleuze und Guattari auch als »Involution«:

> Wenn der Neo-Evolutionismus seine Originalität unterstreichen konnte, so lag das zum Teil an solchen Phänomenen, bei denen die Evolution nicht vom weniger zum höher Differenzierten geht und nicht länger eine abstammungs- und erbschaftsmäßige Evolution ist, sondern vielmehr kommunikativ oder ansteckend wird. Wir würden diese Form der Evolution, die zwischen Heterogenen abläuft, lieber als »Involution« bezeichnen, vorausgesetzt, man verwechselt die Involution nicht mit einer Regression. Das Werden ist involutiv, die Involution ist schöpferisch. Regredieren bedeutet, sich zum weniger Differenzierten zu bewegen. Involution bedeutet dagegen, dass ein Block gebildet wird, der sich an seiner eigenen Linie entlang bewegt, »zwischen« vorhandenen Termen und unterhalb bestimmbarer Beziehungen. (TP, 325)

Die Involution der Wespe und der Orchidee ist zwar zweifelsfrei das meistzitierte Beispiel dieser Art und Deleuze und Guattari haben dieses Beispiel auch schon im *Anti-Ödipus* eingeführt (vgl. AÖ, 50 sowie 367 ff), doch gerade im *Anti-Ödipus* taucht zunächst und vor allem ein anderes Beispiel dieser Art auf, das direkt in Verbindung mit der Frage nach evolutionären Abstammungslinien in der Technologie steht, nämlich Samuel Butlers *Erewhon*. Das Buch wurde erstmals 1872 veröffentlicht und gilt als wichtiger Vorläufer des Genres der Science Fiction, als »viktorianische Proto-Science Fiction« (vgl. Chude-Sokei 2016, 78). In diesem Text stolpert ein Abenteurer bei einer Bergwanderung in ein bis dahin »unentdecktes«, soll heißen dem Westen unbekanntes, Land, dessen Bewohner*innen in einem sprichwörtlich Post-Industriellen Zeitalter leben, in dem Maschinen gewisser Komplexität bereits existiert haben, aber wieder verboten wurden. Herzstück des Textes und jener Teil, den Deleuze und Guattari ausführlich zitieren, ist das drei Kapitel umfassende »Buch der Maschinen«, das der fiktive Ich-Erzähler in diesem Land vorfindet und teilweise für uns Leser*innen übersetzt und kommentiert. Butler war stark beeinflusst nicht nur von den industriellen Entwicklungen jener Zeit, sondern auch von Darwins nur wenige Jahre davor erschienenen *Zur Entstehung der Arten*. Im »Buch der Maschinen« werden Fragen nach dem möglichen in Maschinen entstehenden Bewusstsein genauso gestellt, wie die Frage, welchen Stellenwert Maschinen in einer evolutionstheoretischen Fortpflanzungsentwicklung haben können. Wurde Butlers Text ursprünglich als Parodie auf Darwin verstanden, wogegen sich Butler dezidiert in seinem Vorwort zur zweiten Auflage verwehrt (vgl. Butler 1910, 7), so sehen Deleuze und Guattari zentrale Einsichten in diesem »Buch der Maschinen« am Werk, die neue Perspektiven auf die Maschine eröffnen könnten.

Im »Buch der Maschinen« beschreibt Butler, dass Entwicklungsgeschichte und evolutionäre Prozesse eben vielleicht auch insofern für technische Objekte gelten könnten, da auch diese sich im Laufe ihrer Entwicklung verändern, anpassen, ja

mit Simondon könnte man hier von Konkretisation sprechen (vgl. Butler 1910, 170). Ganz konkret stellt Butler dar, dass unterschiedliche Teile von Maschinen, Maschinen-Organe, gleichermaßen weitergegeben und vererbt werden, und gleichzeitig andere Teile sich entwickeln und verändern, ja anpassen (vgl. Butler 1910, 175 f). Den Maschinen also eine evolutionäre Entwicklung abzusprechen, weil sie sich ohne den Menschen nicht »fortpflanzen« sprich weiterentwickeln und produzieren könnten, lässt Butler in diesem fiktivem »Buch der Maschinen« nicht gelten. Denn die Maschinen seien zwar auf eine andere Art angewiesen, um sich fortzupflanzen, würden hier jedoch wie der »rote Klee und die Hummel«, ein ähnlicher involutiver »Block des Werdens« wie die Orchidee und die Wespe, agieren. Fortpflanzung, so Butler, beruhe eben oftmals auf Symbiosen, auf dem Zusammenspiel unterschiedlicher Arten, kurz auf »Blöcken des Werdens«:

> Does any one say that the red clover has no reproductive system because the humble bee (and the humble bee only) must aid and abet it before it can reproduce? No one. The humble bee is a part of the reproductive system of the clover. Each one of ourselves has sprung from minute animalcules whose entity was entirely distinct from our own, and which acted after their kind with no thought or heed of what we might think about it. These little creatures are part of our own reproductive system; then why not we part of that of the machines? (Butler 1910, 177 f)

Butler versucht sowohl die Idee einer abgeschlossenen Einheit der Maschine als auch ein Verständnis der Maschine als bloß passives Werkzeug in Frage zu stellen. Ja mehr noch stellt Butler in anderen Teilen dieses »Buches der Maschinen« auch eine Umkehrung dieser Perspektive zur Diskussion und fragt, ob es nicht auch gelte, dass der Mensch zum eigenen Überleben und Fortpflanzen ebenfalls immer mehr von Maschinen abhängig ist, diese im Sinne des roten Klees und der Hummel, also ebenfalls immer mehr Teil des menschlichen Ausbreitungs- und Fortpflanzungsinstrumentariums zu werden scheinen. Nicht nur die Maschine ist daher nicht einfach eine abgeschlossene Einheit, sondern auch der Mensch und menschliche Gesellschaften.

So sehr Butlers Werk aktuell und brisant erscheint und einen nicht unerheblichen Einfluss auf Deleuze und Guattari, aber auch auf andere Technikkonzeptionen und die Geschichte der Science Fiction ausübte, so sehr muss dennoch Butlers Arbeit und seine eigene Position problematisiert und situiert werden.[57] Dass Erewhon das unbekannte Land, als Anagram von Nowhere, nicht bloß ein fiktives Utopia beschreibt, sondern durchaus geographische Ähnlichkeiten mit Neuseeland aufweist, wurde vielfach bemerkt. Diese Ähnlichkeit ist dabei keinesfalls zufällig, war

57 Für eine ausführliche und kritische Situierung von Samuel Butler und *Erewhon* siehe James Smithies (2007) Artikel »Return Migration and the Mechanical Age: Samuel Butler in New Zealand 1860–1864« sowie das Kapitel »Erewhon: Lost Races and Mechanical Souls« in Louis Chude-Sokeis (2016) Buch *The Sound of Culture*, 100–127.

Samuel Butler doch selbst längere Zeit als Siedler in Neuseeland. Der Literatur- und Kulturwissenschaftler Louis Chude-Sokei beschreibt Butlers Tätigkeit in Neuseeland »as a sheep farmer, casual racist, and middling-to-fervent settler colonist« (Chude-Sokei 2016, 112) und verweist damit auch darauf, inwiefern Butlers Fiktion die koloniale Ausbeutung, von der Butler selbst ein Teil war, widerspiegelt und inwiefern daher auch im fiktiven »Buch der Maschinen« koloniale Untertöne zu finden sind. Butlers Ankunft in Neuseeland 1860 fiel mitten in die gewalttätige Eroberung Waikatos (Neuseeland) durch britische Truppen und die bewaffneten Aufstände der Māori, gegen die kolonial-imperialistischen Invasoren. Der in *Erewhon* als in der Vergangenheit stattgefunden beschriebene Kampf gegen übermächtige Maschinen muss daher nicht bloß als Technikkritik, sondern wie so oft in der Science Fiction und besonders der Proto-Science Fiction jener Zeit, auch als Kampf gegen indigene Befreiungsbewegungen verstanden werden: »It is therefore necessary to read in *Erewhon's* vision of utopia and its English self-critique quite material fears of European destabilization much in the way white anxieties of black freedom would manifest in the literatures and cultural phenomena of late nineteenth-century America.« (Chude-Sokei 2016, 102) So muss schließlich auch Butlers Anwendung von Darwins Theorie auf die Frage der Maschine nicht bloß als Vorgänger von technikphilosophischen Ansätzen einer Evolution der Technik oder eben auch Ko-Evolution des Menschen mit der Maschine verstanden werden, sondern auch als koloniale Erzählung situiert werden, in der die Auseinandersetzungen mit Maschinen auch als Metapher für jene unterdrückten indigenen Gruppen und ihre Befreiungskämpfe fungieren. James Smithies (2007) schreibt diesbezüglich in seinem Text »Return Migration and the Mechanical Age: Samuel Butler in New Zealand 1860–1864«:

> Consequently, perhaps, »Darwin Among the Machines« is rich with a sense of wonder at the »evolution« of machinery; just as the giant New Zealand moa had come and gone, perhaps, so too might mankind be superseded by machines. […] Viewed in this context, Butler's dawning machine philosophy suggests a creative interpenetration between the familiar tropes of Victorian racialism and colonial futurism. (Smithies 2007, 212)

So sehr Butlers »Buch der Maschinen« also eine wichtige Inspirationsquelle für Deleuze und Guattari ist, so sehr muss auch der Kontext solcher technischen Fiktionen beleuchtet werden und eine rassistische, sexistische, heteronormative oder auch schlicht unkritische Anwendung evolutionstheoretischer Begriffe auf alle möglichen Phänomene kritisert werden.

Sympoiese

Die Frage nach technologischen Abstammungslinien muss, so kann resümiert werden, deswegen für Deleuze und Guattari neu gestellt, ja neu gedacht werden, weil es darum geht, aus dem höchst problematischen, streng linearen und baumhaften Denken von Abstammungslinien durch Verwandtschaft und direkte Fortpflanzung auszubrechen. Was Deleuze und Guattari mit dem Begriff der Involution zeigen wollen, ist, dass die Abstammungslinie als Genealogie, als linearer Ast eines Stammbaumes so wie die Vorstellung von Evolution als egoistischen Kampfs autonomer Entitäten immer zu kurz greift. Es geht im Konzept der Involution, des Werdens vielmehr um eine rhizomatische Evolutionstheorie, die heterogene Verschränkungen, »transversale Kommunikationsformen« (TP, 326) und vor allem auch das Phänomen der Symbiose in das Zentrum stellt:

> Das Werden ist schließlich keine Evolution, zumindest keine Evolution durch Herkunft und Abstammung. Das Werden produziert nichts durch Abstammung, jede Abstammung ist imaginär. Das Werden gehört immer zu einer anderen Ordnung als der der Abstammung. Es kommt durch Bündnisse zustande. Wenn die Evolution wirkliche Arten des Werdens umfasst, so im weiten Bereich von Symbiosen, in dem Geschöpfe völlig unterschiedlicher Entwicklungsstufen und Tier oder Pflanzenreiche zusammenkommen, ohne dass irgendeine Abstammung vorliegt. (TP, 325)

Was Deleuze und Guattari hier als rhizomatische Evolutionstheorie proklamieren, gilt auch für eine rhizomatische Technikphilosophie. Solch eine rhizomatische Technikheorie kritisert all jene Vorstellungen, die glauben, eine »reine« und »rein logische« Abstammungs- und Entwicklungslinie von Technologien zeichnen zu können, ohne auf die vielfältigen heterogenen Einflüsse und Werdensprozesse eingehen zu müssen. Doch darüber hinaus geht es Deleuze und Guattari auch darum, die Entwicklung von Technologie und von menschlichen Gesellschaften nicht einfach als hierarchisierte parallele Entwicklungsprozesse zu verstehen, wo eine Entwicklung notwendigerweise und determinierend die andere Entwicklung vorantreibt. Wonach Deleuze und Guattari also tatsächlich fragen, sind je konkrete »Blöcke des Werdens«, Involutionsprozesse, in denen technische Objekte und Technologien immer mit dabei sind und eine wichtige Rolle spielen.

Keine Evolution ohne Technik, so könnte man diese Perspektive grob zusammenfassen, denn zentrales Ziel der Ausführungen zur Involution ist eben, genau diese fundamentale und radikale Verschränktheit unterschiedlicher Arten, Milieus und technischer Objekte in den Blick zu nehmen. Damit ist nicht die bloße Begegnung abgeschlossener Entitäten und Arten gemeint, da es aus einer rhizomatischen Perspektive diese getrennten Entitäten so nicht geben kann. Die vermeintlich fixen Grenzen zwischen Arten, zwischen dem Menschen und den nicht-menschlichen Akteur*innen, ja auch zwischen Lebendigem und

Technischem sind nie in aller Klarheit zu ziehen gewesen. Dies ist nicht erst ein Phänomen heutiger Entwicklungen, sondern vielmehr immer schon der Fall gewesen (vgl. Ansell-Pearson 1997, 182 ff). Technikphilosophische Geschichten, die eine zunehmende und immer invasivere Verschmelzung des abstrakten Menschen mit der abstrahierten allgemeinen Technologie beweinen, aber gleichermaßen auch jene transhumanistischen Bejubelungen einer möglichen Steuerung der menschlichen Evolution durch technische Mittel, gehen beide gleichermaßen von einer vormals klaren Trennung »des Menschen« und »der Technik« aus, einer Trennbarkeit, die eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie zutiefst zurückweist. Technologien und technische Objekte im Sinne eines materiellen Nicht-Lebendigen und Anorganischen aber eben auch Künstlichen und Hergestellten sind folglich kein Außen zum »Leben« und schon gar nicht zum »Menschen«, sondern vielmehr immer schon aktiver und grundlegender Teil der Evolutionsgeschichte. Dabei ist es vor allem der Begriff der Symbiose, der eine zentrale Rolle einnimmt. Besonders relevant sind hier die Arbeiten der amerikanischen Biologin Lynn Margulis. Margulis hat wie wenig andere die sozial-darwinistische Logik in Frage gestellt und eine Konzeption der evolutionären Entwicklungsgeschichte des Lebens dargelegt, die nicht das egoistische Streben vermeintlich einheitlicher und abgeschlossener Entitäten ins Zentrum stellt, sondern die Vereinigungen und Kooperationen, ja Verschränkungen heterogener Elemente, kurz die Symbiogenese. Margulis setzt als zentralen Innovationsmechanismus der Evolution die Symbiose, genetische Mutation also, nicht bloß durch zufällige Entwicklung innerhalb einer Art, sondern eben durch »symbiotische Inkorporation«, Übertragungen zum Beispiel durch Bakterien. So schreibt Lynn Margulis gemeinsam mit ihrem Sohn Dorion Sagan gleich zu Beginn des gemeinsam verfassten Buches *What is Life* (2000 [1995]):

> The common view is that life evolves by random genetic change that is, moreover, detrimental more often than not. Chance mutations, blind and undirected, are touted as the leading source of evolutionary novelty. We (and a growing contingent of like-minded students of life) do not entirely agree. Great gaps in evolution have been leaped by *symbiotic* incorporation of previously refined components – components that have been honed in separate lineages. Evolution doesn't start anew each time a new life form appears. Preexisting modules, which turn out to be primarily bacteria, already generated by mutation and retained by natural selection, come together and interface. They form *alliances*, mergers, new organisms, whole new complexes that act and are acted on by natural selection. (Margulis/Sagan 2000, 8 f; Herv. C.H.)

Auch wenn die Arbeiten von Lynn Margulis im deleuzo-guattarischen Werk kaum Erwähnung finden, ist diese Evolutionstheorie, die statt Egoismus und linearen Abstammungs- und Verwandtschaftsbeziehungen vielmehr auf »Teamwork« (Margulis/Sagan 2000, 238), Kooperation, »Bündnisse« (TP, 325), Symbiose und Affiliation setzt, auch im deleuzo-guattarischen Werk im Sinne der oben beschrie-

benen rhizomatischen Evolutionstheorie zu finden. Nicht einzelne abgeschlossene Entitäten, die sich nur in linearen Abstammungslinien entwickeln, beschreiben die evolutionäre Entwicklung, sondern eben symbiotische Prozesse, Blöcke des Werdens, Involutionen, kurz Gefüge, in denen heterogene Teile Allianzen bilden, sich gegenseitig affizieren und transversale Verbindungen entstehen lassen. Dabei geht es um mehr als nur um Hybridität im Sinne einer Vermischung abgeschlossener Einheiten in ein Unreines (vgl. Ansell-Pearson 1997, 190), vielmehr geht es um Heterogenese, also der grundlegenden Verschränktheit heterogener Teile, Arten, Milieus und eben auch technischer Objekte. Dies hat Konsequenzen für die Vorstellung von Technik, denn wie Margulis und Sagan aufzeigen, ist in diesem Sinne Technologie kein erst mit dem Menschen aufkommendes Phänomen, keine rein menschliche Eigenschaft oder Fähigkeit. Interessanterweise ist hierfür zum Beispiel gerade die für Deleuze und Guattari so wichtige Frage der Metallurgie ein Beispiel. Denn wie Lynn Margulis betont, weist gerade die Metallurgie eine lange vor-menschliche Geschichte auf:

> Humanity's cultures are ranked from a stone age through an iron to a bronze age. Some argue that with the advent of computers Earth has entered a »silicon age.« But metallurgy preceded us: human metalworking followed the bacterial use of magnetite for internal compasses by 3,000 million years. Pedomicrobium, a soil bacterium found fossilized in gold samples, is thought to precipitate gold ions and thus accumulate gold particles in its sheath. Next to hundreds of cubic kilometers of tropical reefs built by coral and entire cliffs of chalk precipitated by foraminifera and coccolithophorids, human technology does not seem uniquely grand. (Margulis/Sagan 2000, 238)

Symbiose ist nicht bloß ein zufälliges oder gar seltenes biologisches Phänomen, Margulis und andere zeigen vielmehr, dass Symbiose ein, wenn nicht überhaupt *der* Grundmechanismus des Lebens aber auch der evolutionären Prozesse ist. Oder um Scott Gilbert, Jan Sapp und Alfred Tauber in ihrem Artikel »A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals« zu zitieren, sind wir alle Flechten (Gilbert/Sapp/Tauber 2012, 335), soll heißen, alle immer schon Teil unterschiedlichster symbiotischer Prozesse. Symbiose ist dabei deswegen so interessant, weil sie nicht nur die Kollektivität des Lebendigen, sondern eben auch immer schon das vermeintlich Nicht-Lebendige, das Künstliche und damit auch das Technische als Teil dieser Prozesse versteht, ja noch mehr diese symbiotischen Prozesse als genau das beschreiben, was diese vermeintlich sicheren Grenzen selbst in Frage zu stellen vermag, ja immer schon in Frage gestellt hat. In der Technikphilosophie wird Symbiose dabei erstaunlich selten als zentrales Element untersucht, auch wenn hier namhafte Ausnahmen zu finden sind, so auch Simondon, der öfters auf die Symbiose als Phänomen verweist (vgl. Delitz 2020). Für Deleuze und Guattari ist die Symbiose jedenfalls ein zentraler Bestandteil ihrer rhizomatischen Theorie und damit auch ihrer Technikphilosophie. So kann durchaus ihre gesamte Maschinenphilosophie als eine Neukonzeption symbiotischer Prozesse, Symbiogenese oder

in ihren Worten Heterogenese verstanden werden. Inwiefern die deleuzo-guattarische Maschine als Heterogenese fungiert, habe ich in den vorherigen Kapiteln dargelegt. Inwiefern Symbiose nun ein zentraler Aspekt der maschinischen Heterogenese ist, zeigt sich, so könnte man argumentieren, an Guattaris kritischer Rezeption kybernetischer Maschinenkonzepten, allen voran der Idee der autopoietischen Maschine.

Der Begriff der Autopoiesis wurde erstmals 1970 in einem internen Forschungsbericht des »Biological Computer Laboratory« (vgl. Riegas/Vetter 1990, 7) in Illinois diskutiert und wenig später auch als Artikel veröffentlicht. Kreiert wurden der Begriff und das Konzept der autopoietischen Maschinen bekanntermaßen von den chilenischen Biologen und Theoretikern Humberto Maturana und Francisco Varela. Die Ursprünge des Begriffes liegen dabei bereits in den frühen 1960er Jahren, wo Maturana darüber nachzudenken begann, was die »Charakteristika lebender Systeme« (Maturana 1990, 30) seien. Interessanterweise spielten damals auch die Diskussion über die Möglichkeiten und Definitionen von Künstlicher Intelligenz eine entscheidende Rolle für Maturana (vgl. Maturana 1990, 30). In der Künstlichen Intelligenzforschung jener Zeit sei der Fehler gemacht worden, lebende Systeme nachbilden zu wollen, es seien jedoch stets nur die »Beschreibungen der Operationen lebender Systeme« nachgeahmt worden, nicht das, »was lebende Systeme wirklich tun« (Maturana 1990, 45). Sein Konzept der Autopoiesis versucht nun genau das, was lebende Systeme wirklich auszeichne, zu beschreiben. Wie die Wortkreation aus »autos«, also »selbst« und »poiein«, also »machen« oder »handwerkliches Verfertigen«, bereits andeutet, bezeichnet Autopoiesis jene Systeme, die »Netzwerke der Produktion ihrer Komponenten sind« und das Netzwerk »zugleich das Ergebnis der Produktion der Komponenten« ist (Maturana 1990, 35 f). Solche Systeme zeichnen sich durch ihre »Einheit« und ihre »Geschlossenheit« aus (vgl. Maturana 1982, 141 f). Es sind »homöostatische« Systeme, was heißt, dass ihre eigene Organisationsform stabil gehalten wird, es keinen direkten In- und Output gibt, diese Systeme vielmehr »Störeinwirkungen« von außen in ihrem System ausgleichen (vgl. Maturana 1982, 142–144). Solange das System seine Einheit erhalten kann, bleibt es autopoietisch, sonst zerfällt es. Damit ist ein entscheidendes Merkmal autopoiestischer Systeme ihre Autonomie (vgl. Maturana/Varela/Uribe 1982, 159). Diesen autopoietischen Systemen stehen die allopoietischen gegenüber, all jene Systeme also, die von außen produziert und bestimmt werden, demnach nicht autonom sind, keine abgeschlossene Einheit darstellen und daher das nichtlebendige System beschreiben. (vgl. Maturana/Varela/Uribe 1982, 159)

Wie zu Beginn des vorherigen Kapitels in aller Kürze dargestellt wurde, ist ein Grund, warum Maturana und Varelas Ansatz so stark rezipiert wurde und auch warum er in Guattaris späten Maschinentexten immer wieder erwähnt wird, dass Maturana und Varela die auto- und allopoietischen Systeme als »Maschinen«

bezeichnen. Diese kybernetisch inspirierte Verwendung des Wortes Maschine für Systeme im Allgemeinen und damit eben auch für lebendige Systeme, deutet bereits auf entscheidende Faktoren des Konzepts von Maturana und Varela hin. Ihre Auffassung lebendiger Systeme sei nämlich, wie sie selbst betonen, eine grundsätzlich »mechanistische« und die Maschine helfe, ihre Idee einer »nicht-animistischen« Auffassung von Lebewesen zu veranschaulichen. (vgl. Maturana/Varela 1982, 182 f) Darüber hinaus ist das zentrale Merkmal dieser Systeme ihre dynamische Organisation, was sich ebenfalls im Begriff der Maschine widerspiegle, wie Maturana und Varela ausführen: »Wir heben schließlich von Beginn an die an lebenden Systemen offensichtliche Dynamik hervor, die im Wort Maschine mit enthalten ist.« (Maturana/Varela 1982, 182) Autopoietische Maschinen[58] zeichnen sich, so könnte man zusammenfassen, daher vor allem durch ihre spezielle Organisationsform aus, die diese Maschinen zu autonomen Individuen macht, die Einheiten darstellen und weder Input noch Output haben (vgl. Maturana/Varela 1982, 186 f). Beeinflusst von ihnen unabhängigen Ereignissen, zeichnen sich autopoietische Maschinen vor allem dadurch aus, dass sie ihre Organisationsform versuchen stabil zu halten, die Auswirkungen der Ereignisse, die außerhalb von ihnen passieren, auszugleichen und sich dabei zu erhalten. Dieses Ausgleichen könne dabei zwar das System verändern, jedoch muss immer eine bestimmte Identität erhalten bleiben (vgl. Maturana/Varela 1982, 202), diese »strukturellen Veränderungen einer autopoietischen Einheit ohne Identitätsverlust ist deren Ontogenese« (Maturana 1982, 145). Zentral ist für Maturana und Varela, dass jene Frage, die ihre Forschung initiierte, nämlich was die Charakteristika aller lebendigen Systeme seien, für sie in der Autopoiese liegt, was bedeutet, dass Maturana und Varela im Zentrum des Lebendigen, überspitzt formuliert, abgeschlossene, autonome, ja annähernd solipsistische Individuen sehen.[59]

Für Guattari sind die Konzepte der autopoietischen und der allopoietischen Maschine zwar höchst faszinierend, werden von ihm auch oftmals zitiert und diskutiert, in ihrer strikten Trennung von abgeschlossenen und von offenen, weil abhängigen, Maschinen bleiben sie aber letztlich dennoch für Guattari unbrauchbar.

---

58 Die Definition autopoietischer Maschinen, die Maturana und Varela geben, lautet: »*Eine autopoietische Maschine ist eine Maschine, die als ein Netzwerk von Prozessen der Produktion (Transformation und Destruktion) von Bestandteilen organisiert (als Einheit definiert) ist, das die Bestandteile erzeugt, welche 1. aufgrund ihrer Interaktionen und Transformationen kontinuierlich eben dieses Netzwerk an Prozessen (Relationen), das sie erzeugte, neu generieren und verwirklichen, und die 2. dieses Netzwerk (die Maschine) als eine konkrete Einheit in dem Raum, in dem diese Bestandteile existieren, konstituieren, indem sie den topologischen Bereich seiner Verwirklichung als Netzwerk bestimmen*.« (Maturana/Varela 1982, 184 f)

59 So versteht Maturana auch Gesellschaft, so scheint es, als eine Zusammensetzung unabhängiger und abgeschlossener, autopoietischer Individuen, was wenig überraschend zu durchaus neoliberal anmutenden gesellschaftlichen Analysen führt, wie seine Bemerkungen über Macht und gesellschaftlichen Wandel demonstrieren (vgl. Maturana 1990, 25 f und 32 f).

In dem deleuzo-guattarischen Maschinenkonzept kann es nie eine abgeschlossene, unabhängige, autonome und rein mit sich selbst beschäftigte Maschine geben. Maschinen sind immer grundlegend offen: »Die Maschine hängt immer von äußeren Elementen ab, um als solche existieren zu können.« (C, 52) Diese Offenheit unterscheidet, wie dargestellt, dabei dann nicht in striktem Sinne das Menschliche und das Nicht-Menschliche, ja sie unterscheidet auch nicht Lebendiges und Nicht-Lebendiges, sondern stellt diese philosophisch wie politisch so wirkmächtigen Kategorien selbst in Frage. Das Lebendige ist nicht strikt autopoietisch und das Technische nicht bloß allopoietisch, vielmehr geht es immer um die Gefüge und Zusammensetzungen, wie Guattari in seinem späten Vortrag »Über Maschinen« betont:

> Dieses Konzept der Autopoiesis erscheint mir sehr interessant und vielversprechend. Dennoch denke ich, dass man über die Perspektive von Varela hinausgehen und eine Verbindung zwischen den allo- und den autopoietischen Maschinen herstellen müsste. Die allopoietischen Maschinen grenzen immer an autopoietische Maschinen an, und folglich muss man die Gefüge berücksichtigen, die sie dazu bringen, zusammen zu leben. (ÜM, 120 f)

Zusammenzuleben meint eben Symbiosen einzugehen, ja immer schon in Symbiosen zu leben. Die Autopoiesis und die Allopoiesis lassen diese Idee der Symbiose eben nur ungenügend zu, ja ermöglichen dies nur eingeschränkt zu analysieren. In *Chaosmose* verstärkt Guattari dementsprechend die Kritik an dem Konzept der Autopoiesis und unterstreicht, dass die Autopoiesis vielmehr »neu gedacht« werden muss, geöffnet werden sollte, ja so könnte man sagen, die Symbiose mitgedacht werden muss. So schreibt er:

> Die Autopoiese verdiente es, in Bezug auf evolutive und kollektive Entitäten neu gedacht zu werden, die eher verschiedenartige Typen von Alteritätsbeziehungen miteinander unterhalten, als unerbittlich in sich selbst geschlossen zu sein. Einrichtungen wie die technischen Maschinen unterstehen also scheinbar der Allopoiese; aber wenn man sie im Rahmen der maschinischen Gefüge betrachtet, die sie mit den Menschen bilden, werden sie ipso facto autopoietisch. Man wird Autopoiese daher unter dem Blickwinkel der Ontogenese und Phylogenese sehen, die einer die Biosphäre überlagernden Mechanosphäre angehören. (C, 55)

Was Guattari hier vorschlägt, ist, mit Donna Haraway gesprochen, das Konzept einer »Sympoiese«. Aufbauend auf der Arbeit der Umweltforscherin M. Beth Dempster, die versucht darzustellen, dass oftmals Systeme, die als autopoietisch klassifiziert wurden, eigentlich vielmehr »sympoietisch« agieren (vgl. Haraway 2016a, 33), entwickelt Haraway in ihren aktuelleren Arbeiten eine ganze Theorie der Sympoiesis und daran anschließend der Symbiogenese, die eben genau, wie Guattari andeutete, symbiotische Beziehungen, anstatt der vermeintlich autonomen Entitäten zu denken versucht:

Sympoiesis is a simple word; it means »making-with.« Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. In the words of the Inupiat computer »world game,« earthlings are never alone. That is the radical implication of sympoiesis. Sympoiesis is a word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a word for worldling-with, in company. Sympoiesis enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it. (Haraway 2016a, 58)

Der Aspekt der Symbiose, der »Allianzen« und »Affiliationen« ist für die deleuzo-guattarische Philosophie, besonders ihrer Konzepte der Maschine, des Gefüges und des Werdens, von großer Relevanz und treibt ihr prozessuales Denken, ja ihre Ontologie an. Immer und immer wieder betonen Deleuze und Guattari, dass es eben nicht um lineare, baumartige Abstammungslinien geht, oder um abgeschlossene autopoetische Individuen, sondern um Heterogenese, komplexe Prozesse der Individuierung. Dies gilt nicht nur für die deleuzo-guattarische Ontologie, sondern vor allem auch für eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie. Technische Objekte und technische Maschinen sind immer Teile dieser Prozesse, sind nicht grundsätzlich getrennt von den Domänen des Menschlichen. Wenn Deleuze und Guattari also nach den technologischen Abstammungslinien fragen und dabei das so komplexe Konzept der maschinellen Phyla und der Gefüge bemühen, dann soll damit eine klassische und problematische sozialevolutionäre und anthropozentristische Technikphilosophie in Frage gestellt und durch ein Gegenkonzept herausgefordert werden. Die Gefüge, das sollte in diesem Kapitel nachgezeichnet werden, agieren grundlegend sympoietisch, wie Deleuze im Gespräch mit Claire Parnet in anderen und doch sehr ähnlichen Worten in einer, bereits zitierten, Definition des Gefüges verdeutlicht:

Was ist ein Gefüge? Eine Vielheit, die zahlreiche heterogene Glieder umschließend, zwischen diesen Gliedern Verbindungen, Beziehungen unterschiedlicher Natur stiftet – über Zeitalter, Geschlechter und Reiche hinweg. So besteht die Einheit des Gefüges denn auch nur aus dem gemeinsamen Funktionszusammenhang: Sie ist Symbiose, »Sympathie«. Wichtig sind niemals Abstammungen, wichtig sind Bündnisse und Mischungen; wichtig sind nicht die Nachkommen, wichtig sind die Ansteckungen, die Epidemien, der Wind. (D, 99)

4.6 Konklusion – Der kollektive Tanz mit Technologien

Die vielen Linien, die in den deleuzo-guattarischen Begriff der Maschine eingeflossen sind und die im vorherigen Kapitel nachgezeichnet wurden, diese vielen Linien, so sollte in diesem Kapitel gezeigt werden, erstrecken sich weit über den Begriff der Maschine hinaus. Trotz der Ausweitung des Maschinenbegiffs hin zum Maschinenpluralismus, wurde Deleuze und Guattari Mitte der 1970er Jahre bewusst, dass es ein noch grundlegenderes Konzept, eine weitere Ausweitung der Begrifflichkeit braucht. So tritt in den 1970er Jahren der Begriff des Gefüges in

den Vordergrund, löst den Begriff der Maschine nahezu ab, beziehungsweise erweitert und verkompliziert diesen Begriff. So zentral das Gefüge für Deleuze und Guattari im Allgemeinen wurde, so zentral ist es auch, wie ich in diesem Kapitel argumentiert habe, für eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie. Mit dem Konzept des Gefüges ist der Versuch verbunden, die komplexen Zusammenhänge zwischen Technologien, technischen Objekten, Milieus, politischen, sozialen und psychologischen Faktoren, menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen besser verstehen und vor allem beschreiben zu können. Die Fragestellungen einer politischen und kritischen Technikphilosophie, die Deleuze und Guattari in ihren einzelnen Werken und besonders in ihren ersten gemeinsamen Arbeiten begonnen haben zu diskutieren, diese Fragestellungen sind auch für das Konzept des Gefüges höchst relevant. Wie ist das Wechselspiel zwischen Technik und Gesellschaft zu verstehen? Inwiefern geht hier ein Begriff der Ko-Evolution nicht weit genug? Welchen Einfluss und Status haben technische Objekte? Was ist eine Innovation? Wie entwickeln sich Technologien, oder wie werden sie entwickelt und verändert? Welche Technologien können für emanzipative Kämpfe verwendet, übernommen oder kreiert werden? Welche Technologien braucht es für emanzipative Kämpfe? Wie funktionieren Aneignungsprozesse von Technologien durch den Kapitalismus und/oder staatliche Institutionen? Welche Rolle spielt in all dem die abstrakte Kategorie des Menschen? All diese Fragen und viele mehr versuchten Deleuze und Guattari bereits im Appendix zum *Anti-Ödipus* zumindest zu adressieren. Doch es ist das Konzept des Gefüges, mit dessen Hilfe sie diese Fragen weiterdenken. Das Gefüge steht damit im Zentrum einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie, wie ich sie hier zu skizzieren und darzustellen versuche.

Wie der Maschinen-Begriff, steht auch der Gefüge-Begriff nicht für eine bloß technologische Perspektive, soll auch keine bloß technikphilosophische Problemstellung bearbeiten, ist Teil umfassenderer philosophischer Betrachtungen. Die Frage der Technik ist nur eine Unterfrage, ein Aspekt von vielen im Komplex des Gefüges. Deleuze dazu in den *Dialogen*:

> Ein Gefüge ist niemals technologisch, ganz im Gegenteil. Die Werkzeuge setzen stets eine Maschine voraus – und diese ist allemal primär eine Gesellschaftsmaschine und erst sekundär eine technische. Immer ist es die Gesellschaftsmaschine, die die zu verwendenden technischen Elemente auswählt und festlegt. Ein Werkzeug bleibt randständig oder kaum genutzt, solange keine Gesellschaftsmaschine oder kein kollektives Gefüge existiert, das es in sein »Phylum« zu integrieren vermag. (D, 100)

Dennoch ist die Frage der Technik hier höchst präsent. Die Maschine und noch mehr das Gefüge werden auffällig oft mit technologischen Beispielen illustriert, immer wieder werden Technologien und technische Objekte herangezogen, um zu erklären, wie sich Gefüge neuer Elemente bedienen, wie diese neuen Elemente

wiederum das Gefüge verändern, wie Zusammensetzungsprozesse vonstattengehen und wie Elemente aus einem Gefüge von anderen Gefügen aufgenommen und »maschinisiert« werden können. Technologien und technische Objekte sind zwar nicht der zentrale Aspekt eines Gefüges, aber sehr wohl ein bestimmender.

Zentrales Argument der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie ist, dass eine Technologie, ein technisches Objekt nicht an sich beschrieben oder bestimmt werden kann, ja noch radikaler formuliert, dass es keine Technologien außerhalb je konkreter Gefüge gibt. Erst durch das Aufgreifen und Einbinden, das Maschinisieren eines bestimmten Elements oder einer Reihe von heterogenen Elementen wird überhaupt erst das, was später Technologie oder technisches Objekt genannt werden kann, konkret und damit beschreib- und greifbar. Noch einmal sei diesbezüglich die so zentrale und unmissverständliche Stelle aus den *Tausend Plateaus* zitiert, wo Deleuze und Guattari postulieren: »Aber es ist das Prinzip jeder Technologie, zu zeigen, dass ein technisches Element abstrakt und völlig unbestimmt bleibt, wenn man es nicht auf ein *Gefüge* bezieht, das es voraussetzt.« (TP, 549) Die Frage der Technik ist immer eine Frage nach je konkreten Gefügen, nach je konkreten Zusammensetzungen. Denn es sind die Gefüge, die bestimmen und sogar »determinieren«, was »ein technisches Element in einem bestimmten Moment ist, wie seine Anwendung, seine Ausdehnung, sein Umfang, etc. beschaffen sind.« (TP, 549) Dabei können die unterschiedlichen Gefüge nicht einfach willkürlich agieren. Das Gefüge beschreibt keine bewusst gesteuerte und auch keine völlig freie Zusammensetzung von Elementen. Denn, wie dargestellt, ist das Gefüge vom Phylum durchzogen, dem Materiestrom, dem gefolgt werden muss, der von den Gefügen konkretisiert wird, gleichzeitig aber auch über einzelne Gefüge hinausgeht und die Gefüge selbst verändert. Die Technologien und technischen Objekte entstehen, so schreiben Deleuze und Guattari, an diesen zahlreichen Schnittstellen der Gefüge mit dem sie durchlaufenden Phylum: »Durch die Vermittlung von Gefügen selektiert, qualifiziert und erfindet das *Phylum* die technischen Elemente.« (TP, 549)

Es gibt also weder technische Objekte noch Technologien außerhalb je konkreter Gefüge, denn sie sind stets radikal kontextualisiert und situiert, können nur aus den je konkreten Ensembles und Arrangements in je konkreten Gefügen beschrieben und beurteilt, ja als Technologien überhaupt erst erkannt werden. Das Gefüge beschreibt dabei nicht die je einzelnen Elemente als abtrennbare und voneinander klar distinguierbare Elemente. Ganz im Sinne neuer Materialismen sind es vor allem ihre Relationen, die im Fokus stehen. Darüber hinaus erschöpft sich die Frage nach der Technik jedoch nie vollständig in der Frage nach dem Gefüge, denn immer weisen die Technologien durch und über das Phylum auch über das je konkrete Gefüge hinaus. Das Gefüge ist, wie im ersten Teil dieses Kapitels dargelegt wurde, daher nicht als eine fixe Verkettung zu verstehen, sondern muss in seiner Dynamik, im ständigen Anpassungs- und Entwicklungsprozess verstanden wer-

den. Die Entwicklungen der einzelnen Elemente, auch der technologischen, sind zwar nicht vollständig und willkürlich vom Gefüge bestimmt, diese Prozesse sind aber maßgeblich durch die Gefüge beeinflusst und koordiniert. Es geht also nicht um das Verketten von Abstammungslinien, das Gefüge kennt keine vorgängigen Gattungs- und Artverhältnisse, wie Guattari in *Chaosmose* betont:

> Der Term des Gefüges enthält keinerlei Begriff der Bindung, des Übergangs oder der Anastomose zwischen seinen Komponenten. Er bezeichnet ein Feldgefüge aus möglichen, virtuellen Elementen ebenso wie aus konstituierten Elementen, ohne Begriff eines Gattungs- oder Artverhältnisses. In diesem Rahmen werden die einfachsten Utensilien, Instrumente und Werkzeuge die kleinsten strukturierten Teile einer Maschinerie den Status einer Protomaschine erlangen. (C, 49 f)

Abermals zeigt sich die prominente Stellung der Technologien und der technischen Objekte in den Beschreibungen und Definitionen des Gefüges. Das Gefüge vereint also, und dies ist ein zentraler Aspekt, nicht bloß bestimmte materielle Elemente, es beschreibt auch die wirkenden Äußerungsgefüge, die spezifischen Anordnungen von Inhalt und Ausdruck, und es bestimmt auch virtuelle Elemente, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, was wahrscheinlich wirkt, und was als unwahrscheinlich gilt, usw. Guattaris Beispiel dafür ist abermals ein technologisches, und zwar eines, das sich in zahlreichen Technikphilosophien als Beispiel findet, nämlich der Hammer. So beschreibt Guattari, dass oftmals gesagt wird, dass selbst wenn der Stiel vom Kopf eines Hammers getrennt wird, es immer noch ein Hammer wäre, wenn auch in einem »verstümmelten Zustand« (vgl. C, 50). Der Hammer als Werkzeug sei im Rahmen dieser Betrachtungsweise immer noch wirksam, immer noch präsent. Guattaris Punkt ist dabei jedoch, dass solch eine losgelöste Perspektive, die den Hammer bloß von seiner Form, Bedeutung oder Funktion her betrachtet, immer eingeschränkt bleibt. Hier gäbe es nur den fertigen Hammer als abgeschlossene Entität oder »verstümmelten« beziehungsweise noch nicht fertigen Hammer. Nicht im Blick hingegen seien die vielen komplexen Gefüge. Denn die Gefüge eröffnen völlig andere Linien und Perspektiven: »[W]ir dagegen versuchen, den Hammer mit dem Arm, den Nagel mit dem Amboss zu verbinden. Sie unterhalten zueinander syntagmatische Verkettungsbeziehungen. Und ihr ›kollektiver Tanz‹ kann dem vergangenen Berufsstand der Schmiede, der düsteren Epoche der alten Eisenminen, den alten Anwendungen von Eisen beschlagenen Rädern usw. wieder Leben verleihen.« (C, 50) Solch ein Aufbrechen der Perspektive verschiebt darüber hinaus Vorstellungen von Handlungsmacht und Handlungsfähigkeit, von vermeintlichen Subjekten und Objekten. Es ist kein Zufall, dass Guattari hier von einem »kollektiven Tanz« spricht, denn immer wieder bringen Deleuze und Guattari das Gefüge mit einem kollektiven Tanz in Verbindung. Sei es die im vorigen Kapitel angesprochene absurde Tanzmaschine von Man Ray *Dancer-Danger*

oder Kleists Marionettentheater, das des Öfteren an eben jenen Stellen des kollektiven Tanzes des Gefüges im deleuzo-guattarischen Werk auftaucht.

1810 verfasste Heinrich Kleist einen kurzen, aber umso ungewöhnlicheren Text mit dem Titel »Über das Marionettentheater«. In dieser Schrift schwärmt ein Tänzer vom außergewöhnlichen und perfekten Tanz der Marionette eines Straßenkünstlers. Die nahezu schwere- wie emotionslose Bewegung sei an Perfektion von keinem menschlichen Tänzer und keiner menschlichen Tänzerin zu überbieten. »Er [der schwärmende Tänzer] versicherte mir [Erzähler], dass ihm die Pantomimik dieser Puppen viel Vergnügen machte, und ließ nicht undeutlich merken, dass ein Tänzer, der sich ausbilden wolle, mancherlei von ihnen lernen könne.« (Kleist [1810]) Die Perfektion, so Kleists fiktiver Tänzer, läge dabei natürlich nicht nur an der Puppe. Denn der Tanz der Marionette sei ein komplexes Gefüge aus feingliedrigen Holzteilen, gespannten Drähten, den geübten Fingern des Marionettenspielers und vielem mehr. Nicht nur die Puppe tanzt, so Kleist, sondern das gesamte Gefüge tanzt, denn für ein Gelingen sei auch notwendig »dass sich der Maschinist in den Schwerpunkt der Marionette versetzt, d. h. mit andern Worten, tanzt.« (Kleist, [1810]) Deleuze greift in den *Dialogen* diese von Kleist beschriebene Szene auf, als Exempel für das maschinelle Gefüge. Zentral ist laut Deleuze nicht, wozu die perfekt technisch ausgearbeitete Puppe fähig ist, auch nicht, wozu der Marionettenspieler allein fähig ist. Was zählt, ist das Zusammenspiel, die verstrickten Relationen, in denen nicht mehr unterscheidbar ist, wo die Fingerfertigkeit des Marionettenspielers aufhört und die Mechanik der Puppe anfängt: »So etwa jene Maschine, deren eines Zahnrad ein Tänzer ist – ein Irrtum zu meinen, die Maschine könne eine bestimmte Bewegung nicht ausführen, sondern allein der Tänzer; vielmehr kann dieser diese Bewegung nur deshalb ausführen, weil er Teil der Maschine ist.« (D, 146) Das Gefüge ist eben immer mehr als bloß seine vermeintlich abgeschlossenen Teile, es ist aber auch mehr als bloße Relationen. Gleich zu Beginn der *Tausend Plateaus* schreiben Deleuze und Guattari, diesen Punkt aufgreifend und dabei das Gefüge mit dem Rhizom verbindend:

> Als Rhizom oder Mannigfaltigkeit betrachtet sind die Fäden der Marionette nicht an den angeblichen Willen eines Künstlers oder Marionettenspielers gebunden, sondern an die Mannigfaltigkeit von Nervenfasern, die in anderen, mit den Fäden der ersten verbundenen Dimensionen eine zweite Marionette bilden. […] Ein Gefüge ist genau diese Zunahme von Dimensionen in einer Mannigfaltigkeit, deren Natur sich zwangsläufig in dem Maße verändert, in dem ihre Konnexionen sich vermehren. Anders als bei einer Struktur, einem Baum oder einer Wurzel gibt es in einem Rhizom keine Punkte oder Positionen. Es gibt nur Linien. (TP, 18)

Das Gefüge ermöglicht eine Verschiebung der Perspektive, ermöglicht den kollektiven Tanz unterschiedlichster Akteur*innen zu sehen, ermöglicht, sich von der bloßen Vorstellung miteinander agierender Entitäten zu lösen und Prozesse zu sehen, die diese Entitäten überhaupt erst hervorbringen. Immer ist es eine Mannigfaltig-

keit, die am Werk ist, eine sich nie erschöpfende Konnektionsvielfalt. Technische Objekte und technologische Verbindungen sind, wie am Beispiel der Marionette deutlich wird, immer schon mit dabei.[60] Es ermöglicht dabei aber auch, und dies ist ein oftmals übersehener Punkt, Machtprozesse, Herrschaftsformen und deren Stabilisierung und Stratifizierung, deren Dominanz durch und in Gefügen zu analysieren, zu erkennen und nicht zuletzt zu bekämpfen.

In diesem Kapitel habe ich nachzuzeichnen versucht, wie Deleuze und Guattari mit dem Begriff des Gefüges unter anderem auch eine originelle technikphilosophische Position entwerfen. Die umfassende Diskussion von Materieströme und materiellen wie immateriellen Schichtungen, je unterschiedlichen Kombinationen von Inhalt und Ausdruck, ja das Entwerfen einer vielfältigen Stratifizierungstheorie dient Deleuze und Guattari als Basis, eines komplexen Verständnisses von Gefügen und deren Beziehung zum Phylum. Ziel dieser weitgreifenden Überlegungen ist dabei, einen nicht-anthropozentrischen Standpunkt einzunehmen, ja zu zeigen, inwiefern der Mensch, oder genauer, unterschiedliche Begriffe des Menschen, selbst Produkte dieser Stratifizierungen sind, selbst ein Ergebnis und nicht der antreibende Faktor sind. Dass in gängigen technikphilosophischen Ansätzen ein abstrakter Begriff des Menschen an den Beginn und gleichzeitig auch als Ziel gesetzt wird, dass ein Menschenbild auf- und angerufen wird, dass alle anderen Bereiche und Schichten beherrschen könne, das nennen Deleuze und Guattari die »konstitutive Illusion« (TP, 90). »[F]ür wen hält sich der Mensch?« (TP, 90), fragen Deleuze und Guattari, warum soll eine bestimmte Konzeption des Menschen alle Schichten beherrschen und verändern, alles dominieren? Doch es ist eben, wie Deleuze und Guattari mahnen, nicht »der Mensch«, der sich in die Erde einschreibt: Es sind je konkrete Gefüge, kapitalistische Gefüge und die Menschenbilder, die diese produzieren. Technologien und technische Objekte spielen dabei eine wichtige Rolle, ja sind immer schon mit dabei. Aber was für Technologien gilt, das gilt eben auch für den Begriff des Menschen. Denn all diese Begriffe und Konzepte bleiben immer völlig unbestimmt und abstrakt, werden sie nicht in Bezug zu je konkreten Gefügen gesetzt. Deleuze in den *Dialogen*:

> Außer Frage, dass das Gefüge auch eine historische Dimension hat: die in die Funktion eingehenden besonderen heterogenen Elemente, die Umstände, unter denen dies geschieht, das Ensemble der Verhältnisse, die in einem spezifischen historischen Moment Mensch, Tier, Werkzeug und Milieu zusammenbringen. Doch gilt zugleich, unter einem anderen Blickwinkel im Rahmen dieser Gefüge, dass der Mensch darin nicht aufhört, Tier, Werkzeug oder Milieu zu werden. (D, 103 f)

60 Für eine Erweiterung dieser Überlegungen in Bezug auf humanoide Roboter siehe meinen Artikel »How to dance with Robots?« (Hubatschke 2021a).

Das Konzept des Gefüges stellt gängige Vorstellungen von linearen Kausalitäten, Entwicklungs- und Abstammungslinien, Trennungen zwischen Arten, aber auch die Trennung zwischen vermeintlich Natürlichem und vermeintlich Künstlichem grundlegend in Frage. Dies stellt, wie gezeigt wurde, auch eine Reihe an Technikentwicklungsvorstellungen in Frage. Der Begriff der Involution, die rhizomatische Evolutionstheorie, die Deleuze und Guattari skizzieren, ist hierfür ein wichtiger Baustein. Sie verweisen darauf, dass es nicht bloß um eine Ko-Evolution zwischen Menschen und Technik geht, sondern beide Pole weder voneinander getrennt werden können noch überhaupt in dieser abstrakten Weise existieren. Vielmehr stehen die Blöcke des Werdens im Blick, mit denen Deleuze und Guattari versuchen eine radikal relationale Prozessualität zu beschreiben. Immer schon sind Gefüge vorgängig, immer schon sind wir radikal eingebunden und situiert in unterschiedlichsten Gefügen. Immer schon sind wir, mit Haraway gesprochen, mittendrin (vgl. Haraway 1995c).

Dennoch, und dies ist ein zentraler Aspekt der deleuzo-guattarischen Philosophie, ist der Blick auf die zahllosen Stratifizierungsprozesse, die Phyla und übermächtigen Gefüge kein Blick der Ohnmacht. Die Infragestellung bestimmter Auffassungen des Menschen, gängiger linearer Logiken und Vorstellungen stellt bereits die Schaffung eines anderen Gefüges dar, bricht repressive Gefüge auf. Denn nicht nur neue Perspektiven und Vorstellungen eröffnen sich hier, sondern auch neue Kampfplätze. Wir alle sind zwar nicht die alleinigen Urheber der Gefüge, sind nicht jene, die aus imaginierter eigener Kraft aus einer imaginierten Unmündigkeit ausbrechen müssten, wir sind vielmehr immer schon mitten drinnen, also auch immer schon involviert, beteiligt und betroffen, wenn auch auf je unterschiedliche Art und Weise. Darum die genaue Darstellung dessen, was Deleuze und Guattari unter den befremdlichen und nicht unproblematischen Begriffen des Nomadischen und des Sesshaften verstehen. Denn die Gefüge sind unterschiedlich, manche Zusammensetzungen ermöglichen mehr Freiraum, während andere eher beherrschen, in Besitz nehmen. Die Technologien und technischen Objekte, so sollte gezeigt werden, sind immer mit dabei, finden sich in allen möglichen Gefügen. Es gilt aus den Gefügen heraus selbst neue Gefüge zu schaffen, wie Deleuze in den *Dialogen* postuliert: »Genau das bedeutet Gefüge schaffen: im Milieu, mittendrin sein, auf der Linie der Begegnung, des Zusammentreffens einer inneren und einer äußeren Welt. Mittendrin sein […]. Gefüge schaffen können wir nur in Gefügen.« (D, 78 f)

Wie Deleuze und Guattari dabei stets betonen, ist die Frage des Einsatzes, die Frage, wie Gefüge sich zusammensetzen und entwickeln, auch eine Frage der Affekte: »Gefüge sind passionell, sie sind Kompositionen des Begehrens.« (TP, 551) Hier findet sich der Verweis auf Spinoza. Wie ich im folgenden Kapitel darstelle, ist es eben die deleuzianische Spinozalektüre, die die Vorstellung der Kompositi-

on der Gefüge anleitet. Spinozas Theorie wird die Rolle der Technologien in diesen Kompositionen verdeutlichen. Die Frage nach der Technik erweist sich hier abermals nicht nur als eine Frage der Politik und Epistemologie sondern ebenso als eine der Ontologie.

5. Spinoza – Conatus und Maschine

> Es ist einfach, jede Gesellschaft mit Maschinentypen in Beziehung zu setzen, nicht weil die Maschinen determinierend sind, sondern weil sie die Gesellschaftsformen *ausdrücken*, die fähig sind, sie ins Leben zu rufen und einzusetzen. (PüK, 258 f; Herv. C.H.)

Kein*e andere*r Philosoph*in spielt für Deleuzes Denken eine solch zentrale Rolle wie Baruch de Spinoza. Deleuze widmete Spinoza gleich zwei Studien, einerseits einen Band seiner erstmals 1968 publizierten Habilitationsschriften *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (Deleuze 1993b; zitiert als SAP) andererseits das 1981 erschienene »kleine Spinoza-Buch« *Spinoza. Praktische Philosophie* (Deleuze 1988; zitiert als SPP). Nicht von ungefähr bezeichnete Deleuze Spinoza als den »Erste[n] unter den Philosophen« (WiP, 57). Wie wichtig Spinoza für Deleuze war, betont er auch in *Dialoge*, wo er schreibt: »Es war Spinoza, über den ich gemäß den Normen der Philosophiegeschichte am gründlichsten gearbeitet habe; doch war er es auch, der mich am nachdrücklichsten einem Luftzug aussetzte, der einem in den Rücken bläst, wenn man ihn liest. Er lässt einen auf einem Hexenbesen reiten – Spinoza ist bislang nicht einmal ansatzweise begriffen worden, nicht von den anderen und nicht von mir.« (D, 26) Dieser Einfluss Spinozas auf die deleuzo-guattarische Philosophie, so werde ich im Folgenden argumentieren, gilt ebenso für die deleuzo-guattarische Technikphilosophie. Inwiefern darüber hinaus Spinozas Philosophie, besonders durch eine deleuzianische Linse betrachtet, für Diskussionen der Technikphilosophie interessant ist, wird ebenfalls in diesem Kapitel dargelegt.[1] Im Versuch, die technikphilosophischen Überlegungen von Deleuze und Guattari nachzuzeichnen, muss, so bin ich überzeugt, auch nach dem Einfluss und Stellenwert Spinozas in dieser deleuzo-guattarischen Technikphilosophie gefragt werden. Dieses Kapitel verfolgt nun vor allem zwei Ziele: Erstens den impliziten Einfluss Spinozas auf einige bereits besprochene Grundpfeiler einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie herauszuschälen. Zweitens und noch wichtiger, geht es mir darum mit Spinoza die deleuzo-guattarische Technikphilosophie zu

1 Einige meiner Thesen und Überlegungen zu einer spinozistisch-deleuzo-guattarischen Technikphilosophie, wie ich sie in diesem Kapitel entwickle, finden sich in stark komprimierter Form in meinem Artikel »Machinic Interology: Fragments of an Interological Philosophy of Technology in Spinoza, Deleuze and Guattari« (Hubatschke 2021b).

verkomplizieren, weiterzuentwickeln und damit vielleicht auch über Deleuze und Guattari hinausgehend weiterzudenken.

Wie Katja Diefenbach (2018) in ihrer Studie *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie* (Diefenbach 2018) darlegt, nahm Spinoza vor allem ab den späten 1960er Jahren in der französischen postmarxistischen und poststrukturalistischen Philosophie eine zentrale Rolle ein. Ausgehend von Althussers Rezeption von Spinoza, wurde dieser zum Bezugspunkt einer ganzen Generation an französischen strukturalistischen und poststrukturalistischen Denker*innen. Althusser versuchte einen komplexen marxistischen Strukturalismus zu theoretisieren, einen »Marxismus ohne Hegelianismus«, befreit von allen »evolutionistischen, teleologischen und anthropozentrischen« (Diefenbach 2018, 13) Elementen, einen repolitisierten Marxismus ohne »Subjekt und Ziel« (Althusser 1975, 77), und genau hierfür versteht Althusser Spinoza als »Vorgänger von Marx« (Diefenbach 2018, 13).[2] So stellt abermals das Jahr 1968 einen wichtigen Wendepunkt dar, gab es doch 1968 einen »sprunghaften und fulminanten Rezeptionsschub« von Spinoza nicht zuletzt angestoßen von Althussers Spinozalektüre. So ist Deleuzes erstes Spinoza Buch nur eines von vier[3] großen und einflussreichen Spinozastudien, die in diesem Jahr in Frankreich erschienen (vgl. Diefenbach 2018, 15). Für diese marxistischen, strukturalistischen und poststrukturalistischen Philosoph*innen waren es vor allem politische Aspekte der spinozistischen Philosophie, die im Zentrum des Interesses standen.[4] So war die Politik im Denken Spinozas schon zu seinen Lebzeiten ein zentraler Bezugspunkt gleichermaßen für Verehrer*innen wie für erbittertste Gegner*innen. Spinoza war nicht nur selbst politisch tätig (vgl. Seidel 1994, 101) und wie seinen Briefen zu entnehmen ist, auch stets höchst informiert über aktuelle politische Entwicklungen in Europa, sondern auch in seinen Schriften zeigt sich klar sein politisches Interesse, vor allem zu nennen sind hier der *Theologisch-politischer-Traktat* (Spinoza 2006a; zitiert als TPT) sowie der *Politische Traktat* (2006c; zitiert als PT).

So attraktiv Spinoza für progressivere Denker*innen ist, so sehr zeichnet sich die Rezeptionsgeschichte Spinozas wie bereits zu seinen Lebzeiten so auch spä-

2 Zum Verhältnis von Marx zu Spinoza ist u.a. Karl Reiters (2011) Studie *Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens* zu nennen. Aber auch die Texte von Eugene Holland (1998) »Marx and Spinoza« sowie von Bernardo Bianchi (2018) »Marx's Reading of Spinoza: On the Alleged Influence of Spinoza on Marx«, bieten einen guten Überblick.

3 Die anderen wichtigen Studien sind von Martial Gueroult, Alexandre Matheron und Bernard Rousset (vgl. Diefenbach 2018, 15).

4 Ich möchte hier jedoch besonders zwei politische Lektüren von Spinoza hervorheben, nämlich einerseits Etienne Balibars Werk (2008 [1998]) *Spinoza and Politics* sowie Toni Negris (1982) Buch *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Zu beiden Werken und anderen politischen Arbeiten zu Spinoza siehe das oben bereits erwähnte Buch von Katja Diefenbach (2018).

ter vor allem durch Gegenschriften, Angriffe und insbesondere durch Verdrängung aus der Philosophiegeschichte aus. Dies lässt sich quer durch die westliche Philosophiegeschichte nachzeichnen, besonders auffällig sind dabei jedoch die Angriffe des Nationalsozialismus auf die spinozistische Philosophie. Trotz und teilweise vielleicht sogar gerade wegen der großen Rolle, die Spinoza in der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts spielte, wurde im Faschismus Spinoza nicht nur angegriffen, sondern überhaupt versucht, ihn weitestgehend aus der Philosophie herauszuschreiben. So schreibt Helmut Seidel über die nationalsozialistischen Angriffe: »Dieser [nationalsozialistische] Wahn zielte auch auf die Liquidierung Spinozas und seiner Wirkungsgeschichte. Zu den ersten kulturellen Bestrebungen, die im faschistischen Deutschland gewaltsam unterdrückt wurden, gehörte die international anerkannte Spinozaforschung.« (Seidel 1994, 124 f) In der nationalsozialistischen Abscheu gegenüber Spinoza verbinden sich antisemitische Motive mit dem Kampf gegen liberale oder progressive Philosophien. Hermann Glockner, ein nationalsozialistischer Philosoph, betont zum Beispiel in seiner Philosophiegeschichte vor allem die »Unpersönlichkeit und Unfreiheit des Spinozismus« (Glockner zitiert nach Seidel 1994, 125).[5]

Dies gilt ebenso für eine nationalistisch-faschistische und auch in Teilen futuristische Technikphilosophie und deren Spinoza-»Lektüre«, die sich vor allem auf die vermeintliche Verleugnung des freien Willens bei Spinoza, also eine stark verkürzte und entkontextualisierte Interpretation Spinozas, stützt. Es mag daher nicht verwundern, dass nationalistische und nationalsozialistische Technikphilosophen, wie zum Beispiel Eberhard Zschimmer, Spinoza zwar in ihren Technikphilosophien erwähnen, aber eben nur als Abstoßpunkt. In Zschimmers 1933 neu überarbeiteter *Philosophie der Technik* heißt es in Bezug zu Spinoza und in eindeutiger Wortwahl: »Der praktisch unsinnige Freiheitsbegriff des Spinoza muss ausgetilgt werden, sonst kommen wir nicht weiter. Spinoza hat mit seiner Freiheitstheorie […] die ganze neuere Philosophie verwirrt.« (Zschimmer 1933, 30). Welchen Freiheitsbegriff und welches »wir« Denker*innen wie Zschimmer dabei im Blick haben, wird in seiner *Philosophie der Technik* spätestens dann gänzlich offensichtlich, wenn er die Technik in den Dienst einer faschistischen Politik stellt und postuliert: »Erst, wenn das Endziel einer Verbindung der nationalsozialistischen Staatsidee mit der Idee der Technik erreicht ist, kann der technische Geist auch im Wirtschaftsleben seine Wahrheit und Wesenswirklichkeit erweisen: *der Freiheitsbringer des arbeitenden Menschen zu sein*.« (Zschimmer 1933, 43)

Neben dem plumpen Versuch einer »Arisierung« der Philosophiegeschichte scheint sich die politische Sprengkraft Spinozas besonders an den konstanten

5 Helmut Seidel führt noch einige weitere Zitate aus Glockners Werk an, die vor allem durch extremen Antisemitismus geprägt sind (siehe Seidel 1994, 125).

Versuchen konservativer, repressiver und autoritärer Systeme, Spinoza aus der Philosophiegeschichte herausschreiben zu wollen, zu beweisen. Es ist folglich vielleicht besonders die Leerstelle Spinoza, das Schweigen über ihn und seine Philosophie in so vielen Philosophiegeschichten, die Spinozas politische Sprengkraft bezeugt. Dennoch bleibt die Frage, warum Spinoza trotz der immer stärkeren Rezeption in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der enormen Rezeption in politischen, ethischen, metaphysischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Bereichen, in Bezug zu einem Bereich der Philosophie nach wie vor kaum Anwendung findet, nämlich der Technikphilosophie. Dies muss zwar zunächst nicht unbedingt verwundern, schließlich schreibt Spinoza selbst kaum etwas zu technischen Problemstellungen, und doch möchte ich hier argumentieren, dass Spinoza auch im Bereich der Technikphilosophie seine »Sprengkraft« entfalten und eine politische Technikphilosophie informieren und bereichern kann. Doch zunächst möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern Spinoza selbst technikphilosophische Überlegungen anstellte, und warum die Praxis als Handwerker mir hierfür besonders wichtig ist.

5.1 Spinoza als Techniker – Spinoza in der Technikphilosophie

Auch wenn Spinoza selbst keine expliziten technikphilosophischen Überlegungen anstellte, darf nicht vergessen werden, dass er sich ausgiebig mit technischer Praxis und Theorie beschäftigt hat. Schließlich ist Spinoza – nachdem er das Handelsgeschäft seiner Familie aufgrund des Ausschlusses aus der Amsterdamer jüdischen Gemeinde aufgeben musste – einem technischen Handwerk als Brotberuf nachgegangen, war selbst Techniker.[6] Spinoza übte den technischen Beruf des Linsenschleifers aus, der sowohl handwerkliches Geschick und Können, als auch wissenschaftliche Kenntnisse forderte. Für den Beruf des Linsenschleifers bedurfte es damals vor allem ein umfassendes Wissen über unterschiedliche Aspekte der Optik, mit denen Spinoza zweifelsohne äußerst vertraut war. Nicht umsonst, wie die Briefwechsel Spinozas zeigen, wurde Spinoza immer wieder von Wissenschaftlern[7] seiner Zeit über mathematische, optische und technische

6 Für biographische Angaben zu Spinoza siehe Röd 2002, S. 31–43. Sehr informativ sind auch die gesammelten Biographien, des 17. und frühen 18. Jahrhunderts (Walther 1998), die vor allem die enorme Kritik religiöser Autor*innen an Leben und Werk von Spinoza aufzeigen.

7 Die Briefwechsel mit Spinoza sind nur teilweise erhalten beziehungsweise nur teilweise zur Veröffentlichung bestimmt und von Spinoza selbst archiviert worden. Der gesamte publizierte Briefwechsel von Spinoza umfasst lediglich 88 Briefe (50 an Spinoza, 38 von ihm verfasste). Anders als z.B. in den Briefwechseln von Descartes finden sich unter den erhaltenen Briefen von Spinoza keine Frauen als Diskussionspartnerinnen.

Probleme rund um die Linsenschleiferei befragt und um Hilfe gebeten. Auch heben die ersten Biographien, die kurz nach seinem Tod verfasst wurden, Spinozas naturwissenschaftliche wie handwerkliche Fähigkeiten hervor.[8] Dennoch finden sich abseits der Bemerkungen und Reflexionen in den angesprochenen Briefwechseln kaum Referenzen auf technologische Fragestellungen oder Probleme in seinem philosophischen Werk. Dabei spielt Spinozas Brotberuf in der durchwachsenen Rezeptionsgeschichte seiner Philosophie eine nicht unbedeutende Rolle. Dass gerade bei Spinoza so oft Biographisches mit seinem Werk in Verbindung gebracht wurde, ist von den frühen Kritiken und Lebensbeschreibungen bis zu heutigen Spinozaforschungen besonders auffällig (vgl. Walther 1998, IX). Dabei ist es oftmals gerade seine technische Tätigkeit, die als willkommene Metapher ins Spiel gebracht wird. So sind Einführungen zu Spinoza zumeist nicht gerade zurückhaltend in Wortspielen und Metaphern, die das Schleifen von Linsen, das Schärfen des Blicks und das Perspektivieren mit Spinozas spezieller und nahezu einzigartiger philosophischer Methode verbinden.[9] Auch Deleuze ist hier keine Ausnahme und bemüht dieses Bild immer wieder.[10] Dabei geht Deleuze weit über

8 Schon in der ersten als Vorwort zu Spinozas nachgelassenen Schriften publizierten Biographie, verfasst von Jarig Jelles wird hervorgehoben, dass Spinozas Handwerk nicht nur Zweck, sondern seinem philosophischen Bestrebungen gleich an Zeit und Leidenschaft gewesen war: »Er ging nicht ganz in der Durchforschung der Wahrheit auf, sondern beschäftigte sich auch besonders mit der Optik und dem Drehen und Schleifen von Gläsern, die für Teleskope und Mikroskope dienen können, und wenn ihn nicht ein vorzeitiger Tod hinweggerafft hätte, so wären noch vorzügliche Resultate von ihm zu erwarten gewesen (denn was er darin erreichen konnte, hat er genugsam bewiesen).« (Walther 1998, 11 f) Ähnliches berichtet auch die etwas später verfasste Biographie von Jean-Maximilien Lucas: »Aber all die Besuche die er [Spinoza] empfing, all die Antworten, die er Gelehrten zu geben hatte, die ihm von allen Seiten schrieben, und seine wunderbaren Werke, die heute unser ganzes Entzücken bilden, waren diesem großen Geist nicht Beschäftigung genug. Er verwandte alle Tage einige Stunden darauf, Gläser für Mikroskope und Fernrohre zu verfertigen, worin er sich auszeichnete, derart, dass, wenn der Tod ihm nicht zuvorgekommen wäre, er wahrscheinlich die schönsten Geheimnisse der Optik entdeckt hätte.« (Walther 1998, 34) Auch die kritischeren Spinoza-Biographien, jene, die ihn für seinen Atheismus verleumdeten, sprechen ihm dennoch eine außergewöhnliche Expertise in seinem Handwerk zu (siehe z.B. Johannes Colerus' Schrift: Walther 1998, 85).

9 Nicht nur in der philosophischen Rezeption Spinozas lässt sich diese Metapher finden, sondern auch in literarischen Werken. Besonders hervorzuheben ist hier der argentinische Poet Jorge Louis Borges. Borges verfasste zwei miteinander eng verbundene Gedichte über Spinoza, nämlich »Spinoza« (1999[1964]) und »Baruch Spinoza« (2003b [1977]), Gedichte in denen neben einem Abgesang auf die geometrische Methode auch die Metapher des Linsenschleifens als Schärfen des Blickes zu finden ist (vgl. Borges 1999, 383). Zur Rolle Spinozas in der Arbeit von Borges siehe »Spinoza in Borges' looking-glass« von Marcelo Abadi (1989).

10 »Sogar mit der Religion poliert Spinoza die Brille – jene spekulative Brille, die die produzierte Wirkung und die Gesetze ihrer Produktion sehen lässt.« (SPP, 19) An einer anderen Stelle nennt Deleuze Spinozas Methode eine Methode der »optischen Berichtigung« (SPP, 23). Deleuze gibt sich weiters überzeugt, dass Spinoza mit seinen Schriften nicht bloß rhetorisch überzeugen wollte, sondern es vielmehr sein Ziel war, »die Linse einzustellen oder das Glas […] zu polieren.« (SPP, 23)

die Metapher der Philosophie als Sehhelferin und Augenöffnerin hinaus, denn Spinozas Handwerk ist für Deleuze nicht bloß Lebensunterhalt und Tagesbeschäftigung, sondern essentieller Teil jenes Spinozas, den er nachzeichnet. Für Deleuze ist Spinozas Handwerk Teil seiner Methode und Arbeitsweise, nicht bloß in einem metaphorischen Sinne, sondern ganz konkret liest Deleuze Spinozas geometrische Methode in der Philosophie mit seinem optischen Handwerk zusammen: »Man muss die geometrische Methode, den Beruf des Brillenschleifens und das Leben Spinozas als ein Ganzes verstehen. Denn Spinoza ist einer der Lebendig-Sehenden« (SPP, 23). Dies zeigt sich für Deleuze nicht zuletzt in Spinozas Weigerung, dem Ruf als Professor an die Heidelberger Universität zu folgen und damit von der Philosophie leben zu können. (vgl. Spinoza 2017, 188 f). Spinoza zieht es vor, als Linsenschleifer ein bescheidenes Einkommen zu erwerben, aber dafür frei an seiner Philosophie arbeiten zu können. Mit Bewunderung bezeichnet Deleuze Spinoza daher als einen »Handwerker-Philosophen«, also einen Philosophen, der »ausgestattet mit einem praktischen Beruf, bereit ist, dem Gang der optischen Gesetze zu folgen und ihn zu erfassen.« (SPP, 14)

Es sind vor allem Spinozas Briefe, in denen sich Kommentare, Erklärungen und Reflexionen über Entwicklungen in der Linsenschleiferei und der Optik als Wissenschaft finden. Sie enthalten Überlegungen zu den technologischen Bedingungen und Möglichkeiten der Linsenschleiferei, aber auch allgemeinere naturwissenschaftliche Untersuchungen, Überlegungen und Experimente, die des Öfteren mithilfe einfacher Maschinen erklärt werden (siehe z.B. Brief 6, Spinoza 2017, 14–27). Dass Spinoza nicht nur in seinen philosophischen Arbeiten auf die Philosophie seiner Zeit reagierte, sondern auch in Fragen der Optik mit den neuesten technischen und naturwissenschaftlichen Forschungen und Erkenntnissen seiner Zeit vertraut war, zeigen seine Briefe ebenfalls. Denn, so sehr Spinoza in der Philosophie als »Außenseiter« (Bartuschat 2017, X) und »persona non grata« galt, so sehr war er in den Naturwissenschaften, der Technik und der Optik ein aktiver und auch anerkannter Teil der damaligen internationalen Forschungsgemeinschaft (vgl. Negri 1982, 24).[11] Diese Briefwechsel verschiedenster Forscher und Gelehrten mit Spinoza, die sich eben nicht nur um die philosophischen, sondern vor allem um technologische und naturwissenschaftliche Fragestellungen dre-

11 So diente ausgerechnet die unbestrittene Expertise im Feld der Optik Gottfried Wilhelm Leibniz als Vorwand, Spinoza ganz offiziell per Brief zu kontaktieren. Dem Briefwechsel zur Optik folgte ein geheimes persönliches Treffen, siehe dazu Matthew Stewarts Buch *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World* (2005). Das geheime Treffen von Leibniz und Spinoza dient auch dem bekannten afro-amerikanischen Science Fiction-Autor und Vorreiter des Afrofuturismus Samuel R. Delany als Vorlage seiner außergewöhnlichen Novelle »The Atheist in the Attic«, in der er diese Begegnung aus der Perspektive von Leibniz fiktionalisiert und zum Zentrum seiner Reflexion über die Doppelbödigkeit der europäischen Aufklärung macht (siehe Delany 2018).

hen, sind zwar keinesfalls als technikphilosophische Arbeiten zu kategorisieren, dennoch möchte ich die Untersuchung, inwieweit Spinoza auch für die Technikphilosophie interessant sein kann, bei eben diesen Briefwechseln beginnen, genauer dem Briefwechsel zwischen Spinoza und Heinrich Oldenburg.

Oldenburg, in Bremen geboren, aber vor allem bekannt als Gründungsmitglied der *Royal Society*, war sowohl an theologischen wie naturwissenschaftlichen und philosophischen Forschungen interessiert. Schon früh pflegte Oldenburg mit zahlreichen Wissenschaftler*innen, Philosoph*innen, Politikern und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens[12] ausführlichen brieflichen Kontakt und intensivierte diesen in seiner Funktion als erster Sekretär der *Royal Society*. Oldenburg war daher stets bestens über neueste wissenschaftliche Thesen, unveröffentlichte Manuskripte sowie wissenschaftliche Entdeckungen informiert. So verschaffen seine zahlreichen Briefwechsel ein umfassendes Bild über die wissenschaftlichen Diskurse in Deutschland, England, Frankreich und den Niederlanden des 17. Jahrhunderts.[13] Auch mit Spinoza pflegte Oldenburg regen Kontakt. Spinoza ließ ihm immer wieder philosophische Manuskripte vor der Veröffentlichung oder in frühen Stadien zukommen, so kannte Oldenburg sowohl das *Theologisch-Politische Traktat* als auch größere Teile der *Ethik* lange vor ihrer jeweiligen Veröffentlichung. Neben diesen philosophischen Diskussionen informierte Oldenburg Spinoza über neue Entdeckungen in der Naturwissenschaft und befragte Spinoza zu Techniken der Linsenschleifung. Im Rahmen dieser Diskussionen findet sich auch eine der wenigen Bemerkungen Spinozas zu einer konkreten Technologie, nämlich dem Versuch des gemeinsamen Bekannten Christiaan Huygens eine Maschine für automatische Linsenschleifung[14] zu konstruieren. In den abschließenden Bemerkungen des Briefes 32 vom November 1665 antwortet Spinoza auf Oldenburgs Nachfrage zu dieser Maschine mit wenig subtiler Skepsis:

---

12 In den knapp 6000 heute noch archivierten Briefen, die Oldenburg verfasste oder bekam, finden sich, wie eine Durchsicht der online archivierten Korrespondenzen von Oldenburg zeigt, eine Handvoll an Korrespondentinnen: darunter seine Schwester Lucia Koch, Baroness Elizabeth Clifford, die Königin von Schweden Christina, sowie Elizabeth Killigrew, die Schwägerin von Robert Boyle. Mit der Philosophin und Wissenschaftlerin Katherine Jones unterhielt Oldenburg eine sehr intensive Korrespondenz, von der über 80 Briefe archiviert wurden. Vgl. http://emlo-portal.bodleian.ox.ac.uk/collections/?catalogue=henry-oldenburg (letzter Aufruf 20.01.2022).

13 Die Briefe von und an Oldenburg können auf *Early Modern Letters Online* durchgesehen werden: http://emlo-portal.bodleian.ox.ac.uk/collections/?catalogue=henry-oldenburg. Zu den bekanntesten und wichtigsten Korrespondenzen zählen unter anderem die Korrespondenzen mit Leibniz und Thomas Hobbes, aber auch der ausführliche Briefverkehr mit Isaac Newton.

14 Graham Burnett (2005) hat die Geschichte der Automatisierungsversuche der hyperbolischen Linsenschleifung im 17. Jahrhundert detailliert aufgearbeitet und dabei sowohl Huygens technische Versuche sowie die Rolle von Oldenburg als Vermittler nachgezeichnet. In dieser Studie finden sich auch Abbildungen einer Version jener Maschine, über die Oldenburg und Spinoza höchstwahrscheinlich schreiben. (vgl. Burnett 2005, 97)

> Unser Huygens war und ist noch ganz mit dem Schleifen optischer Gläser beschäftigt. Hierfür hat er eine Maschine angefertigt, mit der er auch Schalen ganz blank drehen kann. Was er damit erreicht hat, weiß ich noch nicht und bin, um die Wahrheit zu sagen, daran auch nicht sehr interessiert. Denn ich weiß zur Genüge aus eigener Praxis, dass man sphärische Schalen viel sicherer und besser von Hand als mit irgendeiner Maschine schleift. Über den Erfolg mit seinen Pendeluhren und den Zeitpunkt seiner Übersiedelung nach Frankreich kann ich noch nichts Sicheres schreiben. (Spinoza 2017, 137)

Spinoza formuliert in diesem Brief eine gewisse kritische oder zumindest durchaus zurückhaltende Einschätzung gegenüber Versuchen, den*die Techniker*in durch eine automatisierte technische Vorrichtung im Linsenschliff zu ersetzen und scheint dagegen die Arbeit mit der geschulten Hand des*r Linsenschleifer*in einer Automatisierung vorzuziehen. Kevin von Duuglas-Ituu verortet in seinem kurzen Online-Artikel mit dem Titel »Some Rough Thoughts on Spinoza and Technology« (2008) in diesen Bemerkungen gar eine allgemeine technologische Skepsis, besonders gegenüber Automatisierungen. Ich möchte aus dieser Bemerkung jedoch keine grundlegend kritische Haltung gegenüber Automatisierung oder Maschinen im Allgemeinen herauslesen, dazu scheint Spinoza viel zu fasziniert von technischen Geräten aller Art zu sein und Huygens Kenntnisse über technische Geräte auch zu sehr zu schätzen. So schreibt Spinoza z.B. nur einige Monate früher im Mai 1665 an Oldenburg: »Er [Huygens] hat mir wunderbare Dinge über diese Mikroskope erzählt und zugleich über Teleskope, die in Italien hergestellt wurden und mit denen man am Jupiter Eklipsen beobachten konnte« (Spinoza 2017, 121).

Diese Bemerkung im Briefverkehr mit Oldenburg deuten folglich weniger auf eine plumpe Technikkritik seitens Spinozas hin, sondern verweisen vielmehr, wie ich im Folgenden zeigen werde, auf ein sehr spezifisches Verständnis von Technik oder Technologien, nämlich einem Verständnis von technischen Objekten als Körper, die mit unterschiedlichen anderen Körpern, oftmals menschlichen Körpern, in Verbindungen treten und dabei das Tätigkeitsvermögen dieser kollektiven Körper mitbestimmen. Das Schleifen der Linse von Hand ist folglich kein mehr oder weniger technisierter Vorgang, sondern es sind andere Körper involviert, und diese haben aufgrund ihrer Zusammensetzung anderen Handlungsspielraum. Die Bewertung solcher Zusammensetzungen, wie im Folgenden näher erläutert wird, geschieht immer aus situierter Perspektive und richtet sich auf je konkrete Körper, technische und andere, sowie auf je konkrete Zusammensetzungen oder Gefüge. Technikphilosophische Einsichten erschließen sich folglich nicht aus den wenigen direkten Bemerkungen über Technik, Technologien und technische Objekte, sondern sind, so werde ich im Laufe dieses Kapitels argumentieren, gerade in jenen Bemerkungen zu finden, in denen Technik nicht explizit erwähnt wird. Dabei ist es vor allem eine deleuzianische Lesart Spinozas, innerhalb derer die technik-

philosophische Relevanz besonders deutlich hervortritt. Die technischen Bemerkungen Spinozas zum Linsenschleifen wurden vorangestellt, weil sie veranschaulichen, dass Spinoza nicht nur über Technik reflektierte, sondern selbst technisch arbeitete, sich über neue Technologien in seinem Feld austauschte und diese Technologien auch kritisch diskutierte. Das Zusammenspiel des*r Linsenschleifer*in und der Maschine beim Erzeugen eines technischen Objekts, wie die Linse eines ist, dieses Zusammenspiel, ob automatisiert oder von Hand, stellt eine Komposition von Körpern dar. Dass diese Kompositionen von Körpern auch technische Körper beinhalten, liegt für einen Techniker wie Spinoza auf der Hand und soll daher auch die folgenden Interpretationen der spinozistischen Theorie anleiten.

Es findet sich erstaunlicherweise jedoch wenig Literatur, die mit Spinozas Philosophie versucht, die Frage der Technik zu untersuchen, und ebenso findet Spinoza in gängigen technikphilosophischen Werken kaum Erwähnung. Wenn Spinoza erwähnt wird, so geschieht dies zumeist vor allem, um ihn als Negativfolie für die eigene Position zu konstruieren, man denke hier z.B. an die oben erwähnte Technikphilosophie von Zschimmer. Die wenige Literatur, die Spinoza in einem technikphilosophischen Kontext thematisiert, geht jedoch kaum auf seine technische Expertise und seine Experimente ein. So zum Beispiel der deutsche Technikphilosoph Wolfgang Schirmacher. Dieser bezieht in mehreren seiner Werke Spinoza in seine Technikphilosophie mit ein, doch wie der Untertitel des Werkes *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger* vermuten lässt, ist Schirmachers Spinoza Rezeption davon geprägt, Spinoza zwar als Denker zu verstehen, mit dem etwas über Technik gesagt werden kann, jedoch vor allem, um Spinoza in Heideggers Technikkritik aufgehen zu lassen.[15] Spinozas Konzept der »Amor Die intellectualis« wird von Schirmacher als »vorläufiger Begriff der Technik« (Schirmacher 1983, 58) gelesen, lediglich als Vorstufe zu Heideggers Technikbegriffs also. So kritisiert Schirmacher Spinoza genau dann, wenn dessen Theorie ein nicht bloß apokalyptisches Technikverständnis eröffnet. Schirmacher kritisiert Spinozas Theorie als bloßes »maschinale[s] Denken der Neuzeit« (Schirmacher 1983, 62), als Verständnis, das mit der modernen Technik nichts mehr zu tun hat, als »Sackgasse« (Schirmacher 1983, 66). Eine von Heidegger inspirierte Technikkritik, die ganz abstrakt von *der Technik* spricht und diese stets als grundsätzlich zersetzend und zerstörend versteht,[16] wird jedoch der Komplexität, die Spinozas Theorie in Bezug zum Verständnis von Technologien ermöglicht, zumindest in meinen Augen, nicht gerecht. Auch wenn ich Schirmachers Position hier nur sehr verkürzt präsentieren kann, so soll

15 »Spinozas ontologische Ethik verwirklicht sich in Heideggers Gelassenheit.« (Schirmacher 1983, 85)

16 So schreibt Schirmacher, um nur ein Beispiel zu nennen: »Unsere technische Lebensform, auf die wir nicht verzichten können, verurteilt die Gattung zum Tod. Das ist unser Problem. […] Kann der Mensch, obwohl er das technische Wesen ist, überleben?« (Schirmacher 1983, 66)

doch deutlich werden, dass die Richtung, in die Schirmacher Spinoza interpretiert und folglich in Heidegger aufgehen lässt, keinesfalls jene Richtung sein wird, die ich im Folgenden mit Spinoza einschlagen möchte. So argumentiert eine spinozistische Technikphilosophie, wie ich sie hier skizziere, grundlegend gegen jegliche deterministische und anthropozentrische Technikverständnisse.

In den meisten technikphilosophischen Arbeiten spielt Spinoza jedoch, sofern er überhaupt Erwähnung findet, lediglich eine marginale, zumeist auf Fußnoten reduzierte Rolle.[17] Exemplarisch dafür kann z.B. das Grundlagenwerk der Kybernetik herangezogen werden. So erwähnt Norbert Wiener in seinem 1948 erstmals erschienenen Buch *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine* (Wiener 1963) Spinoza ausgerechnet an jenen Stellen, an denen er über die frühen Automatenvorstellungen und den in Descartes verankerten Körper-Geist-Dualismus schreibt. Spinoza habe zwar, so Wiener, »die mehr vernünftige Behauptung, dass die Verbindung zwischen Geist und Materie die von zwei in sich abgeschlossenen Eigenschaften Gottes ist« (Wiener 1963, 77) postuliert, sei also hier schon einen Schritt weiter als Descartes und andere. Allerdings, so kritisiert Wiener weiter, würde Spinoza diese Verbindung »nicht dynamisch« denken und »dem Mechanismus dieser Verbindung wenig oder gar keine Aufmerksamkeit« schenken (vgl. Wiener 1963, 77). Für Wiener ist es hingegen Leibniz, der eine dynamische Sicht auf die Welt, beeinflusst durch die Automaten seiner Zeit, entwirft (vgl. Wiener 1963, 77 ff). Es sind genau solche verkürzten Lesarten, die im Folgenden durch spinozistische, technikphilosophische Überlegungen kontrastiert werden sollen.

Ich sehe daher in diesen und ähnlichen Ansätzen, die Spinoza mit der Frage nach der Technik zu verbinden suchen, weder besonders genuin neue Fragestellungen oder Herangehensweisen in die Technikphilosophie eingeführt, noch glaube ich, dass damit das Potential der spinozistischen Philosophie für eine politische Technikphilosophie auch nur annähernd ausgeschöpft ist. Denn wie eingangs schon ausgeführt, bin ich überzeugt, dass, obwohl, oder vielleicht gerade weil Spinoza selbst die Frage der Technologie nicht direkt bearbeitet, seine Philosophie, nicht zuletzt gelesen mit und durch Deleuze, einen fruchtbaren Beitrag zu einer Technikphilosophie, insbesondere einer Technikphilosophie, wie jene, die im Rahmen dieser Arbeit skizziert wird, leisten kann.

---

17 Besonders interessant ist dabei, dass Descartes Körper-Geist Dualismus eine starke Rezeption in unterschiedlichen Arbeiten zu Künstlicher Intelligenz und Robotik erfährt, Spinozas Gegenkonzept dort jedoch kaum Erwähnung findet. Exemplarisch sei hierfür z.B. Koen Vermeirs Text »RoboCop Dissected: Man-Machine and Mind-Body in the Enlightenment« (2008), aber auch Alex Sutters *Göttliche Maschinen* (1988) erwähnt.

Dieses Kapitel soll in keiner Weise als Einführung in Spinoza gedacht sein, noch geht es darum, Spinozas komplexer und vielfältiger Philosophie vollständig gerecht zu werden, und auch Deleuzes Lesart von Spinoza kann hier nur auf einige Punkte reduziert werden. Ich konzentriere mich in diesem Kapitel vielmehr auf zwei zentrale Konzepte des spinozistischen Denkens, nämlich das »Problem des Ausdrucks« und das der »Affektenlehre« beziehungsweise der Zusammensetzung von Körpern und damit auf die Frage, was ein Körper kann. Wie ich im Folgenden versuche darzulegen, sind es ganz besonders diese zwei Konzepte, an denen sich Spinozas Anschlussfähigkeit für eine politische und immanente Technikphilosophie zeigt.

5.2 Was vermag ein Körper?

Spinoza bietet laut Deleuze der Philosophie ein neues Bild, ein neues Denkmodell an. Statt der Fokussierung auf das Bewusstsein, bringt Spinoza den Körper als einen Ausgangspunkt des Philosophierens ein.[18] Der Körper ist hier jedoch kein bloßes Objekt, das es zu beherrschen gilt, vielmehr kompliziert er das Bild des Körpers und betont dabei, wie wenig sowohl die Philosophie über den Körper weiß, aber eben auch wie wenig jede/r Einzelne über den je eigenen Körper weiß. So kommt er schließlich zu der berühmten und von Deleuze an unzähligen Stellen wiederholten Frage: Ob wir eigentlich wissen, was der Körper kann, wozu er fähig ist? (vgl. Ethik, 229) Dies ist keinesfalls als eine funktionale Frage zu verstehen, eine Frage, die bloß nach biologischen Erklärungen sucht, sondern, wie Deleuze betont, eine Provokation für die Philosophie, die in ihrer westlichen Tradition bis heute allzu gerne den Körper zu Gunsten des steuernden Geistes vernachlässigt, den Körper als bloß passives Fleisch konzeptualisiert und nicht nur meint, dass man bereits genug über den Körper wisse,[19] sondern vielmehr, dass hier gar nichts Relevantes für die Philosophie zu finden sei. Der Auffassung des Vorranges des Geistes über den Körper, wie sie bis heute in so vielen westlichen Philosophien, auch zahlreichen technikphilosophischen Ansätzen[20] und wissenschaftlichen Paradigmen, verankert ist,

18 Welche Möglichkeiten dieses für Deleuze so zentrale spinozistische »Denkmodell« des Körpers für unterschiedlichste Fragen der Philosophie birgt, diskutiert Arno Böhler in seinem Text »Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze. Wissen wir was das Medium ›Körper‹ kann?« (2012).

19 Weshalb »diese Unwissenheitserklärung […] eine Provokation« (SPP, 27) für die Philosophie sei.

20 Hier ist vor allem die Strömung des Transhumanismus zu erwähnen, die oftmals in ihren Visionen von grenzenlosem »Enhancement« der Körper, aber auch den Phantasien eines »Hochladens« des Geistes in ein virtuelles Netzwerk, den Körper als bloßes Hindernis einer möglichen Unsterblichkeit und dabei als bloße Behinderung für einen expandierenden Geist konstruiert. Diese transhumanistischen Ideen sind oftmals lediglich aktualisierte Tropen der dualistischen Denkweise, in denen ein religiöses Jenseits durch

versucht Spinozas *Ethik* in vielerlei Hinsichten zu widersprechen. In der Ontologie Spinozas, in der Denken (auch Geist oder Seele) und Ausdehnung oder Materie keine unterschiedlichen Substanzen sind, sondern vielmehr als unterschiedliche Attribute ein und derselben Substanz[21] verstanden werden, lässt sich diese Ignoranz gegenüber dem Körper nicht mehr aufrechterhalten. Hier ist die Frage nach dem Vermögen des Körpers keine Frage nachgeordneten Ranges. Eine Verkomplizierung bedeutet aber auch keine bloße Umkehrung, denn die vermeintliche Vorherrschaft des Geistes über den Körper kann und wird nicht durch eine umgekehrte Vorherrschaft des Körpers über das Denken ersetzt. Denn weder kann der Geist den Körper noch der Körper den Geist lenken, wie Spinoza in dem zentralen Lehrsatz 2 des dritten Teils seiner *Ethik* deutlich macht: »Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgendetwas anderem (wenn es noch etwas anderes gibt).« (Ethik, 227)

Spinozas Konzeption ist jedoch noch wesentlich radikaler. Denn nicht nur geht es darum, dass weder das eine Vorherrschaft über das andere hat und umgekehrt, sondern, dass es überhaupt keine direkte »reale Tätigkeit« (SPP, 89) zwischen Körper und Geist gibt. Schließlich handelt es sich um zwei unterschiedliche Attribute. Die Verbindung ist, dass es nur eine Substanz gibt, es also dieselbe Substanz ist, verstanden durch unterschiedliche Attribute. Statt einer direkten Beeinflussung zwischen Körper und Geist gibt es laut Spinoza eine Korrespondenz, oder wie Deleuze sagt, eine »›Verknüpfungs‹-Identität« (SPP, 90) zwischen Körper und Geist. Wie Spinoza im Lehrsatz 7 des zweiten Teils seiner *Ethik* darlegt: »Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen.« (Ethik, 109, Lehrsatz 7, Teil II) Diese »Verknüpfungs-Identität« wird im Spinozismus als »Parallelismus« bezeichnet. Der Parallelismus »besteht nicht nur darin, jegliche reale Kausalitätsbeziehung zwischen Geist und Körper zu verneinen, sondern untersagt jeglichen Vorrang des einen über den anderen.« (SPP, 28) Die »Verknüpfungs-Identität«, sprich die Gleichheit der Ordnung der Ideen und der Ordnung der Dinge, impliziert auch, dass eine Veränderung bei den Ideen zu einer Veränderung in der Ordnung der Dinge führt und umgekehrt. Erleidet der

---

ein technologisch ermöglichtes Jenseits ersetzt wird. Für eine technikphilosophische Kritik an transhumanistischen Ansätzen, die nicht nur deren patriarchal-anthropozentrische Grundlage kritisiert, sondern auch philosophische Unstimmigkeiten transhumanistischer Ansätze diskutiert, siehe Mona Singers (2020) Text »Was vom Transhumanismus übrig bleibt«.

21 Es gilt zu verstehen, so Spinoza, »dass nämlich der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird.« (Ethik, 227, Anmerkung zu Lehrsatz 2, Teil III) Oder anders formuliert, dass »folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz sind, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefasst wird.« (Ethik, 111, Anmerkung zu Lehrsatz 7, Teil II)

Körper etwas, so erleidet dies auch das Denken und umgekehrt, was im Körper Tätigkeit ist, ist es auch im Denken und vice versa; eine Theorie also, die sich radikal gegen traditionelle ethische Sichtweisen, vor allem die traditionell christliche Moral richtet. Deleuze dazu: »Die praktische Bedeutung des Parallelismus erscheint in der Umkehrung des traditionellen Prinzips, auf dem sich die Moral als ein Unternehmen zur Beherrschung der Leidenschaften durch das Bewusstsein gründete: wenn der Körper handelte, litt die Seele, sagte man, und die Seele handelte nicht, ohne dass der Körper seinerseits litt« (SPP, 28). Der Parallelismus ist demnach keine Umwertung, sondern schlägt vielmehr einen völlig anderen Weg vor, das Verhältnis zwischen Körper und Geist zu denken. Das Besondere daran ist, dass Geist und Körper gleichermaßen unbekannt sind, dass die Fokussierung auf den Körper-Lenkenden-Geist nicht nur ein unvollständiges, unterkomplexes und zu einfaches Bild des Körpers erzeugt, sondern gleichermaßen auch ein unterkomplexes Verständnis von Geist und Denken. Der Parallelismus erinnert daran, wie wenig wir eigentlich über Körper *und* Geist wissen, weshalb Deleuze Spinoza zu einem Quasi-Vordenker von Freud ernennt: »Kurz, nach Spinoza schließt das Modell des Körpers keine Entwertung des Denkens im Verhältnis zur Ausdehnung ein, sondern, was viel wichtiger ist, eine Entwertung des Bewusstseins in Bezug auf das Denken: eine Entdeckung des Unbewussten und eines Unbewussten des Denkens, nicht minder tiefgreifend als das Unbekannte des Körpers.« (SPP, 29)

Es gilt also, den Körper besser zu verstehen, nicht zuletzt auch, folgt man dem Parallelismus, um die Ordnung des Denkens, den Bau des Geistes und vor allem, um die Körper-Geist-Vereinigung besser zu verstehen. Wie Spinoza im zweiten Teil seiner *Ethik* proklamiert: »Indessen wird sie [Vereinigung von Geist und Körper] niemand adäquat oder deutlich einsehen können, wenn er nicht zuvor die Natur unseres Körpers adäquat erkennt.« (Ethik, 125, Anmerkungen zu Lehrsatz 13, Teil II) Was ist nun der Körper bei Spinoza? Hierzu hilft ein genauerer Blick in die oft zitierten Anmerkungen zum zweiten Lehrsatz am Beginn des dritten Teils seiner *Ethik*:

> [S]o fest sind sie überzeugt, dass der Körper bloß auf Geheiß des Geistes bald sich bewegt, bald ruht und dass er sehr vieles verrichtet, was allein von dem Willen des Geistes und dessen Erfindungskunst abhängt. Allerdings was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt; […] Denn bislang kennt niemand den Bau [i.O. fabricam] des Körpers so genau, dass er alle seine Funktionen erklären könnte (Ethik, 229, Anmerkungen zu Lehrsatz 2, Teil III).

Die Frage also, was ein Körper ist, wird zur Frage, was ein Körper kann, umformuliert. Diese Umformulierung führt zu den zwei bestimmenden Aspekten eines menschlichen Körpers im Speziellen, sowie eines jeden Modus im Allgemeinen, nämlich erstens die Frage nach der Zusammensetzung des Körpers und zweitens die Frage nach den Affektionen eines Körpers. In den Worten von Deleuze: »Denn

konkret ist ein Modus im Körper wie auch im Denken ein komplexes Schnelligkeits- und Langsamkeitsverhältnis und eine Macht des Körpers oder des Denkens, zu affizieren oder affiziert zu werden.« (SPP, 161) Was ein Körper ist, also die jeweilig zusammengesetzten Körper und deren Geschwindigkeiten, hängt dabei eng mit dem zusammen, was ein Körper kann, also seinem Tätigkeitsvermögen. Die Struktur des Körpers, sein Bau, seine Zusammensetzung bestimmt folglich auch, wodurch ein Körper affiziert wird und ob beziehungsweise wie er selbst andere Körper affiziert.

Zunächst also zum Aufbau eines Körpers oder Modus. Oberstes Prinzip in der Struktur, dem Aufbau eines Körpers, ist, dass der menschliche und jeder andere erkennbare Körper immer zusammengesetzt aus anderen Körpern sind, wie Spinoza bereits im zweiten Teil der *Ethik* ausführt: »Der menschliche Körper ist aus sehr vielen Individuen (verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes seinerseits äußerst komplex ist.« (Ethik, 139, Postulat 1, Teil II) Der menschliche Körper ist laut Spinoza aus unendlich vielen unterschiedlichen Körpern zusammengesetzt, und wie er weiter ausführt, braucht der menschliche Körper notwendigerweise diese anderen Körper, ist nichts ohne andere Körper, die den menschlichen Körper ständig und immer wieder »gleichsam neu erzeug[en]«. (Ethik, 139, Postulat 4, Teil II) Kollektive Körper oder Individuen sind nicht nur aus anderen komplexen also individuellen Körpern zusammengesetzt, sondern vor allem aus unendlich vielen einfachsten Körpern (corpora simplicissima) (vgl. SPP, 110), Körper oder Teilchen, die selbst nicht mehr weiter zusammengesetzt sind. Die einfachsten Körper sind basale Einheiten, die jedoch keinesfalls als Atome verstanden werden dürfen, wie Deleuze in seiner Vorlesung zu Spinoza 1981, also dem Erscheinungsjahr seines zweiten Spinoza Buches, betont. Deleuze in der Vorlesungseinheit vom 10. März 1981: »But what are very simple bodies? We had arrived at a fairly precise status: they are not atoms, that is, finite bodies, and they are not indefinites either. Then what is it? And here Spinoza belongs to the 17th century.« (Deleuze 1980/81, Einheit 12 vom 10. März 1981) Deleuze spielt hier auf den zu jener Zeit auftauchenden Begriff des Aktualunendlichen[22] an, eine mathematische Idee des Unendlichen, die Spinoza vor allem in seinem Brief an Lodewijk Meyer näher ausführte (vgl. vgl. Spinoza 2017, 43 ff, Brief XII).

Die einfachsten Körper, so lässt sich resümieren, sind folglich nicht eigens bestimmbare Körper, nicht simple kleinste Einheiten, die selbst irgendwelche Eigen-

22 Deleuze: »And this idea of an actual infinite, that is, neither finite nor indefinite, what does that come down to saying? It comes down to telling us: there are final terms, there are ultimate terms – see, that's counter to the indefinite – this isn't indefinite since there are ultimate terms, only these ultimate terms are endless (à l'infini). So, this is not an atom. It is neither the finite nor the indefinite. The infinite is actual; the infinite is in action (en actes).« (Deleuze 1980/81, Einheit 12 vom 10. März 1981)

schaften oder Formen hätten. Ein einfachster Körper kann nicht als einzelner Körper gefasst oder verstanden werden, diese Körper sind immer schon nur als Vielfalt durch ihre Verhältnisse zueinander zu verstehen. Sie sind immer nur in Kollektivität, in ihren je konkreten Zusammensetzungen zu erkennen und zu verstehen; sie können nur über ihre Bewegungs- und Geschwindigkeitsverhältnisse definiert werden. Deleuze: »So, there are infinite collections of the infinitely minute. Spinoza's simple bodies do not exist one by one. They exist collectively, not in distributed fashion. They exist by infinite sets, and I cannot speak of a simple body; I can only speak of an infinite set of simple bodies.« (Deleuze 1980/81, Einheit 12 vom 10. März 1981) Spinoza entwickelt, so Katja Diefenbach in ihrer im Titel bereits auf diesen Aspekt anspielenden Studie *Spekulativer Materialismus*, eine »abstrakte oder spekulative Physik« (Diefenbach 2018, 371), in der die einfachsten Körper einen Art Materiestrom darstellen, der immer nur in je konkreten Zusammensetzungen erfahrbar und verstehbar ist. Man kann hier durchaus an die Bemerkungen zum Materiestrom im vorherigen Kapitel denken. Die einfachsten Körper bilden so die Grundlage für eine Prozessontologie, in der, wie schon öfter in dieser Arbeit diskutiert, die Relationen und Zusammensetzungen den konkreten Entitäten, also individuellen Modi oder Körpern, vorgängig, also primär sind.[23]

In diesem Sinne ist das Bewegungs- und Geschwindigkeitsverhältnis das erste Charakteristikum eines spinozistischen Körperbegriffs, denn immer sind es zusammengesetzte Körper, die durch ihre Bewegungsverhältnisse bestimmt sind. Dies gilt gleichermaßen für einzelne Körper, die ausschließlich aus einfachsten Körpern zusammengesetzt sind, aber auch für zusammengesetzte, komplexere Körper, sowie für ganze Gemeinwesen, also hochkomplexe zusammengesetzte Körper (vgl. Diefenbach 2018, 370 f). Spinozas Körperdefinition als eine Zusammensetzung ist daher höchst dynamisch. Im Zentrum stehen die Bewegungs- und Geschwindigkeitsverhältnisse, denn jeder Körper ist entweder in Ruhe oder in Bewegung, und dabei mal schneller und mal langsamer. Die Ruhe oder Bewegung, und daher auch die jeweilige Geschwindigkeit eines Körpers, hängen immer von anderen Körpern, die diesen in Bewegung versetzen oder verlangsamen, ab (vgl. Ethik, 129 f, Hilfssatz 3 zu Lehrsatz 13, Teil III). Die Unterschiede der Körper sind daher nicht so sehr durch die Arten der Zusammensetzungen bestimmt, sondern vielmehr durch die Geschwindigkeitsverhältnisse dieser Körper: »Körper unterscheiden sich voneinander aufgrund von Bewegung und Ruhe und aufgrund

23 »What are they [einfache Körper] going to constitute? They will constitute a real matter (matière) of exteriority. They have with each other, simple bodies have with each other only strictly extrinsic relations, relations of exteriority. They form a kind of matter that will be called, following Spinoza's terminology, a modal matter, a modal matter of pure exteriority, that is, they react on each other; they have no interiority, they have only external relations with one another.« (Deleuze 1980/81, Einheit 12 vom 10. März 1981).

des Grades ihrer Geschwindigkeit und nicht in Hinblick auf Substanz.« (Ethik, 129, Hilfssatz 1 zu Lehrsatz 13, Teil II) Es ist das jeweilige Verhältnis der zusammengesetzten Körper und das daraus resultierende Tätigkeitsvermögen, das je spezifisch ist und ein gegebenes Individuum in seiner Individualität charakterisiert. Deleuze: »[T]o exist is to have an infinity of extensive parts, of extrinsic parts, to have an infinity of infinitely minute extrinsic parts, which belong to me according to a certain relation. As long as I have, in fact, extensive parts which belong to me according to a certain relation, infinitely minute parts which belong to me, I can say: I exist.« (Deleuze 1980/81, Einheit 12 vom 10. März 1981)

Neben der Zusammensetzung und deren Geschwindigkeitsverhältnissen ist das zweite zentrale Merkmal, das Spinoza für den menschlichen Körper einführt, seine Fähigkeit, von anderen Körpern affiziert zu werden sowie andere Körper selbst affizieren zu können, also über Leidenschaften und ein Tätigkeitsvermögen zu verfügen. Spinoza dazu im dritten Teil seiner *Ethik*: »Denn ein jeder handhabt alles von seiner Affektivität her« (Ethik, 233, Anmerkungen zu Lehrsatz 2, Teil III). Spinozas Definition eines Affekts findet sich zu Beginn des dritten Teils: »Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen.« (Ethik, 223, Definition 3, Teil III) Einerseits also sind Affekte so etwas wie, um eine Formulierung von Wolfgang Röd zu bemühen, »psychophysische Reaktionen« (Röd 2002, 218), Reaktionen also, die sowohl im Psychischen wie auch im Physischen zu finden sind, dabei aber, dem Parallelismus treu bleibend, nicht direkt voneinander beeinflusst sind; vielmehr »äußert sich der affektive Vorgang in zwei Weisen, entsprechend dem allgemeinen Verhältnis von Körper und Geist« (Röd 2002, 218). Als Reaktionen, Leidenschaften, können Affekte unser Tätigkeitsvermögen vermehren oder vermindern, können uns also Freude oder Trauer bereiten, gut oder schlecht für den jeweiligen Körper sein. Affekte sind aber mehr als bloße Reaktionen, denn dies deckt nur eine Seite von Spinozas Affekt-Begriff ab. Affekte können auch als Aktivität verstanden werden, dann sind sie immer positiv, immer vermögenssteigernd. Der Unterschied zwischen erlittenen Affekten,[24] positiven wie negativen, und Aktivität[25] hat mit der Ursache des Affekts zu tun: »Wenn wir also die adäquate Ursache irgendeiner dieser Affektionen sein können, verstehe ich unter dem Affekt eine Aktivität, im anderen Fall eine Leidenschaft.« (Ethik, 223, Definition 3, Teil III) Der einzelne

24 »Dagegen, sage ich, erleiden wir etwas, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur eine partiale Ursache sind.« (Ethik, 223, Definition 2, Teil III)

25 »Ich sage wir sind aktiv, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind« (Ethik, 223, Definition 2, Teil III). Spinoza betont weiters, dass adäquate Ideen nur aktiv hervorgebracht werden können und nicht im passiven Erleiden von Affekten. (vgl. Ethik, 225, Lehrsatz 1, Teil III)

existierende Modus, so auch der menschliche Körper, ist dabei von Beginn an, und ganz besonders zu Beginn, nämlich der nicht selbst herbeigeführten Geburt, vor allem von außen bestimmt, also von passiven Affektionen angeleitet: »Seine Affektionen sind zunächst und vor allem Leidenschaften.« (SAP, 193) Zunächst und vor allem ist jeder Modus von außen bestimmt, von den Körpern also, die ihn/sie überhaupt erst zur Existenz bringen und den Körpern, die ihn/sie antreiben und bestimmen. Aus dieser Position heraus ist es auch ersichtlich, warum Spinoza schon im Titel des vierten Teils seiner *Ethik* von der »Knechtschaft« redet. Denn ein Modus, dominiert von Leidenschaften, hat per definitionem weniger Tätigkeitsvermögen, ist er doch überwiegend fremdbestimmt und daher auch nicht positiv agierend, also selbst tätig: »In Wahrheit ist unser Vermögen zu leiden unser Unvermögen, unsere Knechtschaft« (SAP, 197). Wie jedoch schon erwähnt, müssen passive Affektionen nicht per se negativ sein, sondern können genauso freudige und damit das Tätigkeitsvermögen steigernde Wirkung haben.

Ein Modus, ein Körper befindet sich in einem ständigen Werden, einem dauernden Prozess, der vor allem durch andere Körper angestoßen und bestimmt ist. Aktivität, ein großes Tätigkeitsvermögen ist nicht einfach gegeben und kann auch keinesfalls einfach erreicht werden, sondern muss vielmehr in einem langwierigen Prozess immer wieder erzeugt, also nach und nach aufgebaut werden. Dazu jedoch braucht es nicht nur positive Affektionen, sondern auch den zweiten oben beschriebenen Aspekt eines Körpers, nämlich eine Zusammensetzung, ein Geschwindigkeitsverhältnis der zusammengesetzten Körper, die dem Modus ermöglicht, mehr positive Affektionen zu erreichen und dadurch auch selbst aktiv zu affizieren. Nur wenn man beide Aspekte des Körpers zusammen versteht, erschließt sich Spinozas Definition von negativen Affekten als Gift, also als zersetzendes und damit den Körper reduzierendes und destabilisierendes Einwirken. Negative Affektionen wirken auf den Körper, so Spinoza, wie Gift, zersetzen folglich den Körper und vermindern daher sein Tätigkeitsvermögen, verändern die Zusammensetzungen des Körpers, verändern dessen Geschwindigkeitsverhältnisse. Negative Affekte verändern auch das allgemeine Vermögen eines bestimmten Körpers, überhaupt affiziert zu werden, besonders positiv affiziert zu werden. Sich der eigenen Situation bewusst zu werden, also zu erkennen, dass man immer vor allem von Leidenschaften, Affekten also, die man nicht selbst kontrolliert, ergriffen und bestimmt wird, ist für Spinoza ein wichtiger Beginn der Reflexion. Spinoza dazu: »Die Kraft mit der der Mensch im Existieren verharrt, ist begrenzt und wird von der Macht äußerer Ursachen unendlich übertroffen.« (Ethik, 389, Lehrsatz 3, Teil IV) Die Einsicht dieser Tatsache ist dabei jedoch nicht als negativ oder entmutigend zu verstehen, sondern ganz im Gegenteil, bereits der erste Schritt, sich selbst beziehungsweise die Verhältnisse, in denen man sich befindet, besser zu verstehen. Dies ermöglicht nämlich, besser zu unterscheiden, was positiv und was zersetzend affi-

ziert und darum zu versuchen, mehr positive Affektionen zu »erleiden«. Für Spinoza kann es daher weder »gut« noch »böse« als allgemeine Kategorien geben. »Gut« und »schlecht« kann es in Spinozas *Ethik* immer nur für einen jeweiligen konkreten Modus geben, denn was gut oder schlecht ist, ist immer nur für jeden Einzelnen oder kollektiven Körper zu bestimmen, aber keinesfalls allgemein und allzeit gültig.[26]

Genau hier sieht Deleuze auch den Unterschied von Spinozas Begriff der Ethik zu dem der in Spinozas Zeit vorherrschenden Morallehre. Spinozas Intervention benötigt kein transzendentes Gutes oder Schlechtes, kein von Gott vorgegebenes Böses oder Gutes, keine allgemein und ewig gültigen Vorschriften oder moralischen Grundgesetze, sondern setzt an dem Vermögen jeder und jedes Einzelne*n an. Deleuze dazu: »Die Ersetzung der Moral durch die Ethik ist die Konsequenz des Parallelismus und stellt dessen eigentliche Bedeutung dar.« (SAP, 227) Doch gerade, wenn es kein allgemeines Gutes oder Böses gibt, ist es umso wichtiger, jeweils zu bestimmen, was für den jeweiligen Modus gut und was schlecht ist, was das eigene Tätigkeitsvermögen stärkt und was es schwächt oder den Körper zersetzt. »Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts anderes als ein Affekt der Freude und Trauer, insofern wir uns seiner bewusst sind.« (Ethik, 395, Lehrsatz 8, Teil IV) Zu erkennen,[27] welche Leidenschaften gut für einen sind und welche schlecht, ermöglicht schließlich, die schlechten so gut wie möglich zu vermeiden und auf der anderen Seite die guten zu suchen und zu vermehren. Die Vermehrung positiver Leidenschaften, ermöglicht in Folge wiederum, auch selbst aktiv zu werden, selbst zu affizieren. Denn wie Deleuze postuliert, ist die Frage, wie wir als endliche Modi, die von Beginn an vor allem von außen bestimmt sind, vor allem Leidenschaften unterworfen sind, selbst aktiv werden können, die eigentlich »große Frage«, die »eigentlich ›ethische‹ Frage« (vgl. SAP, 193). Der Weg zu den aktiven Affektionen führt also zunächst über ein Erforschen und Erkennen der Leidenschaften und damit über ein Vermehren positiver Leidenschaften: »Die ethische Frage findet sich bei Spinoza also verdoppelt: *Wie erreichen wir es, aktive Affektionen hervorzubringen?* Zunächst aber: *Wie erreichen wir es, ein Maximum an freudigen Leidenschaften zu empfinden?*« (SAP, 217)

---

26 »Deshalb beurteilt oder erachtet ein jeder von seinem je eigenen Affekt her, was gut ist und was schlecht, was besser ist und was schlechter, und schließlich was am besten ist und was am schlechtesten.« (Ethik, 293, Anmerkung zu LS 39, Teil III)

27 Wie Deleuze betont, versteht Spinoza Erkenntnis zunächst als Bejahung von Ideen und damit nicht als die »Verrichtung eines Subjekts« (SPP, 78 f).

Es ist der Drang nach Selbsterhaltung[28] und auch nach Vergrößerung des Tätigkeitsvermögens, den Spinoza mit dem Begriff des »conatus« als die »Essenz«[29] des jeweiligen Dinges oder Körpers beschreibt. Dieses Streben, das jeden endlichen Modus auszeichnet, ist selbst, so Spinoza, nicht endlich, sondern zeitlich unbestimmt. Zu verharren heißt, die jeweilige Zusammensetzung des Körpers zu erhalten oder so zu verändern, dass ein Verharren im Sein möglich und wahrscheinlich bleibt. Der conatus ist daher abhängig von der Möglichkeit des Körpers affiziert zu werden: »Der *conatus* eines zusammengesetzten Körpers ist zugleich auch die Anstrengung, diesen Körper geeignet zu erhalten, auf vielfache Weise affiziert zu werden.« (SAP, 202) Der conatus hängt daher also direkt mit den positiven und negativen Affekten, mit denen ein Körper affiziert werden kann, zusammen, denn das Streben zu verharren, muss die positiven und daher produktiven Affekte vergrößern und vermehren und die negativen, zersetzenden Affekte reduzieren, um im Sein verharren zu können. Der conatus, so Deleuze, ist daher immer auf der »Suche« nach den positiven Affekten. Deleuze dazu:

> Der conatus ist als Anstrengung, in der Existenz zu verharren, immer Suche nach dem, was für uns nützlich oder gut ist; er erhält immer einen Grad unseres Tätigkeitsvermögens, mit dem er sich identifiziert: dieses Vermögen wird also vergrößert, wenn der conatus durch eine für uns nützliche oder gute Affektion bestimmt wird. (SAP, 212)

Gemäß dem Parallelismus ist dieses Streben, der conatus, etwas, was sowohl Geist als auch Körper durchzieht. Im Geist heißt dieses Streben – so Spinoza – »Wille«, im Körper »Trieb«, oder wenn man sich des Strebens bewusst ist, »Begierde« (vgl. Ethik, 243, Anmerkung zu Lehrsatz 9, Teil III). Was also die Wirkungsmacht des Körpers steigert, dessen Idee steigert auch die Wirkungsmacht des Geistes und umgekehrt (vgl. Ethik, 243, Lehrsatz 11, Teil III). Was daher gut ist, ist immer nur für bestimmte Modi gut und niemals allgemein. Das Streben des Modus, sein conatus, ist also kein Streben nach dem *Guten an sich*, kein »moralisches Streben«, sondern ein Streben nach dem jeweils für den jeweiligen Modus als für gut Bewertetes. Spinoza dreht hier die klassische Moralvorstellung auf den Kopf. Kein Modus, auch nicht der Mensch, ist daher ein von sich aus moralisches Wesen, denn kein Modus strebt nach dem allgemeinen Guten sondern vielmehr wird das wonach wir streben als Gutes bewertet. In Spinozas Worten: »Aus all dem steht also fest, dass wir etwas weder erstreben noch wollen, weder nach ihm verlangen noch es begehren, weil wir es für gut halten; im Gegenteil, wir halten etwas für gut, weil wir es erstre-

28 So postuliert Spinoza im dritten Teil der Ethik: »Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren.« (Ethik, 239, Lehrsatz 6, Teil III)

29 »Das Streben [conatus], mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz ebendieses Dinges.« (Ethik, 239, Lehrsatz 7, Teil III)

ben, es wollen, nach ihm verlangen und es begehren.« (Ethik, 243, Anmerkung zu Lehrsatz 9, Teil III)

Von dieser Einsicht ausgehend kategorisiert Spinoza schließlich verschiedene Affekte, und definiert *Freude* (positiv affiziert zu werden), *Trauer* (negativ affiziert zu werden) und *Begierde* (sich seines Triebs bewusst zu sein und aktiv positive Affekte zu suchen) als »Grundaffekte«. Der conatus als Streben nach positiven Affekten, nach Affekten, die das Tätigkeitsvermögen vergrößern und damit den Erhalt des Modus garantieren, verweist daher auf die unbedingte Abhängigkeit jedes endlichen Modus von anderen Dingen. Denn Selbsterhalt ist nur durch positive Affektionen und damit durch positive Zusammensetzungen mit anderen Körpern möglich. Es ist also abermals die Frage von Kombinationen, von Zusammensetzungen verschiedener Körper, die hier in den Vordergrund tritt. Dies ist die eigentlich ethische Frage bei Spinoza, und es ist eine politische Frage, eine Frage nach dem Gemeinwesen und dem Zusammen-Leben, oder noch genauer, eine Frage nach dem *Wie-Zusammen-Leben*. Spinoza wendet sich damit gegen herkömmliche religiös-motivierte Moralvorstellungen, die den Weg zum Guten oftmals vor allem durch ein Leiden, ein Entsagen und ein Verneinen der Begierden propagieren. Doch das gute Leben bei Spinoza kann nur durch das gegenseitige positive Affizieren mit anderen Körpern stattfinden. Das gute Leben kann immer nur ein kollektives Leben sein, nicht zuletzt auch, weil jeder Körper immer schon ein kollektiv zusammengesetzter Körper ist. Doch wie und mit wem zusammen? Und wie soll eine Kollektivität, ein Gemeinwesen entstehen, wenn gut und schlecht immer nur aus dem jeweiligen Modus heraus bestimmt werden können?

5.3 Körperkompositionen und Affektzirkulationen

Einmal mehr gilt es für Deleuze daher, die Frage Spinozas zu reformulieren, neu zu stellen und ihre Dringlichkeit herauszustreichen: »Hier nun der Grund, warum Spinoza in wahre Schreie ausbricht: ihr wisst nicht, wozu ihr im Guten wie im Schlechten fähig seid, ihr wisst nicht im Voraus, was ein Körper oder eine Seele in solcher Begegnung, jener Anordnung, jener Kombination vermag.« (SPP, 162) Doch wie bildet man Zusammensetzungen, was hält die Körper zusammen und wie können wir dies überhaupt theoretisieren, wenn doch jede Zusammensetzung, und vor allem die Bewegungs- und Geschwindigkeitsverhältnisse dieser Zusammensetzung immer einzigartig und je spezifisch zu sein scheinen? Wie schon erwähnt, ist nicht jedes Zusammentreffen von Körpern positiv für die beteiligten Körper, und oftmals kann ein Körper nur auf Kosten eines anderen Körpers sein Tätigkeitsvermögen steigern. So müssen lebendige Körper zum Beispiel andere Körper

konsumieren, um überhaupt weiter bestehen zu können.[30] So wie andere Körper für uns schlecht sein können, also Gift, das unsere Zusammensetzung zersetzt und unser Tätigkeitsvermögen verringert, so sind folglich auch menschliche Körper immer schon Gift für andere Körper: »Wir sind nicht nur vergiftet, sondern auch Vergifter; wir handeln wie Toxine und Gifte.« (SPP, 47) Sich also nicht nur darauf zu beziehen, was für uns schlecht ist, sondern auch zu reflektieren, dass man immer auch auf andere wirkt, ist für Spinoza, aber vor allem für Deleuze sehr wichtig. Es ist genau das eigenständige und spezielle Verständnis von Körper und seinen Affektionen, das ermöglicht, so betont Deleuze, ein neues und anderes Verständnis von zusammengesetzten Körpern zu denken. Nicht mehr steht eine vorhergehende Einteilung in Gattungen und Arten im Zentrum, nicht geht es also darum, zuerst die Körper zu unterscheiden und einzuteilen und dann nach deren möglichen Zusammensetzungen zu fragen. Spinoza ist hier wesentlich radikaler. Statt der Struktur und der Einteilung in »Universalia« (SAP, 246), rücken die »Zusammenhänge zwischen organischen Teilen« (SAP, 247) ins Zentrum, und dieses andere Modell, diese andere Sichtweise, dieses differente Verfahren, Körper und deren Zusammensetzungen zu verstehen, baut für Spinoza auf dem auf, was er »Gemeinbegriffe« nennt:

> Nun stellt Spinoza dem Verfahren, durch Gattung und spezifischen Unterschied zu definieren, ein ganz anderes gegenüber, das an die Gemeinbegriffe gebunden ist: die Wesen durch ihre Macht affiziert zu werden, zu definieren, durch die Affektionen, deren sie fähig sind, und die Reize, auf die sie reagieren, diejenigen, die ihnen gleichgültig sind, und diejenigen, die ihre Macht übersteigen und sie krank machen oder sterben lassen. (SPP, 61)

Das, was also den Körpern gemeinsam ist, sprich ihre Zusammensetzung ermöglicht, bezeichnen für Spinoza die Gemeinbegriffe (vgl. Ethik, 173 ff, Lehrsätze 37–40, Teil II). Oder in den Worten von Deleuze: »Ein Gemeinbegriff ist eben jene Idee einer Zusammensetzung von Verhältnissen unter mehreren Dingen.« (SPP, 150) Gemeinbegriffe sind nicht reduzierbar auf einzelne Körper, nicht der einzelne Körper verfügt über den Gemeinbegriff, sondern die Zusammensetzung erst generiert, wenn man so will, den Gemeinbegriff. Deleuze dazu:

> [E]in gegebener Körper setzt sich mit einem eben solchen anderen Körper zusammen und das zusammengesetzte Verhältnis oder die Einheit der Zusammensetzung definiert einen Gemeinbegriff, der sich weder auf die Wesenheit irgendeines der Teile, noch auf die Wesenheit des Ganzen zurückführen lässt. […] Man sieht also, dass die Gemeinbegriffe zwischen zwei Schwellen oszillie-

30 In den Dialogen schreibt Deleuze dazu: »Alles ist ein Gemisch von Körpern: Körper, die einander Zwang antun, die sich gegenseitig durchdringen, vergiften, die sich vermischen, sich zurückziehen, sich gegenseitig stärken oder zerstören, gleich dem Feuer, das ins Eisen eindringt und es zum Glühen bringt, gleich dem Fressenden, der seine Beute verzehrt, gleich dem Liebenden, der sich ins Geliebte versenkt. […] Welcher Festschmaus wäre nicht anthropophagisch?« (D, 91)

ren; die äußerste Schwelle dessen, was zwei Körpern gemeinsam ist, und die minimalste Schwelle dessen, was zwei Körpern gemeinsam ist (SPP, 151).

Gemeinbegriffe sind dabei keine abstrakten Ideen, sondern »allgemeine« in dem Sinn, dass sie etwas beschreiben, was zwei oder mehr Körpern allgemein ist. Für Spinoza gibt es dabei mehr oder weniger allgemeine Gemeinbegriffe, je nachdem, wie viele Körper in ihrer Zusammensetzung sie bezeichnen oder erfassen, von zwei bis zum allgemeinsten, nämlich dem, was allen Körpern gemeinsam ist. Manche Gemeinbegriffe sind nützlicher und andere weniger nützlich für je bestimmte Körper (vgl. SAP, 245 f). Deleuze rückt daher vor allem die Notwendigkeit, Gemeinbegriffe zu *bilden*, in den Vordergrund. »Das ganze Problem besteht darin, zu wissen, wie wir es erreichen, sie [die Gemeinbegriffe] zu *bilden*.« (SPP, 95)

Um Gemeinbegriffe zu bilden, sprich Körper erfolgreich zusammenzusetzen, das Vermögen der einzelnen Körper zu steigern und selbst aktiv zu werden, ist es notwendig zu wissen, was der Körper kann, denn je besser wir unseren eigenen Körper kennen, umso besser können wir uns mit anderen Körpern zusammensetzen. Die Gemeinbegriffe helfen uns dabei, denn durch die Bildung dieser Gemeinbegriffe, also der Zusammensetzungen, erfahren wir auch mehr über die jeweiligen Körper: »Der Gemeinbegriff drückt auch unsere Macht affiziert zu werden aus und erklärt sich durch unser Vermögen zu verstehen.« (SPP, 60)[31] Diese aktive Bildung von Gemeinbegriffen beginnt für Deleuze zunächst bereits im Kleinen:

> Wenn wir einmal in einigen Punkten unsere Aktivität gewonnen haben, werden wir fähig, Gemeinbegriffe zu bilden, selbst in dazu wenig günstigen Fällen. Es gibt einen ganzen Lernprozess der Gemeinbegriffe oder des Aktiv-Werdens: man darf die Bedeutung nicht unterschlagen, die im Spinozismus der Prozess der Bildung hat; man muss von den am wenigsten universalen Gemeinbegriffen ausgehen, von den ersten, die zu bilden wir Gelegenheit haben. (SAP, 256)

Weil jeder Körper je unterschiedlich ist und Zusammensetzungen unterschiedlich auf unterschiedliche Körper wirken, gilt es mit diesen Zusammensetzungen zu experimentieren: »Die Gemeinbegriffe sind eine Kunst, die Kunst der *Ethik* selbst: die guten Begegnungen organisieren, die gelebten Verhältnisse zusammensetzen, Vermögen bilden, experimentieren.« (SPP, 156)

31 An anderer Stelle schreibt Deleuze hierzu auch: »In diesem Sinne sind die Gemeinbegriffe mehr biologisch als mathematisch und bilden eine natürliche Geometrie, die uns die Einheit der Zusammensetzung der gesamten Natur und die Variationsmodi dieser Einheit verstehen lässt.« (SPP, 98)

Menschen unter Menschen

Jeder Körper schließt sich ständig mit anderen Körpern zusammen, kombiniert, konsumiert verbindet sich also in vielfältiger Weise. Das Zusammensetzen verschiedener Körper, so betont Spinoza, verbindet auch die Idee von diesen Körpern, ermöglicht folglich, zumindest fragmentarisches Verständnis von anderen Körpern. So schreibt Spinoza im zweiten Teil der *Ethik*: »[M]ithin schließt die Idee einer jeden Weise, in der der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, die Natur des menschlichen Körpers und die des äußeren Körpers in sich« (Ethik, 141, Beweis zu Lehrsatz 16, Teil II). Ziel jeglicher Zusammensetzung von Körpern, und natürlich in besonderer Weise jeder aktiv herbeigeführten Zusammensetzung, ist, das eigene Vermögen zu steigern. Den eigenen Körper zu kennen, zu wissen, was positiv und was negativ affiziert und wie man selbst andere Körper affiziert, ist für Spinoza Vernunft. Vernunft hängt damit intrinsisch mit der Zusammensetzung von Körpern zusammen und ist nicht wirklich in einem Körper selbst zu finden, sondern in dessen ständigen und notwendigen Verbindungen und Zusammensetzungen. Die Vernunft ist damit der Weg zur aktiven Steigerung des Vermögens (vgl. SAP, 233). Die Vergrößerung des Vermögens verlangt wiederum Kollektivität, die Zusammensetzung mit anderen Körpern.

Die Zusammensetzungen, die das Vermögen am ehesten und am meisten vergrößern, sind für Spinoza vor allem Zusammensetzungen von menschlichen Körpern mit anderen menschlichen Körpern. Spinoza gibt sich überzeugt, dass der Mensch mit anderen Menschen prinzipiell am besten, am vollständigsten übereinstimmt, ein Aufeinandertreffen zweier oder mehrerer menschlicher Körper die höchste Form des Zusammentreffens, das »Allernützlichste« (SAP, 230) ist, denn »der Mensch stimmt prinzipiell und naturgemäß mit dem Menschen überein« (SAP, 230). Doch auch wenn die so konzipierte höchste Form des Zusammentreffens zwischen Menschen stattfindet, ist es eine der besonderen Stärken der spinozistischen Philosophie, die unzähligen weiteren möglichen positiven wie auch negativen Zusammentreffen, also die Verbindungen von menschlichen mit nicht-menschlichen Körpern, die das Tätigkeitsvermögen vergrößern oder verringern, gleichermaßen zu beschreiben. Warum der Mensch dennoch dem Menschen am »allernützlichsten« ist, erklärt sich durch ihre Ähnlichkeit.[32] Spinoza führt jedoch eine zentrale Einschränkung ein, nämlich dass dieses Übereinstimmen voraussetzt, dass die beteiligten Menschen »nach der Leitung der Vernunft leben«,

32 Spinoza: »Kein Einzelding gibt es in der Natur, das dem Menschen nützlicher wäre als ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn am nützlichsten ist dem Menschen, was im höchsten Maße mit seiner Natur übereinstimmt, d.h. (wie sich von selbst versteht) ein Wesen wie der Mensch.« (Ethik, 433, Folgesatz 1 zu Lehrsatz 35, Teil IV)

denn sie stimmen nur vollkommen überein, wenn sie ihre Leidenschaften reduzieren[33] und aktiv leben. Streben die Menschen nach ihrem vollen Potential, so gibt sich Spinoza überzeugt, ist dies für alle beteiligten Menschen nützlich, denn dann streben Menschen nach dem, was jeder menschlichen Natur gut und zuträglich ist: »Weil aber ein jeder nach den Gesetzen seiner eigenen Natur nach dem verlangt, was er für gut hält, und das zu beseitigen strebt, was er für schlecht hält […], tun Menschen, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, zwangsläufig nur das, was für die menschliche Natur und folglich für einen jeden Menschen der Sache nach gut ist« (Ethik, 433, Beweis zu Lehrsatz 35, Teil IV). Ziel muss es daher sein, eine »vernünftige Assoziation zwischen den Menschen zu bilden« (SAP, 231). Diese Assoziation ist das Gemeinwesen, das kollektive Leben, das Zusammensetzen mit anderen menschlichen Körpern zu einem kollektiven Körper. Wie Deleuze betont, braucht es, um aktiv zu werden, um der Vernunft zu folgen, dieses Gemeinwesen, nicht weil das Gemeinwesen per se vernünftig ist, sondern ein »gutes« Gemeinwesen die Vernunft nicht nur befördert, sondern überhaupt erst ermöglicht: »Darum wäre die Vernunft nichts und würde niemals ihr eigenes Vermögen gewinnen, wenn ihr nicht durch das Vermögen einer anderen Art geholfen würde, die sich mit ihr verbindet, die ihre Bildung vorbereitet und begleitet. Dieses Vermögen einer anderen Art ist das des Staates oder des Gemeinwesens.« (SAP, 234)

Der Mensch – so schließt Spinoza – ist also, wenn er der Vernunft folgt, nicht nur bereit, sondern bestrebt, und zwar ganz in einem »egoistischen« Sinne, in einer Gemeinschaft mit anderen Menschen zu leben. Denn der Mensch kann, so Spinoza, zwischen zwei Übeln wählen, nämlich völlig frei in seinen Handlungen und Entscheidungen zu sein, dafür aber verletzlich, weil alleine, oder geschützt in der Gemeinschaft einige seiner Handlungsfreiheiten an die Gemeinschaft abzugeben, dafür jedoch sicherer zu leben. Der Mensch, so Spinoza, muss daher nicht von einer Staatsgewalt gezwungen werden, sondern würde freiwillig einige seiner Freiheiten einschränken, um sicherer zu leben, sich also für das geringere der zwei Übel entscheiden. Denn so schreibt Spinoza im *Theologisch-Politischen-Traktat*, die Menschen werden einsehen, dass sie »um sicher und gut zu leben, sich notwendig vereinigen mussten« (TPT, 235). So überträgt der Einzelne seine Macht auf die Gemeinschaft, um gemeinsam stärker und sicherer und damit freier und vernünf-

33 Solange die Leidenschaften die Menschen beherrschen, stimmen sie nicht nur weniger überein, sondern sie behindern sich womöglich sogar gegenseitig, Spinoza dazu: »Insofern Menschen von Affekten, die Leidenschaften sind, bedrängt werden, können sie ihrer Natur nach verschieden und einander entgegengesetzt sein.« (Ethik, 431, Beweis zu Lehrsatz 35, Teil IV)

tiger[34] leben zu können. Solch eine Gemeinschaft, auf die die Gewalt übertragen wird, ist der Staat.[35]

Die Einzelnen geben dann ihre Gewalt und Freiheit an den Staat ab, wenn sie, so Spinoza, nicht nur geschützt sind, sondern auch selbst teilhaben können an den Entscheidungen des Staates. Denn für Spinoza ist vor allem derjenige Staat der beste, in dem die Menschen am freiesten sind, nach ihrer Vernunft zu leben,[36] und freier sind sie vor allem dann, wenn sie selbstbestimmt mitentscheiden, anstatt dazu gezwungen zu werden, ihre Rechte und Freiheiten an den Staat oder gar einen Autokraten abzutreten. Dazu fasst Deleuze, sich auf das *Politische-Traktat* beziehend, zusammen: »Das einmal etablierte Gemeinwesen soll eher die Liebe zur Freiheit hervorrufen, statt die Furcht vor Bestrafung oder selbst die Hoffnung auf Belohnung.« (SAP, 236, Fn. 33) Spinoza verweist hier selbst auf den Unterschied seiner Theorie zu der von Hobbes, weil für Spinoza die Vernunft, wie er schreibt, durchaus zum Frieden rät (vgl. TPT, 239), und es daher anders als bei Hobbes weder einen vermeintlichen Naturzustand eines Kampfes aller gegen alle gibt, noch einen personifizierten Kopf des Gemeinschaftskörpers braucht, keinen Herrscher, der die Menschen des Staates zum Frieden untereinander zwingt, die Macht wird hier nicht an einen Dritten abgetreten (vgl. SAP, 235, Fn. 29). Daher ist diese ideale Staatsform für Spinoza, wie er in aller Deutlichkeit im *Theologisch-Politischen-Traktat* postuliert, die Demokratie. (vgl. TPT, 238 f)

> Ich habe diese [die demokratische Regierungsform] lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, dass er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren. (TPT, 240)

Spinozas Vorstellung, dass der kollektive Zusammenschluss Ausdruck kollektiver Vernunft ist, die Einzelnen also aus egoistischem Interesse Gesetzen der Vernunft folgen, mag vielleicht zunächst naiv oder utopisch erscheinen, doch Spinoza ist diesbezüglich wesentlich abgeklärter als viele andere Staatstheoretiker seiner Zeit.

---

34 So schreibt Deleuze: »Das ›gute‹ Gemeinwesen ersetzt bald denen die Vernunft, die sie nicht haben, bald bereitet es sie vor, präfiguriert und ahmt auf seine Weise das Werk der Vernunft nach. Es ist das, was die Bildung von Vernunft überhaupt erst möglich macht.« (SAP, 237)

35 »Eine solche Vereinigung, gefestigt über erlassene Gesetze und die ihr zukommende Gewalt, sich selbst zu erhalten, heißt Staat, und diejenigen, die mit Hilfe seines Rechts geschützt werden, heißen Staatsbürger.« (Ethik, 445, Beweis zu Lehrsatz 37, Teil IV)

36 »Darum ist derjenige Staat am freiesten, dessen Gesetze sich auf die gesunde Vernunft gründen; denn in ihm kann jeder, wenn er will, frei sein« (TPT, 239). Ähnliches schreibt Spinoza auch im *Politischen-Traktat*, wenn er betont, dass jener Staat der beste ist, in dem nicht nur ein bloßes Überleben gesichert ist, sondern auch die »Tugenden des Geistes« frei sind (PT, 36, § 5, Kapitel 5).

So schreibt Spinoza schon im *Politisch-Theologischen-Traktat*, dass ihm sehr wohl bewusst ist, dass diese Idealvorstellung niemals in ihrer Reinform existieren wird, dass diese Überlegungen, wie er selbst schreibt, »in vielen Stücken immer reine Theorie bleiben werden« (TPT, 248). Dennoch gibt er sich überzeugt, dass sich die Praxis so einrichten lässt, dass man einer idealen Demokratie immer näher kommen kann (vgl. TPT, 248). Dies ist eine äußerst moderne Einschätzung, sieht sie doch den demokratischen Staat, den demokratischen Vertrag nicht nur als eine fixe Einrichtung oder Institution, sondern vielmehr als einen ständigen Prozess, einen andauernden Versuch. Demokratie ist damit mehr eine Aufgabe als ein Regelwerk, und es ist vor allem die Aufgabe, die Zusammensetzung des Gemeinwesens und die Prozesse der Entscheidung ständig neu zu reflektieren.[37]

Spinoza ist davon überzeugt, dass je mehr Menschen frei entscheiden können, desto eher eine Mehrheit für die Vernunft zustande kommt und damit das Gemeinwesen, der Staat keine »Widersinnigkeiten« beschließen würde. So schreibt Spinoza im *Theologisch-Politischen-Traktat*: »[D]enn es ist fast ausgeschlossen, dass in einer Versammlung, vorausgesetzt, dass sie groß ist, sich die Mehrheit in einer Widersinnigkeit zusammenfindet;« (TPT, 238) Dabei ist jedoch wichtig zu verstehen, was Spinoza mit einer Mehrheitsentscheidung als »vernünftige« Entscheidung anzusprechen versucht. Denn ihm geht es nicht um die Entscheidung einer Mehrheit gegen die Interessen einer Minderheit. Wie Deleuze und Guattari in *Was ist Philosophie?* in kritischer Abgrenzung zum Verständnis von einfachen Mehrheiten schreiben: »Demokratien sind Mehrheiten, aber ein Werden ist seiner Natur nach das, was sich immer der Mehrheit entzieht.« (WiP, 126) Dagegen beschwören sie ein »Demokratisch-Werden, das nicht mit den faktischen Rechtsstaaten zusammenfällt« (WiP, 131), denn hier geht es nicht um bloße Abstimmungen und Mehrheitsverhältnisse, sondern vielmehr um die Frage der Zusammensetzung selbst, der Frage, wer dazu gehört und wer nicht, der Frage nach den »Anteillosen« (Rancière 2002), kurz, der Frage nach der Zusammensetzung des Gemeinwesens. In diesem Sinn müssen auch Spinozas Überlegungen zu Mehrheitsabstimmungen verstanden werden.

Es geht jedoch nicht nur um Abstimmungen und die Bildung von Institutionen. Vielmehr geht es um einen ständigen Prozess, einen Prozess, der auch immer ein Kampf ist; ein Kampf, der alle Ebenen, von globalen Ungerechtigkeiten bis hin zu all den kleinen, den Alltag vermeintlich unschuldig durchziehenden Normen, betrifft. Für Deleuze steht also vor allem der gesamte Prozess des Aktiv-Wer-

37 Spinozas Theorie kann daher in vielerlei Hinsicht als Vorläuferin zeitgenössischer Ansätze einer Prozess-Demokratie gesehen werden, also einer Demokratie, die stets »im Kommen« bleiben wird (Derrida 2003), die ein ständiger Prozess ist und keine fixierte Institution (vgl. Lefort 1990, Abensour 2012), eine »Präsentische Demokratie«, wie Isabell Lorey sie in ihrem Buch *Demokratie im Präsens* (2020) fasst.

dens im Zentrum, dies bedeutet auch ein »Vernünftig-Werden«, ein »Vermögender-Werden«. Es ist kein Zufall, dass hier der für Deleuze so wichtige Begriff des Werdens auftaucht. Immer schon geht es um ein Minoritär-Werden als Emanzipationsprozess. Dieser Kampf ist für jeden in den jeweiligen Zusammensetzungen, in die er oder sie hineingeboren wird, unterschiedlich und unterschiedlich existenziell, aber dennoch ist das Minoritär-Werden ein zentrales Prinzip. Denn wie Deleuze schreibt: »Bei Spinoza sind Vernunft, Kraft oder Freiheit nicht von einem Werden zu trennen, von einer Bildung, einer Kultur. Niemand wird frei geboren, niemand wird vernünftig geboren.« (SAP, 232)

Menschen unter Nicht-Menschen

Spinozas Demokratiebegriff als ständiger Prozess der Ausweitung und Reflexion verstanden, kann, nimmt man seine Ontologie ernst, nicht bei der Frage nach den menschlichen Körpern im Gemeinwesen stehenbleiben. Schon im *Theologisch-Politischen-Traktat* schreibt Spinoza in Hinblick auf nicht-menschliche Körper:

> Dabei erkenne ich keinen Unterschied an zwischen Menschen und anderen natürlichen Individuen, auch nicht zwischen vernunftbegabten Menschen und anderen, die die wahre Vernunft nicht kennen. […] Denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut es mit höchstem Recht, weil es nämlich handelt, wie es von der Natur bestimmt ist, und nicht anders kann. (TPT, 233)

Auch nicht-menschliche Körper sind von den Entscheidungen des Staates beziehungsweise eines Gemeinwesens direkt in ihrem Tätigkeitsvermögen betroffen; auch nicht-menschliche Körper beeinflussen darüber hinaus die Entscheidungen und das Gemeinwesen selbst. Wie also das Tätigkeitsvermögen von nicht-menschlichen Körpern in die Fragen des Gemeinwesens integrieren? Braucht es etwas Ähnliches wie das, was Latour mit dem Begriff des »Parlaments der Dinge« (2010) theoretisiert? Inwiefern also menschliche und nicht-menschliche Körper in unterschiedlicher Weise am kollektiven Körper teilhaben und inwiefern dies auch ganz besonders mit der Frage nach Technologien zu tun hat, möchte ich nun im Weiteren diskutieren.

Alles, was bisher über den Modus, den Körper und den conatus gesagt wurde, ist für Spinoza keinesfalls auf den Menschen beschränkt oder nur für den menschlichen Körper charakteristisch. Für Spinoza ist vielmehr jeder Körper immer ein zusammengesetzter Körper, der affiziert werden kann und affiziert, jeder Körper besitzt einen conatus und dies gilt für menschliche wie auch alle möglichen Formen von nicht-menschlichen Körpern gleichermaßen. Wichtig ist, dass hier also nicht bloß der menschliche Körper gemeint ist, ja nicht einmal auf »lebendige« Körper

reduziert wird, sondern vielmehr alle möglichen unterschiedlichen Körper in ihren je eigenen je speziellen Zusammenhängen und mit ihrem je konkreten Vermögen affiziert zu werden und zu affizieren im Blick der Analyse sind. Denn schon für Spinoza war der menschliche Körper in dieser Hinsicht nichts Exzeptionelles. Ein Mensch ist nur ein Modus unter vielen unterschiedlichen menschlichen und nichtmenschlichen Modi. So schreibt Spinoza:

> Denn was wir bisher aufgezeigt haben, ist ganz allgemein und gilt für die Menschen nicht mehr als für die übrigen Individuen, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden beseelt [animata] sind. Denn von jedem Ding gibt es notwendigerweise in Gott eine Idee, von der Gott in gleicher Weise die Ursache ist wie von der Idee des menschlichen Körpers; mithin muss alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, auch von der Idee eines jeden Dinges gesagt werden. (Ethik, 127, Anmerkung zu Lehrsatz 13, Teil II)

Spinozas Proklamation nur einer einzigen Substanz kann und will auf einer ontologischen Ebene nicht grundsätzlich zwischen humanen und nicht-humanen Modi unterschieden. Alle Körper, ob menschliche, nicht-menschliche, ob lebendige oder nicht-lebendige besitzen laut Spinoza einen conatus, also eine, wie Wolfgang Bartuschat schreibt, »Rückbezüglichkeit« auf sich selbst: »Das Konzept der Substanz verlangt, diesen Rückbezug jedem singulären Modus zuzusprechen, ihn also auch für nicht-humanes Seiendes gelten zu lassen. Auf der Ebene der Ontologie der Substanz kann es gar nicht anders sein, weil hier Modi durchgängig nur von der Substanz her charakterisiert werden, die einen Bezug auf alle Modi hat.« (Bartuschat 1992, 60) Der Unterschied von menschlichen und nicht-menschlichen Körpern ist daher kein ontologischer. Der Unterschied ist ein gradueller, ein Unterschied der Komplexität. Spinoza unterscheidet die differenten Körper hinsichtlich ihrer Fähigkeit affiziert zu werden aber vor allem selbst andere Körper affizieren zu können. Wenn nun also auch kein ontologischer Unterschied zwischen den unterschiedlichen Körpern besteht, so ist es mit Spinoza dennoch möglich und auch immer notwendig, verschiedene Körper zu unterscheiden. Dazu schreibt er, unmittelbar nachdem er die ontologische Gleichheit aller Körper postuliert:

> Doch sage ich ganz generell: Je fähiger, verglichen mit anderen, ein Körper ist, vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden, desto fähiger ist, verglichen mit anderen, sein Geist, vieles auf einmal wahrzunehmen; und je mehr die Tätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen und je weniger andere Körper bei seinen Tätigkeiten mitwirken, desto fähiger ist sein Geist zu deutlicher Einsicht. Von hier aus lässt sich der Vorzug eines Geistes gegenüber den anderen erkennen, aber auch der Grund angeben, warum wir von unserem eigenen Körper nur eine ganz verworrene Erkenntnis haben (Ethik, 127, Anmerkungen zu Lehrsatz 13, Teil II).

Zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Körpern keinen ontologischen Unterschied zu postulieren, macht Spinoza für kritisch posthumanistische und

neo-materialistische Ansätze anschlussfähig.[38] Es ist aber auch genau jene Idee, für die er schon von seinen Zeitgenoss*innen kritisiert wurde. In einem Brief an Willem van Blijenbergh (Brief 21) geht Spinoza direkt auf einen solchen Vorwurf der ontologischen Gleichsetzung alles Seienden ein. Spinoza antwortet in seiner markant trockenen Art, dass, wenn Blijenbergh glaubt, dass Spinoza den Menschen »den Elementen, den Pflanzen und Steinen gleichstellen« würde, dieser ihn falsch gelesen habe. Denn obwohl nichts, das von Gott abhängig ist, also Teil der Substanz ist, »tot, materiell und unvollkommen« sein kann, so können wir dennoch das Wirken Gottes, so Spinoza, dann am besten verstehen, wenn »wir uns nicht an Baumstämme und Pflanzen halten, sondern an die intelligentesten und vollkommensten Geschöpfe« (Spinoza 2017, 102 f). Spinozas Unterscheidung zwischen den Körpern ist also keine grundlegende, sondern vielmehr eine funktionale, und auch wenn er in diesem Brief an Blijenbergh den Menschen als den vollkommensten, sprich den komplexesten Körper beschreibt, also als jenen Körper, der nicht nur am meisten Affekte erleiden, sondern auch selbst am meisten affizieren kann, ist die Sonderstellung, die Spinoza hier dem Menschen einräumt, lediglich eine potentielle. Der Mensch hätte die Fähigkeiten, potentiell aktiv zu affizieren und vor allem hätte er die Fähigkeit, sich selbst seiner Affektionen und seines conatus bewusst zu werden, eine Fähigkeit, die die meisten anderen Körper, zumindest für Spinoza, nicht besitzen. Doch verfügt kein Mensch über dieses Bewusstsein von Geburt an, es ist vielmehr erforderlich durch Inanspruchnahme der Vernunft sich des eigenen conatus bewusst zu werden. Erst hierdurch wird man schrittweise zu einem vernünftigen Menschen. Der funktionale Unterschied zwischen den Körpern besteht darin, dass, obwohl alle Körper über einen conatus verfügen, sich nicht-menschliche Körper dessen nicht bewusst sind und daher, wie Bartuschat schreibt, »unselbstständige Seiende« darstellen: »Es [das Nicht-Menschliche] strebt zwar kraft seiner Essenz wie jedes Seiende nach Selbsterhaltung, aber es folgt seinem conatus perseverandi blind und erliegt in dessen Äußerungen den äußeren Einflüssen, die vom conatus anderer Modi ausgehen, worin ihm die eigene Essenz verdeckt bleibt, die darin nicht *seine* Essenz ist.« (Bartuschat 1992, 60 f) Dies ist zunächst auch beim Menschen so, er hat aber, kraft seines Verstandes, laut Spinoza, die Möglichkeit, sich des eigenen conatus bewusst zu werden und damit weniger von äußeren Einflüssen bestimmt zu sein und selbst aktiv zu werden. Da dieses Aktiv-Werden jedoch immer schon von der Zusammensetzung mit anderen Körpern abhängt, spielt hier auch bei Spinoza

38 Vgl. z.B. Rosi Braidottis kritisch posthumanistischen Ansatz, der zu großen Teilen auf einer deleuzianischen Spinozalektüre beruht, siehe vor allem Braidottis *The Posthuman* (2013) und *Posthuman Knowledge* (2019). So betont sie z.B., dass ein Denken mit und durch Spinozas Monismus und Materie-Begriff im Stande sei, »to avoi[d] anthropocentrism« (Braidotti 2013, 56).

indirekt immer schon eine Kollektivität aus menschlichen wie nicht-menschlichen (z.B. technischen) Körpern eine tragende Rolle.

Spinozas Philosophie ist, wenn auch nicht auf ontologischer Ebene, dennoch ein gewisser Anthropozentrismus eigen, etwas, das – so würde ich behaupten – Deleuze nur eingeschränkt übernimmt. Für Deleuze ist vor allem die Frage der Zusammensetzung aller möglichen Körper als grundlegendes ontologisches Prinzip interessant und erst in zweiter Linie geht es für ihn um die Zusammensetzungen verschiedener menschlicher Körper. So ist es kein Zufall, dass Deleuze am Ende seines kleinen Spinoza-Buches, *Spinoza. Praktische Philosophie*, im finalen und gleichzeitig zentralsten Kapitel dieses Buches »Spinoza und Wir«, abermals zur Frage der Konzeption des Körpers bei Spinoza zurückkehrt und dabei vor allem die Allgemeinheit dieser Definition als eine, die weit über den menschlichen Körper hinaus gültig ist, betont. Wie weiter oben bereits ausführlich dargestellt, ist ein spinozistisch verstandener Körper erstens eine Zusammensetzung, bestimmt von Ruhe- und Bewegungsverhältnissen, die »kinetische« Dimension des Körpers – wie Deleuze diese Dimension nennt –, und zweitens besitzt ein Körper ein Schnelligkeits- oder Langsamkeitsverhältnis, also ein Vermögen, affiziert zu werden und selbst andere Körper zu affizieren, die »dynamische« Dimension (vgl. SPP, 160). Nicht also eine Form oder eine vorher eingeteilte Gattung bestimmt einen Körper, sondern die jeweiligen kinetischen und dynamischen Verhältnisse. Den Blick auf diese sich andauernd verändernden und ständig in Bewegung befindlichen Verhältnisse gerichtet, ist ein Körper nie von vornherein einteilbar, kategorisier- oder festlegbar, sondern muss immer von seinen Zusammenhängen her verstanden werden, von den kollektiven Gefügen. Einen Körper zu verstehen, zu analysieren ist daher weniger biologische Einteilungsarbeit als geographische und geometrische Bestimmungsarbeit. Deleuze dazu:

> Kurz: wenn wir Spinozisten sind, definieren wir ein Ding weder durch seine Form, noch durch seine Organe und Funktionen, noch als Substanz oder Subjekt. Um sich mittelalterlicher oder gar geographischer Termini zu bedienen: wir definieren es durch Länge (Longitudo) und Weite (Latitudo), durch Längen- und Breitengrade. Ein Körper kann alles mögliche sein, es kann ein Tier sein, ein Klangkörper, es kann eine Seele oder eine Idee sein, es kann ein Textcorpus sein, ein sozialer Körper, ein Kollektiv sein. (SPP, 165)

Die radikale Ablehnung einer grundsätzlich geltenden Form, also das Verstehen eines jeden Körpers als absolut relational, von seinen kinetischen und dynamischen Verhältnissen her, von den Einbindungen und Zusammensetzungen, verwehrt sich einer grundsätzlichen Bestimmung, beziehungsweise einer Kategorie, wie z.B. etwa »Mensch«. Der Mensch, und dies ist schon bei Spinoza so konzipiert, ist lediglich eine Potentialität, ein Pol oder eine Zone von bestimmten Längen- und Breitengraden. Wie niemand schon »vernünftig« geboren wird, so wird auch niemand als

Mensch geboren. Spinoza bestimmt das Ziel seiner *Ethik*, zum Menschen zu werden, also zu einem vernünftigen, sich seiner Affekte und seines conatus bewussten Körpers. Damit und dadurch soll man auch zu einem aktiv affizierenden und hochkomplexen Körper und einer Seele werden und sich von der Knechtschaft der erlittenen Affekte befreien. Für Deleuze hingegen ist das »Mensch-Werden« nur ein zweitrangiges Problem, ihn interessiert vielmehr die Offenheit, das »Werden«, also das Prinzip der Zusammensetzung und Veränderung der Körper. Nicht das Ziel steht für Deleuze im Mittelpunkt, sondern der Prozess des Lebens als Veränderung, als Werden, als Immanenz. Dabei ist Deleuze auch weit vorsichtiger in einer Bevorzugung bestimmter Körperarten (wie eben der des Menschen), sondern interessiert sich mehr für die chaosmotischen Prozesse des Lebens:[39] »Es geht darum, das Leben, jede Individualität des Lebens, nicht als eine Form oder Formentwicklung zu begreifen, sondern als komplexes Verhältnis zwischen Differentialgeschwindigkeiten, zwischen Verlangsamung und Beschleunigung von Teilchen.« (SPP, 160) Diese Gesamtheit aller Verhältnisse und Prozesse, dieses allgemeine Leben, dieses ständig sich verändernde, nur relational begreifbare Gefüge bezeichnet Deleuze als »Immanenzplan«.[40] Der Immanenzplan umfasst zwar »alle Körper, alle Seelen, alle Individuen«, ist für Deleuze jedoch weitaus mehr, als die Begriffe Substanz oder Natur bei Spinoza bezeichnen, denn der Immanenzplan beschreibt darüber hinaus das Prinzip der Verhältnisse dieser Körper untereinander, die Zusammensetzungen und die Zustände dieser Körper. Dabei darf das Wort Plan hier nicht im Sinne eines entworfenen Plans, eines geplanten und gesteuerten Prozesses verstanden werden, Deleuze verwehrt sich gegen solch eine Vorstellung eines »theologischen Plans« (SPP, 166). Statt eines »transzendenten« Plans, der von außen entwickelt und gesteuert wird, ist der Immanenzplan vielmehr das Kompositionsprinzip. Oder wie Deleuze schreibt: »Dieser Immanenz- oder Konsistenzplan ist kein Plan im Sinn eines Entwurfs im Geist, kein Projekt, Programm, sondern ein Plan im geometrischen Sinn, Schnitt, Überschneidung, Diagramm.« (SPP, 159)

Auf diesem Immanenzplan also kann nur zwischen den »Längengraden«, der Zusammensetzung, und den »Breitengraden«, den Affekten und der Fähigkeit zu affizieren, unterschieden werden. (vgl. TP, 349) Und es ist dieser Immanenzplan, auf dem wir wieder auf das treffen, was Spinoza die »einfachsten Teilchen« nannte, auf »nicht-geformte Elemente« (SPP, 165), Elemente also, die selbst »keine Form und keine Funktion mehr haben«, »abstrakt« aber »völlig real« sind (vgl. TP, 346).

---

39 Wobei Leben hier weit über einen organischen Begriff von Leben hinausgeht und mehr einen grundlegenden Prozess von Entwicklung beschreibt.

40 »Die Gesamtheit der Längen und Weiten konstituiert die Natur, den Immanenz- und Konsistenzplan, der ständig veränderbar ist und von den Individuen und Kollektiven unaufhörlich umgearbeitet, zusammengesetzt, wiederzusammengesetzt wird.« (SPP, 165)

Wie bereits dargestellt, sind Körper aus unendlich vielen dieser Elemente zusammengesetzt, und so können nur Körper Formen haben, nicht aber diese »einfachsten« Teilchen, die »unendlich klein« sind. Der Immanenzplan ist nun die Ebene, auf dem die Kollektivität der einfachsten Körper zu finden ist, die Gesamtheit dieser einfachsten Körper, aber auch deren spezielle Relationen. Auf der Immanenzebene kann Organisches von Nicht-Organischem, Lebendiges von Nicht-Lebendigem und Menschliches von Nicht-Menschlichem nicht unterschieden werden. Alles, was es gibt, sind diese Teilchen in ihrer ständigen Bewegung und in ihren unendlich vielen Zusammensetzungen. Körper, ob Menschen, Tiere, Dinge oder auch Zustände, Seelen, Momente, sind immer »individuierte Gefüge« (TP, 347), also gerade zusammengesetzte Körper, aus unendlich vielen Teilen und Körpern, verbunden durch unendlich viele Bewegungs- und Geschwindigkeitszustände.[41] Jedes Individuum ist daher immer schon für Deleuze und Guattari eine »unendliche Mannigfaltigkeit« (TP, 346). So beschreiben sie in den *Tausend Plateaus* diese ontologische Grundstruktur:

> Jedenfalls eine reine Immanenz-, Univozitäts- und Kompositions-Ebene, bei der alles gegeben ist, auf der ungeformte Elemente und Materialien herumtanzen, die sich nur durch ihre Geschwindigkeit unterscheiden und je nach ihren Verbindungen oder Bewegungsverhältnissen in dieses oder jenes individuierte Gefüge [agencement] eingehen. Eine feste Lebensfläche, auf der sich alles bewegt, verlangsamt oder beschleunigt. (TP, 347 f)

Was Deleuze und Guattari hier auf Spinoza aufbauend entwerfen, ist eine relationale und sich ständig in Bewegung befindliche Natur, in der es auf der ontologischen Ebene, der Immanenzebene, nicht nur keine Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch gibt, sondern ebenso keine Formen, keine Gattungen und keine Kategorien. Eine völlig dynamische und nicht einteilbare oder kategorisierbare Natur, die nicht nur Materie, sondern auch alles Nicht-Materielle umfasst, eine Immanenzebene, auf der unendlich viele nicht-geformte Teilchen »umhertanzen«, wie Deleuze und Guattari schreiben. Die einzigen Regeln der Immanenzebene sind die Geschwindigkeits- und die Bewegungsverhältnisse, deswegen auch »Kompositionsebene«, denn das Tanzen der Teilchen ist die »Symphonie der Natur« (SPP, 164), wie Deleuze es sprachbildlich veranschaulicht. Mehr noch als Spinoza geht es Deleuze um diese Prozesse der Zusammensetzungen und der ständigen Veränderung. Was ins Zentrum des Interesses rückt, und was meines Erach-

41 Die Parallelen zu einer Ontologie wie sie Alfred North Whitehead entwirft, der als die kleinsten Einheiten »drops of experience« oder auch »actual entities« setzt und zusammengesetzte Körper als »societies« bezeichnet, sind durchaus auffallend (vgl. Whitehead 2018). Für eine aktualisierte Lesart von Whitehead, die dessen Subjektkonzeption mit posthumanistischen Subjektkonzeptionen verbindet, siehe die Studie *Tausend Subjekte. Der radikal pluralistische Subjektbegriff im kritischen Posthumanismus und bei A.N. Whitehead* von Isabella Schlehaider (2021).

tens auch für die Frage der Technik relevant ist, ist der Übergang von Zuständen. Dies erfordert Körper nicht als gefestigtes Etwas, sondern als ein ständig im Übergang, in Veränderung befindliches Gefüge zu verstehen, das keine fixe Essenz hat, sondern nur aus den Relationen und den Übergängen, zu denen es fähig ist, heraus betrachtet und verstanden werden kann, kurz der Körper als Maschine, oder genauer als maschinelles Gefüge. Spinoza wird maschinisiert. Es geht, wie Deleuze und Guattari bei der Beschreibung der Immanenzebene in den *Tausend Plateaus* schreiben, um einen »universellen Maschinismus« (TP, 349), denn die Konsistenzebene ist »ein Diagramm, ein Problem und eine Maschinen-Frage« (TP, 351). Der Immanenzplan agiert wie eine »gewaltige *abstrakte Maschine*« (TP, 346).

Spinozas *Ethik* dient vor allem dazu, sich auf der Immanenzebene zu orientieren, das wilde Herumtanzen, das chaosmotische Gewimmel der Teilchen und Körper zu sehen und damit einzelne Körper nicht mehr als kategorisierbare Formen, Gattungen und Arten zu verstehen, sondern als Prozesse. Auf der Immanenzebene gibt es kein Gutes und Schlechtes, sondern nur Bewegungen und Geschwindigkeiten. Doch für die einzelnen Körper in ihren vielfältigen Zusammensetzungen gibt es produktive und destruktive, gute und schlechte Kombinationen. Die *Ethik*, und besonders eine »maschinisierte Ethik« ermöglicht eine Kartographie, eine »Ethologie« (vgl. SPP, 162; TP, 350), also eine Möglichkeit, die Längen- und Breitengrade zu vermessen. Dabei geht es keinesfalls um eine allgemeingültige Karte, eine Vermessung der Immanenzebene, als wäre man nicht selbst immer schon mittendrin. Die Kartographie, die Deleuze und Guattari entwerfen, ist mehr ein situiertes Erkunden, ein Folgen der verschiedenen Möglichkeiten, ein Experimentieren. Denn auf der Konsistenzebene beginnt man immer mittendrin, hier gibt es keine Punkte, nur sich überschneidende Linien (vgl. TP, 358).

Affiziert zu werden und zu affizieren, heißt auch in neue Zustände und Zusammenschlüsse überzugehen, heißt also auch zu Werden. Wie Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* zusammenfassen: »Affekte sind Arten des Werdens.« (TP, 349) Es gilt also nach den Affekten zu fragen, nicht nach den Formen oder Funktionen zu suchen. Das Entscheidende, so Deleuze, ist die »Affekt-Fähigkeit« eines Körpers: »Ihr werdet ein Tier oder einen Menschen nicht durch seine Form, seine Organe und Funktionen, auch nicht als Subjekt definieren: ihr werdet sie durch die Affekte, deren sie fähig sind, definieren.« (SPP, 161) Ein Beispiel, wie dieses Ausloten der »Affekt-Fähigkeit« aussehen könnte, ist Jakob Johann von Uexkülls[42] Be-

42 So wichtig Uexkülls Beispiele, vor allem eben jenes der Zecke, für Deleuze und Guattari sind, so verfolgen die Ansätze dennoch gravierend unterschiedliche Stoßrichtungen und führen folglich zu dramatisch unterschiedlichen politischen Projekten. Wie Gottfried Schnödl und Florian Sprenger in ihrem Buch zu Uexküll *Uexkülls Umgebungen* (2021) nachzeichnen, verfolgt Uexküll vor allem eine identitäre Logik, in der unterschiedliche Lebenswelten auf unterschiedliche jedoch fixierte Plätze verweisen, die klar identifizierbar bleiben sollen: »Jede Zecke lebt in ihrer Zecken-Umwelt, jeder Seeigel in seiner Seeigel-Umwelt

schreibung einer Zecke (vgl. SPP, 162; TP, 350). Die Zecke wird hier als ein Wesen beschrieben, dessen Leben von drei Affekten definiert wird, dem Licht folgend auf einen Ast kletternd, dem Geruch folgend, sich auf einen Wirt fallen lassend, und der Wärme folgend, einen Ort auf der Haut des Wirts suchend: »Eine Welt mit nur drei Affekten für alles, was im riesigen Wald vor sich geht.« (SPP, 162) Diese Beschreibung ist nicht als eine Wertung der Zecke als niedriges Wesen zu sehen, der Zecke fehlt es an nichts, sie folgt ihrem conatus. Es geht hier vielmehr um eine Sichtweise, die Körper nicht aufgrund bestimmter Kategorien einteilt, sondern aus den Affekten, sprich Beziehungen und Relationen zu anderen Körpern, der Umwelt und den damit einhergehenden Veränderungen des jeweiligen Körpers heraus verstanden werden muss. Es gibt zumindest bei Deleuze und Guattari keine Essenz der Zecke oder des Menschen oder sonst eines Körpers, kein verborgenes Inneres, sondern immer nur Relationen mit der Welt: »Demnach ist kein Tier, kein Ding jemals zu trennen von seinen Beziehungen zur Welt: das Innere ist nur ein selektiertes Äußeres, das Äußere ein projiziertes Inneres; Schnelligkeit oder Langsamkeit der Metabolismen, Wahrnehmungen, Aktionen und Reaktionen verketten sich, um solch ein Individuum in der Welt zu konstituieren.« (SPP, 163)

Abermals zeigt sich, dass Deleuze und Guattari eine Sichtweise verfolgen, in der Individuen nicht durch Kategorien und Gattungen verstanden werden können. Der Immanenzplan als Perspektive ist keine transzendente Ersetzung strikter Kategorien, sondern eine minoritäre Gegenerzählung zu starren Kategorien und platonischen Ideen. Denn im Immanenzplan gibt es nicht *die* Idee eines Stuhls oder eines Pferdes, die die unterschiedlichen Stühle oder Pferde verbindet, im Immanenzplan verbindet die Individuen, die einzelnen Körper ihr ähnliches Tätigkeitsvermögen, ihre ähnlichen Affekte, und dies verläuft nicht entlang von Gattungslinien, sondern transversal. Als Beispiel für diese Sichtweise schreibt Deleu-

---

und jede Schnecke in ihrer Schnecken-Umwelt.« (Schnödl/Sprenger 2021, 28) Es ist kein Zufall, dass Uexküll nicht nur jene bekannte Beschreibung über die Zecke entwirft, sondern auch einen Parasiten-Begriff propagiert, der von Rassismus und Antisemitismus angetrieben, ganze Völker, vor allem Juden als ebensolche zu identifizieren sucht. Solch einer zutiefst problematischen Identitätslogik setzen Deleuze und Guattari mit und durch das Beispiel der Zecke eine anti-identitäre Logik gegenüber, in der eine Perspektive weder mehr noch weniger wert ist, und in der die strikte Einteilung und Hierarchie unterschiedlicher Perspektiven grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dennoch muss angesichts der politischen Ausrichtung des Projekts von Uexküll gefragt werden, inwieweit solch eine Umdeutung seiner Konzeption möglich oder sinnvoll erscheint. Schnödl und Sprenger sprechen diese Problematik gleich zu Beginn ihres Buches direkt an: »Uexkülls Provokation, Zecken, Schnecken oder Seeigeln eine bislang dem Menschen vorbehaltene Subjektivität zuzusprechen, entfaltet noch heute ihre Wirkung. Doch kommt all dies um den Preis eines strukturellen Konservatismus und einer identitären Logik, in der alles an seinem Platz bleiben und sich nichts vermischen soll – biologisch wie politisch. Zugespitzt gesagt: Uexkülls Umweltlehre ist im schlechten Sinn holistisch, anti-demokratisch und totalitär. Und vor allem ist Uexküll sehr viel tiefer in den Nationalsozialismus verstrickt als bisher angenommen.« (Schnödl/Sprenger 2021, 12)

ze: »es gibt zwischen einem Arbeits- oder einem Zugpferd und einem Rennpferd größere Unterschiede als zwischen einem Ochsen und einem Arbeitspferd. Und zwar, weil das Renn- und das Arbeitspferd nicht die gleichen Affekte, noch die gleiche Macht haben, affiziert zu werden; das Arbeitspferd hat viel mehr Affekte mit dem Ochsen gemeinsam.« (SPP, 161) Eine platonische oder gattungskategorisierende Sichtweise sieht dieselben Körper im Rennpferd wie im Zugpferd, obwohl ganze Leben an Erfahrungen, Training, Konditionierungen und Zusammenhänge zwischen diesen Körpern liegen.[43] Die Umkehrung der Sichtweise will keine Gegenkategorien entwickeln, also zum Beispiel die »Idee« des Zugtieres oder Ähnliches, sondern auf konkrete Zusammenhänge, Ähnlichkeiten und Gefüge hinweisen. »Es [das Pferd] ist kein Mitglied einer Gattung, sondern Element oder Individuum in einem maschinellen Gefüge« (TP, 350). Nicht unwichtig ist dabei, dass in diesen Beispielen immer auch technische Objekte als Teile der jeweiligen Gefüge, eine wesentliche Rolle in der Bestimmung der Körper spielen, so der Zugkarren, die Straße, die Rennbahn oder der Sattel. In dem weiter oben dargestellten Plateau zur Nomadologie beschreiben Deleuze und Guattari diese Abhängigkeit zum Gefüge nicht nur in Bezug auf den Ochsen, sondern eben auch dem technischen Objekt des Pfluges:

> Beim Werkzeug ist es genauso: auch dort hängt alles von einer Arbeitsorganisation und variabler Gefüge von Menschen, Tieren und Dingen ab. So gibt es den Pflug als spezielles Werkzeug nur in einem Zusammenhang, in dem »vergrößerte freie Felder« vorherrschen, in dem das Pferd den Ochsen als Zugtier tendenziell ersetzt, in dem der Boden in einer Dreifelderwirtschaft bestellt wird und eine Gemeinwirtschaft entsteht. Davor mag es den Pflug zwar gegeben haben, aber nur am Rande von anderen Gefügen, die seine Besonderheiten nicht zur Entfaltung bringen und die seine speziellen Eigenschaften gegenüber dem Hakenpflug ungenutzt lassen. (TP, 551)

Was Deleuze hier am Pferd und am Ochsen unter dem Begriff der »Ethologie« exemplifiziert, gilt folglich gleichermaßen für andere Tiere, aber auch Dinge, Objekte und menschliche Körper. Dabei, und das ist wichtig, geht es eben nicht darum, neue Kategorien einzuführen, sondern die ständigen Übergänge, Prozesse und Veränderungen zu sehen und die heterogenen Zusammenschlüsse und Gefüge zu verstehen. Daher taucht in diesen Beschreibungen auch immer wieder der so wichtige Begriff des Werdens auf. Denn das Werden soll diese heterogenen und vielfältigen Prozesse beschreiben, jene Zusammenschlüsse und Verbindungen also, die nicht durch Ähnlichkeit oder Abstammung, durch Kategorien oder Gattungen erklärt werden können. Das Werden beschreibt nicht einfach nur Beziehungen, es geht nicht um den Übergang von einem fixen Zustand in einen anderen, wobei beide Zustände klar definierbare Endpunkte wären. Vielmehr geht

43 Peter Zhang zu diesem Beispiel: »Horseness differentiates and diversifies depending on what assemblage takes it up.« (Zhang 2019, 965)

es um den Prozess der Veränderungen selbst, ohne Anfang und ohne Ende. Deleuze und Guattari: »Was real ist, ist das Werden selber, der Block des Werdens, und nicht angeblich feststehende Endzustände, in die derjenige, der wird, übergehen würde. Das Werden kann und muss als ein Tier-Werden bestimmt werden, ohne einen Endzustand, in die derjenige, der wird, übergehen würde.« (TP, 325) Es geht hier also abermals nicht um eine klassische evolutionäre Sichtweise von Herkunft, Abstammung und Vererbung, sondern um das, was Deleuze und Guattari »Involution« nennen, ein Konzept, das im vorherigen Kapitel bereits näher erläutert wurde. Der Blick wird hier in den *Tausend Plateaus* auf die transversalen Verbindungen, die »Bündnisse« (TP, 325) zwischen Körpern verschiedenster Arten und Gattungen gelenkt. Ein gemeinsames Werden also, denn Werden ist immer schon kollektiv. Nicht das Verändern einer Art, sondern die Zusammensetzungen und Bündnisse verschiedener Körper, die das Tätigkeitsvermögen erhöhen, geraten so in den Blick. »Involution bedeutet dagegen, dass ein Block *gebildet* wird, der sich an seiner eigenen Linie entlang bewegt, ›zwischen‹ vorhandenen Termen und unterhalb bestimmbarer Beziehungen.« (TP, 325, Herv. C.H.)

Diese Bündnisse, diese Blöcke des Werdens, diese Symbiosen, so wird klar, vollziehen sich nicht einfach, sondern müssen gebildet werden. Die Bildung von Zusammensetzungen ist keine menschliche Eigenart. Spinozas Körperverständnis und der Immanenzplan mit seiner radikalen Absage an Abstammungen, linearen Entwicklungen und Essenzen von Körpern, ermöglicht, die verschiedenen Arten des Werdens, des Bildens dieser Kollektivkörper zu theoretisieren. Deleuze kompliziert dabei Spinozas Vorstellung des Gemeinwesens mit Spinoza selbst, denn die Zusammensetzung verschiedener menschlicher Körper ist nur ein kleiner und eingeschränkter Teil des Gemeinwesens. Deleuze und Guattari versuchen hier den Anthropozentrismus zu überwinden und eröffnen damit ein ganzes Universum voller heterogener Körper, die ebenfalls aktiv sind, ebenfalls bilden und zusammensetzen und die vor allem immer schon auf ihre je eigene Art und Weise Teil der Gemeinwesen sind. Diese deleuzo-guattarische Perspektive ermöglicht daher nicht nur die Rollen von nicht-menschlichen Körpern anders zu bewerten und sich gegen Speziezismus zu wenden. Vielmehr noch ermöglicht diese Sichtweise auch die mannigfaltigen anderen nicht-menschlichen Körper zu sehen, die immer schon mit dabei sind, aktiver Teil der Bündnisse dieser »monströsen Allianzen« (TP, 332) sind, nicht-menschliche Körper wie eben auch technische Objekte. Im Folgenden soll daher die Rolle der technischen Objekte in den Zusammensetzungen zum Gemeinwesen betrachtet werden, und gefragt werden, was so eine Sicht auf den Körper für die Betrachtung, Entwicklung und den Status von technischen Objekten bedeutet.

Der technische Körper mittendrin

Wie zu Beginn dieses Kapitels ausgeführt, spricht Spinoza kaum technikphilosophische Fragen an, erwähnt technische Objekte nur beiläufig in einigen Briefen und scheint nicht weiter an der Frage der Technik interessiert zu sein. Doch die eben dargestellten Aspekte von Spinozas Theorie haben vielfältige Konsequenzen für technikphilosophische Überlegungen. Wie bereits ausgeführt, gibt es für Spinoza keine grundlegende, keine ontologische Unterscheidung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Körpern, auch nicht zwischen so genannten lebendigen und nicht-lebendigen Körpern. Alle sinnvollen Unterscheidungen beziehen sich für Spinoza immer nur auf graduelle Unterscheidungen im Tätigkeitsvermögen. Es kann daher auch keine Unterscheidung zwischen von »Natur aus Gewordenem« und »künstlich Gemachtem«[44] getroffen werden, eine Unterscheidung, die gerade im Kontext der Technikphilosophie immer wieder eine zentrale Rolle spielt.[45] »Es gibt also die Einheit einer natürlichen Fläche oder Ebene, die sowohl für das Unbelebte wie das Belebte gilt, sowohl für künstliche wie für natürliche Dinge.« (TP, 346) Daher kann es für Spinoza etwas »Künstliches« nicht geben, denn in seiner Ontologie ist alles Teil der einen Substanz und daher auch alles als »natürlich« zu verstehen:

> Man sieht wohl, dass der Immanenzplan, der Plan der Natur, der die Affekte zuteilt, Dinge, die natürlich genannt werden, überhaupt nicht trennt von Dingen, die künstlich genannt werden. Das Künstliche ist ganz und gar Teil der Natur, da sich nach dem immanenten Plan der Natur alles definiert durch die Anordnungen der Bewegungen und Affekte, die sie eingeht, diese Anordnungen nun künstlich oder natürlich seien. (SPP, 161 f)

Die Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Dingen spielt jedoch bei Spinoza nicht nur auf der ontologischen Ebene keine Rolle. So postuliert er schon im Vorwort zum vierten Teil der *Ethik*, dass natürliche und künstliche Dinge auch nicht in Bezug auf ihre Wirkung zum menschlichen Körper unterschie-

---

44 Solch ein Dualismus impliziert, wird er in technikphilosophischen Diskursen stark gemacht, zumeist eine Wertung. So ist vor allem in konservativen und technikpessimistischen Ansätzen die Kritik einer zunehmend invasiver und damit vermeintlich außer Kontrolle geratenen Technik, mit einer Fetischisierung des Natürlichen verbunden, wobei die Grenzen, was noch als natürlich gelten kann, nahezu willkürlich erscheinen. Andererseits ist unter umgekehrten Vorzeichen aber mit derselben Logik bei transhumanistischen und anderen naiv techno-euphorischen Ansätzen eine fundamentale Ablehnung von vermeintlich Natürlichem zu beobachten, welches es mit Technologien zu »enhancen« und verbessern gilt. Beiden Ansätzen und Diskursen ist dabei jedoch dieselbe dualistische Logik eines Gegensatzes zwischen Natürlichem und Künstlichem gemein.

45 Stellvertretend hierfür sei auf Jürgen Habermas Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2005) verwiesen, in dem eine simplifizierte Lesart der Kategorien des »Gewordenen« und des »Gemachten« als wenig produktive Grundunterscheidung dienen.

den werden können. Denn für den Menschen, so Spinoza, macht es keinen Unterschied, ob er es mit vermeintlich natürlichen oder künstlichen Dingen zu tun hat. Zentral ist vielmehr die Art und Weise, wie er affiziert wird. Diese unterscheidet sich von Ding zu Ding. Künstliche, also hergestellte Dinge, affizieren nach genau denselben Regeln wie natürliche Dinge. Auch, so Spinoza, ist es ein häufiger Irrglaube, natürlichen Dingen mehr »Vollkommenheit« (vgl. Ethik, 375, Vorwort Teil IV) zuzusprechen als künstlichen, also von Menschenhand hergestellten Dingen. Für Spinoza ist dies lediglich ein »Vorurteil« der Menschen. Denn wie Dinge den Menschen affizieren, hängt von den jeweiligen Zusammensetzungen ab, nicht aber davon, ob sie vermeintlich natürlich gewachsen oder künstlich gemacht sind. Es mag daher nicht weiter verwundern, dass wir in Spinoza kaum Anmerkungen zu technischen Objekten oder der Frage der Technik finden, denn technische Objekte haben für Spinoza keine Sonderstellung, sie sind in seiner Theorie nicht anders zu behandeln als alle anderen Körper. Für eine Technikтheorie ist daher das Verständnis von technischen Objekten als Körper, wie sie Spinoza konzipiert, sehr fruchtbar.

Technische Objekte und Technologien sind also zunächst nichts ohne die Gefüge, beziehungsweise den Zusammensetzungen, den Geschwindigkeits- und Bewegungsverhältnissen, in die sie eingebunden sind. Technische Objekte müssen also auch mit Spinoza als grundlegend relational verstanden werden. Es kann keine Essenz technischer Objekte geben, wie kein Körper eine Essenz hat – außer seinem je eigenen conatus. Bei Spinoza ist es, wie auch bei Deleuze und Guattari, kaum möglich von Technik an sich zu sprechen, denn technische Objekte sind immer zusammengesetzte Körper, die sich mit anderen Körpern, technischen Objekten gleichermaßen wie lebendigen, menschlichen wie nicht-menschlichen, usw., zusammensetzen. Wie Deleuze immer wieder betont, können wir nicht wissen, was ein Körper kann, wenn wir nicht auf dessen Zusammensetzungen schauen. Eine spinozistisch informierte Technikphilosophie muss daher genau dies tun. Ähnlich wie bei Deleuze und Guattari, die die Frage nach der Technik zu einer Subfrage des Problems der Maschine erklären, muss mit Spinoza die Frage nach der Technik als eine Subfrage einer größeren Frage, nämlich der Frage nach unterschiedlichen Kombinationen von Körpern verstanden werden. Im Folgenden konzentriere ich mich auf zwei zentrale Aspekte solch einer spinozistischen Technikphilosophie, nämlich einerseits darauf, was ein technisches Objekt oder eine Technologie überhaupt ist oder sein kann und andererseits, auf die Rolle von technischen Objekten im Gemeinwesen, also die Rolle von technischen Objekten in den Zusammensetzungen und Kombinationen von Körpern.

Ein technisches Objekt, eine Technologie ist unbestimmt und nicht analysierbar, ja nicht einmal als Objekt wahrnehmbar, bevor man es nicht in den Zusammensetzungen und Gefügen, in die es eingebunden ist, betrachtet, wie Deleuze

und Guattari in den *Tausend Plateaus* formuliert haben. Die spinozistische Theorie hilft diese fundamentale Relationalität der technischen Objekte besser zu verstehen. So postuliert Spinoza schon im zweiten Teil der *Ethik* diese grundlegende Relationalität: »Körper unterscheiden sich nämlich nicht im Hinblick auf Substanz; was vielmehr die Form eines Individuums ausmacht, besteht (allein) in der Vereinigung der Körper« (Ethik, 135, Beweis zu Hilfssatz 4, Teil II). Ein Körper ist also lediglich von den »Vereinigungen« her, der Zusammensetzung, der Einbindung in maschinelle Gefüge zu verstehen, erst die Vereinigungen geben dem Körper eine Form. Deleuzes Bemerkungen über die Ähnlichkeit eines Zugpferdes mit einem an einen Pflug gespannten Ochsen müssen auch für technische Körper gelten. Technische Körper sind folglich nicht nach Gattungen oder Arten einzuteilen; Überkategorien sind problematisch, denn sie lenken ab von den unterschiedlichen Affekt-Fähigkeiten der einzelnen Technologien. Ein Problem vieler Einschätzungen von Technologien ist, dass sie eine allgemeingültige Klassifizierung und damit einhergehend eine grundlegende Beurteilung konkreter Technologien unternehmen wollen. So wie für Deleuze ein Rennpferd wenig Ähnlichkeiten mit einem Zugpferd hat, so haben auch einzelne Technologien nicht unbedingt Ähnlichkeiten mit »verwandten« Technologien, ja eine konkrete Technologie muss nicht einmal mit sich selbst identisch sein, wenn sie in komplett unterschiedlichen Zusammenhängen und Verbindungen aktiv ist, kurz in unterschiedlichen Gefügen »maschinisiert« wurde. So zum Beispiel eine Kamera als Mittel für Kunstfotographie, als Instrument zur Aufzeichnung persönlicher Erinnerungen oder als Eckpfeiler einer ubiquitären Überwachungsmaschinerie. Es ist nicht dieselbe Kamera, nicht derselbe Körper, da es völlig unterschiedliche Affektzusammenhänge, Zusammensetzungen und Tätigkeitsvermögen sind, die in den einzelnen Beispielen am Werk sind. Es ist also nicht die Unterscheidung von Pferd und Ochse, die ermöglicht die Affekt-Fähigkeit dieser unterschiedlichen Tiere zu verstehen und damit auch die Gefüge, in die sie eingebunden sind samt ihrer Rolle darin. Die Gruppe der Arbeitstiere, Zugtiere allerdings, als gattungs- und speziesübergreifende Kategorie könnte vielleicht eher den Blick auf bestimmte Gefüge und den Tieren und anderen Körpern (Pflug, Karren etc.) darin werfen. So könnte äquivalent eher von einer Kategorie wie »Überwachungstechnologien« gesprochen werden, dies beschreibt weniger, welche konkreten Technologien zur Anwendung kommen, dafür sehr genau das konkrete Gefüge mitsamt der unterschiedlichen technischen Objekte und der Art und Weise, wie je konkrete Technologien in dieses Gefüge eingebunden werden und damit dieses Gefüge mitkonstituieren. Die Frage ist folglich nicht, was eine bestimmte Technologie ist, sondern in welche konkreten Verbindungen und Zusammensetzungen sie eingebunden ist und was dieser kollektive Körper kann. Nicht, ob eine bestimmte Technologie gut oder schlecht ist, kann daher beurteilt werden, sehr wohl aber kann beurteilt werden, ob eine bestimmte Zusammenset-

zung, ein bestimmtes Kollektiv, von dem bestimmte technische Körper ein zentraler Teil sind, für jene Körper, die sie affizieren, gut oder schlecht sind, ob es sich um »majoritäre Technologien« oder »minoritäre Technologien« handelt (vgl. Kapitel 9).

Spinoza selbst legt in der *Ethik* dar, dass ein und derselbe Körper in unterschiedlichen Zusammensetzungen unterschiedlich auf die anderen Körper wirken kann. Kein Körper ist daher grundsätzlich gut oder schlecht, aber gleichzeitig ist auch kein Körper neutral, also völlig unbestimmt. Denn jeder Körper ist immer gut oder schlecht für bestimmte andere Körper (vgl. SPP, 126). Die Beurteilung eines konkreten Körpers obliegt daher den eingebundenen und von diesem Körper affizierten Körpern (vgl. Ethik, 293, Anmerkung zu Lehrsatz 39, Teil III) Ob wir einen Körper als gut oder schlecht beurteilen, hängt von der Art und Weise ab, wie dieser uns affiziert, also davon, ob er unser Tätigkeitsvermögen vergrößert oder verringert. Warum ein Körper uns positiv oder negativ affiziert, kann verschiedenste Gründe haben, es kann »Zufall« sein (vgl. Ethik 251, Lehrsatz 15, Teil III), wie Spinoza schreibt, es kann aber auch daran liegen, dass der Körper uns an andere Körper erinnert (vgl. Ethik, 303, Lehrsatz 46, Teil III). Diese Beziehung kann sich aber auch jederzeit verändern, zum Beispiel durch positive oder negative Erfahrungen oder sonstige Umstände, die die Einstellung zu einem bestimmten anderen Körper ändern. Dies trifft auch auf technische Objekte und Technologien zu, mit denen unterschiedliche Menschen sehr unterschiedlich affiziert werden und folglich jene »technischen Körper« positiv oder negativ beurteilen. Auch verändern sich über die Zeit oft die Einstellungen zu bestimmten Technologien, vor allem aber auch durch die Verwendung dieser Objekte: »Verschiedene Menschen können von ein und demselben Gegenstand verschiedenartig affiziert werden; und ein und derselbe Mensch kann von ein und demselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig affiziert werden.« (Ethik, 309, Lehrsatz 51, Teil III) So kann zum Beispiel das Mobiltelefon als technisches Objekt positiv beurteilt werden, weil es auf Grund einer Fernbeziehung das Vermittlungsobjekt zu einer*m Lebenspartner*in darstellt. Für andere kann das Handy negativ konnotiert sein, weil es z.B. Arbeitstelefon ist, und das Läuten des Handys vermutlich mehr Arbeit bedeutet. Oftmals ist es beides zugleich. Doch weit über solche anekdotischen Beurteilungen hinaus, ist das technische Objekt immer nur innerhalb je konkreter Gefüge, je konkreter Zusammensetzungen von und mit je konkret involvierten Körpern zu beurteilen. Eine Beurteilung von Technologien kann es daher immer nur situiert geben.

Spinoza spricht von notwendigen Ähnlichkeiten in den Körpern, um überhaupt Affizierungen hervorzurufen. Wissen und Erfahrungen spielen bei der Beurteilung anderer Körper ebenfalls eine wichtige Rolle. So beschreibt Spinoza in der *Ethik*, dass zum Beispiel Spuren eines Pferdes in den Gedanken eines Reiters völlig andere Assoziationen und damit Affektionen auslösen als bei einem Bauern (vgl. Ethik, 149, Anmerkung zu Lehrsatz 18, Teil II). So hängt also die Beurteilung von techno-

logischen Objekten und Ereignissen auch oftmals vom Vorwissen und der Erfahrung ab, ob etwas z.B. als gefährlich, bedrohlich oder hilfreich und nützlich wahrgenommen wird, und ob man daher positiv oder negativ affiziert wird. Durchaus kann dabei die »Erinnerung«[46] an vorherige Interaktionen mit dem konkreten Körper mitbestimmen, wie der Körper beurteilt wird. Positive Erfahrungen werden dazu führen, dass dieser und ähnliche Körper eher als positiv affizierend wahrgenommen werden. Darunter fällt auch eine vermittelte, also medialisierte Erinnerung. Mit den wenigsten Technologien hat man selbst direkte Erfahrungen gemacht, viel öfter ist es eine mediale Darstellung oder Erzählung, die die eigene Beurteilung beeinflusst. Dem Parallelismus folgend bringen neue Zusammensetzungen mit technischen Körpern auch neue Verbindungen der Ideen hervor, so wie die Ideen von Körpern auch auf die Affekte der Zusammensetzungen einwirken. Hier ist die große Rolle der Science Fiction hervorzuheben, die einen entscheidenden Einfluss auf die hegemonialen Narrationen von jeweilig »neu« erscheinenden Technologien hat. Die Bilder von humanoiden Robotern und diabolisch perfekt agierenden Künstlichen Intelligenzen in solchen Erzählungen zum Beispiel, verschleiern oftmals die Problematik bereits existierender und längst wirkender, aber auch dilettantisch agierender Künstlicher Intelligenzen, weil sie gar nicht als solche wahr- und ernst genommen werden. Jene Geschichten, die wir über Technologien erzählt bekommen, selbst produzieren und reproduzieren, oder schlicht imaginieren, jene Geschichten und »technopoetischen Fabulationen« (Kapitel 9) haben oftmals direkten Einfluss auf die Vorstellungen und damit auch die Beurteilungen bestimmter technischer Körper. Mit Haraway gesprochen: »It matters which stories tell stories« (Haraway 2016a, 37).

Dennoch ist kein Körper und damit auch kein technisches Objekt als beliebig zu verstehen. Auch wenn Deleuze und Guattari schreiben, dass ein Ding außerhalb eines Gefüges abstrakt und unbestimmt ist, heißt dies nicht, dass es beliebig oder neutral ist. Es bedeutet lediglich, dass es erstens nicht außerhalb eines konkreten Kontexts als gut oder schlecht beurteilt werden kann. Zweitens aber, und dies führt Spinoza immer wieder aus, ist nicht jeder Körper mit allen anderen Körpern beliebig kombinierbar. Für das technische Objekt bedeutet dies, dass nicht jedes technische Objekt in jedes beliebige Gefüge oder in jeden kollektiven Körper eingefügt, mit diesen verbunden oder zusammengesetzt werden kann. Wie im vorherigen Kapitel am Begriff des nomadischen Gefüges bereits angedeutet, ist es der deleuzo-guattarische Gefüge-Begriff, der diese spinozistische Idee der Körper-Zusammensetzungen ins Zentrum der Analyse rückt. Denn wie bei Spi-

46 Spinoza definiert Erinnerung in der Ethik als »eine gewisse Verkettung von Ideen, die die Natur von Dingen, die außerhalb des menschlichen Körpers sind, in sich schließen« (Ethik, 147, Anmerkung zu Lehrsatz 18, Teil II).

noza, so ist auch im Gefüge-Konzept die Verschiebung von konkret benennbaren Objekten und Körpern hin zu deren Zusammensetzungen, deren Wirkungen, die zentrale Stoßrichtung. Nicht, was ein Körper *ist*, sondern, was dieser in Verbindung mit zahlreichen anderen Körpern *kann*, interessiert. Der Körper ist dabei kein festgelegtes schon vor den Verbindungen klar abgrenzbares Ding, sondern wird überhaupt erst durch Zusammensetzungen zum vermeintlich fixen Körper. Einerseits, weil er immer selbst ein zusammengesetzter Körper ist, andererseits, weil die Konstituierung des Körpers oftmals erst durch die Verbindung mit anderen zusammengesetzten Körpern konkretisiert wird. Bezogen auf technische Objekte bedeutet solch eine Theorie der technischen Körper, dass nicht von vorgefertigten, immer gleichen Technologien und technischen Objekten im Allgemeinen gesprochen werden kann, sondern vielmehr muss der technische Körper immer schon als ein zusammengesetzter und vor allem als ein durch seine Verbindungen charakterisierter Körper verstanden werden. Doch so wie der Körper sich überhaupt erst in den je konkreten Verbindungen und Zusammensetzungen konstituiert, so konstituiert sich auch die Zusammensetzung, der kollektive Körper, das Gefüge erst durch das Einsetzen verschiedener Körper. Das Gefüge verändert sich selbst durch die Maschinisierung verschiedener technischer Körper, so wie es auch die technischen Körper überhaupt erst konkretisiert. Gefüge erzeugen Affektzusammenhänge, und Technologien spielen dabei eine zentrale Rolle. So ist der Satz: »Waffen sind Affekte, und Affekte sind Waffen« (TP, 552) in den *Tausend Plateaus* in eben diesem Sinne zu verstehen. Betrachten wir also noch einmal das von Deleuze und Guattari so oft bemühte Beispiel des Steigbügels:

> Nehmen wir ein Gefüge »Mensch-Tier-hergestellter Gegenstand«: Mensch-Pferd-Steigbügel. Von Technologen stammt die Erklärung, der Steigbügel habe, indem er dem Reiter seitlichen Halt gab, eine neue Kriegstechnik ermöglicht; die Lanze kann unter den Arm geklemmt werden, profitiert vom Schwung des Pferdes, wirkt als eine vom Lauf getragene und selbst in Ruhe befindliche Spitze. »Der Steigbügel ersetze die Energie des Menschen durch die Stärke des Pferdes.« Dies stellt eine neue Symbiose Mensch-Tier dar, ein neues Kriegsgefüge, das sich durch seinen Grad an Stärke oder »Freiheit«, seine Affekte, seine Affektzirkulationen auszeichnet: was ein Ensemble von Körpern vermag; Mensch und Tier treten in eine neue Beziehung ein, worin beide Elemente sich verändern, das Schlachtfeld wird von einem neuartigen Affekttyp besetzt. […] Hier wie anderswo ist es das Ensemble der Affekte, die in einem durch das gemeinsame Funktionieren seiner ungleichartigen Elemente definierten symbiotischen Gefüge kreisen und sich transformieren. (D, 99 f)

Wie im vorherigen Kapitel erläutert, ist es daher nicht die neue Technologie, die all diese Veränderungen automatisch mit sich bringt, es ist vielmehr die Maschinisierung dieser Technologie, die Aufnahme einer Technologie, eines technischen Objekts in ein Gefüge, eine Maschinisierung, die eben nicht nur das technische Objekt bestimmt und konkretisiert, sondern manchmal auch überhaupt erst kreiert.

Gleichzeitig ist diese Maschinisierung auch immer mit einer Veränderung des Gefüges selbst verbunden. Neue Affizierungen werden möglich, eine ganz neue Affektzirkulation beginnt. Manchmal vermehrt diese Veränderung das Tätigkeitsvermögen einzelner involvierter Körper oder auch des kollektiven Körpers, manchmal vermindert sich das Tätigkeitsvermögen, so wie sich die Fähigkeiten affiziert zu werden und selbst zu affizieren, verändern. Dabei können diese Veränderungen manchmal sehr große, kaum zu übersehende sein, oftmals sind es jedoch vor allem zunächst kaum wahrnehmbare Veränderungen. Der Prozess der Maschinisierung verändert also die beteiligten Elemente, die einzelnen Technologien gleichermaßen wie das kollektive Gefüge, aber auch die anderen im Gefüge involvierten Körper sowie deren Affektzusammenhänge. Das »Ensemble der Körper« bringt auch ein neues »Ensemble der Affekte« mit sich. Der Steigbügel bringt neues erweitertes Tätigkeitsvermögen nicht bloß für den*die Reiter*in mit sich, sondern auch für das Pferd, aber vor allem für das Ensemble Pferd-Reiter*in und das Ensemble Pferd-Reiter*in-Waffe.

Eine spinozistische Lesart der deleuzo-guattarischen Gefüge-Konzeption lenkt den Blick weg von einzelnen vermeintlich abgeschlossenen und fixierten Körpern eines »Menschen« oder einzelner Technologien hin zu den andauernden Verbindungen von Körpern, den Kollektivkörpern und ihren Affektzirkulationen. Immer schon haben wir es mit komplexen zusammengesetzten Körpern zu tun, die selbst wieder in Verbindungen eintreten mit anderen zusammengesetzten Körpern. Immer schon sind Technologien und technische Objekte involviert. Technologien sind Mediatoren zwischen unterschiedlichen Körpern, die die Verbindungen und Zusammensetzungen erleichtern, ermöglichen, verstärken oder eben auch unterbinden, umlenken oder gar zerstören. Doch darüber hinaus sind Technologien auch immer schon Teil der Körper selbst, Teil der Kollektivkörper, Teil von Zusammensetzungen. Dies gilt für menschliche Körper gleichermaßen wie für tierische, pflanzliche und auch kollektive. Seien es so offensichtliche Technologien wie Prothesen, Herzschrittmacher, Hörgeräte oder auch Brillen, also simple geschliffene Gläser, Technologien verändern die Möglichkeiten affiziert zu werden, aber auch die Fähigkeit, selbst andere Körper zu affizieren. Gerade ein »Handwerker-Philosoph« wie Spinoza war sich solcher Veränderungen der Affektzirkulation durch Technologien bewusst. Dabei ist wichtig zu ergänzen, dass gemäß dem Parallelismus die Veränderungen der Affektionen des Körpers und seines Tätigkeitsvermögens Veränderungen des Denkens, der Seele oder der Ideen mit sich bringen. So verändert eine Brille, eine Hörhilfe oder eine Prothese eben nicht nur das Tätigkeitsvermögen des Körpers, sondern auch das des Denkens. Technologien wirken somit immer auf beiden Ebenen.

Es geht jedoch nicht nur um die Zusammensetzungen des Körpers, sondern auch um das Wissen dieser Zusammensetzungen, nicht nur um Ontologie, son-

dern auch um Epistemologie und deren untrennbare Verschränktheit. Spinozas Arbeit an Teleskopen und Mikroskopen verweist auch darauf, dass er in einer Zeit philosophierte, in der gerade die Frage nach Zusammensetzungen des Körpers, nach den mikroskopischen Teilen unseres Körpers, aber auch den Zusammensetzungen von Körpern, Gefüge, von denen unsere Körper nur ein kleiner Teil sind, ständig neu hinterfragt und erforscht wurden.[47] Technologien sind in diesem Sinne auch ein wichtiger Teil des Wissensprozesses über unsere Körper, des Erforschens dessen, wie ein Körper zusammengesetzt ist, wie er funktioniert, ja was er kann und in welchen Kompositionen welche Körper was können.

Da Spinoza nicht zwischen natürlichen und gemachten Körpern unterscheidet, könnte man sagen, dass für Spinoza in einem gewissen Sinne der menschliche Körper immer schon ein »Cyborg« im Sinne Haraways (1995a) ist, also ein zusammengesetzter Körper, der aufzeigt, dass es sich bei den Grenzen zwischen vermeintlich rein menschlichen, tierischen und technischen Körpern immer schon um verschwommene Grenzen handelt. Der menschliche Körper ist ein zusammengesetzter Körper, Technologien sind hier immer schon Teil der Zusammensetzungen aber auch auf die Zusammensetzungen wirkend, wenn auch in je unterschiedlichen Graden. Jeder Körper ist ein kollektiver Körper und damit auch immer schon ein grundlegend offener Körper, ein Körper, der immer schon in Verbindungen mit anderen Körpern steht, ja stehen muss. Der Körper ist dabei nie fix und abgeschlossen, sondern in ständigen Affektzirkulationen, verbunden und zusammengesetzt mit, getrennt von, beeinflusst durch sowie bestehend aus anderen. Wie Haraway in *When Species Meet* schreibt: »To be one, is always to become with many.« (Haraway 2008, 4)

All dies gilt auch für größere, noch komplexere Kollektivkörper, wie zum Beispiel Gemeinwesen. Auch in diesen Körpern beeinflussen und bestimmen technologische Körper die Zusammensetzungen und Affektzirkulationen mit. Medien, Kommunikationstechnologien, Speicher- und Archivtechnologien, Disziplinartechnologien, Kontrolltechnologien, Medizintechnologien aber auch Technoscience und vieles mehr haben großen Einfluss auf die Zusammensetzungen des Gemeinwesens, auf das Tätigkeitsvermögen des Kollektivs. Deswegen ist für Spinoza Ethik eben auch und vor allem eine politische Frage, die Frage nach einem freieren und positiver affizierenden Gemeinwesen für alle beteiligten Körper, nicht nur für menschliche. Spinoza diskutiert dies an den Begriffen der

47 Siehe zum Beispiel den Brief 26 an Oldenburg, in dem Spinoza von den neuesten Teleskopen schwärmt: »Er hat mir wunderbare Dinge über diese Mikroskope erzählt und zugleich über Teleskope, die in Italien hergestellt wurden und mit denen man am Jupiter Eklipsen beobachten konnte, die von dem Dazwischentreten der Satelliten herrühren, und auch eine Art Schatten am Saturn, verursacht durch einen Ring.« (Spinoza 2017, 121)

Knechtschaft und des demokratischen Gemeinwesens. Zentral ist, so Spinoza im *Theologisch-Politischen Traktat* an einer der wenigen Stellen, an der Technik direkt erwähnt wird, wenn auch in Bezug zu einem abwertend verwendeten »Automaten-Begriff«, dass ein Gemeinwesen den einzelnen Körpern freie Entfaltung ermöglicht, sie nicht kontrolliert, unterwirft oder gegeneinander aufhetzt:

> Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern zu bewirken, dass ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, dass sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen und dass sie nicht mit Zorn, Hass und Hinterlist sich bekämpfen noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit. (TPT, 301)

Doch weit über diese anthropozentrische Formulierung hinaus deutet sich hier an, was in der *Ethik* völlig klar zu Tage tritt: Technologien, technische Körper sind immer mit dabei, bestimmen und beeinflussen die Möglichkeiten, wie sich die »Kräfte entfalten« können, sie haben einen direkten Einfluss auf Freiheit oder Knechtschaft aller beteiligten und davon affizierten Körper. Für Deleuze und Guattari ist dies die Frage nach unterschiedlichen Gefügen. Die Maschinisierung, so kann man sagen, erfolgt nicht nach dem gleichen Muster oder der gleichen Art. Eher nomadische Gefüge z.B. maschinisieren andere technische Körper, konkretisieren technische Objekte nicht nur anders, sondern setzen sich auch anders zusammen, als dies eher sesshafte Gefüge tun. Ziel ist, so Deleuze und Guattari, eine Steigerung der Aktivität möglichst vieler beteiligter Körper. Ein Gemeinwesen also, ein kollektiver Körper, der nicht auf Unterdrückung aufbaut. Mit dieser spinozistischen Sicht auf Körper und deren Zusammensetzungen sowie deren Affektzirkulationen kann nun auch das komplexe Verhältnis von Technologien und Gesellschaften ein weiteres Mal in den Blick genommen werden. Welche Rolle spielen Technologien in Kollektiven, in Gemeinwesen, und was hat das für Deleuze so wichtige spinozistische Problem des »Ausdrucks« damit zu tun?

5.4 Das Problem des Ausdrucks in der Technikphilosophie

Gleich zu Beginn der *Ethik*, in der Definition 6, der Definition also, in der Spinoza sein Verständnis von Gott darlegt, taucht der Begriff des »Ausdrucks« das erste Mal auf. Jedoch nicht als Nomen (»Ausdruck«), sondern in der Verbform »ausdrücken«: »Unter Gott verstehe ich ein unbedingt unendliches Seiendes, d.h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.« (Ethik, 5 f, Definition 6, Teil I) Die Attribute drücken also die Substanz aus, aber auch die Modi sind ausdrückend, wie Spinoza postuliert: »Was auch immer existiert, drückt Gottes Natur oder Essenz auf bestimmte

und geregelte Weise aus« (Ethik, 79, Beweis zu Lehrsatz 36, Teil I). Es sind auch diese beiden Stellen, mit denen Deleuze seine Untersuchung zum »Problem des Ausdrucks in der Philosophie« beginnt (vgl. SAP, 17 f). Der Ausdruck, so Deleuze, lässt das komplexe Verhältnis der einen Substanz zu den unendlich vielen Attributen und den unendlich vielen Modi klarer verstehen, lässt verstehen, warum eine unteilbare Substanz durch unendlich viele differente Attribute ausgedrückt wird und nicht wie bei Descartes, jedes Attribut auch auf eine je eigene Substanz verweist.[48] Am Ausdruck lassen sich dabei sowohl die ontologischen als auch die erkenntnistheoretischen Dimensionen der *Ethik* darstellen. (vgl. SAP, 18) Im Folgenden kann in keiner Weise das Konzept des Ausdrucks bei Spinoza und in Deleuzes Studie erschöpfend dargestellt werden. Ich kann und werde mich nur auf einige wenige Aspekte des Begriffs konzentrieren, die mir für technikphilosophische Fragen von Bedeutung erscheinen.

In Spinozas *Ethik* kommt der Begriff des Ausdrucks stets nur in Form des Verbs »exprimere«[49] vor, und das laut Giancottis Spinoza-Lexikon ganze 30-mal (vgl. Giancotti in Macherey 1996, 58). Deleuzes Fokussierung auf das Problem des Ausdrucks bei Spinoza bezieht sich folglich keinesfalls auf eine prominente explizite Verwendung des Ausdrucks, weder als zentraler Begriff noch als klar angesprochenes Konzept. Vielmehr findet Deleuze in seiner Untersuchung den Begriff des Ausdrucks nicht nur im Text, sondern als Methode in Spinoza selbst. Der Ausdruck, so Deleuze, ist daher auch nie Gegenstand einer Definition oder eines Beweises, und er kann dies auch nicht sein (vgl. SAP, 22), denn der Ausdruck ist die Bestimmung einer Beziehung, er wird nicht bewiesen, weil er selbst der Beweis ist (vgl. SAP, 25). Pierre Macherey schreibt in seinem Text »In Spinoza denken« diesbezüglich: »Die Philosophie Spinozas entwickelt keine Theorie des Ausdrucks, sondern ist praktische Philosophie des Ausdrucks. Sie ›drückt aus‹, wenn man so sagen darf.« (Macherey 1996, 58) Es ist die Abwendung von der Frage der Essenz hin zur Theorie des Ausdrucks, also vom »Was« zur Frage des »Wie«, oder in den Worten Diefenbachs, »from the primacy of essence to the primacy of its expression« (Diefenbach 2013, 169). Der Ausdruck ist dabei, wie Macherey betont, das »genaue Gegenteil einer Repräsentation«, denn das »Wie«, der Prozess ist keinesfalls als Repräsentation eines vorher schon Gegebenen zu verstehen, sondern stets ein produktiver, schaffender Prozess. »Ihm [Spinoza] zufolge besteht die Erkenntnis nicht darin, dass dem Geist

48 Deleuze greift auf Duns Scotus' Idee der »formalen Unterscheidungen« (»distinctio formalis«) (vgl. SAP, 58 ff) zurück, die Attribute stellen daher zwar reale aber nicht numerisch zählbare Teile oder Unterscheidungen der Substanz dar, sondern eher so etwas wie »interne Vielfältigkeiten« (Diefenbach 2018, 550).

49 Deleuze verweist darüber hinaus auch auf die unterschiedlichen synonymen Wortverwendungen, sowie die niederländischen Begriffe, die Spinoza in anderen Schriften für ähnliche Strukturen verwendet. (vgl. SAP, 19) Äußerst interessant sind dabei auch Deleuzes Bemerkungen zu den hebräischen Wurzeln des Begriffs des Ausdrucks bei Spinoza (vgl. SAP, 94, Fußnote 12).

durch ein mentales Bild und/oder ein System von Zeichen Dinge ›repräsentiert‹ werden; sie ist vielmehr Ausdruck, d.h. Produktion und Konstitution der Sache selbst im Geist.« (Macherey 1996, 59) Die »Ausdrucksphilosophie«, so Deleuze, kenne vor allem zwei Metaphern, die des Spiegels und jene des Keims. Der Spiegel reflektiert das, was ausgedrückt wird und multipliziert es (vgl. SAP, 72). Solch ein Bild gehe jedoch nicht weit genug, ja verbleibe in einer problematischen Trennung zwischen dem Ausgedrückten und dem Ausdrücken. Daher stellt Deleuze dem Spiegel die Metapher des Keims entgegen. Denn das Ausgedrückte ist auch eingeschlossen im Ausdruck, es wird damit überhaupt erst konzipiert. Deleuze betont einmal mehr die produktive und prozessuale Dimension des Ausdrucks. »[D]as Wesen der Substanz ist in den Attributen weniger reflektiert als vielmehr durch die Attribute, die es ausdrücken, konstituiert; die Attribute sind weniger Spiegel als dynamische oder genetische Elemente.« (SAP, 72) Dieses »Konstituieren«, der produktive Charakter des Ausdrucks kann besonders, so Deleuze, durch die »Korrelative«, die Spinoza verwendet und mit denen er die Idee des Ausdrucks »präzisiert«, erklärt werden, nämlich »explicare« (explizieren) und »involvere« (einschließen) (vgl. SAP, 19). Denn Ausdrücken heißt eben auch immer entwickeln und einschließen. So fasst Deleuze an einer entscheidenden Stelle in seiner Untersuchung diese Dimensionen des Ausdrucks wie folgt zusammen:

> Einerseits ist der Ausdruck eine Explikation: eine Entwicklung dessen, was sich ausdrückt, eine Darstellung des Einen im Vielen […]. Andererseits aber schließt der vielfache Ausdruck das Eine ein. Das Eine bleibt eingeschlossen in das, wodurch es ausgedrückt wird, eingeprägt in das, wodurch es entwickelt wird, immanent im Ganzen dessen, wodurch es dargestellt wird: in diesem Sinn ist der Ausdruck ein Einschließen. (SAP, 20)

Der Ausdruck entwickelt und impliziert zugleich. »Im gewöhnlichen Fall jedenfalls schließt der Ausdruck ein beziehungsweise impliziert das, was er ausdrückt, wobei er es zugleich expliziert und entwickelt.« (SAP, 20) An anderer Stelle fasst Deleuze zusammen: »Alles in der Natur wird gebildet aus der Koexistenz dieser zwei Bewegungen, die Natur ist die gemeinsame Ordnung von Explikation und Implikation.« (SPP, 84) Diefenbach verweist im Hinblick auf diesen produktiven und nicht-repräsentativen Prozess des Ausdrucks als entwickeln und einschließen auf Simondons Konzept der Individuation und spricht dabei von einem »individuating expressionism«.[50] Jeder Modus individuiert, wie Diefenbach sagt, das absolute Vermögen der Natur/Gottes, es ist daher diese Theorie des Modus, die Deleuze erlaubt, »to think the movement in which the differential individuates non-representatively in dissimililar explications.« (Diefenbach 2013, 169) Der Ausdruck beziehungsweise

50 Über die Unterschiede von Simondons und Deleuzes Interpretation von Spinoza siehe z.B. David Scotts Artikel »How Do We Recognise Deleuze and Simondon are Spinozists?« (Scott 2017).

genauer noch das Ausdrücken als Prozess, also das Ausdrücken der Substanz durch die Attribute und der Attribute durch die Modi stellt, wie Diefenbach schreibt, die Essenz der Modi dar. Nicht eine fixe Essenz also, wie weiter oben bereits ausgeführt, sondern vielmehr ein Grad an Vermögen, der sich durch und mit einem Modus ausdrückt: »That is to say, the singular essence of the mode is not a fixed quality, but a quantitative degree in which the productivity of nature expresses itself and is expressed« (Diefenbach 2013, 169).

Ausdrücken wird von Deleuze als kreativer, produktiver aber auch notwendiger Prozess verstanden. Denn die Substanz, Gott, kann sich nicht nicht ausdrücken. Um zu existieren, seine eigene Ursache zu sein, sich zu entwickeln und sich zu verstehen,[51] muss die Substanz sich immer schon ausdrücken. Wieder verschränken sich verschiedene Dimensionen des Ausdruck-Begriffs, denn die Hervorbringung der Modi, wie Deleuze schreibt, ist bereits Teil des Ausdrucks:

> Gott bringt hervor, wie er sich versteht; er versteht sich nicht, ohne unendlich viele Dinge hervorzubringen, ohne auch zu verstehen, was er hervorbringt. Gott bringt in denselben Attributen hervor, die sein Wesen konstituieren; er denkt alles, was er hervorbringt, in derselben Idee, die sein Wesen einbegreift. So sind alle Modi und die diesen Modi entsprechenden Ideen ausdrückend. Die Attribute »komplizieren« die Wesen dieser Modi und explizieren sich durch sie, wie die Idee Gottes alle Ideen versteht und sich durch sie expliziert. (SAP, 164)

Deleuze arbeitet in seiner Studie heraus, dass der Ausdruck im Wesentlichen triadisch verstanden werden muss, triadisch in Hinblick auf die Substanz, die Attribute und das Wesen (vgl. SAP, 29). Es gilt also zwischen dem, was sich ausdrückt (Substanz), dem Ausdruck selbst (Attribute) und dem Ausgedrückten (Wesen) zu unterscheiden. Nur die Komplexität als Triade ermöglicht, das Verhältnis der Substanz, der Attribute und des Wesens nicht auf Dualismen zu reduzieren. Denn solange man immer nur zwei Teile und ihre Beziehung betrachtet, wird man die Komplexität des Verhältnisses auf ein dualistisches Verständnis reduzieren. (vgl. SAP, 29) Daher ist es wichtig, so Deleuze, die »Anwesenheit und Zwischenstellung« des jeweils Dritten immer mitzukonzipieren.

Der Ausdruck ist Deleuzes Lösung für das vermeintliche große Paradoxon in Spinozas Theorie, nämlich der Frage, wie die Substanz zugleich die Ursache der Modi ist, aber die Substanz den Modi immanent ist, erst überhaupt durch diese ausgedrückt wird: »Substance is at once distinct from the modes as their cause and yet immanent to them in their mutual self-positing (as they express its essence).« (Nail 2008, 209) Diese Kausalität in zwei Richtungen, ein vermeintlicher Widerspruch, untersucht Deleuze am Begriff des Ausdrucks. Wir haben es mit einer »im-

51 Der Ausdruck ist für Deleuze daher auch eng mit dem Parallelismus bei Spinoza verbunden (vgl. SAP, 99), ja in dieser Lesart auch nur mit und durch den Parallelismus verstehbar. Denn sowohl die Körper als auch das Denken sind ausdrückend, drücken auf ihre Art die Substanz aus (vgl. SAP, 97 f).

manenten Kausalität« zu tun. Die Substanz, die Attribute und das Wesen sind immer schon als Triade des Ausdrucks Teil eines differenzierenden Prozesses. »Rather than beginning with three separate elements (substance, attribute, and mode) and attempting to deduce or produce them in terms of emanation, Spinoza instead begins with their expressive simultaneity (essence) and demonstrates their immanent causality or ›unity‹ of expression qua substantial self-cause.« (Nail 2008, 210)

Die Triade des Ausdrucks durchkreuzt ein dualistisches Verständnis von Substanz und Wesen, dem Ausdrückenden und dem Ausgedrückten. Denn es kommt ein Drittes hinzu. Der Akt des Ausdrückens, wie Macherey es nennt, lässt den Prozess erkennen, denn es gibt nicht das Ausdrückende oder das Ausgedrückte, ohne diesen Akt des Ausdrückens, ohne den Prozess. »Nun ist es paradox, dass das ›Ausgedrückte‹ außerhalb des Ausdrucks *nicht existiert* und ihm dennoch nicht ähnelt, vielmehr *wesentlich* auf das bezogen ist, was sich ausdrückt, als etwas vom Ausdruck selbst Unterschiedenes.« (SAP, 295) Das Ausgedrückte ist die Ursache, aber so stellt Deleuze fest, das, was sich ausdrückt, ist immer nur unser Vermögen zu verstehen und zu erkennen (vgl. SAP, 126).

Abermals kommt Deleuze damit auf die beiden Dimensionen des Ausdrucks, nämlich das Implizieren und das Explizieren zurück. Der Ausdruck beschreibt diese »doppelte Bewegung«: »[E]ntweder schließt man das Ausgedrückte im Ausdruck ein, impliziert es darin, wickelt es darin ein, um nur noch das Paar ›Ausdrückendes – Ausdruck‹ zu behalten; oder man entwickelt den Ausdruck, expliziert ihn, wickelt ihn auf solche Weise aus, dass man das Ausgedrückte restituiert (›Ausdrückendes – Ausgedrücktes‹).« (SAP, 295) Da der Ausdruck jedoch für Deleuze immer triadisch ist, übersteigt er stets diese Dualismen, bleibt nicht dabei stehen. Dyaden wie Ursache und Wirkung oder auch Idee und Vorstellung werden um ein Drittes erweitert, so Deleuze. Diese Erweiterung durch ein Drittes ermöglicht dabei auch im Sinne einer immanenten Kausalität das gängige Kausalitätsverständnis zu überwinden.

> Kurz, überall tritt das Ausgedrückte als ein Drittes hinzu, das die Dualismen transformiert. Jenseits der realen Kausalität, jenseits der idealen Vorstellung entdeckt man das Ausgedrückte als ein Drittes, das die Unterscheidung viel realer macht, die Identität unendlich besser denken lässt. Das Ausgedrückte ist der Sinn: tiefer als der Zusammenhang der Kausalität, tiefer als der Zusammenhang der Vorstellung. (SAP, 296)

Für Macherey ist der Bezug auf ein jeweils Drittes, dieser Prozess aller drei Teile in Verbindung, der eigentliche Ausgangspunkt von Spinozas *Ethik*. Denn für ihn beginnt Spinoza eigentlich gar nicht mit der Substanz, wie es zunächst erscheint. »Ausganspunkt ist vielmehr dieses dritte Element, der Akt des Ausdrückens oder Sich-Ausdrückens, der die gesamte Wirklichkeit konstituiert und sie denkbar macht.« (Macherey 1996, 59) Auch für Deleuze kann folglich gesagt werden, dass er

nicht bei der Univozität des Seins beginnt, denn vielmehr beginnt er mit dem Prozess, dem chaosmotischen Prozess der immanenten Kausalität. Denn Immanenz ist, und das besagt auch der Ausdruck bei Spinoza, nicht zweitrangig, nicht auf die Substanz, die Attribute und die Modi bezogen, sondern der Prozess des Ausdrückens ist gleichzeitig immer schon die Erzeugung der Immanenzebene und den sich daraus bildenden Konkretisierungen und Individuierungen. Wie Deleuze und Guattari in *Was ist Philosophie?* schreiben, ist es eben der Prozess des Ausdrucks, die Immanenzebene, die vorgängig sind: »Nicht die Immanenz ist es, die sich auf die Substanz und die Modi bei Spinoza bezieht, im Gegenteil, die spinozistischen Begriffe von Substanz und Modi sind es, die sich auf die Immanenzebene als ihre Voraussetzung beziehen.« (WiP, 57) Das Gefüge als maschinisches Gefüge, als Prozess, als Ausdrucks-Prozess ist also der Substanz vorgängig. Deleuze dazu in den *Dialogen*:

> Das berühmte erste Prinzip Spinozas (eine Substanz für alle Attribute) hängt von diesem Gefüge ab, und nicht umgekehrt. Es gibt ein Spinoza-Gefüge: Seele und Körper, Verhältnisse, Begegnungen, Vermögen, affiziert zu werden, Affekte, die dieses Vermögen ausfüllen, Trauer und Freude, die diese Affekte näher bestimmen. Philosophie wird hier zur Kunst eines Funktionszusammenhangs, eines Gefüges. (D, 90)

Die Theoretisierung des Ausdrucks, das Entwickeln des Konzepts der »immanenten Kausalität«[52] bricht mit zwei zentralen Pfeilern der westlichen Philosophie. Denn, was Deleuze im Ausdruck letztlich zeigt, ist einerseits die Mannigfaltigkeit des Seins in einer Substanz, also die Mannigfaltigkeit der einen Substanz, eines immanenten Prozesses des Ausdrückens also; eines Prozesses, der Differenz aus sich selbst produziert und damit die klassische Vorstellung eines dualistischen Gegensatzes des Einen und des Vielen zu überwinden sucht. Deleuze dazu in *Differenz und Wiederholung*:

> Die Mannigfaltigkeit darf nicht eine Kombination aus Vielem und Einem bezeichnen, sondern im Gegenteil eine dem Vielen als solchem eigene Organisation, die keinerlei Einheit bedarf, um ein System zu bilden. […] Die variable Mannigfaltigkeit ist das Wieviel, das Wie, das Jeder [sic] Fall. Jedes Ding ist eine Mannigfaltigkeit, sofern es die Idee verkörpert. Selbst das Viele ist eine Mannigfaltigkeit; selbst das Eine ist eine Mannigfaltigkeit. (DuW, 233)

Zweitens bricht Deleuze durch diese Konzeption des Ausdrucks mit der Idee einer Neutralität oder Indifferenz der Substanz, des Seins. Spinozas Philosophie, und so auch die deleuzo-guattarische, ist eine Philosophie der »reinen Bejahung«, in der der »Sinn der Freude« als »der eigentliche Sinn erscheint« (SAP, 241). »Bei Spinoza

52 Zu den verschiedenen und doch verbundenen Entwicklungen und Ausformungen der immanenten Kausalität quer durch das deleuzo-guattarische Werk siehe Thomas Nails Artikel (2008): »Expression, Immanence and Constructivism: ›Spinozism‹ and Gilles Deleuze«.

steht *die ganze Theorie des Ausdrucks im Dienst der Univozität*, und ihr ganzer Sinn ist es, das univoke Sein seinem indifferenten Zustand oder der Neutralität zu entreißen und es zum Gegenstand einer reinen Bejahung zu machen, die tatsächlich im Pantheismus oder in der ausdrückenden Immanenz realisiert wird.« (SAP, 294)

Gesellschaft und Maschinentypen – Eine Beziehung immanenter Kausalität

Es ist genau dieses komplexe Verständnis des Ausdrucks, des Ausdrückens als ein nicht linear-kausales und dennoch korrelatives Verhältnis, das im Folgenden auch für eine besondere Frage der Technikphilosophie relevant sein könnte. In den beiden vorherigen Kapiteln kam immer wieder die Frage nach dem komplexen Verhältnis von Gesellschaft und Technik auf, kurz die Frage, ob bestimmte Technologien zu bestimmten Gesellschaftsformationen führen, oder solche überhaupt erst möglich machen, oder ob es nicht bestimmte Gesellschaftsformationen braucht, die überhaupt erst bestimmte Technologien ermöglichen, befördern, aufnehmen. Wie ausgeführt, ist weder eine technikdeterministische Position noch eine rein sozialdeterministische Position zufriedenstellend, und selbst der Begriff der Ko-Produktion scheint hier nicht weit genug zu gehen. Das Problem ist, dass dieses Verhältnis nicht mit linear-kausalen Ursache-Wirkung-Konzeptionen erfasst werden kann, ja dass die vermeintlich fixen Pole Gesellschaft und Technik keine unabhängigen Entitäten sind, sondern sich überhaupt nur in ständiger Verschränktheit und Wechselwirkung konzipieren, konkretisieren, individuieren.

Die Konzepte der Maschine und dann vor allem des Gefüges sind, so wurde nachgezeichnet, die Versuche, eben aus diesen linearen Denkweisen von Ursache und Wirkung, von Subjekt und Objekt, von unabhängigen Entitäten und Essenzen wegzukommen und die komplexen immanenten Verschränkungen in den Blick zu nehmen. Die Frage nach der Technik, die Rolle von Technologien und deren Verschränkungen mit gesellschaftlichen Prozessen spielt in den Konzeptionen der Maschine und des Gefüges, wie gezeigt, eine durchaus relevante und prominente Rolle. Immer wieder werden vor allem technologische Beispiele herangezogen, um das Wirken der Wunschmaschinen, das Verhältnis von Phylum und Gefüge, aber auch um Werdens-Prozesse und die Involution zu veranschaulichen. Spinozas Theorie im Allgemeinen und das Problem des Ausdrucks im Besonderen ermöglichen dabei, diese komplexen Zusammenhänge und prozessualen Konzepte einer immanenten Kausalität noch klarer zu verstehen. Der Ausdruck, wie Deleuze ihn an Spinoza nachzeichnet und weiterdenkt, dieses Konzept vermag, so bin ich überzeugt, nicht nur die bisher besprochenen Konzepte der Maschinen und des Gefüges weiter zu verkomplizieren, sondern bietet auch eine originelle Sichtweise auf das vermeintliche Henne-Ei-Problem zwischen Technik und Gesellschaft.

Schon Althusser versuchte mit und durch Spinoza eine »nichthegelianische Neubestimmung der Dialektik« (Diefenbach 2018, 24) zu konzipieren, Marx' Arbeiten folglich aus vermeintlich teleologischen wie deterministischen Lesarten zu befreien. Wie Katja Diefenbach darstellt, sieht Althusser vor allem in Spinoza einen Denker, der »dem Marxismus ein topologisches Modell immanenter Kausalität zur Verfügung stellt«, welches Marx zwar »implizit angewandt, begrifflich aber nicht hat explizieren und konzeptualisieren können« (Diefenbach 2018, 25). Was Althusser hier bezugnehmend auf die ökonomische Theorie von Marx postuliert, könnte auch für dessen Bemerkungen zum Verhältnis von Gesellschaft und Technologie gelten. Noch einmal sei daher auf Marx berühmte und in Kapitel 3 analysierte Formulierung bezüglich dieses Zusammenhanges verwiesen. Marx schreibt: »Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.« (MEW 4, 130) Frei nach Althusser könnte daher diese Aussage mehr in einem spinozistischen Sinne interpretiert werden, nicht technikdeterministisch oder telelogisch, sondern als Verhältnis von immanenter Kausalität.

Deleuze, so meine These, schlägt in gewissem Sinne genau solch eine Lesart vor. Bezugnehmend auf die eben zitierte berühmte Passage von Marx formuliert Deleuze in dem kurzen Text »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« solch eine spinozistische Reformulierung dieser marxschen Passage. Dabei macht Deleuze dies keinesfalls explizit, sondern schlägt solch eine spinozistische Sichtweise auf das Verhältnis von Gesellschaft und Technik »implizit angewandt« – um Diefenbachs Formulierung von Althussers Bemerkungen zu Marx zu bemühen – vor. Es ist dabei vor allem der Begriff des Ausdrucks, den ich in meiner Interpretation folgender Passage hervorheben möchte:

> Es ist einfach, jede Gesellschaft mit Maschinentypen in Beziehung zu setzen, nicht weil die Maschinen determinierend sind, sondern weil sie die Gesellschaftsformen *ausdrücken*, die fähig sind, sie ins Leben zu rufen und einzusetzen. Die alten Souveränitätsgesellschaften gingen mit einfachen Maschinen um: Hebel, Flaschenzüge, Uhren; die jüngsten Disziplinargesellschaften waren mit energetischen Maschinen ausgerüstet, welche die passive Gefahr der Entropie und die aktive Gefahr der Sabotage mit sich brachten; die Kontrollgesellschaften operieren mit Maschinen der dritten Art, Informationsmaschinen und Computern, deren passive Gefahr in der Störung besteht und deren aktive Gefahr Computer-Hacker und elektronische Viren bilden. (PüK, 258 f; Herv. C.H.)

Ganz explizit spricht Deleuze hier also die Beziehung zwischen bestimmten Gesellschaften und konkreten Maschinentypen an. So seien vor allem »einfache Maschinen«, nämlich Hebel, Uhren und Flaschenzüge, parallel zu der Handmühle für die Souveränitätsgesellschaften charakteristisch; für die Disziplinargesellschaften seien es »energetische Maschinen«, so also z.B. die Dampfmaschine oder in Marx' Worten die »Dampfmühle«. Bekanntermaßen erweitert Deleuze in

seinem kurzen Text diese foucaultschen Gesellschaftstypen und damit angesprochenen Machtformationen und Herrschaftsverhältnisse um eine weitere Form, eben die Kontrollgesellschaften, die wiederum in direkter und enger Beziehung mit den »Informationsmaschinen« stehen, also mit der Digitalisierung zusammenhängen. Was Deleuze nun am Begriff der Kontrollgesellschaften auszusagen versucht, und welche Konzeption von Macht und Kapitalismus hier analysiert wird, wird im nächsten Kapitel genauer dargestellt. Hier fokussiere ich zunächst nur auf die spezielle Art der Beziehung, die Deleuze zwischen bestimmten Gesellschaften und Maschinentypen postuliert. Denn, wie so oft, wendet sich Deleuze explizit gegen jegliche Idee eines Technikdeterminismus, betont also, dass die Maschinentypen selbst keinesfalls determinierend für die Gesellschaftsformen sind. Anders als im *Anti-Ödipus* oder auch dem Appendix zum *Anti-Ödipus* stellt er diesem Technikdeterminismus jedoch nicht sogleich das Primat der gesellschaftlichen Maschinen entgegen. Vielmehr formuliert er diese Beziehung zwischen Maschinentypen und Gesellschaftsformen als eine des Ausdrucks, denn – so schreibt er – die Maschinentypen würden die Gesellschaftsformen »ausdrücken« (im französischen Original: »expriment« siehe Deleuze 1990, 244). Deleuze selbst greift diese Formulierung weder im Postskriptum noch verwandten Publikationen wieder auf, bezieht diese Beziehung auch selbst keinesfalls an irgendeiner Stelle auf Spinoza. Dennoch, so möchte ich hier argumentieren, könnte diese Formulierung als Verweis auf eine spinozistische Ausdrucks-Konzeption gelesen werden. Wie weit Deleuze selbst dies so verstanden hat, darüber kann hier nur spekuliert werden, schließlich ist diese Formulierung, gerade für jemanden, der ein ganzes Buch zum Problem des Ausdrucks verfasste, wahrscheinlich nicht unbedingt zufällig und unbedacht gewählt. Doch, ob Deleuze selbst hier nun an Spinoza dachte oder nicht, soll nicht weiter interessieren. Denn egal, ob bewusst oder nicht, verweist, so meine These, diese Formulierung auf eine spannende und originelle Sichtweise der Beziehung zwischen Gesellschaft und Technik, eine Sichtweise, die die bisher dargestellte deleuzo-guattarische Technikphilosophie produktiv weiterdenkt.

Wenn ein bestimmter Maschinentyp je konkrete Gesellschaftsformen »ausdrückt«, so verweist dies auf ein Verhältnis der immanenten Kausalität. Denn nicht die bestimmten Maschinen selbst produzieren die Gesellschaftsformen oder machen diese notwendig, aber auch die Gesellschaftsformen sind hierbei nicht die alleinigen und bewussten Urheber dieser bestimmten Maschinentypen. Gerade mit dem ersten Begriffspaar, das Deleuze erwähnt, nämlich den Souveränitätsgesellschaften und den so genannten »einfachen Maschinen«, nennt Deleuze gleich eine ganze Reihe von dazugehörigen konkreten Technologien, wie Uhr, Hebel oder Flaschenzug. Keine dieser Technologien ist »erst« im Zeitalter der Souveränitätsgesellschaften erfunden oder erstmals konstruiert worden, sondern

es handelt sich um Technologien, die in bestimmter Art und Weise aufgegriffen, ja maschinisiert wurden. Wie in den vorherigen Kapiteln ausgeführt, meint die Maschinisierung einer Technologie eine bestimmte Individuierung und Konkretisierung einer Technologie in einem je konkreten Gefüge, wobei sich das Gefüge selbst ebenfalls mitverändert. Keine der beiden Pole existiert in dieser bestimmten Art als unabhängige Entität schon zuvor, vielmehr ist es erst der Prozess der Maschinisierung einer Technologie oder eines technischen Objekts in einem bestimmten Gefüge, das diese beiden Pole als solche überhaupt erst erscheinen lässt. Im Zentrum steht also nicht die Idee einer abgeschlossenen, fertigen Technologie und einer bestimmten Gesellschaftsformation, die sich dieser bemächtigt, sondern im Blick ist vielmehr ein komplexer Prozess der Involution, in dem sich diese Pole überhaupt erst herausbilden, ohne jemals unabhängige und abgegrenzte Pole zu werden. Die Maschinisierung einer Technologie in einem konkreten Gefüge ist durch Affektzirkulationen angestoßen und führt zu einer Veränderung dieser Affektzirkulationen. Deshalb kann hier weder von Ursache und Wirkung, Essenzen oder von Ko-Evolution gesprochen werden, sondern vielmehr geht es um Blöcke des Werdens, Involutionen, Prozesse also, die Deleuze auch am spinozistischen Begriff des Ausdrucks zu beschreiben versucht. Es gibt folglich keine Gesellschaftsformation, aber auch keine konkreten Maschinentypen als unabhängige Entitäten oder Begrifflichkeiten. Ausgangspunkt ist vielmehr der Prozess dieser Verschränkung selbst. Hier sei nochmals die oben bereits zitierte Erklärung der immanenten Kausalität von Thomas Nail zitiert: »Rather than beginning with three separate elements (substance, attribute, and mode) and attempting to deduce or produce them in terms of emanation, Spinoza instead begins with their expressive simultaneity (essence) and demonstrates their immanent causality or ›unity‹ of expression qua substantial self-cause.« (Nail 2008, 210) Bestimmte Maschinentypen, die konkrete Gesellschaftsformen ausdrücken, so kann resümiert werden, verweisen weder auf einen linear-kausalen Zusammenhang noch auf eine Repräsentation des einen durch das andere. Die Maschinentypen sind keine Repräsentanten einer bestimmten Gesellschaftsform, spiegeln diese nicht einfach wider. Vielmehr geht es darum, mit dieser unterkomplexen Binarität zwischen Technik und Gesellschaft, diesem immer schon zu einfachen Dualismus zu brechen. Abermals sei an eine bereits weiter oben zitierte Beschreibung des Ausdrucks erinnert, die gerade, angesichts des in der Technikphilosophie problematisch überpräsenten Dualismus zwischen »Technik« und »Gesellschaft«, eine gewisse Aktualität aufweist. Deleuze schreibt:

> Kurz, überall tritt das Ausgedrückte als ein Drittes hinzu, das die Dualismen transformiert. Jenseits der realen Kausalität, jenseits der idealen Vorstellung entdeckt man das Ausgedrückte als ein Drittes, das die Unterscheidung viel realer macht, die Identität unendlich besser denken lässt.

Das Ausgedrückte ist der Sinn: tiefer als der Zusammenhang der Kausalität, tiefer als der Zusammenhang der Vorstellung. (SAP, 296)

Maschinentypen, so kann resümiert werden, sind folglich eine mögliche Form des Ausdrucks einer je bestimmten Gesellschaft, soll heißen, diese Gesellschaft drückt sich in bestimmten Maschinentypen, in der je konkreten Maschinisierung bestimmter Technologien aus, aber auch in konkreten anderen Institutionen und Objekten; die Technologien sind hier nur eine Form des Ausdrucks. In diesem Sinne ist die Gesellschaftsform kein außen zu den Maschinentypen, die sie ausdrücken. Die Gesellschaftsform ist nicht außerhalb zu finden, oder mehr als die unterschiedlichsten Formen die sie ausdrücken, inklusive eben bestimmter Maschinentypen. Die Gesellschaftsform expliziert sich in Maschinentypen, impliziert diese jedoch auch. Der Ausdruck ist genau dieses Verhältnis, diese gleichzeitige Verschränkung von Explikation und Implikation, die »Koexistenz dieser zwei Bewegungen«. Deleuze:

Die Explikation ist immer eine Auto-Explikation, eine Entwicklung, ein Hergang, eine Dynamik: das Ding expliziert sich. Die Substanz expliziert sich in den Attributen, die Attribute explizieren die Substanz, und sie explizieren sich ihrerseits in den Modi; die Modi erklären die Attribute. Die Implikation aber ist keineswegs entgegengesetzt zur Explikation: das, was expliziert impliziert dadurch auch und was entwickelt, wickelt auch ein. Alles in der Natur wird gebildet aus der Koexistenz dieser zwei Bewegungen, die Natur ist die gemeinsame Ordnung von Explikation und Implikation. (SPP, 84)

Was sagt es nun also aus, wenn ein bestimmter Maschinentyp eine bestimmte Gesellschaftsformation ausdrückt? Der Ausdruck verweist auf eine bestimmte Form von Verkettung und Verschränkung, eine bestimmte Form von Affektzirkulation, die nur in dieser konkreten Komposition von Körpern zu einem kollektiven Körper am Werk ist. Die Anordnung dieser Körper, die Maschinisierung bestimmter technischer Körper ist ein entscheidender Teil davon, ein Teil, der überhaupt erst diese spezielle Anordnung, diesen kollektiven Körper, diese Gesellschaftsform entfaltet, auswickelt, ausdrückt. Um folglich mehr über die jeweiligen Gesellschaftsformen und die maschinisierten Technologien zu erfahren, diese analysieren zu können, muss, wie in der Körperlehre von Spinoza, zunächst mit der situierten Analyse je konkreter Affektzirkulationen begonnen werden. »Ethologisch« sollen die Affektzusammenhänge analysiert werden, nicht soll gefragt werden, was einzelne technische Körper sind, sondern, was diese in je konkreten Gefügen vermögen. Nicht die vermeintlich fixen Ergebnisse, also individuellen Körper sollen dabei als Grundlage einer technikphilosophischen Analyse dienen, sondern die Prozesse der Maschinisierung, Konkretisierung, Individuierung und damit auch die Prozesse des Ausdrucks. Im Blick sind folglich nicht lineare Abstammungslinien oder vermeintlich lineare Geschichtsverläufe, keine Ursache-Wirkung-Kausalitä-

ten, sondern vielmehr eine spinozistische immanente Kausalität. Deleuzes Überlegungen zum Ausdruck denken Spinoza weiter, stellen aber auch ein weiteres Politisieren und ein Aufbrechen des Anthropozentrismus, kurz eine weitere Radikalisierung dar. Nicht also ein dialektisches, sich auflösendes und aufhebendes Verhältnis gilt es zu verstehen, sondern die immanente Kausalität der Ko-Produktion des sich gegenseitigen Explizierens und Implizierens, des Ent- und Einwickelns. Wie im nächsten Kapitel näher nachgezeichnet wird, sind es also die »Informationsmaschinen«, soll heißen digitale Technologien, die überhaupt erst eine Kontrollgesellschaft ausmachen, diese ermöglichen. Gleichzeitig ist es die Kontrollgesellschaft, die diese Technologien als Informationstechnologien maschinisiert, soll heißen bestimmte Arten zu zählen, bestimmte technische Logiken und Objekte überhaupt erst in bestimmter Art und Weise anordnet, und sich dabei überhaupt erst selbst ordnet.

Man sieht an diesen immer zu kurz greifenden Umschreibungen dieses komplexen Verhältnisses, dass die Reduzierung auf die zwei Pole Technik und Gesellschaft es kaum ermöglicht, dieses komplexe Verhältnis, diese immanente Kausalität zu beschreiben. Der Ausdruck ist daher als der Prozess vorgängig, macht dieses Verhältnis, wie Deleuze betont, zu einer Triade, immer ist es das Dritte das hinzutritt und den falschen Dualismus aufbricht, um die »notwendige Verkettung« aufzuzeigen. Der Ausdruck einer Gesellschaftsform in Maschinentypen, so kann zusammengefasst werden, geht als dritter Pol diesem falschen Dualismus voraus, der Prozess ist immer primär, ist immer vorgängig.

> Die vollständige Triade des Modus kann so vorgestellt werden: ein modales Wesen drückt sich in einem charakteristischen Zusammenhang aus; dieser Zusammenhang drückt ein Affiziert-Sein-Können aus; dieses Können ist durch veränderliche Affektionen erfüllt, wie jener Zusammenhang, der durch sich erneuernde Teile verwirklicht ist. Zwischen den verschiedenen Ebenen des Ausdrucks findet man keine zweckbestimmte Entsprechung, keine moralische Harmonie. Man findet nur eine notwendige Verkettung der verschiedenen Wirkungen einer immanenten Ursache. (SAP, 205)

5.5 Konklusion – Experimente eines Wurms

> We're always wondering whether there might be life or intelligence on other planets, way up in the stars … but we never ask ourselves about the infinitely small … maybe it could come from there, from a universe that's even smaller than protons, electrons, quarks, … (UIQ, 100).

Im Oktober 1665 fragt Heinrich Oldenburg in einem seiner vielen Briefe jener Zeit seinen Korrespondenzpartner Spinoza nach einer Klärung beziehungsweise

einer detaillierteren Ausführung seiner damals wie heute recht ungewöhnlichen und gleichzeitig provokativen Position bezüglich des Zusammenhangs von Teil und Ganzem. Bezugnehmend auf Spinozas zuvor gesendete Notizen fragt Oldenburg nun »wie jeder einzelne Teil der Natur mit dem Ganzen, zu dem er gehört, harmoniert und wie er mit den anderen Teilen zusammenhängt.« (Oldenburg in Spinoza 2017, 131) Spinozas Antwortbrief vom November 1665 ist jener Brief (Brief 32 seiner gesammelten Briefe), den ich weiter oben bereits teilweise dargestellt habe, jener Brief also, in dem Spinoza über die Automatisierung der Linsenschleifung spricht. Bevor Spinoza jedoch auf die Maschine von Huygens zu sprechen kommt, widmet er sich ausführlich der Frage Oldenburgs nach dem Teil und dem Ganzen. Zunächst verweist Spinoza darauf, dass er nicht erklären könne, »wie die Dinge in Wirklichkeit zusammenhängen« (Spinoza 2017, 133), denn dazu müsste man die ganze Natur erkennen können. Spinoza könne ihm jedoch die Gründe erläutern, »kraft derer wir überzeugt sind, dass jeder einzelne Teil der Natur mit dem Ganzen, zu dem er gehört, harmoniert und mit den anderen Teilen zusammenhängt« (Spinoza 2017, 133). Spinoza spricht damit seine hier in diesem Kapitel ausgeführte Theorie der Komposition von Körpern an, kurz jedes Ding müsse sich mit anderen Dingen zusammensetzen, und zwar wenn möglich so, dass es den eigenen conatus verstärkt. Das Ganze folge dabei nicht anderen Gesetzen als jeder Teil selbst, sondern vielmehr gelten immer dieselben Gesetze:

> Was das Ganze und die Teile anbelangt, betrachte ich die Dinge insofern als Teile eines Ganzen, als ihre Natur sich wechselseitig so anpasst, dass sie (alle) soweit wie möglich untereinander in Harmonie sind; insofern sie aber voneinander abweichen, bildet jedes besondere Ding in unserem Geist eine von den anderen Dingen verschiedene Idee und wird deshalb als ein Ganzes, nicht als ein Teil betrachtet. (Spinoza 2017, 134)

Die Frage nach dem Ganzen und den Teilen, die Frage nach den Zusammenhängen der Körper ist also, so macht es Spinoza auch in diesem Brief mehr als deutlich, eine Frage der Perspektive, eine Frage der Positionalität und der Situierung. Welcher Körper sich mit welchen Körpern zusammensetzen kann, um den eigenen conatus zu verstärken, und welche Körper für andere Körper wie Gift wirken, ist eine Frage, die immer nur konkret beantwortet werden kann, immer nur aus einer je konkreten Position heraus und je konkrete Körper betreffend, gelten kann. Kurz welcher Körper andere Körper und deren Zusammensetzungen beurteilt und wahrnimmt, bestimmt letztlich auch, was als ein Ganzes erscheint, und was bloß als Teil eines Ganzen wahrgenommen und ernstgenommen wird. Spinoza veranschaulicht diese Position nun mit dem Beispiel der Zusammensetzung des Blutes, wie es die damalige Biologie verstand:

> Nehmen wir ein Beispiel: Da die Bewegungen der Teile von Lymphe, Chylus usw. sich entsprechend ihrer Größe und Gestalt einander anpassen, so dass sie unter sich in Harmonie sind und

alle zusammen eine Flüssigkeit bilden, betrachtet man nur insofern Chylus, Lymphe usw. als Teile des Blutes; insofern wir aber die Lymphteilchen auf Grund ihrer Gestalt und ihrer Bewegung als von den Chylusteilchen abweichend auffassen, betrachten wir sie in dem Maße als ein Ganzes, nicht als einen Teil. (Spinoza 2017, 134)

Deleuze bezieht sich auf dieses Beispiel der Zusammensetzung des Blutes immer wieder in seiner bereits weiter oben erwähnten Vorlesungsreihe »Spinoza: Velocity of Thought« von 1980/81[53] und betont dabei oftmals seine Faszination für diesen besonderen Brief, den er als »a very beautiful letter« bezeichnet (vgl. Deleuze 1980/81, Einheit 5 vom 6. Jänner 1981). Das Beispiel der Zusammensetzung des Blutes veranschaulicht für Deleuze vor allem jene Frage, die, wie in diesem Kapitel erläutert, für Deleuze so zentral ist, nämlich die Frage nach unterschiedlichen Kombinationen von Körpern, jenen, die harmonieren und die die Tätigkeitsvermögen involvierter Körper steigern, und jenen, die zersetzend wirken. An Spinozas Blut-Beispiel lässt sich darüber hinaus auch die unterschiedliche Komplexität verschiedener zusammengesetzter Körper zeigen. So sind Lymphe und Chylus bei Spinoza zusammengesetzte Körper erster Art, also Zusammensetzungen aus einfachsten Körpern, gleichzeitig setzen sich diese beiden Körper wiederum selbst zu einem komplexeren Körper zusammen, nämlich dem Blut, das wiederum Teil weiterer und noch komplexerer Zusammensetzungen ist:

I'll call chyle and lymph bodies of the first power. They are each defined by a relation of movement and rest. These relations agree (conviennent). You see what that means: two relations agree when one and the other are directly composed. If they are directly composed, they compose a third, more complex relation. This third, more complex relation we can call a »body of the second power.« […] In its turn, my blood, a body of the second power, is directly composed with other organic elements. For example, with my tissues that, themselves, are also bodies. (Deleuze 1980/81, Einheit 5 vom 6. Jänner 1981)

Spinozas Körpermodell, seine Regeln und Gesetze der Komposition skalieren also von aus einfachsten Körpern zusammengesetzten Körpern, bis hin zu unendlich komplex zusammengesetzten Körpern, letztlich dem, was Spinoza Natur nennt (vgl. Deleuze 1980/81, Einheit 10 vom 10. Februar 1981). Die Individualität einzelner Körper ist dabei die je bestimmte Relation bestimmter Geschwindigkeits- und Bewegungsverhältnisse (vgl. Deleuze 1980/81, Einheit 12 vom 10. März 1981). Das Beispiel vom Blut ist für Deleuze nicht zuletzt deshalb so gelungen, weil es deutlich macht, dass wir alle immer schon Teil unterschiedlicher Kompositionen sind. Brechend mit der Idee eines einheitlichen, abgeschlossenen und als unabhängig konstruierten eigenen Körpers und Ichs, das sich vor allem als Ganzheit wahr-

53 So spricht Deleuze über dieses Beispiel in sechs von 15 Vorlesungseinheiten (vgl. Deleuze 1980/81, Einheiten 5, 6, 9, 10, 12 und 13).

nimmt, verweist Spinozas Beispiel darauf, dass diese vermeintlichen Ganzheiten zunächst selbst hochkomplexe Kompositionen sind, Kompositionen, die jedoch nie eine Ganzheit erzeugen, sondern immer nur relationale Gefüge, die selbst wiederum Teil weiterer Zusammensetzungen sind. Der »menschliche Körper« ist Teil dieser unterschiedlichen Ebenen von Komposition, ein Verhältnis, das auf vielen Ebenen in ständigem Austausch mit anderen zusammengesetzten Körpern steht, dauernd in neue Kompositionen eintreten muss, ein Gefüge, das selbst Teil weiterer Gefüge ist; Bündnisse, Symbiosen, andauernd, von der kleinen Ebene bis hin zum Gemeinwesen, treten »wir« und »unsere Teile« in unzählige Verhältnisse und Zusammensetzungen ein, zerstören manche Kompositionen und beginnen neue. Wie sich nun also in diesen Mannigfaltigkeiten an Gefügen und Kompositionen zurechtfinden? Spinoza selbst versucht darauf im angesprochenen Brief 32 eine erste Antwort zu finden.

Die Frage nach dem Ganzen und dem Teil ist grundsätzlich eine Frage der Perspektive, wie Spinoza verdeutlicht, wenn er das Beispiel des Blutes weiter verkompliziert, eine Verkomplizierung, auf die Deleuze interessanterweise in seiner Vorlesung, trotz der häufigen Erwähnungen dieses Briefs, nicht direkt referenziert. Spinoza bleibt nicht bei der Beschreibung des Blutes stehen, vielmehr entwirft er in diesem Brief ein äußerst außergewöhnliches, spekulatives Gedankenexperiment. Denn, um das Problem des Ganzen und des Teils als Frage der Situierung darzustellen, entwirft Spinoza nach dieser Beschreibung des Blutes als harmonisch zusammengesetztes Spiel aus Lymph- und Chylusteilchen eine fabelartige Erzählung eines kleinen Wurms, der nun in eben diesem Blut zu leben scheint. Spinoza:

> Nehmen wir jetzt einmal an, wenn Sie erlauben, dass im Blut ein kleiner Wurm lebt, der mit Sehkraft begabt ist, um die Teilchen des Blutes, nämlich der Lymphe, (des Chylus) usw. zu unterscheiden, und mit Denkkraft, um zu beobachten, wie jedes Teilchen beim Zusammenstoß mit einem anderen entweder zurückprallt oder ihm einen Teil seiner eigenen Bewegung überträgt, usw. Dieser Wurm würde immer in diesem Blut leben, wie wir in diesem Teil des Universums, und jedes Blutteilchen als ein Ganzes und nicht als einen Teil betrachten und nicht wissen können, wie alle Teile von der allgemeinen Natur des Blutes reguliert werden und gezwungen sind, sich nach dem Erfordernis der allgemeinen Natur des Blutes einander anzupassen, so dass sie in bestimmter Weise untereinander in Harmonie sind. (Spinoza 2017, 134)

Der Wurm würde also, so Spinoza in seinem Gedankenexperiment, das einzelne Blutteilchen als Ganzes wahrnehmen, sich vor allem auf die Zusammensetzungen der Teilchen untereinander fokussieren, könne aber nicht das Wirken jener anderen Körper, die die Bewegung dieser Teilchen mitbestimmen, sehen, da diese außerhalb des Blutes auf das Blut und damit eben jene Teilchen wirken (vgl. Spinoza 2017, 135). Für den Wurm ist das Blut die ganze Welt und jedes Blutteilchen eine Ganzheit. Für uns hingegen ist das Blut nur ein Teil eines größeren Körpers. Doch, so weist Spinoza auf, auch wir sind nur in einem »Teil des Universums«,

sprich auch wir sehen Ganzheiten, wo andere nur Teile sehen. Wir sind immer schon mittendrin, mittendrin in Kompositionen, in Zusammensetzungen von Teilen, die als Ganze erscheinen. Was für die Körper gilt, so stellt Spinoza klar, das gilt auch für das Denken, das gleichermaßen ein situiertes Denken ist und nicht im Stande ist, alles zu erfassen; so ist der Verstand zwar ein »Teil des unendlichen Verstandes«, aber notwendig endlich und situiert, »sofern er nur den menschlichen Körper wahrnimmt« (Spinoza 2017, 136). Spinozas Fabel des Blutwurms soll die Situiertheit betonen, aus der einzelne Körper und Individuen handeln und erkennen, soll aufzeigen, dass alle Individuen, auch die Menschen, auf einer Meso-Ebene zwischen komplexesten Zusammensetzungen und weniger komplexen Zusammensetzungen leben und agieren. Wobei das Beispiel auch darauf hinweist, dass es keine notwendige Priorität des Komplexen gibt, denn auch die kleinen Ebenen der Zusammensetzung sind oftmals von großer Bedeutung. Spinoza stellt keine Hierarchie zwischen dem Menschen, dem fiktiven Blutwurm oder irgendeines anderen Körpers auf. Gleichzeitig ist dieser Brief von Spinoza gleichermaßen wie seine anderen Schriften eine Absage an Universaltheorien, nicht weil er nicht über die gesamte Natur und deren Zusammensetzungen schreibt, sondern weil er gleichzeitig betont, dass kein Mensch jemals diese unendlich komplexen Zusammensetzungen in ihrer Gänze verstehen und beurteilen wird können. Gerichtet gegen größenwahnsinnige Welterklärungen, die die ganze Welt, das unendliche Universum und seine Körper stets als anthropozentrische Scharade verstehen wollen, eine Narration reproduzieren, in der ein abstrakter Menschenbegriff im Zentrum der Welt und der Körper steht. Insofern ist Spinozas Fabel des Blutwurms auch eine politische Erzählung,[54] eine Mahnung gegen anthropozentrischen Größenwahn: Bedenke, dass Du trotz Deiner komplexen Zusammensetzungen nur ein Teil unter anderen Teilen bist! Jede Ganzheit, jede vermeintlich unabhängige und autonom erscheinende Entität kann aus einer anderen Perspektive auch nur ein von anderen Körpern angestoßener oder in Ruhe versetzter Teil sein.

Was Spinoza also in der Veranschaulichung seiner Theorie im Rahmen dieses Briefes an Oldenburg als kleines Beispiel über die Kompositionen unterschiedlicher Körper erzählt, veranschaulicht meines Erachtens auch, warum Spinoza für die deleuzo-guattarische Theorie im Allgemeinen und für eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie im Besonderen eine so wichtige Rolle spielt. All die bisher dargestellten Begriffe und Konzepte fragen in gewisser Art und Weise nach den Kompositionen und Zusammensetzungen von heterogenen Körpern, aber auch den parallelen Kompositionen und Zusammensetzungen von Ideen, dem Denken.

54 Für eine politische, vor allem im Sinne Spinozas liberal demokratische, Kommentierung des Blutwurm-Beispiels, siehe den Artikel von William Sacksteder (1977) »Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View«.

Der Unterschied zwischen den subjektivierten Gruppen und den Subjektgruppen, Guattaris Überlegungen zur Institution, die Genese des Maschinenbegriffs in Guattaris Frühwerk, aber auch der Maschinenpluralismus im gemeinsamen Werk sowie die Frage des kollektiven Werdens, der Involution und der unterschiedlichen Gefüge, all diese Begriffe und Konzepte behandeln unter anderem auch die Frage der Komposition von heterogenen Körpern und Ideen. Wie sind Körper zusammengesetzt, wie frei sind diese Zusammensetzungen entstanden, wer bestimmt über die Zusammensetzungen, wie sind die Kompositionen beschaffen und wie ist es möglich, andere, neue Arten emanzipativer Kompositionen und Zusammensetzungen zu bilden?

Hinter all diesen Konzepten, Begriffen und Analysen verbirgt sich unter anderem die Frage, wie organisieren: wie diese Zusammensetzungen am besten organisieren, wie Gemeinbegriffe bilden, wie Kompositionen finden, die den conatus möglichst vieler involvierter Körper stärken.[55] Entgegen so manchen mehr oder weniger informierten Kritiken der deleuzo-guattarischen Theorie und besonders ihrer politischen Theorie, spielt die Frage der politischen Organisation für Deleuze und Guattari sowohl in den gemeinsamen als auch in ihren einzelnen Arbeiten eine wichtige Rolle, ja ist vielleicht sogar die zentralste politische Frage für sie. Die Frage nach der politischen Organisation diskutiert dabei die Möglichkeiten von Kollektivität, kollektivem und revolutionärem Handeln, ohne diese Kollektivität selbst zu fetischisieren oder als totalitäre, hierarchische Struktur oder Institution, kurz als Ganzes, zu fixieren. In den *Dialogen* mit Claire Parnet schreibt Deleuze z.B.: »Die Frage war seit jeher eine organisatorische, keine ideologische: Ist eine Organisation möglich, die sich nicht am Modell des Staatsapparates orientiert und so vielleicht gar den künftigen Staat präfiguriert?« (D, 202) Ähnliches postuliert Deleuze 1972 am Ende seines im vorherigen Kapitel zitierten Vortrags »Nomaden-Denken«: »Man weiß genau, dass das revolutionäre Problem heute darin besteht, eine Einheit der punktuellen Kämpfe zu finden, ohne in eine despotische und bürokratische Organisation der Partei oder des Staatsapparats zurückzufallen« (Deleuze 2003 f, 378). Und so ließen sich viele weitere Stellen zitieren, die die Organisationsfrage ins Zentrum des Interesses rücken. Am pointiertesten und brisantesten formuliert es vielleicht Guattari in »Maschine und Struktur«, in dem er die Frage der Organisation, wie dargestellt, zum zentralen Anliegen der Maschine erhebt, wenn er schreibt: »Das Problem der revolutionären Organisation ist im Grunde das der Einrichtung

55 Wie Michael Hardt in seinem Buch *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy* betont, muss Spinozas politische Theorie mit den ontologischen Überlegungen gemeinsam gelesen werden. »Spinoza's politics is an ontological politics in that, through a rich analysis of power and a conceptual elaboration of practice, the principles that animate being are the very same principles that animate an ethics and a practical constitution of political organization.« (Hardt 1993, 56)

einer institutionellen Maschine, die sich durch eine besondere Axiomatik und eine besondere Praxis auszeichnet« (MuS, 137).

Die Frage nach der politischen Organisation ist für Deleuze und Guattari aber vor allem, wie in diesem Kapitel dargestellt eine spinozistische Frage. Dabei geht es nicht darum, eine einzige und allgemein gültige richtige Form der Organisation am Reisbrett zu entwickeln und zu planen, vielmehr geht es genau im Gegenteil um die Praxis des Organisierens selbst. Die große Leistung Spinozas ist, so Deleuze, die Ersetzung der Moral durch eine politische Ethik, also keine fixierten Regeln zu suchen, sondern danach zu fragen, wie man als ein zusammengesetzter Körper unter vielen die zahllosen Affekte verstehen lernt und lernt, positiv zu affizieren, das Handlungsvermögen zu steigern, kurz aktiv werden kann. Die Organisationsfrage ist folglich keine abstrakte, sondern vielmehr eine, die mit dem arbeitet, was da ist, also weniger eine Organisationsfrage als vielmehr eine Kompositionsfrage, wie Deleuze in seinem zweiten Spinoza-Buch schreibt: »[D]er Zusammensetzungsprozess muss für sich selbst entlang dem, was er gibt, und in dem, was er gibt, erfasst werden. Es ist ein Kompositions-, kein Organisations- oder Entwicklungsplan.« (SPP, 166) In der spinozistischen *Ethik* sind, wie Deleuze schreibt, »Vernunft, Kraft oder Freiheit nicht von einem Werden zu trennen, von einer Bildung« (SAP, 232). Im Zentrum steht das Organisieren guter Aufeinandertreffen, die freie »Assoziation von Menschen zu bilden«: »So ist die Anstrengung, die Aufeinandertreffen zu organisieren, zunächst die Anstrengung, in sich zusammensetzenden Zusammenhängen die Assoziation von Menschen zu bilden.« (SAP, 230 f). Anders formuliert, die Kunst der *Ethik* ist: »Die guten Begegnungen organisieren, die gelebten Verhältnisse zusammensetzen, Vermögen bilden, experimentieren.« (SPP, 156)

Zusammenzusetzen, zu organisieren bedeutet also vor allem zu experimentieren. Dabei spielt das Experimentieren nicht nur für Deleuze und Guattari eine zentrale Rolle. Schon in seiner *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* ruft Spinoza dazu auf, »Experimente anzustellen«, um die Ordnung der Dinge besser zu verstehen und zu erforschen (vgl. Spinoza 2006b, 48). So betont auch Deleuze, einmal mehr Spinoza folgend, dass wir existierende Kompositionen und Zusammensetzungen aber auch mögliche neue, bessere oder schlechtere Kompositionen nicht a priori kennen und beurteilen können, sondern mit unterschiedlichen Kompositionen experimentiert werden muss: »Wir haben keine Erkenntnis a priori von Zusammensetzungsverhältnissen, es bedarf hier der Experimente.« (SPP, FN 62, S. 175) Wir kennen die Affektzirkulationen nicht im Voraus, sondern müssen mit unterschiedlichen Affektzusammenhängen experimentieren. Deleuze: »Dies gilt für uns, für die Menschen, genauso wie die Tiere, weil niemand im Voraus die Affekte kennt, deren er fähig ist; es ist Sache langen Experimentierens,

langer Umsicht, einer spinozistischen Weisheit, die die Errichtung eines Immanenz- oder Konsistenzplans impliziert.« (SPP 162)

Was Spinoza für Deleuze und Guattari so anschlussfähig macht, ist, dass die Frage nach der Komposition nicht bloß eine Frage der Ordnung menschlicher Körper ist, sondern immer schon die Komposition heterogener Körper, komplexer und weniger komplexer, ins Zentrum der Analyse rückt. Wie in diesem Kapitel argumentiert, ist die Frage der Technik daher tief in das spinozistische Denken eingewoben. Technische Körper sind immer schon mittendrin und Teil unterschiedlichster Kompositionen, nicht als Fremdkörper, als das Andere, sondern als eine Art von Körper unter vielen anderen menschlichen und nicht-menschlichen Körpern. Bei Spinoza gibt es folglich keinen ontologischen Unterschied zwischen menschlichen Körpern und anderen Körpern, keine grundlegende Unterscheidung zwischen künstlichen und erzeugten Körpern und vermeintlich natürlichen und gewachsenen Körpern. Dies ist für technikphilosophische Überlegungen äußerst folgenreich. Denn die Frage nach der Technik kann dann nicht mehr bei einem grundlegenden ontologischen Gefälle ansetzen, nicht mehr ist die Technik als abstraktes Ganzes etwas, das dem Menschen als abstrahiertes Ganzes gegenübersteht. Vielmehr lässt sich mit Spinoza auf die immer schon bestehenden zahllosen Verschränkungen der Körper-Kompositionen von vermeintlich künstlichen und angeblich natürlichen Körpern verweisen. Spinozas Natur-Begriff ernst zu nehmen, bedeutet eben auch Technik, oder genauer, Technologien und technische Objekte nicht als das Andere der Natur zu verstehen. Weder entfremdet »Technik« damit grundsätzlich von »Natur« noch vermag sie Natur zu überwinden. Die Frage nach der Technik wird vielmehr zu einer komplexen, je konkreten und vor allem zu einer zutiefst politischen Frage der Komposition von heterogenen Körpern.

Ziel dieses Kapitels war es, nach der Rolle von Technik, Technologien und technischen Objekten im Werk von Spinoza zu fragen. Wie dargestellt erweist sich seine Philosophie als äußerst produktiv für eine kritische Technikphilosophie. Obwohl Spinoza selbst kaum über Technologien und technische Objekte spricht, die Frage nach der Technik keine explizite Rolle in seiner Philosophie zu spielen scheint, ermöglicht seine originelle Konzeption des Körpers und die Frage seiner Zusammensetzung eine *Rekonzeptualisierung von Technologien und technischen Objekten als technische Körper*. Solch eine spinozistische Technikphilosophie verschiebt den Fokus von der Frage, was eine bestimmte Technologie ist, hin zu der auch für Deleuze so zentralen Frage nach dem, *was ein bestimmter Körper, so eben auch ein bestimmter technischer Körper, vermag*. Was ein Körper kann, zu welchen Affekten und Affizierungen dieser Körper fähig ist, das bestimmt sich vor allem durch die je konkreten Zusammensetzungen, von denen dieser Körper Teil ist. Spinozas Körpertheorie versteht *alle* Körper, auch technische Körper, als radikal kontextualisiert und fokussiert da-

her auf Relationen, Affektzirkulationen und Situierungen. Der technische Körper unterscheidet sich damit nicht grundlegend von anderen Körpern und ermöglicht so eine Technikphilosophie, die nicht auf einem ontologischen Unterschied zwischen künstlichen und natürlichen Körpern basiert, sondern die immer schon vorhandenen Hybriditäten und Verschränkungen ins Zentrum der Analyse rückt.

Wie im vorherigen Kapitel in Bezug zum Konzept des Gefüges dargestellt, gilt auch für die spinozistische Konzeption von Körpern und der Frage nach deren Zusammensetzung, dass es nie um abstrakte Kompositionen gehen kann, nicht um allgemeine Aussagen über unterschiedliche Körper, vielmehr stehen auch bei Spinoza immer je konkrete Körper und ihre je bestimmten Zusammensetzungen im Zentrum des Interesses. Abermals verwehrt sich daher solch eine Theorie allgemeiner Aussagen über »die Technik«. Zentral für solch eine Theorie sind stattdessen die je konkreten technischen Körper in bestimmten konkreten Zusammensetzungen und Gefügen. Statt abstrakter und entpolitisierter Kritik an Technisierung wird so eine konkrete politische Analyse möglich, die die Rolle von Technologien und technischen Objekten jenseits eines simplen Technikdeterminismus verstehen kann. Dabei kommen auch Möglichkeiten des Widerstands, »Räume der Freiheit« und alternative, experimentelle Zusammensetzungen mit verschiedenen Technologien in den Fokus, nicht bloß als theoretische Gedankenexperimente, sondern vielmehr noch als konkrete politische Praktiken.

Es ist diese spezielle Theorie der Körperkompositionen und Affektzirkulationen, die Deleuze und Guattari rezipieren, und die, auch als Grundlage ihrer bisher dargestellten Konzepte verstanden werden kann. Spinozas Überlegungen zum Körper und die daraus resultierenden technikphilosophischen Konsequenzen informieren die in diesem Buch entwickelte deleuzo-guattarische Technikphilosophie. In der in diesem Kapitel vorgeschlagenen deleuzo-guattarischen Interpretation der spinozistischen Theorie treten so nicht nur technikphilosophische Aspekte noch deutlicher hervor, sondern Spinozas Theorie wird auch politisch radikalisiert. Dabei sind vor allem zwei Aspekte der spinozistischen Überlegungen für eine politische Technikphilosophie, wie ich sie ausarbeite, zentral: Erstens handelt es sich um eine nichtanthropozentrische Reartikulation der Frage der Körperkompositionen als Frage der politischen Organisation und der Notwendigkeit des Experiments. Technische Körper spielen hier, wie dargestellt, auf unterschiedlichen Ebenen eine tragende Rolle, ja dürfen nicht ausgelassen werden. Affektzirkulationen unterschiedlicher Gefüge hängen eben immer auch von je konkreten maschinisierten technischen Körpern ab. Zweitens ermöglicht Spinozas Theorie und besonders das »Problem des Ausdrucks«, ein Brechen mit linearen Logiken, mit Kausalitätsvorstellungen von Ursache und Wirkung, ermöglicht folglich eine andere Form von Kausalität zu denken, nämlich eine »immanente Kausalität«. Es ist dieses Konzept der immanenten Kausalität, das den Gefügen und ihrer Entstehung und Entwick-

lung eigen zu sein scheint, ganz besonders in Bezug zur Frage der Technik, in Bezug zur »Maschinisierung« technischer Elemente in Gefügen. Spinozas Theorie ermöglicht Deleuze und Guattari nicht nur die Verschränkungen mit Technologien anders zu denken, sondern auch die Zusammenhänge von »Technik« und »Gesellschaft«, wie sie in den vorherigen Kapiteln diskutiert wurden, in voller Komplexität und ohne reduktionistische Vereinfachungen, wie Linearität oder Abstammungslogik, zu verstehen.

Spinozas Theorie, so lässt sich resümieren, enthält eine implizite Technikphilosophie, die zutiefst situiert, kontextualisiert und dynamisch ist, und es sind diese impliziten technikphilosophischen Fragmente, die Deleuze in seinen Arbeiten zu Spinoza weiter verkompliziert und die, so habe ich in diesem Kapitel dargestellt, einigen der zentralen Ideen einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie zu Grunde liegen. Spinozas Theorie erlaubt eine tiefgreifende Analyse technischer Körper und der zahllosen Verschränkungen, Zusammensetzungen und Verbindungen, sie mahnt aber auch und vor allem zu einem politischen Experimentieren mit eben diesen Verschränkungen und Zusammensetzungen. Wie Spinozas fiktiver Blutwurm, so sind auch »wir« immer schon mittendrin in komplexen Zusammensetzungen, müssen die Affektzirkulationen erforschen und nach besseren, ethischeren, freieren und das Handlungsvermögen fördernden Kompositionen suchen. Wie solche situierten Experimente mit anderen revolutionären Kompositionen aussehen können, soll in den nächsten Kapiteln in den Fokus rücken.

6. Kontrolle und Störung

> 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. (KuW, 252)

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, wird zumeist, wenn nach der Rolle der Technik im Werk von Deleuze und Guattari gefragt wird, auf das Spätwerk verwiesen. So werden einerseits die letzten Artikel von Guattari, in denen er die »Miniaturisierung« von Technologien theoretisiert und große Hoffnungen auf den Aspekt der Vernetzung setzt, erwähnt. Andererseits und vor allem wird jedoch auf einen kurzen, dafür umso einflussreicheren Aufsatz von Deleuze verwiesen, nämlich das *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*, 1990 erschienen (Deleuze 1993e; zitiert als PüK). Kaum ein anderer Text von Deleuze wird so direkt mit der Frage der Technik in Verbindung gebracht und auch kaum ein anderer Text von Deleuze oder Guattari wird so intensiv in der Technik- und noch mehr in der Medienphilosophie diskutiert. In den bisherigen Kapiteln habe ich bereits zu zeigen versucht, dass die Frage nach der Technik eine zentrale Frage für Deleuze und Guattari darstellt, und zwar nicht erst im Spätwerk, sondern vielmehr schon seit den frühesten Arbeiten. Ich habe argumentiert, dass Deleuze und Guattari dabei die Frage der Technik anders stellen als andere Technikphilosophien beziehungsweise eben überhaupt die Frage der Technik umformulieren und dabei den abstrakten und immer schon zu großen Begriff »der Technik« durch eine radikal situierte, kontextualisierte, prozesshafte und dynamische Perspektive der maschinischen Gefüge ersetzen.

Im den folgenden zwei Kapiteln widme ich mich dem Spätwerk sowohl von Deleuze als auch von Guattari. Zunächst soll in diesem Kapitel das »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« in den Blick genommen werden. Zentrales Argument des Postskriptums ist das Auftauchen und Hegemonial-Werden einer »neuen« beziehungsweise einer weiteren Macht-Form, nämlich der Kontrollmacht. Deleuzes Überlegungen bauen dabei vor allem auf den Studien seines Freundes Michel Foucault[1] auf und dabei vor allem auf dessen Überlegungen zu unterschiedlichen Typen der Macht sowie dem, was Foucault die Disziplinargesellschaften nennt. Das

1 Zur engen, aber nicht unbedingt konfliktlosen Beziehung zwischen Deleuze und Foucault siehe den Artikel »Deleuze, a Split with Foucault« von Mathias Schönher (2015). Zur Frage der Freundschaft zwischen Deleuze und Foucault siehe den Artikel »Faux Amis, Vrais Amis? Amis« von Jonas Oßwald (2021).

Postskriptum selbst umfasst nur wenige Seiten, die Thesen, die Deleuze hier aufstellt, sind demnach zwar höchst pointiert formuliert, allerdings nicht detailliert argumentiert oder hergeleitet. Für ein genaueres Verständnis dieses Textes sind daher verschiedene Exkurse notwendig: zu Foucaults Machtbegriff, zu dessen Analyse der Disziplinargesellschaften und zu jenen Machtformen, die Foucault in seinem Spätwerk zu analysieren beginnt, nämlich zur Biomacht und Gouvernementalität. Nach der Darstellung der zentralen Thesen des Postskriptums und den erwähnten Exkursen zu Foucault wird dieses Kapitel nach den explizit technikphilosophischen Aspekten der Kontrollgesellschaften fragen. Der abschließende Teil dieses Kapitels widmet sich dann nochmals dem Begriff der Kontrolle, zu dem Deleuze, wie er selbst betont, durch die Arbeiten des Beat-Poeten William S. Burroughs inspiriert wurde. Nach einem Exkurs zu Burroughs Überlegungen zur Kontrolle und dem, was er die »electronic revolution« nennt, wird schließlich nach den Widerständigkeiten in und gegen die Kontrollgesellschaften gefragt. Im Zentrum steht dabei eine Kritik an einer kapitalistisch vereinnahmten Informations- und Kommunikationsgesellschaft und den Möglichkeiten »Vakuolen der Nicht-Kommunikation« zu bilden.

6.1 »Präskriptum« – Die Genese der Disziplinarmacht

Gilles Deleuze veröffentlichte den kurzen Aufsatz »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« im Mai 1990 in *Láutre journal* und später in diesem Jahr erschien der Aufsatz in dem Band *Unterhandlungen* (frz. Original *Pourparlers*, Deleuze 1990). Schon der Titel des Aufsatzes ist dabei sehr vielsagend. So wird einerseits der Begriff der »Kontrollgesellschaften« und damit auch der Begriff der »Kontrolle« als Machtform eingeführt, gleichzeitig verrät der Titel, dass es sich bei den Kontrollgesellschaften um ein Konzept handelt, das eine Weiterführung oder besser eine Aktualisierung darstellt und nicht isoliert verstanden oder gelesen werden soll. Die Titulierung dieses Textes als »Postskriptum« verrät dessen Bezug zu einer anderen Theorie, ja deutet den Bezug zum Werk von Michel Foucault und vor allem natürlich zu dessen Begriff der Disziplinargesellschaften an. So verwundert es auch nicht, dass Deleuze seinen Text nicht mit einer Erklärung der Kontrollgesellschaften beginnt, ja beginnen kann, sondern zunächst und zuerst mit Foucaults Konzept der Disziplinargesellschaften, deren Logik und deren historischer Verortung, eröffnet:

> Foucault hat die Disziplinargesellschaften dem 18. und 19. Jahrhundert zugeordnet; sie erreichen ihren Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Nun werden die großen Einschließungs-Milieus organisiert. Das Individuum wechselt immer wieder von einem geschlossenen Milieu zum nächsten über, jedes mit eigenen Gesetzen: zuerst die Familie, dann die Schule (»du bist hier nicht

zu Hause«), dann die Kaserne (»du bist hier nicht in der Schule«), dann die Fabrik, von Zeit zu Zeit die Klinik, möglicherweise das Gefängnis, das Einschließungsmilieu schlechthin. (PüK, 254)

Das zentrale Merkmal der Disziplinargesellschaften, so Deleuze, ist also die Einschließung und damit die intrinsische Verbundenheit mit den großen Institutionen der Einschließung, dem Gefängnis, der Kaserne, der Fabrik, aber auch der Schule, der Universität und der Familie. Disziplinarmacht beruht auf der »Konzentration« von Menschen an einem Ort, um ihre Produktivkraft zu kontrollieren, zu überwachen: »Im Falle der Disziplinar-Gesellschaften wird man sagen: verteilen, aufgliedern, zusammenstellen, normalisieren.« (F, 44) Das »ideale Projekt der Einschließungsmilieus« (PüK, 254) sei die Fabrik, deren Ziel Foucault folgendermaßen beschrieben und nachgezeichnet habe: »konzentrieren; im Raum verteilen; in der Zeit anordnen; im Zeit-Raum eine Produktivkraft zusammensetzen, deren Wirkung größer sein muss als die Summe der Einzelkräfte.« (PüK, 254). Um die Besonderheit der Kontrollgesellschaften sowohl bezüglich gesellschaftspolitischer Fragestellungen aber eben auch bezüglich der Rolle von Technologien verstehen zu können, ist es zunächst notwendig, etwas genauer auf Foucaults Disziplinargesellschaftsbegriff einzugehen sowie auf Deleuzes Lektüre von Foucault. Wenig überraschend zeigt sich dabei, dass Technologien und technische Objekte bereits im Konzept der Disziplinargesellschaften eine entscheidende Rolle spielen.

Deleuze beschreibt die Disziplinargesellschaften vor allem als eine bestimmte Art »im Raum [zu] verteilen«, ja eine bestimmte Art der »Raum-Zeit« Anordnung. Diese Verbindung von Raum und Macht, die Deleuze hier am Beginn seines Textes skizziert, ist ein zentraler Punkt in Foucaults Analysen verschiedener Machtformen. Unterschiedliche Machtformen, so betont Foucault in einem »The Eye of Power« (Foucault 1978a) betitelten Interview, publiziert 1978 in *Semiotext(e)*, schreiben sich unterschiedlich in Räume ein, verlangen unterschiedliche Architekturen. So seien architektonische Gebilde wie Kathedralen und Paläste untrennbar mit Souveränitätsgesellschaften und der konzentrierten Macht einzelner Herrscher*innen verbunden. Im Übergang zu den Disziplinargesellschaften seien dagegen »neue« architektonische Formen entstanden, besonders im Blick hat Foucault dabei eben die Einschließungsmilieus und -institutionen und damit auch deren besondere Architektur. Foucault zur Verbindung von Macht und Architektur: »A whole ›history of spaces‹ could be written, that would at the same time be a ›history of the forms of power,‹ from the major strategies of geopolitics to the tactics of housing, institutional architecture, classroom or hospital organization, by way of all the political and economic implantations.« (Foucault 1978a, 8)

In *Überwachen und Strafen* (Foucault 1994 [1975]) beschreibt Foucault bekanntermaßen den Übergang zu den Disziplinargesellschaften genau anhand der Veränderung des Raumes in der Stadt beziehungsweise der veränderten räumlichen

Ordnung von Stadt. Dabei ist es vor allem eine architektonische Idee, die Foucault als paradigmatische Architektur der Disziplinargesellschaften beschreibt, nämlich Jeremy Benthams »Panoptikum«.[2] Das Panoptikum wird bei Bentham als eine Gefängnisstruktur beschrieben, in der die Insass*innen der einzelnen Zellen in jedem Moment dem überwachenden Blick aus dem Wachturm in der Mitte der kreisrunden Anlage ausgeliefert sind. Das zentrale Moment ist für Foucault die ständige Sichtbarkeit der Insass*innen und die damit einhergehende Inkorporation der andauernden Überwachung.[3] Das Panoptikum ist für Foucault so etwas wie der architektonische Inbegriff der Disziplinargesellschaften, ein Raum, der durch individualisierte Einsperrung und dauernde Überwachung die Insass*innen diszipliniert. Benthams Projekt der »universal visibility«,[4] also dem andauernden Ausgeliefert-Sein gegenüber einem »dominating and observing gaze« (Foucault 1978a, 10) steht für Foucault dabei in Zusammenhang mit einer bestimmten

2 Der englische Philosoph und Jurist Jeremy Bentham hat den Entwurf des Panoptikums in einer Reihe von Briefen, die er 1787 während eines Russland-Aufenthaltes an einen englischen Freund schrieb, erstmals formuliert. Er fügte diesen Briefen, die zunächst nicht für eine Publikation gedacht waren, später 1790 und 1791 jeweils ein Postskript hinzu, in denen einige Aspekte des Panoptikums noch weiter ausgeführt werden. In den Briefen und den Postskripten beschreibt Bentham dabei nicht nur seinen Entwurf einer anderen, neuen Art des Gefangenenhauses, sondern reflektiert auch detailliert über den Disziplinierungseffekt, den diese Einrichtung auf die Gefangenen hätte, um zuletzt in den abschließenden Briefen dieses »inspection principle« (Bentham 1995, 86, Brief XXI) auch auf unterschiedliche andere Institutionen anzuwenden, darunter Fabriken (Brief XIIX, 80 f), »Mad Houses« (Brief XIX, 81 f), Krankenhäuser (Brief XX, 82–86) sowie Schulen (Brief XXI, 86–95).

3 Für eine genauere Beschreibung des Panoptikums siehe vor allem Benthams Brief II, in dem er die Architektur sowie die visuelle und akustische Hierarchie des Panoptikums genauestens beschreibt. So beginnt er jenen Brief auch sogleich mit einer allgemeinen aber sehr anschaulichen Beschreibung seines Entwurfes: »The building is circular. The apartments of the prisoners occupy the circumference. You may call them, if you please, the *cells*. These *cells* are divided from one another, and the prisoners by that means secluded from all communication with each other, by *partitions* in the form of *radii* issuing from the circumference towards the centre, and extending as many feet as shall be thought necessary to form the largest dimension of the cell. The apartment of the inspector occupies the centre, you may call it if you please the *inspector's lodge*. It will be convenient in most, if not in all cases, to have a vacant space or area all round, between such centre and such circumference. You may call it if you please the *intermediate* or *annular* area. […] Each cell has in the outward circumference, a *window*, large enough, not only to light the cell, but, through the cell, to afford light enough to the correspondant part of the lodge. The inner circumference of the cell is formed by an iron *grating*, so light as not to screen any part of the cell from the inspector's view.« (Bentham 1995, 35, Brief II) Für weitere Beschreibungen des Panoptikums siehe Foucaults *Überwachen und Strafen* (1994), vor allem 251–292.

4 Bentham stellt in seinen Entwürfen durchaus genaue Überlegungen zu den Blickachsen, Lichtverhältnissen und akustischen Barrieren zwischen den Zellen an, um die Gefangenen einerseits voneinander zu isolieren und sie andererseits eben jenem universalen Blick der Wachen auszusetzen (vgl. Bentham 1995, 35–37, Brief II). Bentham selbst spricht hier von einer »*apparent omniprescence* of the inspector« (Bentham 1995, 45, Brief VI) und vergleicht diese Omnipräsenz auch mit einer nahezu göttlichen (»divine«) Fähigkeit eines allsehenden und selbst nicht gesehenen Blicks (vgl. Bentham 1995, 45, Brief VI).

politischen und ökonomischen Form, die nicht mehr auf der Ausschließung Einzelner als Delinquenten aufbaut, sondern auf der Disziplinierung und damit dem »Produktiv-Machen« von Individuen. Bentham, so gibt sich Foucault überzeugt, kreierte das Panoptikum als eine Antwort auf oder mögliche Lösung für bestimmte ökonomische und politische Anforderungen der Gesellschaft (Foucault 1978a, 17). Benthams Konzept stellt für Foucault das genaue Gegenteil der monarchischen Macht, der Souveränitätsgesellschaften dar (vgl. Foucault 1978a, 13). Nicht mehr die Bestrafung einzelner als großangelegtes und »teures« Spektakel, das sowohl der Abschreckung als auch der Machtdemonstration des Souveräns gilt, steht im Zentrum, sondern die Disziplinierung aller möglichen Gruppen – Gefangener, Kranker aber auch Arbeiter*innen; eine Disziplinierung, die »kosteneffizienter« wird, nicht zuletzt, weil die Überwachung so ubiquitär ist, dass der überwachende Blick inkorporiert wird.[5] Das Panoptikum ist damit weit mehr als »nur« ein Gefängnisentwurf, es geht vielmehr um eine ganz bestimmte hierarchische Anordnung von Körpern im Raum (vgl. Foucault 1994, 264). Benthams Konzept für ein Gebäude wurde nur in Einzelfällen tatsächlich umgesetzt, als System und Idee wurde es jedoch weit über die bauliche Errichtung hinaus implementiert. Das Panoptikum wird zur Maschine, einer »abstrakten Maschine« (vgl. F, 51) der »visuelle[n] Anordnung« (F, 49), denn jeder und jede, wenn auch an unterschiedlichen Positionen, steht stets unter Beobachtung, ist einer konkreten »Ordnung des Lichts« (F, 49) ausgesetzt: »In the *Panopticon*, everyone is watched, according to his position within the system, by all of the others or by certain others; here we are in the presence of an apparatus of distrust that is total and mobile, since there is no absolute point.« (Foucault 1978a, 14)

Am Panoptikum macht Foucault jedoch nicht nur die Funktionsweise der Disziplinargesellschaften fest, sondern versucht auch den Übergang von einer Machtform zur nächsten zu beschreiben. Die Disziplinarmacht war zwar schon länger in verschiedenen Bereichen in Ansätzen wirksam, aber es gab Wendepunkte, in denen diese Form der Macht zur hegemonialen Machtform bestimmter Gesellschaften wurde, so Foucault. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Disziplinarmacht als hegemoniale Machtform und damit auch die Disziplinargesellschaften eine historisch und auch geographisch verortbare Episode bezeichnen. Genau weil die Machtformen immer konkret verortbar sind, spielen für Foucault die Institutionen und damit auch die konkrete Architektur der Institutionen eine wichtige Rolle. Denn die räumlichen und architektonischen Veränderungen exemplifizieren nicht nur die Umgestaltungen der Machtfor-

5 Bentham selbst beschreibt in einem der Panoptikum-Briefe, dass es nicht nur um die Beobachtung der Gefangenen selbst geht, sondern darum, dass diese die ständige Beobachtung inkorporieren, sich deren Gefühl ständig beobachtet zu sein zunehmend »intensiviert« (vgl. Bentham 1995, 44, Brief V).

men, sondern, wie das Panoptikum aber auch viele andere Beispiele zeigen, ermöglichen diese architektonischen und räumlichen, aber breiter gedacht auch technologischen Veränderungen oftmals überhaupt erst die Transformationen und das Hegemonial-Werden einer bestimmten Form der Macht. So beschreibt Foucault im erwähnten Interview »The Eye of Power«, eben jene Ko-Produktion von Macht und Raum anhand der Veränderung der Krankenhäuser: »I wanted to know how medical observation, the observing gaze of the clinician (le regard médical), became institutionalized; how it was effectively inscribed within social space; how the new hospital structure was at one and the same time the effect of a new type of perception (regard) and its support.« (Foucault 1978a, 6) Was Foucault hier am Krankenhaus als Raum der Disziplinargesellschaft beschreibt, analysiert er auch im Großen an den räumlichen Veränderungen ganzer Städte und Gesellschaften. Dabei interessieren ihn vor allem Transformationen. Denn gerade in den Übergängen von einer Ordnung des Raums, eines Blicks auf die Kranken, Insass*innen oder die Bevölkerung hin zu einem veränderten, neuen Blick, einer neuen Ordnung zeigen sich, so gibt sich Foucault überzeugt, die Charakteristika der einzelnen Machtformen.

Besonders anschaulich sind dabei Foucaults Analysen verschiedener Machtregime in Bezug auf das Unterbinden und Beherrschbar-Machen unterschiedlicher Krankheitsepidemien. So beschreibt und analysiert Foucault z.B. die Souveränitätsgesellschaften anhand des Umgangs mit Lepra-Epidemien, vor allem der Idee der Lepra-Kolonien, also dem Ausschluss der Erkrankten. Hier ging es nicht um die Heilung der Krankheit, sondern die Verbreitung wurde durch den Ausschluss der Erkrankten zu unterbinden versucht, die Krankheit und die Erkrankten wurden unsichtbar gemacht. Die großen Pest-Epidemien Ende des 17. Jahrhunderts sind hingegen Foucaults Beispiel für den Übergang von den Souveränitätsgesellschaften zu den Disziplinargesellschaften. Der Pest wurde durch eine radikale Überwachung, Einteilung und Parzellierung der Stadt begegnet. Da die Seuche nicht einfach verbannt werden konnte, musste ihre Ausbreitung durch eine rigorose Kontrolle und Überwachung des Raumes und eine Disziplinierung der Bewohner*innen unterbunden werden:[6] »Der Raum erstarrt zu einem Netz von undurchlässigen Zellen. Jeder ist an seinen Platz gebunden. Wer sich rührt, riskiert sein Leben: Ansteckung oder Bestrafung.« (Foucault 1994, 251) Dabei wurde eine von der Pest heimgesuchte Stadt gleichermaßen neu eingeteilt wie neu gesehen beziehungsweise konstruiert. Der Blick, die Verwaltung, die Überwachung und die baulichen

6 »Nach einem Reglement vom Ende des 17. Jahrhunderts mussten folgende Maßnahmen ergriffen werden, wenn sich die Pest in einer Stadt ankündigte. Vor allem ein rigoroses Parzellieren des Raumes: Schließung der Stadt und des dazugehörigen Territoriums; Verbot des Verlassens unter Androhung des Todes; Tötung aller herumlaufenden Tiere; Aufteilung der Stadt in verschiedene Viertel« (Foucault 1994, 251).

Veränderungen machten aus den Städten überwachbare Einschließungsmilieus. Die Einschließung der Einzelnen diente dazu, den Kontakt der Bewohner*innen untereinander zu verhindern und damit die Ansteckungsgefahr zu minimieren, sie kreierte darüber hinaus jedoch auch eine neue Form von Individualisierung und neue Machttechniken, die auch nach der Pest bestehen bleiben sollten:

> Dieser geschlossene, parzellierte, lückenlos überwachte Raum, innerhalb dessen die Individuen in feste Plätze eingespannt sind, die geringsten Bewegungen kontrolliert und sämtliche Ereignisse registriert werden, eine ununterbrochene Schreibarbeit das Zentrum mit der Peripherie verbindet, die Gewalt ohne Teilung in einer bruchlosen Hierarchie ausgeübt wird, jedes Individuum ständig erfasst, geprüft und unter die Lebenden, die Kranken und die Toten aufgeteilt wird — dies ist das kompakte Modell einer Disziplinierungsanlage. Auf die Pest antwortet die Ordnung, die alle Verwirrungen zu entwirren hat: die Verwirrungen der Krankheit, welche sich überträgt, wenn sich die Körper mischen, und sich vervielfältigt, wenn Furcht und Tod die Verbote auslöschen. Die Ordnung schreibt jedem seinen Platz, jedem seinen Körper, jedem seine Krankheit und seinen Tod, jedem sein Gut vor: kraft einer allgegenwärtigen und allwissenden Macht, die sich einheitlich bis zur letzten Bestimmung des Individuums verzweigt – bis zur Bestimmung dessen, was das Individuum charakterisiert, was ihm gehört, was ihm geschieht. Gegen die Pest, die Vermischung ist, bringt die Disziplin ihre Macht, die Analyse ist, zur Geltung. (Foucault 1994, 253 f)

An der Reaktion auf Pest-Epidemien sieht man in verdichteter Form, so gibt sich Foucault überzeugt, wie Disziplinargesellschaften funktionieren, was ihre zu Grunde liegende Logik ist. Die Sondersituation einer Epidemie bringt jene Mechanismen in den Vordergrund, die sonst eher subtil und weniger sichtbar ablaufen. Die Pest machte aus mancher Stadt ein Panoptikum. Die Kontrolle, Überwachung und vor allem die individualisierte Machtform, die jeden ganz bestimmt adressiert und diszipliniert, ist der Unterschied zu den Souveränitätsgesellschaften und der Souveränitätsmacht, die lediglich eine Masse kennt: »Die Verbannung der Lepra und die Bannung der Pest — das sind nicht dieselben politischen Träume. Einmal ist es der Traum von einer reinen Gemeinschaft, das andere Mal der Traum von einer disziplinierten Gesellschaft.« (Foucault 1994, 255) Nicht mehr ging es um Verbannung und Abschreckung durch drakonische öffentliche Hinrichtungen, sondern um die Produktiv-Machung der Einzelnen, die individualisierte Disziplinierung und die genaue Überwachung jeder Bewegung und jeder Tätigkeit.

Anfang wie Ende solcher Macht- und Gesellschaftsformen ist nie eindeutig zu bestimmen. Die Pest in Europa war für Foucault lediglich der Moment, an dem eine neue Machtform zur hegemonialen wurde. Doch Disziplinarmacht gab es auch schon davor. Viele Historiker*innen und Theoretiker*innen haben z.B. auf die Entstehung und Ausbreitung der kolonialen Plantage als erste Ausformung dessen hingewiesen, was Disziplinarmacht genannt werden kann. Die Plantage als System oder auch als »Maschine« (vgl. Benítez-Rojo 2001, 5 ff) ist ein Experi-

mentieren mit der Disziplinarmacht, das bereits im 17. Jahrhundert angewandt wurde. Die Wichtigkeit der Plantage und damit des kolonialen Systems für die Entstehung des Kapitalismus in seiner damaligen Form kann nicht überbewertet werden. Die Plantage ist dabei eine erste Form der Fabrik und muss daher auch als Teil der Implementierung der Disziplinargesellschaften verstanden werden, die sich ohne die Ausbeutung der kolonialisierten Teile der Welt, dem transatlantischen Sklavenhandel und der brutalen Ausbeutung von Menschen so nicht hätte entwickeln können.

6.2 Die neuen Formen der Macht

So wie die Souveränitätsgesellschaften von den Disziplinargesellschaften als hegemoniale Machtform abgelöst wurden, so werden auch die Disziplinargesellschaften früher oder später abgelöst werden. Wie Deleuze schreibt: »Foucault wusste jedoch ebenfalls um die kurze Dauer dieses Modells« (PüK, 254). Deleuzes These ist nun also, dass dieser Übergang bereits im Gange, ja vielleicht sogar schon größtenteils abgeschlossen ist. Dass also die Disziplinargesellschaften zur Zeit der Publikation des Kontrollgesellschaftsaufsatzes 1990 nicht mehr die hegemoniale Machtform darstellten und eine neue Machtform die paradigmatische Form gegenwärtiger Gesellschaften ist. Foucault selbst, so Deleuze, hatte dies schon erkannt. In einem vielzitierten Gespräch mit dem italienischen Philosophen Toni Negri betitelt »Kontrolle und Werden« (Deleuze 1993d; zitiert als KuW), das ebenfalls im Frühjahr 1990 publiziert und in den *Unterhandlungen* abgedruckt wurde, erläutert Deleuze einige der Gedanken seines Kontrollgesellschaftsaufsatzes genauer. So merkt er in diesem Gespräch bezüglich der Ablösung der Disziplinargesellschaften an: »Foucault gilt nicht selten als Denker der Disziplinargesellschaften und ihrer prinzipiellen Technik, der Einschließung […]. Aber in Wirklichkeit gehört er zu den ersten, die sagen, dass wir dabei sind, die Disziplinargesellschaften zu verlassen, dass das schon nicht mehr unsere Gegenwart ist.« (KuW, 250) Die Übergänge zwischen den unterschiedlichen Machtformen und Gesellschaftstypen vollziehen sich nicht plötzlich und sprunghaft,[7] sondern »schrittweise« und über einen längeren Zeitraum, wie es Foucault auch für die Transformation der Souveränitätsgesellschaften zu den Disziplinargesellschaften beschrieb. Um diese Transformationsprozes-

7 In seinem Buch über Foucault schreibt Deleuze zur Transformation von einem Gesellschaftstyp zum anderen: »[W]enn eine neue Formation auftaucht, mit neuen Regeln und neuen Serien, so geschieht dies nicht auf einen Schlag, in einem Satz oder einem Schöpfungsakt, sondern stückweise, mit Überbleibseln, Verschiebungen, Reaktivierungen früherer Elemente, die unter den neuen Regeln fortbestehen.« (F, 36)

se besser verstehen zu können, ist es unerlässlich, sich, wenn auch nur in gebotener Kürze, mit dem Begriff der Macht selbst näher auseinanderzusetzen. Macht muss bei Foucault als ein Verhältnis verstanden werden.[8] Nicht was Macht ist, interessiert, sondern wie und zwischen wem sie ausgeübt wird, wie sie wirkt. »Was ist die Macht? Die Definition Foucaults scheint sehr einfach zu sein: Macht ist ein Kräfteverhältnis, oder vielmehr jedes Kräfteverhältnis ist ein ›Machtverhältnis‹.« (F, 99) Es geht um ein Verständnis von Macht als Relation, ein Verständnis von Macht, die »ihrem Wesen nach nicht repressiv« (F, 100), sondern produktiv ist. Deleuze bringt hier über Foucault hinaus vor allem auch ein spinozistisches Verständnis von Macht ein, als Kraft, die affizieren kann, aber auch als Kraft, affiziert zu werden (vgl. F, 100).

In dem Text »Subjekt und Macht« (2005), den Foucault als Nachwort für die Studie *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* von Hubert Dreyfus und Paul Rabinow verfasste und der erstmals 1982, also zwei Jahre vor Foucaults Tod, publiziert wurde, widmet sich Foucault der Frage der Macht und den Verbindungen unterschiedlicher Machtbeziehungen noch einmal ganz direkt. In diesem Text stellt sich Foucault einmal mehr die Frage, wie Macht überhaupt ausgeübt wird. Dazu ist es zunächst wichtig festzuhalten, dass es für Foucault, wie er schreibt, nicht die *eine* Macht gibt, die klar benennbar, erkennbar und eingrenzbar wäre (vgl. Foucault 2005, 285). Zunächst unterscheidet Foucault daher drei unterschiedliche Arten, Typen oder Formen von Machtbeziehungen. Einerseits sind da »objektive Fähigkeiten«, also die Macht, die man auf Dinge ausübt, »so dass man sie verändern, benutzen, verbrauchen oder zerstören kann, eine Macht, die auf unmittelbar körperliche oder über Werkzeuge vermittelte Fähigkeiten verweist« (Foucault 2005, 281). Zweitens gibt es »Kommunikationsbeziehungen«, also Machtbeziehungen, die »über eine Sprache, ein Zeichensystem oder ein anderes symbolisches Medium Information übertragen« (Foucault 2005, 282). Für Foucault stehen im Gegensatz zu diesen beiden Beziehungen jedoch drittens vor allem jene Machtbeziehungen im Fokus, die zwischen »Individuen (oder Gruppen)« (Foucault 2005, 282) stattfinden, also kurz gesagt, Macht, die zwischen Menschen ausgeübt und erfahren wird. Diese drei Bereiche können jedoch nicht nur nicht klar unterschieden werden, sondern sind vielmehr integral miteinander verschränkt, benötigen und

8 Der Begriff der Macht gehört zu den wohl zentralsten und komplexesten Begriffen und Konzepten in Foucaults Werk und kann hier nur grob umrissen werden. Zu Foucaults Verständnis von Macht und noch mehr zu unterschiedlichen Machtformen gibt es unzählige Studien. Als einführende Arbeiten können u.a. Thomas Lemkes umfangreiche Studie zur Macht bei Foucault (2010), aber auch Philipp Sarasins Einführung zu Foucault (2012), vor allem S. 94–204 sowie die Artikel »Die Macht der Macht« von Norbert Ricken (2004) und »Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht« abermals von Thomas Lemke (2005) genannt werden.

verstärken sich gegenseitig. Foucault zum Verhältnis dieser drei Typen von Beziehungen:

»Machtbeziehungen«, »Kommunikationsbeziehungen« und »objektive Fähigkeiten« dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Das heißt allerdings nicht, dass es sich dabei um getrennte Bereiche handelte: auf der einen Seite den Bereich der Dinge, der zweckgerichteten Technik, der Arbeit und der Umwandlung materieller Dinge, auf der anderen Seite um den der Zeichen, der Kommunikation, der Reziprozität und Erzeugung von Sinn und schließlich um den Bereich der Herrschaft über die Zwangsmittel, der Ungleichheit und der Einwirkung der Menschen auf Menschen. Es handelt sich hier um drei Arten von Beziehungen, die in Wirklichkeit eng miteinander verschränkt sind, sich gegenseitig stützen und einander als Instrument dienen. (Foucault 2005, 282)

Was Foucault nun interessiert und was für das Verständnis von Deleuzes Postskriptum hilfreich ist, ist die »Koordination« dieser drei differenten Machtbeziehungen. Denn in unterschiedlichen Gesellschaften, aber auch in unterschiedlichen Institutionen sind unterschiedlich koordinierte »Blöcke« aus diesen drei Machtbeziehungen am Werk. Eine Analyse der Machtbeziehungen und Gesellschaftsformen muss daher, so Foucault, die je konkreten Verbindungen dieser drei Arten an Machtbeziehungen analysieren. In »Subjekt und Macht« zeichnet Foucault das Zusammenspiel dieser drei Beziehungen als Disziplinarmacht am Beispiel der Institution Schule skizzenhaft nach:

Man nehme zum Beispiel eine schulische Institution: Die räumliche Anordnung; die penible Regulierung des schulischen Lebens; die verschiedenen Tätigkeiten, die dort organisiert werden; die verschiedenen Personen, die darin leben oder dort Zusammenkommen und jeweils ihre Aufgabe, ihren Platz, ihr Gesicht haben – all das bildet einen »Block« aus Fähigkeiten, Kommunikation und Macht. Das Handeln, das den Erwerb von Wissen und Fertigkeiten oder von Verhaltensweisen sicherstellt, entwickelt sich dort über einen Komplex geregelter Kommunikation (Unterricht, Fragen und Antworten, Anordnungen, Ermahnungen, kodierte Zeichen des Gehorsams, Zeichen zur Unterscheidung des »Werts« oder des Wissensstands der Schüler) und über eine Reihe von Machttechniken (Abschließung, Überwachung, Belohnung und Strafe, pyramidenförmige Hierarchie). (Foucault 2005, 283)

In unterschiedlichen Institutionen und unterschiedlichen Gesellschaftsformen finden sich folglich nicht nur unterschiedliche Machttypen, sondern vor allem auch verschiedene »Modelle der Verbindung« dieser Machttypen. So können in manchen Fällen die Kommunikationsbeziehungen vorherrschend sein, in anderen wiederum andere Machttypen das bestimmende Element darstellen.[9] Die

9 »Bei manchen stehen Gehorsam und Machtbeziehungen im Vordergrund wie bei den Disziplinformen vom Typ Kloster oder Gefängnis, bei anderen ist es das zweckrationale Handeln wie bei den Disziplinformen in Werkstatt oder Krankenhaus, bei wieder anderen liegt das Schwergewicht auf den Kommunikationsbeziehungen wie der Disziplin in Schule und Lehre, und gelegentlich findet sich auch eine Sättigung mit allen drei Arten von Beziehungen wie vielleicht in der militärischen Disziplin, wo eine Vielzahl von

je konkrete Verbindung dieser unterschiedlichen Typen an Machtbeziehungen ist nun das, was Foucault vor allem interessiert. Die Analysen des Panoptikums zum Beispiel verweisen auf eine solche konkrete Verbindung der Machttypen, auf ein bestimmtes Diagramm an Machtbeziehungen, das, so Foucaults These, eben nicht nur im Gefängnis vorherrschend ist, sondern zu einer konkreten Zeit in bestimmten Ländern auch darüber hinaus andere Institutionen und die Gesellschaft bestimmt, kurz gesagt die Disziplinargesellschaft auszeichnet:

> Die zunehmende Disziplinarisierung der europäischen Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert bedeutet natürlich nicht, dass die Individuen innerhalb dieser Gesellschaften immer gehorsamer würden. Und auch nicht, dass die Gesellschaften nun bald Kasernen, Schulen oder Gefängnissen glichen, sondern dass man dort nach einer immer besser kontrollierten – immer rationaleren und ökonomischeren – Abstimmung zwischen den produktiven Tätigkeiten, den Kommunikationsnetzen und den Machtbeziehungen strebte. (Foucault 2005, 284)

Um also den Übergang von einem Gesellschaftstyp zu einem anderen, von einer hegemonialen Machtform zum Hegemonial-Werden einer anderen Machtform zu verstehen, muss man die Verschiebungen und Veränderungen der Kräfteverhältnisse analysieren, beziehungsweise, spinozistisch formuliert, die Veränderungen der Affektbeziehungen und der Vermögen. »Kräfteverhältnisse«, die wie Deleuze betont, niemals im Singular auftreten (vgl. F, 99), also immer schon eine Mannigfaltigkeit von ineinandergreifenden Kräftekonstellationen darstellen, beschreiben ein konkretes »Machtverhältnis« (F, 99). Die Gesamtheit der konkreten Kräfte- und Machtverhältnisse werden bei Foucault als »Diagramme« bezeichnet. Teil dieser Diagramme sind dabei auch immer die Modelle der Verbindungen der unterschiedlichen Machttypen in einer bestimmten historischen und gesellschaftlichen Formation. Das Diagramm stellt dabei so etwas wie die »Kartographie« des sozialen Feldes dar (vgl. F, 52). Die Verschiebungen in dieser Kartographie, die unterschiedlichen Kräfteverhältnisse und die unterschiedlichen Beziehungen dieser Verhältnisse untereinander, sprich die jeweiligen Diagramme, sind es also, an denen die Transformation von einem Gesellschaftstyp zu einem anderen festgemacht und analysiert werden kann. Jede Gesellschaft, so Deleuze auf Foucault aufbauend, besitzt also ihr je eigenes Diagramm (vgl. F, 54), oder ihre eigenen Diagramme, soll heißen, dass verschiedene Gesellschaftstypen von je spezifischen Kräfteverhältnissen, Machtbeziehungen also unterschiedlichen »Modellen der Verbindung« charakterisiert sind: »Man kann sich folglich eine notwendigerweise offene Liste von Variablen vorstellen, die ein Kräfte- oder Machtverhältnis ausdrücken und auf Handlungen einwirkende Handlungen darstellen: veranlassen, verleiten, um-

---

Zeichen bis zum Überdruss enge, sorgfältig berechnete Machtbeziehungen markiert, um eine Reihe technischer Effekte zu erzielen.« (Foucault 2005, 284)

leiten, erschweren oder erleichtern, etwas wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher machen … Dies sind die Kategorien der Macht.« (F, 99 f)

Die Institutionen, die gerade in der Beschreibung der Disziplinargesellschaften eine so zentrale und entscheidende Rolle spielen, sind dabei eben nicht die Ursachen der jeweiligen Gesellschaftstypen, sondern vielmehr konkrete Materialisierungen der Kräfteverhältnisse, »Fixierungen« bestimmter Machtverhältnisse; sie sind »Praktiken« beziehungsweise »operative Mechanismen« (F, 106). Jede historische Formation hat daher spezifische Institutionen, beziehungsweise spezifisch ausgeformte Institutionen und vor allem spezielle Verbindungen dieser Institutionen.[10] Das jeweilige Diagramm, also die speziellen Kräfteverhältnisse sind es, die diese Verbindungen anleiten und sich darin aktualisieren und materialisieren. Das Diagramm ist dabei für Deleuze als »immanente Ursache« (F, 56) dieser konkreten Anordnungen zu verstehen. Damit bemüht Deleuze auch in seinem Foucault-Buch ein spinozistisches Verständnis vom Zusammenspiel der Machtformen und deren konkreten Ausformungen. Wie im vorigen Kapitel dargestellt, ist die immanente Ursache eben nicht als transzendentale Ursache von außen zu verstehen, sondern eine immanente Logik, die sich erst durch die konkrete Entfaltung entwickelt und in den Institutionen und Logiken der jeweiligen Gesellschaftstypen *ausdrückt*. Es geht eben nicht um ein einseitiges, monokausales Ursache-Wirkung-Verhältnis, vielmehr sieht Deleuze eine Korrelation zwischen abstrakter Maschine und den konkreten Einrichtungen. Genau deshalb schreibt Foucault eben nicht – auch wenn dies oft so dargestellt wird – »eine Geschichte der Institutionen«, sondern vielmehr geht es Foucault immer um die »Bedingungen, unter denen sie [die Institutionen] differentielle Kräfteverhältnisse im Horizont eines sozialen Feldes integrieren.« (F, 164)

Das Diagramm der Disziplinargesellschaften, also die Kartographie der spezifischen Kräfteverhältnisse in jener historischen Formation, die Foucault als Disziplinargesellschaft bezeichnet, dieses Diagramm umfasst nach Deleuze vor allem drei zentrale Aspekte, nämlich »im Raum verteilen«, »zeitlich ordnen« und »raumzeitlich zusammensetzen« (vgl. F, 100). Die Diagramme sind aber, so Deleuze, immer »grundlegend instabil und fließend« (F, 53), folglich immer nur für eine absehbare Zeit das bestimmende Diagramm, bevor sie abgelöst werden. Das Disziplinar-Diagramm materialisierte und aktualisierte sich also für eine bestimmte Zeit in einem bestimmten Teil der Welt, wie bereits ausgeführt, in den Institutionen der

10 Die Disziplinargesellschaft, so warnt Deleuze, kann nicht einfach mit den jeweiligen Institutionen »identifiziert« werden: »[D]ie Disziplin jedoch kann nicht mit einer Institution oder einem Apparat identifiziert werden, eben weil sie ein Typus von Macht ist, eine Technologie, die alle Arten von Apparaten und Institutionen durchzieht, um sie zu verbinden, zu verlängern, um sie zu konvergieren und in einer neuen Weise wirken zu lassen.« (F, 40)

Einschließung, den »geschlossenen Milieus«. Die Krise dieser Einschließungsinstitutionen, die Deleuze nun also im »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« ausführt, sind damit auch ein Anzeichen, dass ein neues, ein anderes Diagramm hegemonial zu werden scheint, sich die Kräfteverhältnisse verändern, beziehungsweise verschieben. Wie die unzähligen Diagramme davor, wird auch das Disziplinar-Diagramm abgelöst werden. In seinem Foucault-Buch von 1986 deutet Deleuze diese Verschiebung bereits an, wenn er schreibt: »[D]as Disziplinar-Diagramm ist sicherlich nicht das letzte Wort« (F, 118). Zwei Jahre später wird er in einem Text, der sich abermals mit Foucault beschäftigt, nämlich »Was ist ein Dispositiv?« (2005d [1988]), das neue »Wort« einführen, das neue Diagramm erstmals benennen, und dabei betonen, dass Foucault selbst schon die Transformation hin zur neuen Macht, zum neuen Diagramm analysierte: »[D]ie von Foucault beschriebenen Disziplinargesellschaften sind die Geschichte dessen, was wir allmählich aufhören zu sein, und unsere Aktualität zeichnet sich in offenen und kontinuierlichen Kontrolldispositionen ab, die sich stark von den geschlossenen Disziplinen unterscheiden.« (Deleuze 2005d, 329)

1990 schließlich widmet Deleuze diesem neuen Diagramm einen eigenen Text, das Postskriptum. Nicht mehr das Disziplinar-Diagramm scheint also die hegemoniale Gesellschaftslogik des damaligen Frankreichs zu sein, die Kräfteverhältnisse haben sich verschoben, es gibt neue Blöcke und Modelle von Machtbeziehungen, die nicht mehr mit dem Disziplinar-Diagramm »kartographiert« werden können. Dieser Übergang jedoch, von den Disziplinar- zu den Kontrollgesellschaften, scheint sich, so gibt sich Deleuze nun zumindest im Postskriptum überzeugt, schon lange angekündigt zu haben, denn Deleuze sieht den Übergang zu den Kontrollgesellschaften bereits seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs am Werk: »Aber die Disziplinierungen gerieten ihrerseits in eine Krise, zugunsten neuer Kräfte, die sich langsam formierten und sich nach dem Zweiten Weltkrieg rasant entwickeln sollten: Die Disziplinargesellschaften, da gehörten wir schon nicht mehr dazu, wir waren schon dabei, sie zu verlassen.« (PüK, 254 f) Der Übergang zwischen den Gesellschaftstypen werde zunächst vor allem durch eine Krise oder einen Niedergang der herrschenden Machtformen angestoßen. An der Stelle dieser alten Machtformen würden andere, neuere Machtformationen erstarken und schrittweise hegemonial werden:

> Wir befinden uns in einer allgemeinen Krise aller Einschließungsmilieus, Gefängnis, Krankenhaus, Fabrik, Schule, Familie. Die Familie ist ein »Heim«, es ist in der Krise wie jedes andere Heim, ob schulisch, beruflich oder sonstwie. Eine Reform nach der anderen wird von den zuständigen Ministern für notwendig erklärt: Schulreform, Industriereform, Krankenhausreform, Armeereform, Gefängnisreform. Aber jeder weiß, dass diese Institutionen über kurz oder lang am Ende sind. Es handelt sich nur noch darum, ihre Agonie zu verwalten und die Leute zu beschäftigen,

bis die neuen Kräfte, die schon an die Türe klopfen, ihren Platz eingenommen haben. Die Kontrollgesellschaften sind dabei, die Disziplinargesellschaften abzulösen. (PüK, 255)

Permanente Flexibilität als Ausbeutung

Doch worin besteht diese Krise der Einschließungsinstitutionen, die Deleuze proklamiert? Er meint keinesfalls, dass diese Institutionen aufhören zu existieren oder keine direkte Macht mehr haben und auch nicht unbedingt, dass diese Institutionen weniger wichtig für die Gesellschaft werden. Was Deleuze vielmehr anzusprechen versucht, ist die Transformation dieser Institutionen mitsamt der Gesellschaft, beziehungsweise auch ihre neue, andere Rolle. Während Disziplinargesellschaften auf der Einschließung der Individuen in eine oder mehrere der Institutionen aufbauen, stellen diese Institutionen in den Kontrollgesellschaften keine »geschlossenen Milieus« (KuW, 251) mehr da. Nicht mehr werden Individuen in einzelnen Institutionen gehalten und dort diszipliniert, sondern was Deleuze zu beobachten meint, ist vielmehr ein ständiger Wechsel zwischen den Institutionen. Permanente Kontrolle statt Einschließung: »In den Disziplinargesellschaften hörte man nie auf anzufangen (von der Schule in die Kaserne, von der Kaserne in die Fabrik), während man in den Kontrollgesellschaften nie mit irgend etwas fertig wird: Unternehmen, Weiterbildung Dienstleistung sind metastabile und koexistierende Zustände ein und derselben Modulation, die einem universellen Verzerrer gleicht.« (PüK, 257)

Nicht mehr eingeschlossen, lassen einen die Institutionen, die unterschiedlichen Milieus dennoch nicht los, nichts kann mehr abgeschlossen werden, damit werden die Institutionen auch immer ubiquitärer, die Grenzen zwischen den einzelnen Einschließungsmilieus verschwimmen. Dies ist, so Deleuze, in vielen Institutionen zu bemerken, seien es Fußfesseln statt Gefängnis, Arbeit im Home-Office oder häusliche Kranken- und Altenpflege, um nur einige seiner Beispiele zu nennen (vgl. PüK, 261 f). Die Institutionen sind keine klar eingegrenzten Bereiche mehr, in die man entweder eingeschlossen oder von von denen man ausgeschlossen ist, sondern durchwachsene Milieus, die weder klar umgrenzt noch zeitlich klar eingeteilt werden können. Besonders ersichtlich ist dies im Bereich der Bildung, wo die »permanente Weiterbildung tendenziell die Schule« ablöst und die »kontinuierliche Kontrolle das Examen« (PüK, 257). Gerade im Bildungsbereich ist diese Veränderung der Schulen und Universitäten hin zu »Wissensfabriken« (Raunig

2019b) deutlich zu erkennen. Das Credo der permanenten Weiterbildung ist der Inbegriff dessen, was Deleuze die »Modulation« nennt.[11] Gerald Raunig dazu:

> Der Imperativ des lebenslangen Lernens impliziert eine doppelte Anrufung zur Modulation: eine Anrufung zur rasternden Modularisierung nicht nur der Bildung oder der Arbeit, zum Schichten, Kerben und Zählen aller Verhältnisse, des gesamten Lebens, und zugleich eine Anrufung zur Bereitschaft, sich ständig selbst zu verändern, anzupassen, zu variieren. […] Besteht die Bestimmung der Modulation einerseits darin, Module zu formen, verlangt sie andererseits eine konstante Selbst-(De-)Formierung, eine Tendenz zur ständigen Modifizierung der Form, zur Transformation, ja zur Formlosigkeit. (Raunig 2019b, 197)

Das paradigmatische Beispiel für die Veränderung von einer Disziplinarinstitution zu einer Institution der Kontrollgesellschaft ist für Deleuze jedoch vor allem die Fabrik. Eigentlich setzt die Fabrik als Institution, wie Deleuze schreibt, die Disziplinarmacht voraus (vgl. F, 42), also die bestimmte Individuierung und Disziplinierung der Einzelnen. In der Fabrik hat jede*r Arbeiter*in einen bestimmten Platz, bestimmte klar definierte Funktionen, die Fabrik »setzt die Individuen zu einem Körper zusammen« (PüK, 257). Diese klare Einteilung diszipliniert die Einzelnen, formt sie, wenn man so will, passend zu der Stelle in der Produktionskette, wo sie eingesetzt werden. In der Fabrik ist eine Überwachung der einzelnen Arbeiter*innen quantifizierbar, sei es über bestimmte Stückzahlen, eine bestimmte Geschwindigkeit, in der gearbeitet werden muss, usw. Diese spezielle Struktur der Fabrik machte aber auch, wie Deleuze erläutert, bestimmte Formen von Widerstand möglich, da mit einzelnen Handlungen die gesamte Produktionskette lahmgelegt oder zumindest vorübergehend ausgesetzt werden konnte. Die Struktur der Fabrik begünstigte daher auch die Bildung von Gewerkschaften als Form der Organisierung (vgl. PüK, 257). Die Fabrik ist darüber hinaus, wie in Kapitel 3 näher erläutert wurde, auch der Ort ganz bestimmter Technologien (Dampfmaschine, Fließband usw.) und damit vor allem *der* Ort der Industrialisierung. Die Fabrik ist, wie Marx im *Kapital* ausführt, selbst eine »Maschinerie«, von der*die Arbeiter*in ein Teil ist (vgl. MEW 23, 441–450).[12]

---

11 Modulation weist, wie Raunig betont, nicht bloß auf das Wirken der Kontrollmacht hin, vielmehr beschreibt es das Zusammenspiel von Disziplinarmacht und Kontrollmacht, das »Ineinanderrinnen von Disziplinargesellschaft und Kontrollgesellschaft« (Raunig 2019b, 196).

12 Oftmals wird als anschauliches Beispiel für die Fabrik als fixe »Maschinerie« Charlie Chaplins Film *Modern Times* (1936) genannt, dessen ikonisch gewordene Szenen die Maschinerie Fabrik veranschaulichen. Der fixe Platz in der Produktionskette, das von der Maschinerie bestimmte Tempo, das Einverleiben des Körpers in den ganzen Körper der Fabrik, aber auch die Möglichkeit des Widerstands, die Momente des Stillstands, die Möglichkeiten, die Fabrik, die Produktionskette oder das Fließband zum Stoppen zu bringen. Vergleiche hierzu auch Deleuzes Bemerkungen zu den bestimmten Typen von technischen Objekten und Systemen in *Modern Times* im zweiten Band seiner Kino-Bücher (Zeit-Bild, 92).

In den Kontrollgesellschaften jedoch ist die Fabrik nicht mehr die paradigmatische Form und Institution der Arbeit. Dies bedeutet, wie schon erwähnt, keinesfalls ein Verschwinden der Fabrik, sondern einerseits deutet es auf eine Verschiebung des Ansehens und der Relevanz von Fabrikarbeit in den jeweiligen Gesellschaften hin, andererseits und vor allem sind die Kontrollgesellschaften, von einer Auslagerung und Verschiebung dieser Arbeitsverhältnisse in den globalen Süden begleitet und angetrieben. Statt der Fabrik ist also in den Kontrollgesellschaften laut Deleuze das Unternehmen die paradigmatische »Institution« oder besser Form, in der Arbeit organisiert wird: »[I]n einer Kontrollgesellschaft tritt jedoch an die Stelle der Fabrik das Unternehmen, und dieses ist kein Körper, sondern eine Seele, ein Gas.« (PüK, 256) Das Unternehmen ist also relativ anders als eine Fabrik aufgebaut. Im Unternehmen hat nicht jede*r einen fixen Platz, sondern vielmehr ist ständige (oftmals aber nur vermeintliche) Flexibilität gefragt. Der Lohn wird prämienorientiert ausgezahlt und die Arbeiter*innen stehen, trotz vermeintlicher »Teamarbeit«, vielmehr in Konkurrenz zueinander. Deleuze schreibt: »[D]as Unternehmen jedoch verbreitet ständig eine unhintergehbare Rivalität als heilsamen Wetteifer und ausgezeichnete Motivation, die die Individuen zueinander in Gegensatz bringt, jedes von ihnen durchläuft und in sich selbst spaltet.« (PüK, 257). Die Individuen werden im Unternehmen nicht mehr als ein homogener Körper zusammengesetzt; Konkurrenz, Flexibilität und Anpassung sind die so bekannten Termini, die den kollektiven Körper der Fabrik ersetzen. Dies hat auch Konsequenzen für die Organisierung und den Widerstand der Arbeiter*innen, die in einem Unternehmen wesentlich verstreuter sind und sich damit nicht so leicht kollektiv organisieren können (vgl. PüK, 262). Auch ist das Niederlegen der Arbeit beziehungsweise das Anhalten und Aufhalten der Produktionskette in einem Unternehmen wesentlich schwieriger.

Das Prinzip des Unternehmens wird also zum paradigmatischen Prinzip, zur Logik der Kontrollgesellschaften überhaupt. Nach und nach werden mehr Bereiche dieser Logik unterworfen, eine Analyse, die sich in bestimmte Analysen zum Neoliberalismus einreiht.[13] Die Schule, das Gefängnis, das Krankenhaus, ja sogar der Staat, alles muss zunehmend wie ein Unternehmen geführt werden, sowohl was die Hierarchien innerhalb der Institutionen als auch deren kapitalistische Gewinnorientierung betrifft. Da zunehmend mehr Institutionen dieser Unter-

13 Es kann keinesfalls von *einer* Theorie des Neoliberalismus gesprochen werden, da neoliberale Prozesse sich nicht nur sehr unterschiedlich in bestimmten Ländern und historischen Situationen entwickeln und verfestigen (siehe hierzu z.B. Stuart Halls bahnbrechende Analysen zum »autoritären Populismus« und »Thatcherismus«, vgl. Hall 1985 sowie 1986 [1980]), sondern es auch unterschiedliche Einschätzungen davon gibt, was den Neoliberalismus tatsächlich ausmacht und definiert. Deleuze verwendet den Begriff des Neoliberalismus selbst nicht. Inwiefern Deleuzes Überlegungen mit bestimmten Arbeiten über den Neoliberalismus zusammenhängen siehe z.B. Simon Schleuseners Text »Deleuze and Neoliberalism« (2020).

nehmenslogik unterworfen sind, ist es umso häufiger der Fall, wie Deleuze im Gespräch mit Negri erläutert, dass die einst klar abgegrenzten Milieus verschwimmen und ineinandergreifen: »Und es ist absehbar, dass die Ausbildung nicht länger ein geschlossenes Milieu bleiben wird, das sich von der Arbeitswelt unterscheidet, sondern, dass beides verschwinden wird zugunsten einer schrecklichen permanenten Fortbildung, einer kontinuierlichen Kontrolle, welcher der Arbeiter-Gymnasiast oder der leitende Angestellte-Student unterworfen wird.« (KuW, 251) Im Zentrum der Kontrollgesellschaften steht also der Übergang von strikten und klar eingeteilten Milieus und zugeordneten Plätzen hin zu ineinandergreifenden Institutionen und Milieus, die eine ständige Bewegung, Anpassung und Flexibilität verlangen. »Die Einschließungen sind unterschiedliche Formen, Gussformen, die Kontrollen jedoch sind eine Modulation, sie gleichen einer sich selbst verformenden Gussform, die sich von einem Moment zum anderen verändert, oder einem Sieb, dessen Maschen von einem Punkt zum anderen variieren.« (PüK, 256) Die Disziplinarmacht, die Foucault beschrieben hatte, ist eine formende Macht, die die Individuen diszipliniert. In den Kontrollgesellschaften zählt Flexibilität, die Formung ist niemals abgeschlossen, wie »Gas« müssen sich die Individuen aber auch die Institutionen und Milieus ständig anpassen, verändern, weshalb die Kontrollmacht moduliert und nicht formt oder diszipliniert: »In diesen Fügungen des maschinischen Kapitalismus bilden sich neue Formen des Gehorsams, dienstbare Haltungen, Färbungen maschinischer Ver/fügbarkeit. Fügung bedeutet nicht mehr nur Anpassung an gegebene Strukturen, sondern andauernde Passung sich fügender Gefüge.« (Raunig 2021, 216)

Die Tendenz, die Deleuze in seinem Aufsatz über die Kontrollgesellschaften versucht zu beschreiben, könnte, so möchte man im ersten Moment meinen, auch mit den Begriffen des Neoliberalismus oder der Globalisierung beschrieben werden. Deleuze selbst streicht deutlich hervor, dass der Übergang von den Disziplinargesellschaften zu den Kontrollgesellschaften mit einer »tiefgreifende[n] Mutation des Kapitalismus« (PüK, 259) zusammenhängt, diese voraussetzt und antreibt. Die Disziplinargesellschaften, und dies hat Foucault selbst sehr deutlich herausgearbeitet, bauen auf einer Form von Kapitalismus auf, wie sie Marx beschrieb und wie sie ihren Höhepunkt im 19. Jahrhundert erreichte. Deleuze fasst diese Form des Kapitalismus folgendermaßen zusammen:

> Der Kapitalismus des 19. Jahrhunderts ist einer des Eigentums und, was die Produktion betrifft, der Konzentration. Er errichtet also die Fabrik im Milieu der Einschließung, wobei der Kapitalist Eigentümer der Produktionsmittel, aber eventuell auch Eigentümer anderer Milieus ist, die analog konzipiert sind (das Heim des Arbeiters, die Schule). Was den Markt angeht, so wird er manchmal durch Spezialisierung, manchmal durch Kolonisierung, manchmal durch Senkung der Produktionskosten erobert. (PüK, 259)

Diese Form von »klassischem« Kapitalismus basiert selbst auf der Disziplinarmacht, benötigt diese, denn nur in diesen geschlossenen Milieus der Fabrik und ähnlicher Institutionen kann Mehrwert produziert werden. Durch mehr Disziplinierung, mehr Ausbeutung können die Produktionskosten gesenkt und der Gewinn gesteigert werden; sei dies durch die Senkung von Löhnen oder die Ersetzung von Arbeiter*innen durch Maschinen. Eine zentrale Komponente dieser dominanten Form des Kapitalismus ist, und Deleuze weist darauf hin, die Ausbeutung der Kolonien und damit verbunden der transatlantische Sklavenhandel. Zahlreiche Werke und Untersuchungen haben die essentielle Rolle der Kolonialisierung und des Sklavenhandels für das Entstehen und die Ausbreitung des modernen Kapitalismus herausgearbeitet.[14] In den Disziplinargesellschaften ist die körperliche Unterdrückung und Einsperrung eben nicht nur in der Fabrik, die in Arbeiter*innenwohnhäusern und Arbeiter*innenvierteln weitergeführt wird, angelegt, sondern noch viel dramatischer und radikaler in der absoluten Unterwerfung von Körpern, wie es im Kolonialismus und Sklavenhandel der Fall ist.

Im Kapitalismus der Kontrollgesellschaften ist all dies in nur marginal veränderter Form immer noch zu finden. Deleuze behauptet weder, dass (Neo)Kolonialismus, Einsperrung und Leibeigenschaft verschwunden sind, noch das Fabriken und ausbeuterische, Körper und Individuen disziplinierende Arbeitsverhältnisse, Vergangenheit sind, denn ganz im Gegenteil, haben sich all diese Ausbeutungsformen intensiviert. Was Deleuze allerdings behauptet ist, dass diese Form von Arbeit und Ausbeutung zu einem großen Teil in den globalen Süden beziehungsweise an die »Ränder« und »Peripherien« der Gesellschaften ausgelagert wurde. Die Transformation hin zu den Kontrollgesellschaften ist eine gesellschaftliche Veränderung, die vor allem die sogenannten »westlichen« Gesellschaften betrifft. Denn gerade durch die Auslagerung und Verschiebung der Fabriken werden die transformierten Arbeitsverhältnisse und Machtformen, die Deleuze in diesem Text beschreibt, überhaupt erst ermöglicht. Der Kapitalismus der Kontrollgesellschaften basiert nur mehr indirekt auf der Verarbeitung von Rohstoffen und der Produktion von Waren, vielmehr konzentriert er sich auf den Verkauf bereits produzierter Waren sowie auf Dienstleistungen. Die Produktion und die Ausbeutung von Rohstoffen und Arbeiter*innen ist natürlich immer noch notwendig für den modernen Kapitalismus, aber Deleuze versucht zusätzlich zu untersuchen, wie noch mehr

14 Um nur einige der wichtigen Publikationen zu diesem Thema zu nennen, sei zunächst auf die früheste und bahnbrechende Studie *Slavery & Capitalism* von Eric Williams (1994 [1944]) verwiesen, die 1938 verfasst und erstmals 1944 publiziert wurde. Aktuelle Beiträge sind z.B. die Arbeiten von Sven Beckert *Empire of Cotton. A Global History* (2014) sowie von Edward Baptist *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism* (2014).

Mehrwert, also Mehrwert nach der eigentlichen Produktion erzeugt wird. Die tiefgreifende Mutation des Kapitalismus, die Deleuze zu beschreiben sucht, gestaltet sich in den Kontrollgesellschaften folgendermaßen:

> In der aktuellen Situation ist der Kapitalismus jedoch nicht mehr an der Produktion orientiert, die er oft in die Peripherie der Dritten Welt auslagert […]. Es ist ein Kapitalismus der Überproduktion. Er kauft keine Rohstoffe und verkauft keine Fertigerzeugnisse mehr, sondern er kauft Fertigerzeugnisse oder montiert Einzelteile zusammen. Was er verkaufen will, sind Dienstleistungen, und was er kaufen will, sind Aktien. Dieser Kapitalismus ist nicht mehr für die Produktion da, sondern für das Produkt, das heißt für Verkauf oder Markt. Daher ist sein wesentliches Merkmal die Streuung, und die Fabrik hat dem Unternehmen Platz gemacht. (PüK, 259 f)

Im Zentrum stehen in den Kontrollgesellschaften Verkauf, Marketing, Konsumation. Gleichzeitig darf nicht auf den wachsenden Teil an immateriell verkauften Waren vergessen werden. Hinzu kommen noch die Finanzmärkte und deren Einfluss auf die Entwicklungen des Kapitalismus.[15] Der Mehrwert wird nach wie vor durch Produktionskostensenkung, Lohndumping und durch (Neo)Kolonisierung erzeugt, aber zusätzlich wird am Markt noch mehr Mehrwert durch Branding und Marketing, also Vermarktung und Verkauf erzielt. Die Überproduktion und die Massenherstellung gleicher Produkte von unterschiedlichen Herstellern, erfordert »Unternehmen«, die aus Waren »Produkte« und »Marken« machen. Deleuze dazu:

> Die Eroberung des Marktes geschieht durch Kontrollergreifung und nicht mehr durch Disziplinierung, eher durch Kursfestsetzung als durch Kostensenkung, eher durch Transformation des Produkts als durch Spezialisierung der Produktion. […] Marketing heißt jetzt das Instrument der sozialen Kontrolle und formt die schamlose Rasse unserer Herren. (PüK, 260)

Doch über die Vermarktung erzeugter Waren hinaus versucht Deleuze auch die Vielzahl der neuen Arbeitsverhältnisse und Dienstleistungen zu benennen, die sich seit dem Erscheinen des Postskriptums nur noch weiter vermehrt haben. Diese Verschiebungen der Arbeitsverhältnisse in den westlichen Kontrollgesellschaften wurde vielfach von Theoretiker*innen, Ökonom*innen und Soziolog*innen beschrieben und unterschiedlich benannt. Von Wissensarbeiter*innen über das »cognitariat«, eine Wortschöpfung aus kognitiver Arbeit und dem Proletariat (vgl. Berardi 2009, 103 ff), bis hin zu Prekaritäts- und Care-Work-Analysen (vgl. Precarias a la dervia 2014) wurden diverse Begriffe und Konzepte kreiert, um diesen Wandel fassbar zu machen. Als Beispiel solch aktueller Arbeitsverhältnisse könnte wohl die unter dem Schlagwort der »Gig-Economy« bekannte Form der (un)freiwilligen Selbstständigen, die als Mini-Auftragsjobber verschiedene Aufträge erledigen, ge-

15 In der post-operaistischen Theorie finden sich zahlreiche ähnliche Analysen wie bei Deleuze. Allen voran seien hier die Arbeiten von Christian Marazzi, besonders *Capital and Language. From the New Economy to the War Economy* (2008) genannt.

nannt werden. Dazu zählen Taxidienste wie *Uber*, Auslieferungsjobs wie *deliveroo*, aber auch Clickworker, die Texte korrigieren oder schreiben, Bilder bearbeiten, kennzeichnen oder kategorisieren (vgl. Ghantz 2018), um nur einige zu nennen. Alle diese Arbeiter*innen treten in einen ständigen Konkurrenzkampf, wer welche Aufträge schneller annimmt und dann erledigt, eines der Charakteristika, das Deleuze beschrieben hat (vgl. PüK, 257). Auch die Bezahlung basiert zumeist nicht auf den Arbeitsstunden, sondern auf den erledigten Aufträgen, sprich prämienorientiert, ebenfalls ein Aspekt, den Deleuze im Kontrollgesellschaftsaufsatz beschreibt (vgl. PüK, 256). Eine genauere Analyse dieser Arbeitsformen würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen, es sollte lediglich gezeigt werden, dass bestimmte Charakteristika, die Deleuze als zentral für die Kontrollgesellschaften beschreibt, immer mehr Arbeitsverhältnisse bestimmen. Besonders brisant ist dabei, dass die meisten dieser Arbeitsverhältnisse durch digitale Plattformen vermittelt sind, Unternehmen also, die nicht nur Anbieter*innen und Nachfragende verbinden, sondern zumeist auch den meisten Mehrwert abziehen. Gestützt und angetrieben wird diese Transformation durch den zentralen Mechanismus der erzwungenen Verschuldung von Menschen.[16] So schreibt Deleuze: »Die Kontrolle ist kurzfristig und auf schnellen Umsatz gerichtet, aber auch kontinuierlich und unbegrenzt, während die Disziplin von langer Dauer, unendlich und diskontinuierlich war. Der Mensch ist nicht mehr der eingeschlossene, sondern der verschuldete Mensch.« (PüK, 260)

All diese Bemerkungen zur Transformation des Kapitalismus, zur Veränderung der Institutionen und der Gesellschaften und den damit einhergehenden Transformationen von Arbeits- und Machtverhältnissen, all diese Bemerkungen sind im Postskriptum nur angedeutet. Das, was bisher dargestellt wurde, hält folglich einer genaueren Analyse von Gesellschaften und Kapitalismus nur teilweise stand. Deleuzes Überlegungen im Postskriptum sind größtenteils schemenhaft und skizzieren daher all diese Tendenzen und Veränderungen neuerer Kapitalismusformen nur sehr oberflächlich und allgemein.[17] Viele der Punkte im Postskriptum können,

16 Auf die zentrale Rolle der Verschuldung als Teil zeitgenössischer Herrschaftsformen haben viele Theoretiker*innen immer wieder verwiesen, so z. B. Hart/Negri 2012, die »the Indebted« als eine der vier zentralen »Figuren der Krise« identifizieren (vgl. Hardt/Negri 2012, 14–18). Eine ausführliche Studie zur Macht der Verschuldung legte auch David Graeber mit seinem Werk *Schulden: Die ersten 5000 Jahre* (2012) vor. Wichtig ist auch die Analyse von Maurizio Lazzarato, der mit dem Essay *Die Fabrik des verschuldeten Menschen* (2012) nicht nur eine zeitgenössische Theorie der Verschuldung als Machtpolitik entwirft, sondern auch die deleuzo-guattarischen Analysen zur Verschuldung nachzeichnet und in deren Kapitalismusanalyse verortet.

17 Diese schemenhaften Ausführungen sind auch ein Grund, warum die Kontrollgesellschaftsthese oftmals in höchst problematischen Vereinfachungen und herrschaftsnivellierenden Erzählungen referenziert wird. Eine zu vereinfachende Lektüre des Postskriptums führt dann zu solch kulturpessimistischen aber vor allem reduktionistischen Arbeiten wie z. B. von Byung-Chul Han, der in seinen Analysen immer

ja sollten daher zu Recht kritisiert oder zumindest in ihrer Verallgemeinerung in Frage gestellt werden. Es soll auch in diesem Kapitel nicht um eine genaue Kapitalismusanalyse gehen, vielmehr galt es die von Deleuze behaupteten Tendenzen nachzuzeichnen, um diese Thesen nun im Folgenden mit der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie zu verbinden. Denn wie bereits aus der kurzen Darstellung von Deleuzes Kontrollgesellschaftsthesen deutlich wird, spielen Technologien, ganz besonders so genannte »neue Technologien« in all diesen Entwicklungen eine entscheidende Rolle. Doch um die Rolle von neuen Technologien in den Kontrollgesellschaften nachzeichnen zu können, benötigt es abermals einen kurzen Exkurs zu Foucault, nämlich zu jenen neuen Machtformen oder Formen von Politik, die Foucault in seinem Spätwerk skizziert und die Deleuze implizit in sein Konzept inkorporiert, die Gouvernementalitätsmacht und die Biomacht/Biopolitik.

Gouvernementalität und Biomacht

Im Kontext des Postskriptums kann nicht oft genug erwähnt werden, dass Deleuze nicht von einem Verschwinden der Disziplinargesellschaften ausgeht, sondern ganz im Gegenteil, die Disziplinarmacht und ihre Institutionen weiterhin eine zentrale und essentielle Rolle spielen. Wie schon erwähnt, geht es Deleuze nicht darum zu zeigen, dass die Disziplinargesellschaften verschwunden sind, sondern

---

wieder mehr indirekt als direkt Deleuzes Postskriptum zitiert. So darf die vermeintliche Ablösung der Disziplinargesellschaften durch die Kontrollgesellschaften eben genau nicht als ein Verschwinden der Disziplinarmacht gelesen werden. In diesem Sinne darf auch die Verschiebung der Produktionsketten nicht als vermeintliche Auflösung der Herrschaft mancher über die Produktionsmittel verstanden werden, also einer vermeintlichen Auflösung von Klassen, wie es Han in seiner Lesart nahelegt, wenn er z.B. in *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken* schreibt: »Im neoliberalen Regime existiert eigentlich kein Proletariat, keine Arbeiterklasse, die vom Eigentümer der Produktionsmittel ausgebeutet würde. In der immateriellen Produktion besitzt jeder ohnehin sein Produktionsmittel selbst.« (Han 2014, 15) Wie problematisch solche von der ökonomischen Realität weit entfernten Analysen einer In-Eins-Setzung von Medien und Kontrolle das Wort reden, zeigt sich dann an verstörenden Zitaten wie: »Jeder ist heute ein *selbstausbeutender Arbeiter seines eigenen Unternehmens*. Jeder ist Herr und Knecht in einer Person. Auch der Klassenkampf verwandelt sich in einen *inneren Kampf mit sich selbst*.« (Han 2014, 14) Oder auch: »Das heutige Subjekt ist ein Unternehmer seiner selbst, der sich selbst ausbeutet. Es ist gleichzeitig ein Überwacher seiner selbst. Das selbstausbeutende Subjekt führt ein Arbeitslager mit sich, in dem es gleichzeitig Opfer und Täter ist. Als selbstausleuchtendes, selbstüberwachendes Subjekt führt es ein Panoptikum mit sich, in dem es Insasse und Aufseher zugleich ist.« (Han 2014, 84) Solche hochproblematischen Analysen wie Byung-Chul Hans, exemplarisch hier aufgeführte, greifen zwar oftmals auf Begriffe und Konzepte des Postskriptums zurück, nehmen jedoch die politische Analyse des Postskriptums abseits von eingängigen Begrifflichkeiten nicht ernst und reduzieren die Herrschaftskritik von Deleuze auf das Niveau feuilletonistischer Selbsthilfekommentare.

darum, dass diese eben nicht mehr *die* hegemoniale Form der Gesellschaftsorganisierung, zumindest in manchen Teilen der Welt sind. Die Benennung des Textes als Postskriptum spricht genau diese nach wie vor enge Bindung der Kontrollgesellschaften und der Kontrollmacht an die Disziplinargesellschaften und die Disziplinarmacht an. Die vermeintlich lineare Abfolge, das vermeintliche »Ablösen« der Disziplinargesellschaften durch die Kontrollgesellschaften sollte daher keinesfalls, auch wenn die Formulierungen von Deleuze es oftmals so nahelegen, als rein lineare, chronologische Erzählung einer Geschichte gelesen werden.[18] Wie ich im nächsten Kapitel nachzeichnen werde, ist genau diese vermeintliche Linearität einer der Kritikpunkte von Guattari am Konzept der Kontrollgesellschaften, fokussiert seine Analyse doch vor allem auf Prozesse der zunehmenden Integration unterschiedlicher Machtformen.

Die Kontrollgesellschaften sind also keinesfalls unabhängig von den Disziplinargesellschaften, sondern benötigen die Disziplinarmacht in anderen Teilen der Welt, an der sogenannten Peripherie, wie gleichermaßen im »Westen« selbst. Daher ist es auch nur vordergründig ein Widerspruch, dass, obwohl Deleuze von der Krise der Disziplinarinstitutionen schreibt, einige dieser Institutionen sogar wachsen. Nehmen wir als Beispiel die Situation in den USA, wo heute mehr Menschen in Gefängnissen eingesperrt sind als jemals zuvor in der Geschichte der USA. Auch die wieder erstarkte Fixierung auf Grenzmauern und Flüchtlingslager muss nicht als Widerspruch zu den Kontrollgesellschaften gesehen werden. Auch ist die Souveränitätsmacht nie vollständig verschwunden. So lässt sich die Souveränitätsmacht nach wie vor nicht nur in bestimmten Institutionen in gewisser Art und Weise finden, auch bei der Rohstoffgewinnung (z.B. Minen), vor allem von Seltenen Erden, die die Grundlage der »digitalen« Revolution darstellen, wird sich oftmals hierarchischer Strukturen und ausbeuterische Kontexte bedient, die durchaus an Souveränitätsgesellschaften erinnern. Die Kontrollgesellschaften stehen demnach in einer engen Symbiose mit den Souveränitäts- und vor allem den Disziplinargesellschaften. Während im »Westen« Fabriken als Institutionen

18 So kritisiert Raunig in seinem Buch *Fabriken des Wissens* zu Recht die irreführenden und verkürzenden Bemerkungen Deleuzes im Postskriptum, die eine lineare Abfolge der Machtformen implizieren. Raunig dazu: »Kürze und Knappheit des Postskriptums haben allerdings auch ihre Schattenseiten: Die Schwäche des Textes liegt ungeachtet all seines konzeptionellen Potenzials in dem an sich recht undeleuzischen Schema einer zeitlichen Abfolge von Disziplin und Kontrolle.« (Raunig 2019b, 196) Schon bei Foucaults findet sich ein wesentlich komplexeres Verständnis von Zeitlichkeit und Abfolge in seinen Überlegungen zur Genealogie der Macht, wie Jürgen Portschy in seinem Text »Times of power, knowledge and critique in the work of Foucault« (2020) hervorstreicht. Ein Verständnis, das nicht so sehr auf die Ablöse alter Formen durch neue Machtformationen fokussiert, sondern, wie Foucault betont, auf die Kontinuitätsbeziehungen und die »Möglichkeit, im Blick auf solche Kontinuitäten taktische Ziele einer Kampfstrategie zu bestimmen.« (Foucault 2014, 790 f)

mehr und mehr verschwinden, sind Fabriken im globalen Süden zu noch extremeren und grausameren Einschließungs- und Disziplinarinstitutionen geworden. Die Verdrängung der Disziplinarinstitutionen geht also gleichzeitig mit einer Intensivierung der Disziplinarmacht in bestimmten Teilen der Gesellschaft und der Welt einher.[19] Diese globale Entwicklung und diese direkten Zusammenhänge werden in der Rezeption des Kontrollgesellschaftsaufsatzes oftmals übersehen oder beiseite gelassen, sind aber für das Verständnis der Kontrollmacht essentiell.

Zur Illustration der Transformationen der Machtformen durch gegenseitige Intensivierung ist es abermals hilfreich in das Spätwerk Foucaults zu schauen. Wenn Deleuze schreibt, dass Foucault selbst »um die kurze Dauer« der Disziplinargesellschaften (PüK, 254) wusste, ja selbst der Erste war, der postulierte, dass die Disziplinargesellschaften nicht mehr die Gegenwart sind (vgl. KuW, 250), mag also ein Blick in Foucaults späte Schriften erläutern, was er als die Disziplinarmacht ablösende Machtformen beschrieb, denn diese Untersuchungen Foucaults bilden in gewisser Weise die Grundlage für Deleuzes Konzept der Kontrollgesellschaften. Es sind vor allem zwei Begriffe im Spätwerk von Foucault, die hier von besonderem Interesse sind. Die beiden Begriffe sind annähernd zeitglich auftretende und unterschiedlich genau ausgearbeitete Machtformen, die Foucault vor allem in seinen Vorlesungen am *Collège de France* entwickelt, nämlich »Biomacht/politik« und »Gouvernementalität«.

In den Vorlesungen der späten 70er Jahre, besonders in den beiden Vorlesungsreihen *In Verteidigung der Gesellschaft* von 1975/76 (Foucault 2001) sowie *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* von 1977/78 (Foucault 2004) rückt Foucaults Fokus auf die Regierung der beziehungsweise die Sorge um die Bevölkerung. Während, sehr vereinfachend ausgedrückt, die Herrscher*innen der Souveränitätsgesellschaften sich nicht um die Bevölkerung kümmerten, diese lediglich als austauschbare Masse sahen, und dahingegen der Fokus der Disziplinargesellschaften auf die Disziplinierung der Einzelnen und deren Integration in größere homogene Gebilde, wie z.B. die Fabrik, gerichtet war, trat schließlich das in den Vordergrund, was Foucault das »Problem der Regierung« nennt (vgl. Foucault 2004, 134). In der vierten Sitzung der Vorlesungsreihe *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* führt Foucault den Begriff der »Gouvernementalität« ein,[20] also die Kunst der Regierung der Bevölkerung. Dieses Konzept kann nach Nathan Moore als so etwas wie ein

19 Dies gilt auch in Bezug zu Vermögensverteilung. Die Kontrollgesellschaften erfordern die Armut der Mehrzahl der Menschen, ja verstärken diese Ungleichheit noch massiv: »Allerdings hat der Kapitalismus als Konstante beibehalten, dass drei Viertel der Menschheit in äußerstem Elend leben: zu arm zur Verschuldung und zu zahlreich zur Einsperrung. Die Kontrolle wird also nicht nur mit der Auflösung der Grenzen konfrontiert sein, sondern auch mit dem Explodieren von Slums und Ghettos.« (PüK, 260)

20 Zur Gouvernementalität bei Foucault siehe z.B. Thomas Lemkes Studie *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität* (2010).

»Vorläufer« (vgl. Moore 2007, 446) des Kontrollgesellschaftskonzeptes verstanden werden. Der Begriff »gouvernement« bezeichnet die Lenkung oder Steuerung, Foucault bedient sich auch der Metapher des Führens eines Schiffes (vgl. Foucault 2004, 146) (in einer anderen Übersetzung wird das französische »gouverner« auch mit »lenken« übersetzt, Foucault 2010, 101), denn wie beim Schiff geht es auch beim Regieren nicht bloß um ein Territorium, sondern, wie Foucault es nennt, um eine »Art aus den Menschen und den Dingen gebildete[n] Komplex« (Foucault 2004, 146). Diese Sorge, dieses Regieren taucht in bestimmten Philosophien, politischen Theorien und der Literatur bereits ab dem 16. Jahrhundert auf und ist mit dem Begriff der »Ökonomie« verbunden, theoretisiert in der ursprünglichen Bedeutung als »weise Führung des Hauses zum Wohl der ganzen Familie« (Foucault 2004, 144). Die »Führung des Haushalts« kümmert sich eben nicht nur um die Bewohner*innen und das Haus, sondern auch um die Dinge darin und damit auch um die Lebensführung, und genau hier spielt auch schon der Begriff der Kontrolle eine gewisse Rolle. Foucault:

> Einen Staat zu regieren wird also heißen, die Ökonomie anzuwenden, eine Ökonomie auf der Ebene des Staates als Ganzem, das heißt, man wird, was die Einwohner, die Reichtümer, das Verhalten [Lebensführung (Foucault 2010, 99)] aller und jedes einzelnen betrifft, eine Form von Überwachung und Kontrolle ausüben, die nicht weniger aufmerksam ist als die des Familienvaters über die Hausgemeinschaft und ihre Güter. (Foucault 2004, 144,)

Nach und nach, so Foucault, verändert sich die Bedeutung von Ökonomie, denn die Familie als Modell fällt weg, und in den Blick gerät stattdessen die Bevölkerung, die »sich durchaus nicht auf die Familie reduzieren lässt« (Foucault 2004, 157), heißt nach anderen Mechanismen regiert werden muss. Ohne im Detail auf Foucaults Argumentation eingehen zu können, ist der entscheidende Aspekt, den Foucault beschreibt, dieses Auftauchen der Regierung, das vor allem und maßgeblich durch das Instrument der Statistik möglich und intensiviert wurde. Denn es ist die Statistik, die die Bevölkerung und ihre je speziellen Mechanismen erforscht beziehungsweise überhaupt erst sichtbar und damit erforschbar und so zu einem möglichen Ziel der Regierung macht: »Die Statistik lässt, indem sie die der Bevölkerung eigenen Phänomene zu quantifizieren erlaubt, deren nicht auf den kleinen Rahmen der Familie reduzierbare Eigenart zutage treten.« (Foucault 2004, 157) In den Fokus kommen damit Größen wie Geburts- und Sterberaten, Bevölkerungsströme, die Auswirkungen und Verteilungen von Epidemien und vieles mehr. Die Statistik ist eine Wissensform und eine Technik und sie spielte auch schon in der

Vorlesung von 1975/76 (Foucault 2001) eine wichtige Rolle, nämlich in Foucaults Beschreibung der Biomacht beziehungsweise der Biopolitik.[21]

Der Begriff der Biopolitik, der erstmals in *Willen zum Wissen* (Foucault 1983 [1976])[22] auftauchte, wurde vor allem in der letzten Vorlesungseinheit von *In Verteidigung der Gesellschaft* (Foucault 2001, 276–313) genauer besprochen. Diese Vorlesung beschäftigt sich mit einem ganz ähnlichen Phänomen wie auch später die Gouvernementalitätsvorlesung, nämlich einer neuen Machtform, die vor allem auf die Bevölkerung zielt beziehungsweise 1976 noch breiter gedacht als jene Macht, die auf das Leben zielt. Im Gegensatz zur Souveränitätsmacht, die sich dadurch auszeichnete, dass Untertanen einfach hingerichtet werden konnten, da sie nur als Teil einer nicht näher zu bestimmenden Masse gesehen wurden, richtet sich die Regierung »späterer« Gesellschaften auf die Kontrolle und Lenkung des Lebens. Foucault: »Die Souveränität machte sterben und ließ leben. Nun tritt eine Macht in Erscheinung, die ich als Regulierungsmacht bezeichnen würde und die im Gegenteil darin besteht, leben zu machen und sterben zu lassen.« (Foucault 2001, 291) Foucault beschreibt dabei ein Phänomen, das er die »Verstaatlichung des Biologischen« (Foucault 2001, 282) nennt. Nicht die Ausübung von Macht durch Tötung, wie in den Souveränitätsgesellschaften, aber auch nicht die Ausübung von Macht durch Individualisierung und Disziplinierung des Einzelnen, wie es die Disziplinargesellschaften beschreiben ist gemeint, sondern eine neue, andere Form von Macht, eine Macht, die auf das Leben gerichtet ist: »Diese neue Technik der nicht-disziplinären Macht lässt sich nun – im Gegensatz zur Disziplin, die sich auf den Körper richtet – auf das Leben der Menschen anwenden; sie befasst sich, wenn Sie so wollen, nicht mit dem Körper-Menschen, sondern dem lebendigen Menschen, dem Menschen als Lebewesen, und letztendlich, wenn Sie so wollen, dem Gattungsmenschen.« (Foucault 2001, 286) Was also mit der Biomacht in den Fokus gerät, so Foucault, ist das Leben und damit die Kontrolle und Lenkung der Leben der Menschen, kurz die Bevölkerung:

> Die Disziplinen hatten es praktisch mit dem Individuum und seinem Körper zu tun. In der neuen Technologie der Macht hat man es dagegen nicht unbedingt mit der Gesellschaft (oder zumindest

21 Einen groben Überblick über Biomacht/politik bei Foucault bietet Petra Gehrings Eintrag dazu im *Foucault-Handbuch* (Gehring 2014). Für einen genaueren Überblick zur Biopolitik siehe z.B. Thomas Lemkes *Einführung zur Biopolitik* (2013).

22 Foucault stellt im *Wille zum Wissen* die Biopolitik als zweiten Pol dem Pol der »Disziplinierung des Körpers« entgegen: »Der zweite Pol, der sich etwas später – um die Mitte des 18. Jahrhunderts – gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zugrunde liegt. Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und *regulierender Kontrollen*: *Bio-Politik der Bevölkerung*.« (Foucault 1983, 135)

mit dem Gesellschaftskörper, wie ihn die Juristen definieren) zu tun und ebensowenig mit dem individuellen Körper. Es ist ein neuer Körper: ein multipler Körper mit zahlreichen Köpfen, der, wenn nicht unendlich, zumindest nicht zwangsläufig zählbar ist. Es geht um das Konzept der »Bevölkerung«. (Foucault 2001, 289)

Die Biomacht und noch mehr die Regierungsmacht stellen also eine durchaus andere Form von Macht dar, als die Disziplinarmacht, denn sie beziehen sich auf etwas anderes und sie agieren anders. Foucault dazu: »Wir haben also zwei Serien: die Serie Körper – Organismus – Disziplin – Institutionen; und die Serie Bevölkerung – biologische Prozesse – Regulierungsmechanismen – Staat. Ein organisches institutionelles Ganzes: eine Organo-Disziplin der Institution, wenn Sie so wollen, und auf der anderen Seite eine biologische und staatliche Gesamtheit: die Bio-Regulierung durch den Staat.« (Foucault 2001, 295) Diese Bio-Regulierung weist bereits auf die Zentralität des Regulierungs-, sprich Lenkungsbegriffs hin. So können Biomacht und Regierungsmacht zwar keinesfalls in eins gesetzt werden, und doch beschreiben sie für Foucault bestimmte Formen von Macht, die eben nicht durch die Souveränitätsmacht und die Disziplinarmacht beschrieben werden können, sondern etwas anderes, etwas Neues anzeigen. Für die Biomacht wie für die Regierungsmacht ist die Kategorie der Bevölkerung zentral, eine Kategorie, die gleichermaßen individualisiert und vermasst, die sich aber nicht auf eine der beiden Ebenen reduzieren lässt. Weiters ist sowohl für die Biomacht wie für die Regierungsmacht die Statistik das zentrale Instrument, ein Werkzeug des Wissens, eine Wissenschaft, die überhaupt erst die Kategorie der Bevölkerung sichtbar machte, beziehungsweise erzeugte.

Regierungsmacht und Biomacht, also jene Machtformen, die auf die Kategorie der Bevölkerung, informiert durch die Statistik, wirken, veranschaulicht Foucault abermals durch die Analyse eines Krankheitsdispositivs. Nach dem Umgang mit Lepra als Beispiel für die Souveränitätsmacht und der Reaktion auf die Pest als Beispiel für die Disziplinarmacht ist für Foucault die Reaktion auf die Pocken ein Beispiel für die Regierungsmacht. Nicht mehr werden Infizierte ausgeschlossen oder alle identifiziert, individualisiert und eingeschlossen, sondern vielmehr werden die Pocken und ihre Ausbreitung analysiert und kontrolliert. Die Idee der Reinheit der Gesellschaft, die eine Vermischung der Körper unterbinden muss, wie Foucault im Umgang mit der Pest in *Überwachen und Strafen* beschreibt, weicht der Idee einer kontrollierten Vermischung und damit einer kontrollierten Ausbreitung und Ansteckung mit den Pocken. So beschreibt Foucault in der ersten Vorlesung der Gouvernementalitätsreihe das Problem der Pocken im Unterschied zu Lepra und Pest wie folgt:

[D]as grundlegende Problem ist vielmehr zu wissen, wie viele Leute von Pocken befallen sind, in welchem Alter, mit welchen Folgen, welcher Sterblichkeit, welchen Schädigungen und Nachwir-

kungen, welches Risiko man eingeht, wenn man sich impfen lässt, wie hoch für ein Individuum die Wahrscheinlichkeit ist, zu sterben oder trotz Impfung an Pocken zu erkranken, welches die statistischen Auswirkungen bei der Bevölkerung im allgemeinen sind […]. (Foucault 2004, 25)

Nicht mehr geht es um die Vorstellung einer reinen Gesellschaft, in der jede*r eingeschlossen und einzeln diszipliniert wird; die Statistik und ähnliche Wissensformen ermöglichen stattdessen eine Regierungsmacht, die flexibler auf Krankheiten reagieren kann, die abzuwägen beginnt, wie viele gleichzeitig krank werden können, wie viele sterben können, ohne dass es zu einem Produktivitätseinschnitt in der Bevölkerung kommt, ohne dass die Gesellschaft nicht mehr kontrollierbar wäre.[23] Eine grundsätzlich differente Machtart als die Disziplinarmacht, eine Machtart, die sehr an das erinnert, was Deleuze in den Kontrollgesellschaften beschreibt.

Wer und wie viele sterben können, krank werden können usw., wer also als erhaltens- oder lebenswert klassifiziert wird und wessen Leben als infizierbar und damit nicht zuletzt als »überflüssig« gesehen und definiert wird, ist natürlich keine neutrale Entscheidung. Die Statistik, und darauf weist Foucault vor allem in seiner Vorlesung zur Biomacht hin, ist also nicht nur ein spezielles Wissen, ein bloßes Werkzeug des Wissens, sondern eben auch ein Machtmittel. Denn durch die Erforschung und Beobachtung von Sterbe- und Geburtswahrscheinlichkeiten und anderen Faktoren der Bevölkerung wird eine Norm erzeugt, eine Norm, die nicht neutral ist, sondern, wie Foucault argumentiert, immer notwendigerweise eine rassistische und wir können ergänzen sexistische, ableistische und klassistische Norm ist:

Dort, wo eine Normalisierungsgesellschaft vorliegt, dort, wo Sie eine Macht vorfinden, die zumindest auf ihrer Oberfläche und in erster Instanz, in erster Linie, eine Bio-Macht ist, dort ist der Rassismus notwendige Bedingung dafür, jemanden dem Tod auszuliefern oder die anderen zu töten. Die Tötungsfunktion des Staates kann, sobald der Staat nach dem Modus der Bio-Macht funktioniert, nicht anders gesichert werden als durch Rassismus. (Foucault 2001, 302 f)

Die Frage des Leben-Machens und Sterben-Lassens ist auch im Anschluss an Foucault für zahlreiche Theoretiker*innen höchst relevant, allen voran für Giorgio Agambens Biopolitik-Studie *Homo Sacer* (Agamben 2002 [1995]) und progressiver und produktiver für Achille Mbembes Konzept der »Nekropolitik« (Mbembe 2003). Auch Deleuze weist sowohl in Bezug zum Begriff der Biomacht (vgl. F, 128 f) als auch an zahlreichen Stellen im Kontext der Kontrollgesellschaften sowie am

23 Für eine genaue Untersuchung der drei unterschiedlichen Krankheitsdispositive Lepra, Pest und Pocken und deren jeweilige Verbindungen zu bestimmten Formen der Macht und Gesellschaftsformen quer durch das Werk von Foucault siehe den informativen Artikel von Philip Sarasin »Ausdünstungen, Viren, Resistenzen. Die Spur der Infektion im Werk Michel Foucaults« (2005).

Begriff der Minorität auf die Problematik der Normen und ihre rassistischen, sexistischen, ableistischen und klassistischen Implikationen hin.

Wenn die Biomacht und die Regierungsmacht also etwas anderes sind als die Disziplinarmacht, ja die Disziplinarmacht wie dargestellt sogar an manchen Stellen ablösen, und Foucault diese Mächte auch an »aktuelleren« Beispielen und Ereignissen[24] zu exemplifizieren versucht, so kann durchaus argumentiert werden, dass Foucault in diesen Texten und Vorlesungen aktuellere Macht- und damit auch Gesellschaftstypen zu beschreiben versuchte beziehungsweise die beginnende Transformation weg von den Disziplinargesellschaften beschrieb, die Deleuze in seinen oben zitierten Kommentaren anspricht. Wichtig ist dennoch zu beachten, und dies gilt wie weiter oben argumentiert, auch für die Kontrollgesellschaften, dass diese neuen Machtformen nicht zwingend zum Verschwinden alter Machtformen führen, sondern ganz im Gegenteil zu neuen Intensivierungen und einer Instrumentalisierung »alter« beziehungsweise anderer Machttypen. Foucault macht dies in seiner Gouvernementalitätsvorlesung sehr deutlich, wenn er von einer Art Gleichzeitigkeit der Machttypen spricht, einer Gleichzeitigkeit, die auch für die Kontrollgesellschaften gelten muss:

> Infolgedessen verschärft die Idee einer Regierung als Regierung der Bevölkerung noch das Problem der Begründung der Souveränität […] und verschärft überdies die Notwendigkeit, die Disziplinen zu entwickeln […]. So dass man die Dinge keineswegs als Ersetzung einer Gesellschaft der Souveränität durch eine Gesellschaft der Disziplin, sodann einer Gesellschaft der Disziplin durch eine Gesellschaft der, sagen wir, Regierung verstehen kann. In Wirklichkeit haben wir es mit einem Dreieck zu tun: Souveränität, Disziplin und gouvernementale Verwaltung [Führung vgl. Foucault 2010, 114], eine gouvernementale Verwaltung, deren Hauptzielscheibe die Bevölkerung ist und deren wesentliche Mechanismen die Sicherheitsdispositive sind. (Foucault 2004, 161)

Diese Gleichzeitigkeit beziehungsweise das nahezu gleichzeitige Auftreten anderer Machtformen zur selben Zeit als sich die Disziplinarmacht konstituierte, diese Gleichzeitigkeit betont auch Deleuze. Vielleicht können diese Machtformen, die so etwas wie der Übergang und gleichzeitig die Grundlage für die Kontrollgesellschaften zu sein scheinen, als »intermediäre Diagramme« (F, 53), also als Misch- und Übergangsformen bezeichnet werden. Für Deleuze ist jedenfalls schon bevor er das Postskriptum verfasste, klar, dass die Gouvernementalitätsmacht und die Biomacht einem anderen, einem neuen Diagramm angehören. Vor allem der Begriff der Bevölkerung und das Aufkommen der Statistik sind es, die Deleuze immer wieder die Andersartigkeit dieser Machtformen im Gegensatz zur Disziplinarmacht betonen lassen. Im Foucault-Buch wird dies besonders deutlich, sieht doch Deleuze in der Biomacht und den Beschreibungen der Bevölkerung eine Macht-

24 So dient Foucault vor allem der Nationalsozialismus als paradigmatisches Beispiel der Biomacht (Foucault 2001).

form am Werk, die er schon in dieser Arbeit 1986, mit der »Kontrolle«, der Statistik (»Wahrscheinlichkeitsmethode«) und den offenen Milieus der Kontrollgesellschaften in Verbindung bringt:

> Und der Wille zum Wissen wird eine andere Funktion betrachten, die zur gleichen Zeit auftaucht: das Leben innerhalb einer beliebigen Mannigfaltigkeit zu verwalten und zu kontrollieren, unter der Bedingung, dass diese Mannigfaltigkeit zahlreich (Bevölkerung) und der Raum ausgedehnt oder offen ist. Hier gewinnt das »Wahrscheinlich-Machen« seine Bedeutung als Kategorie der Macht, und es werden die Wahrscheinlichkeitsmethoden eingeführt. (F, 102)

Die dividuelle Logik der Kontrollgesellschaften

Deleuzes Konzept der Kontrollgesellschaften baut, dies sollte mit dem Exkurs gezeigt werden, auf Foucaults Konzepten der Biomacht und der Gouvernementalität auf; die Kontrollmacht und die Kontrollgesellschaften aktualisieren Foucaults Arbeiten und denken diese weiter. Einer der wesentlichen Aspekte in Foucaults Analysen der Bio- und der Regierungsmacht ist das Auftauchen der Kategorie der Bevölkerung als neues Ziel beziehungsweise Objekt der Macht. Die Bevölkerung stellt eine eigene Ebene zwischen der undifferenzierten Masse und den vereinzelten und klar identifizierbaren Individuen dar. Eine wesentliche Rolle zur Identifizierung und Berechnung der Bevölkerung spielt dabei die Wissenschaft der Statistik, wie Foucault immer wieder betont. Erst durch das statistisch errechnete Erkennen von Geburten- und Sterberaten, Krankheitsentwicklungen, ökonomischen Verteilungen, Bevölkerungsdichten, u.v.m. wird die Bevölkerung zu einer fassbaren Kategorie und schließlich zu einer beeinflussbaren und kontrollierbaren Größe. Auch im Kontrollgesellschaftsaufsatz wird diese Verschiebung der Macht thematisiert. Dabei weist Deleuze darauf hin, dass die beiden Kategorien der Masse und des Individuums schon in Foucaults Überlegungen zu den Disziplinargesellschaften nicht als isolierte Kategorien verstanden werden dürfen. Denn die Disziplinarmacht setzt das Individuum immer auch in Bezug zu einer Masse:

> Die Disziplinargesellschaften haben zwei Pole: die Signatur, die das Individuum angibt, und die Zahl oder Registrierungsnummer, die seine Position in einer Masse angibt. Denn für die Disziplinierungen bestand nie eine Inkompatibilität zwischen beidem, die Macht ist gleichzeitig vermassend und individuierend, das heißt konstituiert die, über die sie ausgeübt wird, als Körper und modelt [moule] die Individualität jedes Glieds dieses Körpers (PüK, 257 f).

Deleuze beschreibt die Disziplinargesellschaften vor allem anhand der Einschließungsmilieus, diese hängen in den Disziplinargesellschaften zwar zusammen, aber sind nicht vollständig integrierbar, darum muss man hier »immer wieder von Null anfangen« (PüK, 256). Zwar folgen die unterschiedlichen Institutionen

und Einschließungsmilieus der Logik der Disziplinarmacht, dennoch entwickelt jede Institution auch eigene Mechanismen und Logiken. Die Institutionen und Milieus sind in gewisser Weise unabhängig voneinander, wie Deleuze im Kontrollgesellschaftsaufsatz schreibt: »Die verschiedenen Internate oder Einschließungsmilieus, die das Individuum durchläuft, sind unabhängige Variablen: dabei wird davon ausgegangen, dass man jedesmal wieder bei Null anfangen muss; zwar gibt es eine gemeinsame Sprache dieser verschiedenen Milieus, aber sie ist *analogisch*.« (PüK, 256) Die unterschiedlichen Milieus sind also zwar auf einer ähnlichen Logik aufgebaut, sind aber »nicht durch eine homogenisierende Einheit miteinander verbunden« (Denker 2018, 455). Anders ist dies in den Kontrollgesellschaften. Hier ist die strikte Trennung der einzelnen Milieus und Institutionen aufgehoben, nicht mehr gültig, sondern eine »variable Geometrie« verbindet alle Milieus, ist die zu Grunde liegende Logik. Deleuze: »Dagegen sind die verschiedenen Kontrollmechanismen untrennbare Variationen, die das System einer variablen Geometrie mit *numerischer* (das heißt nicht notwendigerweise binärer) Sprache bilden.« (PüK, 256) Hier ist es wichtig, den Begriff der »numerischen Sprache« näher in den Blick zu nehmen. Wie Kai Denker in seiner Studie *Topologie der Kontrolle? Mathematisierbarkeit mit Deleuze* (2018) argumentiert, ist numerisch hier in mehrfachem Sinne zu verstehen: »Das französische ›numérique‹ bedeutet sowohl ›numerisch‹ im Sinne von ›zahlenmäßig‹ oder ›statistisch‹ als auch ›digital‹. Insbesondere ist die aus der Elektronik bekannte Analog-Digital-Unterscheidung analogique-numérique entsprechend zu übersetzen.« (Denker 2018, 455) Während man in den Disziplinargesellschaften immer wieder unterschiedliche Institutionen durchläuft, sich immer wieder neu anpassen und daher »bei Null anfangen« muss, wechselt man in den Kontrollgesellschaften nicht nur fließend, sondern vielmehr oftmals permanent zwischen den Institutionen, die Anpassung ist damit nicht mehr eine an einzelne Institutionen, vielmehr sind eine allgemeine und permanente Flexibilität und ständige Anpassungsbereitschaft gefragt, eine »permanente Weiterbildung«. Die milieuübergreifende Logik der Kontrollgesellschaften unterscheidet daher nicht mehr zwischen klar identifizierten Individuen (durch die Signatur) und die Verortung dieser in einer Masse (Registrierungsnummer), sondern folgt abstrakteren Größen, einer Perspektive, die ähnlich jener Foucaults auf die Bevölkerung ist.[25] Deleuze dazu:

25 Denker dazu: »Es ist sicher ein Thema der Bevölkerung, die als das Zielobjekt der Sicherheitsdispositive, zu denen wir vielleicht einmal die Kontrollregime zählen dürfen, erscheint, indem sie über die Mannigfaltigkeit der Individuen hinaus synthetisiert wird. In Frage steht also der mathematisierte Zugriff auf das Objekt ›Bevölkerung‹ und zwar mit den Mitteln der Statistik. Die Kontrolle greift also nicht auf Individuen zu, die durch sie erst als Dividuen produziert werden, sondern verschreibt sich einem Populationsdenken, das eine erst hierdurch konstituierte Gesamtheit erfasst, um ihm Differenzen zu entlocken: Es geht

In den Kontrollgesellschaften dagegen ist das Wesentliche nicht mehr eine Signatur oder eine Zahl, sondern eine Chiffre: Die Chiffre ist eine Losung, während die Disziplinargesellschaften durch Parolen geregelt werden (unter dem Gesichtspunkt der Integration, aber auch des Widerstands). Die numerische Sprache der Kontrolle besteht aus Chiffren, die den Zugang zur Information kennzeichnen bzw. die Abweisung. Die Individuen sind »dividuell« geworden, und die Massen Stichproben, Daten, Märkte oder »Banken«. (PüK, 258)

Das »Dividuelle« taucht in den Arbeiten von Deleuze und Guattari interessanterweise schon zehn Jahre früher, nämlich in den *Tausend Plateaus* auf, genauer in dem Plateau zum »Ritornell« und wird hier vor allem am Beispiel bestimmter musikalischer Entwicklungen diskutiert. Der Begriff des Dividuums wird von Deleuze und Guattari dabei höchstwahrscheinlich von Nietzsche inspiriert verwendet, wie Gerald Raunig in seiner genealogischen Studie zum Dividuum-Begriff nachzeichnet (Raunig 2015). Bei Nietzsche taucht dieser Begriff in seinem aphoristischen Werk *Menschliches, Allzumenschliches* auf. So beschreibt Nietzsche im Aphorismus 57 Moral als »Selbstzertheilung des Menschen« und beendet diesen Aphorismus mit dem Satz: »In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als individuum, sondern als dividuum.« (Nietzsche 1988 [1878], 76).[26]

In den *Tausend Plateaus* taucht das Dividuelle dort auf, wo es um die bestimmten Arten der Zählung und Identifizierung der Disziplinargesellschaften geht, wo es also um den Bezug der Disziplinargesellschaften zur Masse und zum Individuum geht. Deleuze und Guattari beschreiben dabei die disziplinargesellschaftliche Unterscheidung zwischen dem Individuum und der Masse, als »Einzig-Einem« und »All-Einem«, welches sie den Kompositionen der deutschen Romantik[27] zuordnen (vgl. TP, 464). Dagegen ist die »neue Tonleiter des *Dividuellen*« (TP, 466) mit einem »Masse-Einem« in Verbindung, erzeugt also das, was Deleuze und Guattari »nichtsubjektivierte Gruppenindividuierungen« (TP, 465) nennen. Das »All-Eine« und das »Einzig-Eine« stellen Kräftegruppierungen dar, die einen Bezug zum Universellen aufweisen, anders als die Gruppenindividuierungen, wie Deleuze und Guattari schreiben: »Die Kräftegruppierungen sind völlig diversifiziert, aber sie sind es als

---

vielleicht um die Extraktion von etwas wie *intensiven Universalien der Kommunikation*, in der die Gegenpostulate einer mathematisierenden Transformation unterzogen werden.« (Denker 2018, 457)

26 Zur Interpretation dieses Aphorismus und der Verwendung des Begriffs »Dividuum«, der in diesem Aphorismus, so Raunig, seinen »ersten starken neuzeitlichen Auftritt hat« (2015, 116) siehe Raunigs Studie *Dividuum* (2015, 107–121).

27 Raunig dazu: »Das Disziplinarregime ist am individuellen Pol durch die Signatur, die Unterschrift, die eindeutige Angabe der dadurch identifizierbaren AutorIn geprägt, am Massen-Pol durch die Zahl oder Kennnummer, die die Position des Individuums in der Masse identifiziert. Es ist dieses keineswegs gegensätzliche, sondern wechselseitige Verhältnis von ›Einzig-Einem‹ und ›All-Einem‹, das in *Tausend Plateaus* exemplarisch den Kompositionen der deutschen Romantik zugeordnet wird, in dem die Kräftegruppierungen zwar völlig diversifiziert sind, das aber nur *als ›zum Universellen gehörende Beziehungen‹*.« (Raunig 2015, 158)

zum Universellen gehörende Beziehungen; während man bei den Gruppenindividuierungen ein anderes Wort, nämlich das *Dividuelle*, heranziehen müsste […]. [E]ine Masse muss völlig individuiert sein, aber durch Gruppenindividuierungen, die sich nicht auf die Individualität der Subjekte, aus denen sie besteht, reduzieren lassen.« (TP, 465) Die Masse ist hier also weder auf einzelne Subjekte noch auf ein universell verstandenes Ganzes reduzierbar, sondern, wie Raunig ausführt, wird hier »die Masse nicht nach Personen, sondern nach Affekten individuiert« (Raunig 2015, 159). Das Dividuelle wird damit in den *Tausend Plateaus* als etwas sich den Disziplinargesellschaften und deren Einteilung und Aufteilung des Raumes und der Gesellschaft Entziehendes beschrieben. In den *Tausend Plateaus* ist das Dividuelle die progressive Zählung, jene Zählung von Kollektiven, die weder ein homogenes Ganzes anruft, noch durch Disziplinierung und Überwachung individualisiert. Das Dividuelle ist eine transversale Zählung, die sich sowohl gegen die Signatur, also die Reduzierung auf klar identifizierbare Einzelne (Einzig-Einem), als auch gegen die »Registrierungsnummer«, also der fixen Verortung eines Einzelnen in einem universellen Ganzen (All-Einem) wendet. Die Gruppenindividuierungen sind, so Deleuze und Guattari, eine Chance, ein »neues Volk« zu konstruieren, sprich eine andere Art von Kollektivität, die weder auf einem vereinnahmenden Ganzen noch auf essentialisierten Einzelnen aufbaut; eine Kollektivität, die den Affekten folgt, eine Kollektivität, die zwar organisiert ist, aber nicht essentialisiert.

Wurde in den *Tausend Plateaus* das Dividuelle also noch als eine Möglichkeit, sich dem Universellen zu entziehen, verstanden, so beschreibt Deleuze das Dividuelle zehn Jahre später interessanterweise als eine den Kontrollgesellschaften zu Grunde liegende Logik.[28] Ein ganz ähnlicher Verlauf kann auch für den Begriff der »Chiffre« festgestellt werden.[29] Denn auch die Chiffre, als Gegensatz zur Zahl, beschäftigt Deleuze und Guattari schon zehn Jahre vorher in den *Tausend Plateaus*, wo die Chiffre eng mit der »nomadischen Kriegsmaschine« in Verbindung gebracht wird. Auch die Chiffre stellt in den *Tausend Plateaus* einen tendenziell positiven, sprich progressiv-widerständigen Begriff dar, ein Konzept, das sich einer bestimmten problematischen Art der Zählung widersetzt, nämlich einer Zählung nach Abstammung. So wird in den *Tausend Plateaus* zwischen zwei Arten der Zählung unterschieden: einerseits ist da jene Art der Zählung, die eng mit der

28 Gerald Raunig zeigt in seiner Arbeit zum Dividuum-Begriff (2015) jedoch in vielfacher Hinsicht auf, dass der Begriff des Dividuums und das Dividuelle durchaus auch heutzutage noch ein emanzipatives Potential aufweisen kann: »Es ist dann eine Sache der Perspektive, ob man den Begriff des Dividuellen einseitig einsetzt als Beschreibung der neuesten kapitalistischen Transformationen oder ob man ihn auch als vielfältige Komponente aktueller sozialer Kämpfe sieht, die – je nach politischer und theoretischer Positionierung – den kapitalistischen Produktionsweisen vorausgehen oder sich mit ihnen im Handgemenge herumschlagen.« (Raunig 2015, 241)

29 Zur Frage der richtigen Übersetzung von »Chiffre« siehe die Anmerkungen von Raunig (2021, 226).

Besetzung des Territoriums zusammenhängt, eine »Arithmetik und die Zahl«, die Grundlage des Staatsapparats und der Bürokratie ist. Solch eine Art der Zählung hat »immer dazu gedient, die Materie zu beherrschen und ihre Variationen und Bewegungen zu kontrollieren, das heißt, sie dem raum-zeitlichen Rahmen des Staates anzupassen« (TP, 537). Diese Art der Zählung dient zur Festsetzung, macht berechenbar und reduziert auf »messbare Größen« (vgl. TP, 537). Dem stellen Deleuze und Guattari eine »autonome arithmetische Organisierung« entgegen, die »zählende Zahl« oder eben »Chiffre« (vgl. TP, 537). Die nomadische Zählung ist eben nicht der Versuch, alles berechenbar und messbar zu machen, nicht mehr soll es um eine fixe Verteilung und Anbindung an das Territorium gehen, vielmehr handelt es sich um eine nicht-messbare Zählung.[30] Die Zählung ist dabei nicht Hilfe für eine staatliche Verteilung, sondern wird zu etwas Eigenem, Autonomen: »Die Zahl wird zum Subjekt« (TP, 538). Nicht um die genaue Verortung in einem Territorium geht es, sondern um einen »Richtwert« im glatten Raum der Nomaden. »Die Zahl dient nicht mehr dem Zählen und Messen, sondern zum Verschieben: sie selbst verschiebt sich in einem glatten Raum. […] Die Zahl ist ein mobiler Besatzer, das Bewegliche in einem glatten Raum, im Gegensatz zur Geometrie des Unbeweglichen im eingekerbten Raum.« (TP, 538) Doch auch wenn diese beiden differenten Arten der Zählung durchaus unterschiedlich bewertet werden, d.h. der nomadischen Seite das größere Potential für emanzipative Prozesse zugeschrieben wird, sind Deleuze und Guattari vorsichtig in ihrer Euphorie für die Chiffre. So formulieren sie schon in den *Tausend Plateaus*, dass diese Form der Zählung keinesfalls von sich aus emanzipativer oder befreiender ist. »Es geht also nicht um gut oder schlecht, sondern um die jeweiligen Besonderheiten.« (TP, 539) Wie das obige Zitat aus dem Kontrollgesellschaftsaufsatz zeigt, sieht Deleuze im Postskriptum diese »zählende Zahl«, diese flexible Zählung der Verteilung, die nicht mehr festsetzen muss, sondern Vektoren der Bewegung erfassen kann, als zentrale Logik dessen, was er als Kontrollgesellschaft bezeichnet. »Statt Eigenschaften zu zählen und zu vermessen, verdichtet, versammelt und komponiert die Ziffer die durchlaufenen, überflogenen, dividuellen Komponenten. Sie hat keine Stelle, keinen zugewiesenen Ort, keine anzugebende Position. Durch die Komponenten hindurch bewegt sich die dividuelle Ziffer, und dabei springt sie, sie hüpft und fügt sich über Brüche und Fugen hinweg.« (Raunig 2021, 227)

30 Als ein Beispiel solch einer nicht-messbaren Zählung nennen Deleuze und Guattari das a-rhythmische Gehen, das das fiktive Volk der Fremen in den Science Fiction-Romanen der *Dune*-Saga praktiziert, um unbemerkt über die offene Wüste zu gehen (vgl. TP, 539). Die Fortbewegung in »nicht messbaren Rhythmen« soll in diesen Romanen eben genau nicht die Wüste in Besitz nehmen und aufteilen, sondern helfen, sich unbemerkt und ohne akustische Spuren in der Wüste verteilen zu können. »›We must walk without rhythm‹ Paul said […]. They [the steps] must sound like the natural shifting of sand … like the wind.« (Herbert 2010 [1965], 425)

Sowohl der Begriff der Chiffre, wie eben auch der Begriff des Dividuellen, eher positiv besetzt in den *Tausend Plateaus*, tauchen also zehn Jahre später im Kontrollgesellschaftsaufsatz als »neue« Unterdrückungslogik der Kontrollmacht auf. Als Prinzipien der »numerischen Sprache der Kontrolle« beschreibt Deleuze nun also Operationen, die er zuvor mit dem Nomadischen verbunden sah, als zentrale Operationen einer neuen Form von Regierungsmacht. Begriffe, Methoden und Strategien müssen eben immer je spezifisch beurteilt werden, und immer besteht die Gefahr einer Vereinnahmung. Schon in den *Tausend Plateaus* betonen Deleuze und Guattari immer und immer wieder, dass keine Strategie, kein Begriff und kein Konzept allein die Rettung darstellen oder gar grundsätzlich widerständig sein kann. Vor allem gilt dies deswegen, weil, wie das ganze zweibändige Unterfangen *Kapitalismus und Schizophrenie* zu argumentieren versucht, Machtformen sich immer wieder verändern und anpassen; dass also, was in manchen spezifischen Situationen noch befreiend wirkt, später zu einer neuen Unterdrückungsform werden kann. »Es ist nicht nötig zu fragen, welches das härtere Regime ist oder das erträglichere, denn in jedem von ihnen stehen Befreiungen und Unterwerfungen einander gegenüber.« (PüK, 255).

Der Unterschied der verschiedenen Machttypen kann, so Deleuze, besonders am Geld und der Veränderung von Finanzstrukturen exemplifiziert werden. Statt fixierter und festgesetzter Werte und Währungen dominiert ein Finanzwesen, das auf ständig schwankenden Kursen, schneller Flexibilität und ständigem Verkauf und Ankauf von Anteilen, Krediten, Erwartungen usw. aufbaut. Deleuze dazu: »Vielleicht kommt im Geld noch am besten der Unterschied der beiden Gesellschaften zum Ausdruck, weil die Disziplin immer im Zusammenhang mit geprägtem Geld stand, zu dem das Gold als Eichmaß gehört, während die Kontrolle auf schwankende Wechselkurse, auf Modulationen verweist, die einen Prozentsatz der verschiedenen Währungen als Eich-Chiffre einführen.« (PüK, 258) Was Deleuze mit diesem Beispiel zeigen möchte, ist, dass die Kontrollmacht eben nicht bloß eine Orwellsche Überwachungsgesellschaft beschreibt, eine Situation, in der jede*r immer auf einem ganz bestimmten Platz gehalten wird und Kommunikation komplett überwacht und reglementiert ist. Dies würde für Deleuze eher in den Bereich der Disziplinarmacht fallen. Die Kontrollgesellschaften, wie sie Deleuze zu beschreiben versucht, sind jedoch etwas anderes. Der*die Einzelne hat keine ihm*ihr fix zugewiesene Position mehr, und die Gesellschaft wird nicht als ein abgeschlossenes Ganzes gesehen. Kontrolliert wird nicht der*die Einzelne, sondern kontrolliert werden Ströme; nicht die Festsetzung ist zentral, sondern die ständig kontrollierte Bewegung. Die kontrollierte Bewegung ist keine fixierte von A nach B, sondern ein Antreiben im »offenen Milieu«. Kontrolliert wird, wer oder was sich wann in welche Bereiche bewegen kann, aber auch wer/was sich eben nicht bewegen muss und wer/was in ständiger Bewegung gehalten wird. Die

Logik solch einer Kontrollmacht ist eine, die in der statistischen Betrachtung der Bevölkerung einen ihrer Ursprünge hat, eine Logik also, die auf Wahrscheinlichkeiten und Relationen unterschiedlicher Faktoren, kurz »dividuellen« Kategorien aufbaut. Doch die Kontrollmacht geht noch über die von Foucault im Rahmen von Regierungsmacht und Biomacht beschriebenen Logiken hinaus: In den Kontrollgesellschaften ist, im Gegensatz zu dem, was Foucault der Regierungsmacht beschreibt, die Rolle des Staates kleiner geworden. Nathan Moore dazu:

> In this sense, what separates »governmentality« from »control« is that the former is dependent upon, and necessarily articulated through, the state. Control, on the other hand, is activated only as part of a globalisation that renders the entirety of the earth's inhabitants as a kind of superpopulation, where all of the state's old concerns with security and logistics are now replayed at the global level as a problem of world-wide policing, with a consequential convergence of validity and efficacy. (Moore 2007, 448)

Darüber hinaus sind die Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten, Entwicklungen und Relationen zu errechnen und zu kontrollieren vermehrt worden; denn es können immer mehr und immer genauere Faktoren miteinbezogen, berechnet und kontrolliert werden. Diese quantitative wie qualitative Weiterentwicklung der statistischen Wissenschaft, wie sie Foucault theoretisierte, hat dabei vor allem mit den Möglichkeiten der Sammlung wie der Berechnung von riesigen Datenmengen zu tun, kurz gesagt der Entwicklung hin zu Big Data.[31] Dieser Aspekt ist für die vorliegende Studie wohl der zentralste Unterschied beziehungsweise die wichtigste Aktualisierung von Foucaults Konzepten. So wie die Biomacht und die Regierungsmacht von der Statistik als Wissenschaft abhängen beziehungsweise sich nur durch diese Möglichkeiten des statistischen Wissens in dieser Form entfalten konnten, so sind digitale Technologien und hier eben vor allem die Kulmination verschiedenster Technologien im Kontext von Big Data für die Kontrollgesellschaften zentral. Wie Deleuze schreibt: »[D]ie Kontrollgesellschaften operieren mit Maschinen der dritten Art, Informationsmaschinen und Computern« (PüK, 259), wobei es sich, wie Deleuze betont, eben nicht bloß um

31 Einen vielseitigen Überblick über die Bedingungen der Möglichkeit, die Praktiken und politischen, epistemologischen und technischen Probleme von Big Data bietet der von Ramón Reichert herausgegebene Band *Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie* (2014). Besonders der Beitrag von Eugene Thacker und Alexander Galloway »Protokoll, Kontrolle, Netzwerke« beinhaltet Verweise zum Kontrollgesellschaftsaufsatz und verfolgt, wie auch im Buch der gleichen Autoren *The Exploit* (2007), einen durchaus deleuzo-guattarischen Ansatz. Dabei analysieren Galloway und Thacker besonders auch die biopolitischen Dimensionen von Netzwerkpolitiken und zeigen damit einmal mehr die intrinsische Verbindung von Biopolitik und Reduzierung von Körpern und Gesellschaften auf Datenflüsse auf: »In contemporary biopolitics, the body is a database, and informatics is the search engine.« (Galloway/Thacker 2007, 74). Diese Arbeit weist jedoch eine Engführung der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie auf die Kontrollgesellschaftsthese auf.

»eine technologische Entwicklung handelt« (PüK, 259). Inwiefern es hier nicht nur um technologische Möglichkeiten, sondern vielmehr eine hegemoniale Art der Information und Kommunikation geht, wird im nächsten Teil des Kapitels noch näher ausgeführt. Dennoch sind es eben auch die technischen Möglichkeiten, die die Realisierung und das Hegemonial-Werden der Kontrollgesellschaften beschleunigen und teilweise überhaupt erst ermöglicht haben. Wie relevant die technologischen Entwicklungen für die Kontrollgesellschaften sind, zeigt sich besonders an den Möglichkeiten der Kontrolle der Bewegungsströme, wie sie Deleuze im Text beschreibt:

> Man braucht keine Science-Fiction, um sich einen Kontrollmechanismus vorzustellen, der in jedem Moment die Position eines Elements in einem offenen Milieu angibt, Tier in einem Reservat, Mensch in einem Unternehmen (elektronisches Halsband). Félix Guattari malte sich eine Stadt aus, in der jeder seine Wohnung, seine Straße, sein Viertel dank seiner elektronischen (dividuellen) Karte verlassen kann, durch die diese oder jene Schranke sich öffnet; aber die Karte könnte auch an einem bestimmten Tag oder für bestimmte Stunden ungültig sein; was zählt, ist nicht die Barriere, sondern der Computer, der die – erlaubte oder unerlaubte – Position jedes einzelnen erfasst und eine universelle Modulation durchführt. (PüK, 261)

Diese Stelle ist in mehrfacher Hinsicht von großem Interesse. Zunächst erwähnt Deleuze eine Guattari zugeschriebene Erzählung einer Stadt, in der die Bewegung der Individuen streng kontrolliert wird, nicht bloß durch Überwachung und Repression, sondern vor allem durch ein digitales Zutritts- und Lenksystem, das zu bestimmten Zeiten bestimmten Individuen Zutritt gewährt oder eben auch verweigert. Höchstwahrscheinlich bezieht sich Deleuze hier auf eine Version eines Filmskripts von Guattari, dessen Science Fiction-Film *A Love of UIQ* (*Un Amour D'UIQ*), an dem Guattari einige Jahre arbeitete, jedoch nie als Film verwirklichen konnte. Das Filmskript wurde 2012 von den beiden Filmemacher*innen Silvia Maglioni und Graeme Thomson (2012) aufbereitet und mit einigem Zusatzmaterial erstmals auf Französisch veröffentlicht, die englische Übersetzung, übersetzt und herausgegeben ebenfalls von Maglioni und Thomson wurde 2016 publiziert (2016a). In der publizierten Fassung des Skripts, in der es sich um die dritte Fassung handelt, die Guattari entwarf, taucht diese dystopische Stadt jedoch nicht auf. In der unpublizierten zweiten Fassung des Filmskripts findet sich hingegen genau eine solch restriktive Stadtvision als Setting der außergewöhnlichen Handlung skizziert.[32] Die beiden Herausgeber*innen beschreiben das Setting der zweiten Skriptfassung in ihrer Einleitung wie folgt:

---

32 In einem persönlichen Gespräch mit den beiden Herausgeber*innen des Filmskripts Maglioni und Thomson im Rahmen der *Deleuze and Artistic Research* Konferenz (Gent 2019) wurde durch eine erweiterte Beschreibung des Settings der zweiten Fassung noch deutlicher, dass diese nicht publizierte Version des Skripts mit ziemlicher Sicherheit jener fiktionale Entwurf ist, den Deleuze hier anspricht.

A second, unfinished version of the script (also co-written with Kramer and dating around 1983) transfers the action to a France of the (then) near future, where an integrated Tativille-style complex with shopping, media, banking, sports, entertainment and social rehabilitation facilities – all accessed by digitally encoded personal swipes cards – sets out the coordinates of a nascent control society amid the emerging networked infrastructures of Mitterand's Paris. (Maglioni/Thomson 2016b, 37)

Deleuze scheint sich in dieser Stelle des Postskriptums also recht offensichtlich auf jene unveröffentlichte Science Fiction Erzählung Guattaris zu beziehen, wenn er die »elektronische (dividuelle) Karte« und das kontrollierte Bewegungsregime beschreibt. Guattaris sehr besonderes Filmskript wird im achten Kapitel näher dargestellt und auf seine technikphilosophische und politische Bedeutung hin diskutiert.

Doch diese Stelle verweist noch auf sehr viel mehr. Es geht, wie Deleuze vor allem an dieser Stelle des Postskriptums deutlich macht, auch immer um je konkrete Technologien, die in neuen gesellschaftlichen Gefügen maschinisiert werden, Technologien, die sich in und durch diese Maschinisierung überhaupt erst in dieser bestimmten Art formieren und die gleichzeitig auch in Prozessen der immanenten Kausalität diese bestimmten gesellschaftlichen Gefüge der Kontrollgesellschaft mithervorbringen. Diese konkreten Technologien können eben nicht technikdeterministisch verstanden werden, als die monokausale Ursache dieser Gefüge. Gleichzeitig werden diese bestimmten Technologien aber auch erst in den Gefügen in dieser konkreten Form materialisiert, aktualisiert und produziert. Es ist folglich nicht der Computer »an sich«, der hier angesprochen wird, sondern das Maschinisieren des Computers in einem konkreten Gefüge, der Kontrollgesellschaft, das gleichzeitig überhaupt erst diese bestimmte Art des Computers und der digitalen Kontrollmacht hervorbringt. Im vorherigen Kapitel habe ich mit der deleuzianischen Interpretation von Spinoza solche nicht-linearen, immanent-kausalen Prozesse am Begriff des Ausdrucks beschrieben. Dabei wurden jene Aussagen, in denen Deleuze schreibt, dass bestimmte technische Maschinen bestimmte Gesellschaftsformen *ausdrücken*, analysiert. In diesem Sinne sind es der Computer und die dadurch mögliche »universelle Modulation«, die die Kontrollgesellschaft *auszudrücken* scheinen. Die wichtigste Aktualisierung, so könnte also gesagt werden, die das Postskriptum zu Foucaults unterschiedlichen Machttypen hinzufügt, ist es, die intrinsische Rolle neuer Technologien, insbesondere die »digitale Revolution« zu theoretisieren und in die Analyse der Sicherheitsregime und Machtmechanismen miteinzubeziehen. Die Zentralität dieses Unterschiedes zu Foucaults Konzepten betont auch Nathan Moore:

Governmentality is intimately linked to control, but is nevertheless differentiated from it by distinctive technological apparatuses: control can only develop once an »electronic revolution« has occurred, enabling it to not only pursue its aims more extensively and vigorously, but which also

(and most importantly) transforms those aims through a logic developed in and through the technology itself. (Moore 2007, 445 f)

Die »electronic revolution«, die Moore hier erwähnt, ist ein direkter Verweis auf die Arbeit des Beat-Poeten und Schriftstellers William S. Burroughs, und dieser Verweis ist keinesfalls zufällig. Denn es ist Burroughs, den Deleuze als Inspiration für den Begriff der »Kontrolle« angibt und der Deleuze immer wieder, so auch in diesen späten Arbeiten, als Stichwortgeber und wichtiger Einfluss dient. Zum Verständnis der Rolle von Technologien in den Kontrollgesellschaften, wie zum Begriff der Kontrolle selbst, ist daher ein kurzer Exkurs zu Burroughs notwendig.

6.3 Burroughs: Kontrolle, elektronische Revolution und die Methode der cut-ups

Dass Burroughs eine zentrale Inspiration für den Begriff der Kontrolle ist, betont Deleuze selbst an mehreren Stellen. So schreibt er gleich zu Beginn des Postskriptums: »›Kontrolle‹ ist der Name, den Burroughs vorschlägt, um das neue Monster zu bezeichnen, in dem Foucault unsere nahe Zukunft erkennt.« (PüK, 255) Auch im Gespräch mit Toni Negri hebt Deleuze hervor, dass Burroughs nicht nur den Begriff der Kontrolle inspirierte, sondern schon selbst damit begonnen habe, das Phänomen der Kontrollgesellschaften zu analysieren: »Wir treten ein in Kontrollgesellschaften, die nicht mehr durch Internierung funktionieren, sondern durch unablässige Kontrolle und unmittelbare Kommunikation. Burroughs hat angefangen, das zu analysieren.« (KuW, 250) Auch in seinem Text »Was ist ein Dispositiv?« taucht Burroughs als Stichwortgeber auf: »Foucault stimmt mit Burroughs überein, der unsere Zukunft eher als kontrollierte denn als disziplinarische sieht.« (Deleuze 2005d, 329) Zwar spielt Burroughs immer wieder quer durch das deleuzoguattarische Werk eine prominente Rolle, so zum Beispiel in den *Tausend Plateaus* im Plateau »Wie schafft man sich einen organlosen Körper?«, wo Burroughs' Texte, vor allem *Naked Lunch* (Burroughs 2010a [1959]), mehrmals als Beschreibungen für die »Produktion« eines organlosen Körpers herangezogen werden (vgl. TP, 207 sowie 211); doch es ist vor allem in den Arbeiten zu den Kontrollgesellschaften, in denen der Einfluss von Burroughs am sichtbarsten ist, auch und vor allem an den Stellen, wo Deleuze Burroughs gar nicht zitiert. Deleuze lernte Burroughs 1975 in New York an der Columbia University, bei der von Sylvère Lotringer organisierten Konferenz »Schizo Culture« kennen. Burroughs, der zwar mit ziemlicher Sicherheit die Schriften von Deleuze und Guattari nicht gelesen hatte, zeigte sich sehr angetan von der Denkrichtung in *Anti-Ödipus* sowie den darin entwickelten Begriff-

lichkeiten, vor allem dem »Schizo«-Begriff. Auf dieser Konferenz,[33] an der auch Michel Foucault, Félix Guattari und viele andere prominente Denker*innen und Literat*innen jener Zeit teilnahmen, hielt Burroughs den Vortrag »The Limits of Control« (Burroughs 1993b), der Deleuze und sein Verständnis von Kontrolle durchaus stark beeinflusst zu haben scheint (vgl. Dunst 2017, 155). Wie ist nun also Kontrolle bei Burroughs theoretisiert und welche Aspekte sind es, die Deleuze immer wieder auf Burroughs verweisen lassen?

In der Arbeit von William S. Burroughs wird die Frage der Kontrolle, vor allem in Bezug zu Macht, Widerstand und dem komplexen Wechselspiel von Kontrolle und Sucht diskutiert und spielt sowohl in seinen literarischen Texten als auch in Interviews, Essays und Vorträgen immer wieder eine äußerst prominente Rolle. Kontrolle taucht bei Burroughs in den verschiedensten Kontexten und verbunden mit einer Mannigfaltigkeit an Themen auf, so schreibt er über staatliche Kontrolle, die Kontrolle und die Regierungsmacht, über die Kontrolle in der Medizin, über den Zusammenhang von Kontrolle, Information und Sprache und nicht zuletzt über die zahlreichen Verbindungen von Kontrolle und Technologie. In seinem Text »Speculating Freedom: Addiction, Control and Rescriptive Subjectivity in the Work of William S. Burroughs« verweist der Literaturwissenschaftler Morelyle (2004) auf die Vielzahl der Themen, die Burroughs mit Kontrolle verband und auf die zentrale Rolle von Kontrolle in seinem Werk:

> The concepts of »power«, »control«, »control machine«, and »control society« are crucial aspects of Burroughs's trajectory; as elements in the equation of his »lifelong preoccupation«, manifestations of control are treated with varying degrees of intensity throughout his work, and its drives and stratagems within such discursive formations as the mass media, organized religion, the government, the State, the nuclear family, science, institutionalized medicine, Western capitalist technocracies, instrumental reason, and, importantly, language (the Word) are represented in multifarious variations. (Morelyle 2004, 74)

Nathan Moore geht in seinem Text »Nova Law: William S. Burroughs and the Logic of Control« noch einen Schritt weiter und betont richtigerweise, dass Kontrolle in Burroughs Arbeit nicht nur ein prominentes Thema darstellt, sondern auch eine zentrale Rolle in seinem Schreibprozess einnimmt, Kontrolle und Widerstand gegen Kontrolle also auch zu einer Methode des Schreibens werden: »Burroughs' writing is directly concerned with the issue of control, not just as a topic on which

33 Zur Teilnahme von Deleuze und Guattari an dieser Konferenz siehe Dosse 2017, 735 ff. Zur Konferenz selbst siehe die von Lotringer bei Semiotext(e) 2013 herausgegebene zweibändige Schrift in Erinnerung an die Konferenz. Dort findet sich sowohl die damalige Semiotext(e) Ausgabe (2013a), in der einige der Vorträge abgedruckt wurden (u.a. Burroughs' Vortrag), wie auch der Begleitband *Schizoculture. The Event 1975* (2013b), in dem sich weitere Vorträge der Konferenz sowie zahlreiche Erzählungen über, Erinnerungen an und Dokumentationen von dieser außergewöhnlichen Konferenz finden.

he constantly wrote, but also (and perhaps more importantly) as a factor in how he wrote.« (Moore 2007, 436) Moore meint damit vor allem die berühmte »cut-up«-Methode, die Burroughs maßgeblich mitentwickelte, popularisierte und die er zur Erstellung zahlreicher seiner Texte anwandte. Die cut-up-Methode, so gibt sich Burroughs überzeugt, ermöglicht das Aufbrechen tradierter Schreibmuster, das Einbringen des Unberechenbaren und Kreativen in eine Kunst, die, so Burroughs, noch mehr als andere Künste einer Linearität verschrieben scheint. Die cut-up-Methode ist daher, so Burroughs in einem Text über die Ursprünge der Methode – die Brion Gysin erstmals einsetzte – mit der Collage zu vergleichen. Burroughs: »The cut-up method brings to writers the collage, which has been used by painters for fifty years. […] You cannot *will* spontaneity. But you can introduce the unpredictable spontaneous factor with a pair of scissors.« (Burroughs 1978b, 29) Der Prozess des Schreibens bedient sich, so gibt sich Burroughs überzeugt, immer eines gewissen Grades von cut-up, denn immer geht es um die Zusammensetzung verschiedener Wörter und damit auch um das Auseinanderreißen anderer Wortfolgen und -ketten. Die Methode des cut-ups ist lediglich ein radikalisierter Prozess dieses Auseinanderschneidens und Neuzusammensetzens, radikaler vor allem, weil er unkontrollierter, ja unkontrollierbarer ist. Das cut-up hilft die vorgefertigten Muster des Schreibens und damit auch die übliche, herkömmliche Produktion von Sinn durch Schrift und Sprache zu unterbrechen. Dabei soll das Unterbrechen eben nicht bloßen Unsinn produzieren, sondern ganz im Gegenteil sieht Burroughs in den cut-ups die Möglichkeit, das Unbestimmte, den ungewollten und ungeplanten Sinn, die eigentliche Lyrik, zu ermöglichen, nicht jedoch als unbewusstes Entdecken eines »tieferliegenden« Sinnes, sondern immer gedacht als aktive Tätigkeit (vgl. Moore 2007, 434). So ist nämlich besonders relevant, dass es sich bei den cut-ups um keine theoretische Überlegung oder komplexe Methode handelt, sondern um eine sehr einfache, klar verständliche und leicht nachzuahmende Methode, in der das Experimentieren im Vordergrund steht, nicht das Ergebnis.

> Cut-ups are for everyone. Anybody can make cut-ups. It is experimental in the sense of being something to do. Right here write now. Not something to talk and argue about. Greek philosophers assumed logically that an object twice as heavy as another object would fall twice as fast. It did not occur to them to push the two objects off the table and see how they fall. Cut the words and see how they fall. Shakespeare Rimbaud live in their words. Cut the word lines and you will hear their voices. (Burroughs 1978b, 31 f)

Cut-ups sind eine strikt experimentelle Arbeit mit Schrift, Wort und Sinn. Für Burroughs ist diese Methode nur eine unter vielen möglichen Methoden.[34] Burroughs

34 »I would like to emphasize that this is a technique and like any technique will, of course, be useful to some writers and not to others—In any case a matter for experimentation not argument« (Burroughs 1978c,

geht es um das Erforschen neuer Kombinationen.[35] Die experimentelle Methode ist dabei nicht bloßes Mittel zum Zweck, sondern es geht um den *Prozess* der cut-ups, das Verschieben, Zerschneiden, Zusammensetzen, das freie Kombinieren von Wortketten, nicht so sehr um den Text, der dabei entsteht. So beschreibt Burroughs seine Schreibmethode folgendermaßen: »In my writing I am acting as a map maker« (Burroughs 1978c). An Stellen wie diesen ist der Einfluss auf Deleuze und Guattari klar ersichtlich. So ist es auch nicht überraschend, wenn Deleuze und Guattari gleich zu Beginn der *Tausend Plateaus* explizit auf die Methode des cut-ups verweisen, als eine rhizomatische Strategie, die es ermöglicht, linearen Texten eine Mannigfaltigkeit an Dimensionen hinzuzufügen, wildwuchernde Wurzeln und Ableger (vgl. TP, 15).[36] Dabei betonen Deleuze und Guattari jedoch kritisch, dass mehrdimensionales und fragmentarisches Schreiben alleine noch nicht genügen, insofern das Buch immer zu einer Einheit tendiert. Auch für Deleuze und Guattari ist das Experimentieren, die aktive Tätigkeit, das »kartographieren« (TP, 14) das Wichtigste: »Das Mannigfaltige *muss gemacht werden*« (TP, 16).

Dieses Machen, dieses Experimentieren, und das betont Burroughs immer wieder, ist eng mit Technologien verbunden. Es gibt viele Möglichkeiten Worte neu zusammenzusetzen, doch selbst in der vermeintlich freien Assoziation vollzieht sich für Burroughs noch zu viel Erwartbares; freie Assoziation ist bewusst oder unbewusst immer noch von Konventionen und vorgefertigten Satzmustern kontrolliert. Im cut-up ist es das Zusammenspiel mit technischen Objekten, Schere und Kleber oder in Burroughs Fall auch sehr oft Kassettenrekorder,[37] die helfen,

96 f). Gerade Foucault hat sich in seinem Frühwerk intensiv mit anderen möglichen Methoden, die etwas Ähnliches versuchen, beschäftigt, z.B. mit dem Werk von Jean-Pierre Brisset (vgl. hierzu Gilleßen 2014) und allen voran mit den Methoden von Raymond Roussel. Foucault hat Roussels »Verfahren« ein eigenes Buch gewidmet (Foucault 2015 [1963]). Deleuze selbst weist auf eine tiefgreifende Verwandtschaft dieser unterschiedlichen Versuche mit den Regeln der Sprache zu brechen hin, wenn er in seinem Foucault-Buch schreibt: »Diese moderne Literatur, die eine ›fremde Sprache in der Sprache‹ erforscht und durch eine unbegrenzte Zahl von übereinandergeschichteten grammatischen Konstruktionen zu einem atypischen, agrammatischen Ausdruck tendiert, gleichsam zu einem Ende der Sprache (hier könnte man unter anderem beispielweise das livre von Mallarmé hervorheben, die Wiederholungen von Péguy, das Keuchen von Artaud, die Agrammatikalitäten von Cummings, die Umfaltungen von Burroughs, cut-up und fold-in, aber auch die Vervielfältigungen von Roussel, die Ableitungen von Brisset, die Collagen des Dadaismus …).« (F, 188)

35 In Bezug auf Raymond Roussel und dessen lyrische Methoden schreibt Deleuze an Foucault anschließend, dass auch Roussels »Verfahren« versucht, Wörter und Bedeutungen zu öffnen, neue Kombinationen zu finden und damit neue »Sichtbarkeiten herbeizuführen« (vgl. F, 75 f sowie 96).

36 Burroughs selbst betont an einigen Stellen, dass das cut-up nicht bloß für literarische Texte, sondern durchaus auch für wissenschaftliche und philosophische Texte eine interessante Strategie darstellt (vgl. Burroughs 1978b, 31).

37 Experimentieren heißt für Burroughs auch immer mit den neuesten Technologien zu experimentieren, so spricht er auch schon in einem Interview von 1966 über eine Lyrik, die mit Computern und elektronischen Systemen seiner Zeit verfasst werden sollte (vgl. Burroughs 1978a, 8).

das Potential ungeahnter Kombinationen auszutesten. Das Zusammenspiel mit technischen Objekten ist dabei unerlässlich.[38] In einem Interview von 1966 über seinen Schreibprozess und die Methode der cut-ups formuliert Burroughs diese enge Beziehung und notwendige Offenheit gegenüber der Zusammenarbeit mit dem technischen Objekt pointiert:

> Most serious writers refuse to make themselves available to the things that technology is doing. I've never been able to understand this sort of fear. Many of them are afraid of tape recorders and the idea of using any mechanical means for literary purposes seems to them some sort of a sacrilege. This is one objection to the cut-ups. There's been a lot of that, a sort of superstitious reverence for the word. My God, they say, you can't cut up these words. Why can't I? (Burroughs 1978a, 3)

Dabei geht es jedoch nicht darum, den Schreibprozess vollständig an technische Objekte abzugeben, gar keine Kontrolle mehr über das Ergebnis und den Text zu haben, die technischen Objekte völlig ungesteuert schreiben zu lassen. Vielmehr geht es Burroughs in den cut-ups um ein produktives Zusammenspiel, eine Ko-Produktion, eine Sympoiese zwischen Autor*in und Methode, zwischen Technologien, Objekten, Ausgangstexten, Auswahlprozessen, Leser*innen, kurz zwischen Schnitt und Kombination. Autor*innen verschwinden nicht in der cut-up-Methode, aber die Rolle ist eine andere als die klassische, eine damals wie heute nicht ganz unumstrittene Position, wie Burroughs selbst reflektiert: »People say to me, ›Oh, this is all very good, but you got it by cutting up.‹ I say […] what is any writing but a cut-up? Somebody has to program the machine; somebody has to *do* the cutting up. Remember that I first made selections. Out of hundreds of possible sentences that I might have used, I chose one.« (Burroughs 1978a, 8) Cut-ups beschäftigen sich demnach direkt mit der Frage von Kontrolle, fragen nach bestehender Kontrolle und danach, wie es möglich ist, einengenden Mechanismen zu entgehen und dennoch ein gewisses Maß an Kontrolle zu behalten. Wie also die Kontrolle verlieren oder abgeben und trotzdem ein wenig Kontrolle behalten?

---

38 Auch in den Werken der französischen Experimentallyriker Raymond Roussel, Alfred Jarry oder der Oulipo Gruppe und hier vor allem Georges Perec spielen technische Objekte, mit denen lyrische Verfahren entwickelt werden eine große Rolle, wie sowohl Foucault als auch Deleuze betonen (vgl. F, 96). Als besonders interessantes Beispiel in diesem Sinne kann Perecs Hörspiel *Die Maschine* gelten. Perec verfasste diesen Text ausgerechnet im ereignisreichen Jahr 1968 für den saarländischen Rundfunk (publiziert bei Reclam: Perec 1972) und beschäftigt sich darin sowohl auf methodischer wie auch sprachlich-kompositorischer Ebene mit dem maschinischen Blick auf Lyrik. Die Maschine in diesem Hörspiel, angeleitet ausgerechnet von dem, was Perec die »Kontrolleinheit« nennt, moduliert dabei einige Zeilen von Goethes »Wanderers Nachtlied«, um einerseits einen technisch-maschinischen Blick auf den Text zu werfen und gleichzeitig die unerwartete Poesie in automatisierten Prozessen aufzuzeigen. Für die technischen aber auch politischen Bezugspunkte von Perec siehe Ulrich Schönherrs Text »Intermediale Grenzgänge: Technologie, Sprache und Musik in Georges Perecs Hörspiel *Die Maschine*« (2014). Für eine deleuzianische Lesart von Perecs Maschine siehe »Perecs Text-Maschine« (Hubatschke 2017a).

Warum das cut-up und ähnliche Methoden für Burroughs so zentral sind, wird vor allem dann deutlich, wenn man seine verstreuten und dennoch zahlreichen Überlegungen zur Kontrolle beziehungsweise zur Kontrollmacht liest. Schon innerhalb seiner literarischen Erzählungen, vor allem in *Nova Express*, beschäftigt Burroughs die Idee einer absoluten Kontrollinstanz beziehungsweise wie er es in *Nova Express* selbst formuliert: »Eine an die Kontrollgehirne angeschlossene verwickelte Bürokratie dirigiert jede Bewegung« (Burroughs 1973 [1964], 54). Nicht nur in dieser Science Fiction Erzählung beschäftigt Burroughs also die Frage, wie Machtsysteme die Umwelt, Menschen und die Gesellschaft kontrollieren und wie Widerstand möglich ist. Oftmals verschwimmt dabei die literarische Fiktion mit seinen essayistischen Beobachtungen politischer Ereignisse und historischer Entwicklungen. Im Kontext dieses Exkurses erscheinen mir vor allem drei Aspekte von Burroughs' Kontrollbegriff für die Analyse des Kontrollgesellschaftsbegriffs relevant.

Der erste Aspekt betrifft die Frage nach den möglichen Grenzen der Kontrollmacht. Wie Foucault geht auch Burroughs davon aus, dass Macht Subjekte nicht nur unterdrückt, sondern diese vor allem auch produziert (vgl. Morelyle 2004, 80). In Burroughs' Überlegungen zu Kontrolle wird dies vor allem dadurch ersichtlich, dass die Kontrollmacht nahezu paradox agiert, weil sie, so Burroughs, nie vollständig kontrollieren kann, nie alles lenkt, nicht unbedingt, weil dies nicht möglich wäre, sondern weil es kontraproduktiv wäre. Kontrolle braucht immer das, was sie nicht kontrollieren kann, Kontrolle, so Burroughs, braucht auch immer Widerstand und Opposition:

> Because control also needs opposition or acquiescence; otherwise it ceases to be control. I control a hypnotized subject (at least partially) I control a slave, a dog, a worker; but if I establish complete control somehow, as by implanting electrodes in the brain, then my subject is little more than a tape recorder, a camera, a robot. You don't control a tape recorder—you use it […] All control systems try to make control as tight as possible, but at the same time, if they succeeded completely, there would be nothing left to control. (Burroughs 1993b, 114)

Wäre etwas vollständig kontrolliert, so Burroughs, handle es sich nicht mehr um Kontrolle. Das Unkontrollierbare ist hier vor allem als das Unberechenbare zu verstehen. Kontrolle versucht zwar, so Burroughs, so viel wie möglich berechenbar zu machen, aber dennoch bleibt notwendigerweise immer etwas Unberechenbares, etwas Unkontrollierbares zurück; deswegen ist für Burroughs die Kontrolle immer etwas Paradoxes: »Burroughs knows that control operates paradoxically: on the one hand, its tendency is toward absolute control, while on the other, it requires the uncontrolled as the point of its intervention, causing control to virtualise the social field through constant variations of the latter.« (Moore 2007, 441) An Foucault anschließend geht es Burroughs in seinen sehr abstrakten Überlegungen zur Kon-

trollmacht eben auch um statistisches Wissen (vgl. Burroughs 1998, 317) und dessen Anwendung auf Wahrscheinlichkeiten. Es ist nicht vollständig bestimmt, was passiert, aber es ist »dirigiert«, wie Burroughs in der oben zitierten Stelle aus *Nova Express* schreibt. Es gibt für die Kontrolle kein absolutes Außen, sondern lediglich unterschiedliche Varianten und Variablen (Moore 2007, 456). Daher ist Kontrolle bei Burroughs, und dies gilt in gewissem Maße auch für Deleuzes Kontrollgesellschaften, nicht die repressive Lenkung durch Zwang, sondern die subtile, wenn auch oft nicht weniger repressive »Modulation«: »Control is essentially preemptive: it does not seek to display itself via the spectacle of punishment, nor assert itself through the techniques of discipline. Rather, it seeks to determine, in advance, what is thinkable, what is capable of being thought.« (Moore 2007, 456)

Hier spielt der zweite Aspekt von Kontrolle bei Burroughs, den ich hervorheben möchte, eine zentrale Rolle. Denn für Burroughs ist Kontrolle explizit mit je konkreten Technologien verbunden. So beschreibt er in mehreren Essays den Maya-Kalender als komplexe Maschine, welche Technologien, Machtverhältnisse, soziale Funktionen, die Umwelt, religiöse Praktiken uvm. verbindet und damit ein zentrales Instrument innerhalb einer Kontrollgesellschaft darstellt (vgl. Burroughs 1993b). Der Kalender als allumfassende Technologie, als Dirigent von Gesellschaft, Umwelt und anderen Akteur*innen. Jene Formen der Kontrolle, mit denen sich Burroughs jedoch am meisten beschäftigt, basieren auf dem, was er die »electronic revolution« (Burroughs 2005 [1970]) nennt, nämlich den beginnenden digitalen Technologien seiner Zeit. Diese Technologien ermöglichen neue Formen von Kontrolle, vor allem, weil sie neue Möglichkeiten der Steuerung wie auch der Berechenbarkeit eröffnen.

Mit der »electronic revolution« kommt auch der dritte zentrale Aspekt hinzu, nämlich das intrinsische Verhältnis von Kontrolle und Sprache und daran anschließend der Zusammenhang von Kontrolle und Information. Wofür sich Burroughs nämlich vor allem in diesen Texten rund um Kontrolle interessiert, ist, wie Information erzeugt, gespeichert und weitergegeben wird. Kontrolle, und das gilt auch für die Kontrollgesellschaften bei Deleuze, produziert vor allem Information, also eine bestimmte Art der Verteilung von Wissen. Information ist für Burroughs und auch für Deleuze kein diskutierbares Wissen, sondern eine Weisung, eine »Parole«, eine »Gesamtheit von Losungen« ja sogar ein »Befehl« (vgl. Deleuze 2005c, 305). Diese Idee, die Deleuze, wie weiter unten näher ausgeführt wird, von Kommunikation und Information und deren Konnex zu Kontrolle in seinem Spätwerk entwickelt, diese Idee finden wir nahezu ident in Burroughs' Überlegungen zur Kontrolle. Information ist kein spezielles Wissen, sondern vor allem die Art und Weise, wie welches Wissen verteilt wird beziehungsweise, was überhaupt gewusst werden kann. Moore dazu: »Information is the form of knowledge produced by control: the point here is that control does not simply control knowledge by regulating its cir-

culation and content—although this does occur—but more significantly, control is exercised over the very potentialities or possibilities of knowledge.« (Moore 2007, 441) Kontrolle heißt, Information zu kontrollieren, Kommunikation zu kontrollieren. Dabei spielen Technologien eine zentrale Rolle, denn sie sind es, mit denen Information verteilt, gespeichert und verändert werden kann. In seinem Text »The Electronic Revolution« (Burroughs 2005) beschreibt Burroughs anhand zahlreicher Beispiele, wie mit unterschiedlichen Technologien und technologischen Objekten »kontrolliert« werden kann, Information bewusst geteilt oder auch bewusst zerstört werden kann. Gerade aus heutiger Perspektive ist dieser Text höchst aktuell, beschreibt Burroughs darin doch, wie durch einen Überfluss an Kommunikation, Information bewusst zerstreut oder gestreut werden kann. Inspiriert von den Ereignissen rund um Watergate diskutiert Burroughs, wie mit technischen Hilfsmitteln Fake News erzeugt und gestreut werden kann, wie damit hegemoniale Diskurse gestört aber auch wie kritische Diskurse übertönt werden können. In diesem Kampf um Information geht es weder in Burroughs' Überlegungen noch in heutigen Fake News Diskursen um die Richtigkeit einer einzelnen Information oder Nachricht, sondern um die schiere Menge an Kommunikation und vor allem um das Nebeneinander aller möglichen Informationen. Die vermeintliche Gleichstellung aller Informationen und die damit erzeugte Indifferenz zwischen gestreuten Fake News, Verschwörungserzählungen, wissenschaftlichen Studien und Erkenntnissen, persönlichen Anekdoten und politischen Einschätzungen, ist dabei ein zentraler Aspekt der Kontrollgesellschaften. Nathan Moore schreibt dazu: »Contradiction has little function under control: control is not dialectical. Any piece of information is quite capable of existing alongside any other piece of information, regardless of any apparent conflict between them. Importantly, for control, *anything is possible*« (Moore 2007, 450). Burroughs betont dabei immer wieder, dass sein »Kontroll-Begriff« nicht nur mit der Frage des Inhalts von Informationen zu tun hat, sondern es vielmehr um die Bedingungen der Möglichkeit von Informationserzeugung und –verteilung geht. Die Kontrollmacht, so Burroughs, würde alles gleich wahr machen, wie er in einem Interview von 1970 ausführt: »That is the whole stand of the reactionary Establishment: make everything true and permit nothing.« (Burroughs 2001, 157)

Dass mit Informationskontrolle aber nicht bloß Zeitungen oder sonstige schriftlichen Medien gemeint sind und es auch nicht nur um sprachlich geführte Diskurse geht, betont Burroughs selbst immer wieder. Information, nicht zuletzt durch die technologische Erzeugung, Speicherung und Dissemination, beeinflusst ganz direkt alle möglichen Arten von Ereignissen. Das eindrucksvollste Beispiel, das Burroughs dabei diskutiert, hat mit dem Zusammenhang von technischen Objekten und politischen Protesten und den speziellen Konnotationen bestimmter Geräusche bei Protesten zu tun. Burroughs überlegt, wie mit Tonzusammen-

schnitten verschiedener Proteste und Unruhen ein friedlicher Protest manipuliert werden könnte. Denn, so meint Burroughs, durch das Einspielen von Geräuschen von Schüssen, zersplitternden Schaufenstern uvm., könnte die Stimmung einer bis dahin friedlichen und ruhigen Demonstration beeinflusst werden und, sei es durch Panik oder Anstachelung, diese Demonstrationen zu Ausschreitungen getrieben werden. Dies könnte sowohl radikalere Protestformen begünstigen, aber vor allem könnte damit, so Burroughs, ein radikaleres und repressiveres Einschreiten der Sicherheitskräfte gerechtfertigt werden (vgl. Burroughs 2005, 13 ff).[39] Eine zentrale Rolle in diesem Gedankenexperiment spielen Lautsprecher und »cut-up«-Soundaufnahmen und in Burroughs' Text vor allem Kassettenrekorder, also abermals technische Objekte, die durch Sound-Manipulation soziale Situationen beeinflussen, kontrollieren oder eben bewusst unkontrollierbar machen könnten. Burroughs' Überlegungen sind heute in vielfacher Hinsicht und in unterschiedlichen Bereichen aktuell, wenn es z.B. um bestimmte Hochfrequenztöne in öffentlichen Räumen geht, um zu kontrollieren wer oder was sich dort wie lange aufhält.[40]

All dies führt letztlich wieder zurück zur Sprache beziehungsweise den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zu Schreiben. Burroughs' Obsession mit Kontrolle ist eben auch die Frage nach einem Ausweg aus dem Vorgefertigten, dem Wahrscheinlichen, dem immer schon Berechenbaren, dem Üblichen. Kontrolle ist für Burroughs vor allem etwas, das über Sprache wirkt und auf Sprache einwirkt. So schreibt er in seinem Essay »The Limits of Control«:»But words are still the principal instruments of control. Suggestions are words. Persuasions are words. Orders are words. No control machine so far devised can operate without words« (Burroughs 1993b, 117). Für Burroughs steht daher nicht so sehr eine genaue Analyse der Kontrollmacht im Vordergrund, vielmehr versucht er zu verstehen, wie und wo Widerstand gegen Kontrollmacht möglich ist. Eben weil Kontrolle für Burroughs nie vollständig und absolut sein kann, gibt es immer Möglichkeiten des Widerstands. Die cut-up-Methode ist eine davon, eine der Möglichkeiten mit dem Regime der Information, mit dem Wort als Empfehlung, Losung, Parole oder auch Befehl zu brechen. Gerade weil das Subjekt in der Kontrollgesellschaft, wie sie Burroughs

39 Dabei macht Burroughs deutlich, dass durch solche Methoden vor allem Eskalation hervorgerufen werden kann, und es wesentlich schwerer wäre, damit Aufstände und »Riots« zu beruhigen, etwas, das auch in der Eskalation von Social Media Diskussionen beobachtet werden kann: »However, it's a lot easier to start trouble than to stop it.« (vgl. Burroughs 2005, 13)

40 Zu Experimenten mit Geräuschen und Sounds in Zusammenhang mit technischen Objekten in Burroughs' Arbeit siehe z.B. den Artikel von Robin Lydenberg »Sound Identity Fading Out. William Burroughs' Tape Experiments« (1992).

versteht, von dem »Wort«, der Information »infiziert« ist,[41] genügt es nicht, nur freie Assoziationen zu erzeugen, zu glauben, durch die eigene Kreativität aus den vorgefertigten, sprich kontrollierten Sätzen auszubrechen. Es braucht eine Kollektivität dazu, eine Kollektivität auch mit Technologien, technischen Objekten. Wie wichtig die Frage der Technologie für widerständige Kämpfe und Proteste sowie für die Organisation eben dieser Kämpfe ist, wird nicht zuletzt in einem Interview von 1970 ganz besonders deutlich. In diesem Interview mit dem vielversprechenden Titel »Rapping on Revolutionary Techniques« diskutiert Burroughs die zentrale Rolle von unterschiedlichen Medientechnologien und Technologien in einem breiteren Sinne für politischen Protest, von der Black Panther Bewegung, dem cut-up politischer Reden bis hin zur Chinesischen Kulturrevolution. Dass Burroughs' cut-up Idee mehr als »bloß« eine literarische Methode meint, es also auch um revolutionäre Akte geht, betont Burroughs immer wieder: »I'm talking about weapons, not works of art.« (Burroughs 2001, 155) Burroughs' Verständnis von Kontrolle und Widerstand, beeinflusste Deleuze nachhaltig. So teilt Deleuze mit Burroughs nämlich nicht nur ein gewisses Verständnis dessen, was Kontrollmacht ist und wie sie funktioniert, sondern vor allem auch davon, wie Widerstand dagegen möglich ist und was daher die neuen Formen des Widerstands, die »neue[n] Waffen« (PüK, 256) gegen die Kontrollgesellschaften sein könnten.

6.4 Vakuolen der Nicht-Kommunikation

Dieser Exkurs zu Burroughs und einigen seiner Ideen und Überlegungen rund um den Begriff der Kontrolle sollte verdeutlichen, warum Deleuze immer wieder auf Burroughs' Arbeiten verweist, wenn er über die Kontrollgesellschaften schreibt. Burroughs hat die meisten dieser Überlegungen in den 1960er und 70er Jahren niedergeschrieben, weswegen so manche technologische Referenz zunächst so gar nicht in das Zeitalter der Digitalisierung zu passen scheint. Doch was Burroughs anhand von Technologien wie dem Kassettenrekorder theoretisiert und in seinen Science Fiction Erzählungen illustriert, beschreibt in der Tat bereits sehr viele Aspekte der Kontrollgesellschaften. Burroughs geht es dabei um die Frage, wie Subjekte produziert werden, also um Subjektivierungsprozesse durch neue

41 Für Burroughs ist Sprache, besonders alphabetische Schrift, ein Virus, der den Menschen befallen hat, diesen zu kontrollieren droht und zu Dauerkommunikation zwingt. Burroughs in *The Ticket That Exploded*: »The word is now a virus. […] It is now a parasitic organism that invades and damages the central nervous system. Modern man has lost the option of silence. […] Try to achieve even ten seconds of inner silence. You will encounter a resisting organism that forces you to talk. That organism is the word.« (Burroughs 2010b [1962], 39)

Machtformen und dabei beschreibt er ähnlich wie Foucault Machtformen, die etwas anderes sind als die Disziplinarmacht oder die Souveränitätsmacht. Die Frage der Berechnung, der »Dirigierung«, des Wahrscheinlich-Machens, kurz des Hegemonial-Werdens der Statistik und ihres speziellen Wissens, beschäftigt Burroughs dabei ebenso wie die Frage nach der Rolle neuer Technologien in der Erweiterung, Vertiefung und teilweisen Ermöglichung dieses statistischen Wissens. Die Machtform, die Burroughs beschreibt, ist nicht unbedingt eine, die auf direktem Zwang und Bestrafung aufbaut, ja sie muss nicht einmal ständig überwachen. Nicht *nach* einem Akt wird durch Bestrafung ein Exempel statuiert, vielmehr beeinflusst die Kontrollmacht schon *bevor* überhaupt etwas passiert, macht manche Dinge möglich, wahrscheinlicher und andere vermeintlich unmöglich. Die Kontrollmacht ist »pre-emptive« und wirkt vor allem auf die Kommunikation und Information. Burroughs beschreibt das Wirken der Kontrollmacht zunächst im Bereich der Sprache und genau dort ist es auch, wo Burroughs nach den Möglichkeiten des Widerstands sucht. Burroughs' distinktive Begrifflichkeiten haben Deleuze stark beeinflusst, so finden sich nicht nur zahlreiche gleiche oder ähnliche Begriffe in den deleuzo-guattarischen Arbeiten, sondern auch in der Frage nach Möglichkeiten des Widerstands scheint Deleuze eine ähnliche Richtung wie Burroughs einzuschlagen.

Was Burroughs' und Deleuzes Analysen der Kontrollgesellschaften verbindet, so lässt sich zusammenfassen, ist das Erkennen, dass Strategien, die einst widerständig schienen, im Zeitalter der Kontrollgesellschaften Teil der Herrschaftsmechanismen geworden sind, vereinnahmt wurden, dass einstmals widerständige Strategien nun also der Kontrollmacht zu Grunde liegende Logiken geworden sind. Methoden, Strategien, Praktiken, Begriffe, aber auch einzelne Technologien, in die einst Hoffnung gesetzt wurde, finden sich nun im Herzen einer neuen Machtform wieder, die nur oberflächlich weniger repressiv erscheint. Dabei sind sich beide einig, dass vor allem die Frage der Kommunikation, im Zentrum der neuen Machtformen steht. Deleuze: »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.« (KuW, 251)

Kommunikation meint dabei für beide mehr als bloß Sprache, vielmehr handelt es sich um eine Kommunikation im kybernetischen Sinne, also der Austausch von Information zwischen heterogenen aber zusammengeschalteten Elementen. Wie weiter oben an der Frage der Macht bei Foucault beschrieben, unterscheidet der späte Foucault in seinem Text »Subjekt und Macht« drei verschiedene Machttypen, nämlich Machtbeziehungen zwischen Menschen, »objektive Fähigkeiten« und »Kommunikationsbeziehungen« (vgl. Foucault 2005, 282). Jede Institution aber auch jede Gesellschaftsform zeichnet sich durch je spezifische Verbindun-

gen dieser drei Machtbeziehungen aus, wobei eine der drei auch die dominante Rolle einnehmen kann. In den Kontrollgesellschaften, wie sie Burroughs, aber noch deutlicher Deleuze beschreiben, scheint das »Modell der Verbindung« dieser Machtbeziehungen vor allem von den »Kommunikationsbeziehungen« bestimmt zu sein. Die Kommunikationsbeziehungen definiert Foucault, wie dargestellt, als »Zeichen der Kommunikation, der Reziprozität und Erzeugung von Sinn« (Foucault 2005, 282); es geht darum, »über eine Sprache, ein Zeichensystem oder ein anderes symbolisches Medium Information zu übertragen« (Foucault 2005, 282). So scheint besonders für die Kontrollgesellschaften die Frage nach dem Zusammenhang von Machtverhältnissen und dem Sagbaren und Sichtbaren, also dem Zusammenhang von Sprache und Macht, relevant zu sein. Die »electronic revolution« zeichne sich schließlich, so proklamiert Burroughs schon 1970, dadurch aus, dass die Logik der Sprache, der Kommunikation, verstanden als Informationsaustausch, alle noch so unterschiedlichen Felder vereinnahmt und zur dominanten Logik zu werden scheint. Deleuze: »Die Kräfteverhältnisse, so wie Foucault sie versteht, betreffen nicht allein die Menschen, sondern auch die Elemente, die Buchstaben des Alphabets in ihrer Zufallsbeziehung oder auch in ihren Anziehungskräften, in den Häufigkeiten ihrer Verbindungen in einer Sprache.« (F, 165)

In einem Vortrag, den Deleuze 1987 auf Einladung der FEMIS (Schule für Film- und Fernsehmacher*innen) hielt, beschäftigt er sich etwas ausführlicher mit der Frage der Kommunikation, der Information und dem Zusammenhang mit Kontrollgesellschaften. In diesem Vortrag, betitelt »Was ist der Schöpfungsakt?« (Deleuze 2005c), geht Deleuze zunächst vor allem der Frage nach, was es bedeutet, eine Idee zu haben, und was Ideen in der Kunst, der Wissenschaft und der Philosophie unterscheidet, aber auch inwiefern Ähnlichkeiten in den Arbeiten dieser Disziplinen möglich und notwendig sind. Dabei proklamiert Deleuze schließlich, dass eine Idee zu haben genau »nicht der Ordnung der Kommunikation« (Deleuze 2005c, 305) angehört, sondern vielmehr das ist, was nicht kommunizierbar beziehungsweise was überhaupt gegen die Ordnung der Kommunikation gewendet ist. Was Deleuze dabei unter Kommunikation versteht, definiert er in diesem Vortrag folgendermaßen:

> Als erstes ist Kommunikation Übermittlung und Verbreitung einer Information. Was aber ist eine Information? Das ist nicht kompliziert, jedermann weiß es: eine Information ist eine Gesamtheit von Losungen, Befehlen, Parolen. Wenn man Sie informiert, sagt man Ihnen, was Sie glauben sollen. Mit anderen Worten, informieren heißt eine Losung in Umlauf bringen. Zu Recht werden die polizeilichen Erklärungen Kommuniqués genannt. Man kommuniziert uns Informationen, man sagt uns, was zu glauben wir imstande oder verpflichtet oder gehalten sind. (Deleuze 2005c, 305)

Diese Definition von Kommunikation erinnert in vielen Punkten an Burroughs' Überlegungen. Kommunikation als bloßer Informationsaustausch, wie sie Deleuze hier darstellt, ist direkt mit den Kontrollgesellschaften verbunden. Kommunikation bedeutet hier nicht eine offene Diskussion, sondern meint ein geschlossenes System des Sagbaren; die Information ist nichts Neues, sondern eben immer nur eine Losung, eine Parole, eine bloße Mitteilung des schon Fixierten. In diesem Kommunikationssystem gibt es keine Überraschungen mehr, keine Neuigkeiten, sondern nur Vermittlungen jener Dinge, die bereits fixiert sind. Dabei zeigt sich jedoch auch der Unterschied zu den Disziplinargesellschaften, denn es ist gar nicht notwendig, die Information zu inkorporieren, sie, wie Deleuze sagt, zu glauben. Diese Art der Information stellt für ihn, so betont er schon 1987, das »System der Kontrolle dar«: »Man verlangt nicht, dass wir glauben, sondern, dass wir uns so verhalten, als glaubten wir. Genau dies ist die Information, die Kommunikation, und abgesehen von diesen Losungen und ihrer Übermittlung gibt es keine Information, keine Kommunikation. Was heißt, dass die Information das System der Kontrolle ist.« (Deleuze 2005c, 305)

Kontrolle agiert, wie bereits ausgeführt, nicht mehr direkt durch Einschließungsinstitutionen, vielmehr geht es um das genaue Bestimmen jedes Platzes und noch mehr und vor allem jeder Bewegung. Wie im Postskriptum ausgeführt, geht es nicht um die Barriere, die zu einer bestimmten Zeit Zutritt erlaubt oder verbietet, sondern, so Deleuze, um den »Computer, der die – erlaubte oder unerlaubte – Position jedes einzelnen erfasst und eine universelle Modulation durchführt« (PüK, 261). Kommunikation und Information, wie sie Deleuze versteht, sind hierfür die Basis. Eine Kommunikation, die jede Position vermittelt und koordiniert, eine Information, die bestimmte Wege und Richtungen wahrscheinlicher macht, andere unwahrscheinlich oder unmöglich erscheinen lässt. Die Kommunikation ersetzt, oder genauer ergänzt die Disziplin in den Kontrollgesellschaften. Gerade heute, in Zeiten einer andauernden Kommunikation, der ständigen Kommunikation zwischen »smarten« technischen Objekten, aber auch der permanenten Kommunikation über Social Media und andere Medien, scheint die intrinsische Verbindung von Kontrolle und Kommunikation deutlicher denn je zu sein.[42] Dabei gelten für mediale, sprachliche wie für kybernetisch technische Kommunikationen immer schon die Ordnungen des Sagbaren und des Sichtbaren; was kommuniziert werden kann, aber vielmehr noch wie kommuniziert wird, ist immer schon bestimmt. Anders jedoch als die geschlossenen Milieus der Disziplinargesellschaften

42 Dennoch darf keinesfalls der Fehler gemacht werden, heute existierende Medien- und Kommunikationskanäle einfach mit Deleuzes Kontrollgesellschaftsüberlegungen in eins zu setzen. Solch eine simple Gleichsetzung wird dem komplexen Begriff der Kontrolle nicht gerecht, der, auch wenn er im medialen Bereich sehr dominant zu sein scheint, doch weit über solche Beispiele und Bereiche hinausgeht.

herrscht in den Kontrollgesellschaften eine trügerische Freiheit. Nicht eingesperrt, festgesetzt und zum Verstummen gebracht, sondern ganz im Gegenteil, ständig herumwandernd und kommunizierend. Die vermeintliche Freiheit der Kontrollgesellschaften spricht Deleuze in seinem Vortrag von 1987 ganz direkt an:

> Kontrolle ist nicht Disziplin. Mit einer Autobahn schließt man die Leute nicht ein, aber mit dem Bau von Autobahnen vervielfacht man die Kontrollmittel. Ich behaupte nicht, dass dies das einzige Ziel der Autobahn ist, aber die Menschen können zwar endlos und »frei« herumfahren, ohne eingeschlossen zu sein, und dennoch vollkommen kontrolliert werden. Das ist unsere Zukunft. (Deleuze 2005c, 306 f)

Heute, in Zeiten von Künstlicher Intelligenz, angetrieben von Big Data und Methoden wie Deep-Learning, ist die Idee von algorithmisch gesteuerten und vermeintlich »individualisierten« Informationen, Nachrichten, Werbungen uvm. nicht bloß Theorie, sondern alltäglich erlebte Realität. Nicht nur online, sondern auch in vielen anderen sozialen Bereichen ist es die »dividuelle Karte«, wie sie Deleuze und Guattari beschreiben, die steuert, wann und wo wem Zugang gewährt wird, wann und mit wem gesprochen werden kann usw., keine bloße Science Fiction Vision mehr.[43] Deleuze, und dies wird oftmals übersehen, geht es jedoch in keinster Weise um das Herbeischreiben einer ausweglosen oder apokalyptisch anmutenden Dystopie. Vielmehr versucht Deleuze die Subjektivierungsprozesse und die Logiken dieser neuen Machtform zu beschreiben, um nach den Möglichkeiten des Widerstandes zu fragen. Wohingegen in Disziplinargesellschaften und noch viel mehr in Souveränitätsgesellschaften das Sammeln und Kommunizieren von Informationen, die der herrschenden Meinung widersprachen, einen revolutionären Charakter haben konnte,[44] scheint eine der wichtigen Erkenntnisse aus der

---

43 Hier sei z.B. an Studien zu dem, was Shoshana Zuboff (2019) den »surveillance capitalism« nennt, verwiesen, in denen die zahllosen Spielarten dieser Formen von Kontrollmacht analysiert und besprochen werden. Dabei geht es jedoch keinesfalls, und Deleuze weist im Postskriptum mehrfach darauf hin, um *eine* Machtform, die »uns« alle gleichermaßen kontrolliert. Es sind gerade die Studien zu Formen der Diskriminierung durch neue Technologien, insbesondere dem Einsatz künstlicher Intelligenzen, die aufzeigen, wie sich existierende Herrschafts- und Diskriminierungsverhältnisse durch den Einsatz dieser Technologien nicht nur reproduzieren, sondern vielmehr intensivieren. Zur Frage rassistischer, sexistischer, klassistischer und anderer Biases und Diskriminierungen in und durch Big Data und KI siehe z.B. den »Discrimination Report« des AI Now Instituts (Crawford et al. 2019), aber auch zentrale Publikationen wie Safiya Umoja Nobles *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism* (2018), Cathy O'Neils *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy* (2016), das von Clemens Apprich, Wendy Hui Kyong Chun, Florian Cramer, and Hito Steyerl (2018) verfasste Buch *Pattern Discrimination* und besonders Ruha Benjamins (2019) exzellente Studie *Race After Technology. Abolitionist Tools for the New Jim Code*.

44 Wie Deleuze in »Was ist ein Dispositiv?« betont, ist es nicht so wichtig, Gegenaussagen den herrschenden Aussagen entgegenzustellen, vielmehr muss das Aussagesystem, die Bedeutungsrelation selbst verändert werden. So zeichnen sich revolutionäre Umbrüche zumeist durch völlig neue, bis dahin unbekannte und

Analyse der Kontrollgesellschaften zu sein, dass so etwas wie »Gegeninformation« nicht mehr per se widerständig ist. Wie schon bei Burroughs dargestellt, herrscht nämlich in den Kontrollgesellschaften ein Nebeneinander aller möglichen, auch sich widersprechenden Informationen, die Kontrollgesellschaften bauen nicht mehr auf *einer* »hegemonialen Wahrheit«, *einer* herrschenden Meinung auf, sondern auf dem Überfluss an Kommunikation und ständigen Informationsaustausch. Burroughs, der den antikapitalistischen alternativen und Underground Medien eine große Rolle zuschrieb (vgl. Burroughs 2001, 153), war überzeugt, dass diese nicht durch »richtigere« Informationen widerständig sind, sondern dann erfolgreich Politik und Widerstand betreiben würden, wenn sie die Ordnung des Sagbaren selbst hinterfragen würden, den ständigen Informationsfluss unterbrechen, oder zumindest aufbrechen, aufschneiden würden (cut-ups). So meint auch Deleuze: »Und der Akt des Widerstands ist weder Information noch Gegeninformation.« (Deleuze 2005c, 307) In den Kontrollgesellschaften, die als Systeme der Information und der ständigen Kommunikation verstanden werden, ist die Kommunikation und die Information zu sehr »verdorben«. Widerständig ist hier nicht mehr eine andere Kommunikation, oder eben Gegeninformationen, widerständig sind vielmehr Unterbrechungen der Kommunikation, Störungen des ständigen Kommunikations- und Informationsflusses. In diesem Sinne ist auch Deleuzes Antwort auf die von Toni Negri gestellte Frage im Gespräch »Kontrolle und Werden« nach dem emanzipatorischen Potential neuer Kommunikationstechnologien und den damit verbundenen Möglichkeiten für Minoritäten das Wort zu ergreifen, sich Gehör zu verschaffen und damit einen »höheren Grad an Freiheit« (KuW, 250) zu gewinnen, zu verstehen. Deleuze:

> 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. (KuW, 252)

---

unverstandene, schöpferische Aussagesysteme aus: »Zum Beispiel wird man fragen, welches Aussagesystem mit dem Dispositiv der Französischen Revolution oder der russischen Revolution in Erscheinung tritt: es zählt die Neuheit des Systems und nicht die Originalität der Aussage. Jedes Dispositiv definiert sich somit durch seinen Gehalt an Neuheit und Kreativität, der gleichzeitig seine Fähigkeit kennzeichnet, sich zu verändern oder bereits rissig zu werden zugunsten eines Dispositivs der Zukunft oder im Gegenteil eines Rückzugs der Kraft auf seine härtesten, starrsten oder festesten Grenzen.« (Deleuze 2005d, 328)

Widerstand, so Deleuze, ist also nicht einfach Gleiches mit Gleichem zu bekämpfen, der Kontrollmacht und ihrer Kommunikationsgesellschaft könne nicht einfach mehr Kommunikation entgegengesetzt werden. Was es brauche, seien vielmehr störende Unterbrechungen dieser Kommunikationsflüsse gleichermaßen wie der kontrollierten Bewegungsflüsse. In einer Gesellschaft, die auf ständiger Dauerkommunikation und einem beschleunigten Fluss von Bewegungen, Menschen, Waren und Dienstleistungen[45] basiert, kann eine bloße Vermehrung der Kommunikation und Bewegung, eine bloße Addition von anderen Kommunikationen und anderen Informationen keinen erfolgreichen Widerstand bilden. »Wort und Kommunikation«, so Deleuze, seien kapitalistisch größtenteils vereinnahmt. Vielmehr benötige es kreative, schöpferische Unterbrechungen und »leere Zwischenräume der Nicht-Kommunikation«.

Deleuzes Bemerkungen erinnern an seinen Text, »Bartleby oder die Formel«, der 1989 erstmals als Nachwort für eine französische Ausgabe des Textes »Bartleby« von Herman Melville publiziert und später in *Kritik und Klinik* (2000b [1993]) erneut abgedruckt wurde.[46] Die im Titel des Textes bereits angesprochene »Formel« der literarischen Figur Bartleby ist weithin bekannt und zu einem geflügelten Sprichwort geworden: »Ich möchte lieber nicht« (im Original: »I would prefer not to«). Bartleby tritt in Melvilles kurzem Text als geheimnisvolle Figur auf, der als Schreiber in einer Anwaltskanzlei zu arbeiten beginnt, bis er vermeintlich plötzlich auf alle möglichen Anfragen, Bitten und Befehle seines Chefs bloß noch mit seiner Formel antwortet und sich den Anforderungen und Ansprüchen der Umgebung verweigert. Der plötzliche und für seine Umwelt äußerst unerklärliche Streik Bartlebys ruft vor allem eine gewisse Verstörung in seinem Umfeld hervor, mehr noch als Aggression und Widerstand. Der Grund für diese Verstörung ist Bartlebys Weigerung, die jedoch in sich selbst gerade keine absolute Verweigerung darstellt. Für Deleuze ist es genau diese Unbestimmtheit, die die Kraft der bartlebyschen Formel ausmacht. »I prefer not to« ist keine aggressive Verweigerung, kein Befehl, keine Beleidigung, keine klare Aussage, es ist eine Aussage, die nicht wirklich viel aussagt, und damit in einer Welt, in der klare Ansagen verlangt werden, Verwirrung stiftet. Deleuze sieht daher gerade in dieser Formel daher eine Unbestimmtheit in der Sprache am Werk, die ansteckend wirkt, die mit klaren Kommunika-

45 Die ständige Bewegung von Menschen, Waren und Dienstleistungen in einer globalisierten Welt hängt jedoch gleichzeitig eng mit strikten und drakonischen Bewegungsregimen zusammen. Denn nicht alle Menschen können in Bewegung sein, manche müssen in Bewegung sein, weil sie vertrieben werden, andere sind auf brutalste Art und Weise festgesetzt. Abermals gilt es hier das Ineinandergreifen von Souveränitäts-, Diziplinar- und Kontrollmacht gleichermaßen wie Gouvernementalität, Biopolitik und Nekropolitik zu beachten.

46 Im Folgenden beziehe ich mich auf die bei Merve erschienene Ausgabe des Textes, Deleuze (1994).

tionsflüssen bricht, ja die vielleicht, so könnte man vermuten, eben jene »leeren Zwischenräume der Nicht-Kommunikation« eröffnet. Deleuze:

> Die Formel I Would Prefer Not To schließt jede Alternative aus und verschlingt ebenso das, was sie zu bewahren vorgibt, wie sie auch jede andere Sache beseitigt; sie impliziert, dass Bartleby abzuschreiben, das heißt Worte zu reproduzieren aufhört; sie lässt eine Unbestimmtheitszone wachsen, so dass die Worte sich nicht mehr unterscheiden, sie schafft *die Leere in der Sprache*. […] Würde Bartleby verweigern, könnte er noch als Rebell oder als aufsässig ausgemacht werden und in dieser Eigenschaft noch eine gesellschaftliche Rolle übernehmen. Doch die Formel entschärft jeden Sprechakt, zur gleichen Zeit, wie sie aus Bartleby einen reinen ausgeschlossenen macht, dem keinerlei gesellschaftliche Stellung mehr zuerkannt werden kann. (Deleuze 1994, 20, Herv. C.H.)

Es ist diese Unbestimmtheit der Formel, die Deleuze als die Kraft Bartlebys hervorhebt. Bartlebys Aussage lässt keine wirkliche Reaktion zu, es gibt keine passende Antwort darauf. Dies führe zur Verunsicherung derer, die Bartleby umgeben, und weitet somit diese Unbestimmtheitszone aus: »die Formel wirkt verheerend, verwüstend, und lässt nichts übrig« (Deleuze 1994, 12). Bartlebys Aktionen verändern nicht nur ihn, sie verändern seine gesamte Umgebung, stoßen Prozesse des Unbestimmbaren an, denn die Verunsicherung greift um sich, die »Leere der Sprache« wird zunehmend auch von anderen Figuren in der Erzählung erfahren und aufgenommen. Bartleby tätigt folglich nicht bloß eine Aussage gegen etwas, vermittelt genau keine Information und entzieht sich der üblichen Form der Kommunikation. Seine leere Formel ist eine störende Unterbrechung des Kommunikationsflusses der anderen, aber auch seine körperliche Untätigkeit wird zu einer Unterbrechung der Geschäfte in der Kanzlei. Bartlebys Widerstand ist keine Reaktion, er ermöglicht auch keine weitere Reaktion darauf, es ist nicht, wie Deleuze pointiert formuliert »ein Wille zum Nichts, sondern die Zunahme eines Nichts an Willen« (Deleuze 1994, 14). Insofern kann Bartlebys Formel als ein mögliches Beispiel solcher »leeren Zwischenräume der Nicht-Kommunikation« verstanden werden.

Zentral ist dabei, dass weder Bartlebys Formel noch Deleuzes Aufruf zu störenden Unterbrechungen wirklich eine »Leere« meint. Die deutsche Übersetzung des Interviews ist hier durchaus irreführend. Im französischen Original spricht Deleuze vielmehr von »Vakuolen der Nicht-Kommunikation« [»vacuoles de non-communication«] (Deleuze 1990, 238). Zwar deutet die etymologische Wurzel des Wortes Vakuole auf einen leeren Raum hin, da es auf denselben Wortstamm wie Vakuum zurückführbar ist. Doch der Begriff der Vakuole hat eine ganze Reihe von vielfältigeren Bedeutungen. So bezeichnet Vakuole in der Biologie eine von einer Membran umgebene Zellorganelle, also einen eingeschlossenen Raum, der zumeist mit Zellsaft gefüllt ist. Im Französischen kann »vacuole« aber auch im medizinischen Kontext als Bläschen oder Einschluss in der Haut verstanden werden. Schließlich gibt es ebenfalls vor allem im Französischen eine dritte Bedeutung, denn in der

Geologie bezeichnet eine »vacuole« auch einen Hohlraum in Kristallgesteinen, eine Druse. Deleuze und besonders Guattari verwenden den Begriff quer durch ihr gesamtes Werk immer wieder. So verwendet Guattari schon in seinen frühen Texten über La Borde des Öfteren diesen Begriff in Zusammenhang mit der Subjektgruppe und der Institutionellen Psychotherapie. In dem Text »The Group and the Person« spricht Guattari gar von einer »institutional vacuole«, die es zu bilden gilt und exemplifiziert diesen Begriff wie folgt: »It might, for example, be a group of nurses, psychiatrists or patients that forms that analytical, hollow structure where unconscious phenomena can be deciphered, and which for a time brings a subject group into being within the massive structure of the psychiatric hospital.« (Guattari 2015e, 225) Auch im *Anti-Ödipus* taucht der Begriff der Vakuole immer wieder auf (vgl. besonders AÖ, 442 ff). In den späteren Guattari-Arbeiten tritt der Begriff immer dann auf, wenn es um semi-autonome Räume der Selbstorganisation (vgl. Guattari 2013 [1989], 194) geht, also »social vacuoles« (Guattari 2016a, 85), die einen Gegenraum und Rückzugsraum für Minoritäten bilden können. Die Vakuolen bilden so etwas wie einen »virtual loose room« (Ueno 2018, 92), der selektiert, was von außen nach innen dringt und was wiederum von innen nach außen abgegeben wird (vgl. O'Sullivan 2016, 213). Vakuolen, so lässt sich zusammenfassen, sind selbst-organisierte und sich selbst-organisierende Räume oder Milieus, die nicht durch herrschende Kategorien verstanden und klassifiziert werden können, woraus sich auch ihre Widerständigkeit ergibt. Sie stellen folglich nicht aufgrund einer vermeintlichen Leere etwas Widerständiges dar, sondern geben alternativen, neuen und nicht-klassifizierbaren kollektiven Praktiken einen undefinierbaren Ort; sie stellen Zonen der Unbestimmtheit dar. In Bezug zu Deleuzes Aufruf, Vakuolen der Nichtkommunikation zu bilden, kann daher gesagt werden, dass es nicht um weitere Sprechakte, aber eben auch nicht um Stille geht, sondern um alternative Formen von Sprache und Aussagen, bartlebyschen Formeln der Unbestimmtheit, die nicht als Information und Kommunikation im hegemonialen System gelesen werden können. Die langjährige Mitarbeiterin von Guattari, Anne Querrien, definierte den Begriff der Vakuole in einem persönlichen Gespräch mit mir wie folgt: »A vacuole is a void of constitution, it auto-organizes itself. What happens outside is reflected inside, but reshuffeld.«[47] In diesem Sinne ist der Widerstand gegen die Kontrollgesellschaften kein Mehr an Kommunikation, sondern ein Stören der Kommunikationsflüsse, ein Ausdehnen der Zonen der Unbestimmtheit, ein Kampf für »Vakuolen«, in denen die hegemonialen Formen der Kommunikation und Spra-

47 Im Rahmen eines von Stefan Nowotny organisierten Workshops zu »Psychopolitik und Universität« am 18.06.2018 an der *Goldsmiths University* in London, zu dem Anne Querrien eingeladen wurde, konnte ich mit ihr in einer Pause über die auch von ihr öfter verwendete Begrifflichkeit der Vakuole sprechen.

che »reshuffled« werden, ein »cut-up« vermeintlich verständlicher Kommunikation, »Grammatiken der stotternden Stille« (Hubatschke 2016).

6.5 Konklusion – Plädoyer für schöpferische Unterbrechungen

Sowohl Deleuze als auch Burroughs sind in ihren Überlegungen zum Kontroll-Begriff davon überzeugt, dass Widerstand gegen die Kontrollregime nicht nur jederzeit möglich ist, sondern bereits ständig passiert. Dies bedeutet jedoch weder, dass die Kontrollmacht sich selbst zerstört noch, dass Widerstand einfach so passiert, wie Burroughs in seinem Essay »The Limits of Control« sehr deutlich formuliert: »I don't mean to suggest that control automatically defeats itself, nor that protest is therefore unnecessary.« (Burroughs 1993b, 121) Vielmehr geht es beiden darum, widerständige Strategien zu fördern, aber eben auch aktiv zu praktizieren. Während Burroughs sich vor allem mit der Frage der Sprache beschäftigt, also den Möglichkeiten, aus der Sprache als Kontrollmaschine auszubrechen, neue Zusammensetzungen und neue Schnitte setzen zu können, geht es Deleuze um noch mehr. Wie bereits weiter oben ausgeführt, erkennt Deleuze in seinen Arbeiten zur Kontrollgesellschaft, dass einige jener Logiken, Begriffe und Ideen, die er selbst in früheren Arbeiten, vor allem den *Tausend Plateaus*, als tendenziell widerständig beschrieben hat, nun Teil der Logik der Kontrollgesellschaften geworden sind. Zentral dabei ist die vermeintlich ambivalente Rolle von Technologien. Denn ausgerechnet jene Technologien, die in früheren Schriften noch als besonders geeignet für widerständige Praktiken schienen, bilden nun, so hat es den Anschein, die technologische Grundlage neuer Machtformen und damit neuer Formen von Unterdrückung und Ausbeutung. In einem 2015 geführten Interview, welches 2016/18 auf Englisch publiziert wurde, weist auch Bernard Stiegler auf diese hier angesprochene Verschiebung in Deleuzes Werk hin:

> I believe that, by 1990, he realizes that he has gone a little too far: I believe that in the interview with Toni Negri on control societies, he becomes critical of what he and Guattari had opened up in Anti-Oedipus, A Thousand Plateaus and many other texts. I think he begins to take a little step back. He has aged, and he perhaps finds a little limited this kind of yes to the capitalist »desiring machine«, which had become more and more an attitude and less and less a thought. I believe that he felt coming like none before him the first effects of ultra-liberalism. Deleuze is a political thinker. For the first time, he began to assert the negative, in a way. Starting from 1990, at the moment when he takes up the theme of the dividual that I believe comes from Guattari, he finds it hard to say yes (Stiegler 2016/18, 142).

Dass bestimmte Konzepte und Begriffe, die in früheren Werken noch als tendenziell emanzipativ und widerständig theoretisiert wurden, in den Arbeiten zu den Kontrollgesellschaften als die der Kontrollmacht zu Grunde liegenden Logiken dar-

gestellt werden, habe ich weiter oben näher ausgeführt. Dennoch greift Stieglers Beobachtung hier zu kurz. Denn Deleuze, so habe ich versucht in diesem Kapitel zu zeigen, wurde keinesfalls »überrascht« von diesen Entwicklungen. Dass widerständige Praktiken und Begriffe vereinnahmt werden, ist nicht nur nicht überraschend, sondern ein zentraler Teil der deleuzo-guattarischen Theorie. Was Deleuze also in den Texten zu den Kontrollgesellschaften versucht zu zeigen, ist nicht das »Negative«, sondern vielmehr, dass es neue Formen und Praktiken, aber eben auch neue Konzepte und Begriffe des Widerständigen braucht. Doch genau diese Problematisierungen des Widerstandes scheinen es zu sein, die Stiegler stören, denn so führt er in dem genannten Interview weiter aus:

This moment is, however, also the beginning of a wrong turn in Deleuze. He is no longer Deleuzian enough for my taste when he begins to talk about resistance. Now, it is precisely when he begins to say, »there, there is the negative«, that we should not resist, but invent. To be worthy is not to be passive or resistant (that is, »reactive« in the sense so often convoked by Deleuze), but to be inventive: it is to propose a new agencement, as Deleuze and Guattari say (Stiegler 2016/18, 143).

Stiegler scheint hier einem zu eindimensionalen Widerstandsbegriff anzuhängen, denn gerade bei Deleuze und seiner Auseinandersetzung mit Macht und Widerstand ist das Bild des Widerstands als lediglich »reaktive Kraft« nicht passend. Daraus folgt aber, wie in vorherigen Kapiteln auch gezeigt, dass das deleuzo-guattarische Verständnis von Technologien ebenfalls weitaus komplexer ist, als es Stiegler Deleuze in Bezug zu den »Technologien der Kontrolle« zugestehen möchte. Neue Macht- und Subjektivierungsformen, so gibt sich Deleuze überzeugt, benötigen auch immer neue Formen, Strategien und Praktiken des Widerstands.[48] In seinem Buch über Foucault wird Deleuze diesbezüglich noch deutlicher, denn in seinen Ausführungen zu den Machtbeziehungen und Kräfteverhältnissen als Diagramme bestimmter sozialer Formationen, proklamiert Deleuze in aller Deutlichkeit eine der zentralen deleuzo-guattarischen Thesen, nämlich, dass Widerstand eben genau nicht eine bloße Reaktion auf Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse ist, sondern vielmehr etwas Produktives, Kreatives und vor allem etwas Vorgängiges. Widerstand ist für Deleuze und Guattari nicht als nachträgliche Reaktion zu verstehen, sondern als »primär«:

Tatsächlich weist ein Kräftediagramm neben (oder besser »gegenüber«) den Singularitäten der Macht, die seinen Beziehungen entsprechen, Singularitäten des Widerstands auf, gewisse »Punkte, Knoten, Brennpunkte«, die ihrerseits auf die Schichten einwirken, in der Weise jedoch, dass sie einen Wandel ermöglichen. Mehr noch, das letzte Wort der Macht lautet, dass der Widerstand primär ist, in dem Maße, in dem die Kräfteverhältnisse ganz ins Diagramm eingebunden sind,

48 »Denn wir berufen uns auch auf Subjektivierungsproduktionen, die dieser neuen Beherrschung zu widerstehen vermögen und die ganz andere sind als diejenigen die früher gegen die Disziplin wirkten. Ein neues Licht, neue Aussagen, eine neue Macht, neue Subjektivierungsformen?« (Deleuze 2005d, 329)

während Widerstände notwendigerweise in direkter Beziehung zum Außen stehen, von dem die Diagramme ihren Ausgang genommen haben. So dass ein soziales Feld Widerstand leistet, bevor es sich nach Strategien organisiert, und das Denken des Außen somit ein Denken des Widerstands ist. (F, 125)

Dass Deleuze diese These des primären Widerstandes ausgerechnet im Foucault-Buch so deutlich formuliert, mag zunächst verwundern. Doch wie Gerald Raunig in *Kunst und Revolution* argumentiert, ist das Verhältnis von Macht und Widerstand bei Foucault durchaus komplexer als Widerstand bloß als reaktiv beziehungsweise Widerstand überhaupt als klar abgrenzbaren Bereich zu verstehen (vgl. Raunig 2017, 85–94).[49] Das Primat des Widerstands darf dabei nicht bloß auf eine temporale Vorgängigkeit reduziert werden, vielmehr geht es, wie Raunig betont, um ein »Verhältnis der Abhängigkeit« (Raunig 2017, 91): »Macht ist also nicht nur in den Figuren von Rekuperation und Kooptierung, sondern grundsätzlich als nachrangige Komponente in ihrem Verhältnis zu Widerstand zu verstehen. Widerstand wird – auch gegen die oberflächliche Bedeutung des Wortes als *Gegen*position, *Op*position – von einer reaktiven Figur zu einer offensiven, in sich selbst begründeten.« (Raunig 2017, 91) Deleuze geht dabei weiter als Foucault und weist auch selbst mehrfach auf die Differenzen seiner Theorie zu der von Foucault hin, ganz besonders in einem Interview von 1986, wo Deleuze genau die Frage des Widerstands und dessen Bedingungen der Möglichkeit als eine der großen Differenzen zu Foucault hervorhebt. Gerade in Bezug zur Frage der Kontrollgesellschaften, der Transformationen von Macht und den Möglichkeiten des Widerstandes, scheint genau diese Stelle aus dem Interview »Foucault und die Gefängnisse« (Deleuze 2005b) besonders relevant zu sein, weshalb ich sie hier in voller Länge zitiere:

Wir [Foucault und Deleuze] hatten nicht die gleiche Auffassung der Gesellschaft. Für mich ist eine Gesellschaft etwas, was unaufhörlich an allen Ecken und Enden entflieht. Wenn Sie sagen ich sei ein »fließender«, dann haben Sie völlig recht. Es flieht monetär, es flieht ideologisch. Es besteht wirklich aus lauter Fluchtlinien. So dass das Problem einer Gesellschaft das folgende ist: Wie lässt sich verhindern, dass es flieht? Für mich kommen die Mächte erst danach. Foucault wunderte sich eher darüber, dass man es allen diesen Mächten, all ihrer Tücke, all ihrer Heuchelei zum Trotz dennoch schafft, Widerstand zu leisten. Ich dagegen wundere mich über das Gegenteil. Dass es allenthalben flieht und die Regierungen es dennoch schaffen, die Lücken zu schließen. Wir gehen das Problem von verschiedenen Seiten an. Sie sagen zu Recht, dass die Gesellschaft

49 Raunig: »Für Foucault bedeutet der ›strikt relationale Charakter der Machtverhältnisse‹ erstens genau nicht, dass Widerstand bloß eine Folgewirkung, eine Negativform der Macht wäre, damit die immer nur passive und unterlegene Seite. Zweitens ist Widerstand als heterogen zu verstehen, als Vielzahl von Widerstandspunkten, -knoten, -herden, nicht als radikaler Bruch an dem *einen* Ort der Großen Weigerung, nicht als massive Unterbrechung, die zwei grundlegende Gegensätze etabliert, nicht als Antagonismus, sondern als eine unregelmäßig gestreute Vielfalt von Widerstandspunkten in einer ebenso vielfältigen Landschaft der sich verschiebenden Spaltungen und Grenzen.« (Raunig 2017, 85).

eine Flüssigkeit oder, noch schlimmer, ein Gas ist. Für Foucault ist sie eine Architektur. (Deleuze 2005b, 267)

Für Deleuze sind daher die Kontrollmacht und die Kontrollgesellschaften genau der Versuch, die »Lücken zu schließen«, der Versuch, eine immer »flüssiger« werdende Gesellschaft, soll heißen die zunehmend mobilere, kommunikativere und fluidere Gesellschaften nicht »entfliehen zu lassen«, sondern eben »nutzbar«, »ausbeutbar«, »verwertbar« und allen voran »kontrollierbar« zu machen. Gerade weil Deleuze und Guattari sich in den *Tausend Plateaus* so genau mit dem Konzept der Chiffre, der nomadischen Zählung und dem glatten Raum auseinandergesetzt haben, sind die Mechanismen der Kontrollgesellschaften nichts Neues. Auch ist nicht gesagt, dass alle diese Praktiken und Konzepte, die Deleuze und Guattari mit und rund um diese Begriffe beschrieben haben, auch vollständig »vereinnahmt« wurden, oder ob nicht immer noch in bestimmten Gefügen eine andere Verwendung möglich ist. Wie dargestellt, war auch bei Burroughs der Begriff der Kontrolle kein rein negativer, kein nur repressiver Begriff, ihn beschäftigte vielmehr, wie viel Kontrolle es braucht, wann sie umgangen werden kann, und wann es vielleicht mehr Kontrolle braucht. In diesem Sinne kann auch nach der produktiven Kraft von Kontrolle gefragt werden, analog zur »vorsichtigen« Verwendung von Drogen, wie sie Deleuze und Guattari an Burroughs anschließend formulieren: »Wir stellen eine sehr einfache Frage, die mit der von Burroughs zur Droge vergleichbar ist: Lässt sich die Kraft der Droge einfangen, ohne Drogen zu nehmen, ohne sich zum Drogenwrack zu machen?« (Deleuze/Guattari 1993, 39) In ähnlicher Weise gilt es, die Frage nach der Kontrolle zu stellen. Wie die Kraft der Kontrolle einfangen, ohne Kontrolle ausüben, ohne selbst kontrolliert zu sein? Zentral bleibt die Überzeugung, dass Widerstand, obwohl er gemacht und erkämpft werden muss, dennoch immer auch da ist. Gerade in dem Gespräch mit Toni Negri spricht Deleuze diesen Aspekt der Kontrollgesellschaften direkt an wenn er sagt:

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« Frage der Ambivalenz nannte (der in die Maschine eingeschleuste Holzschuh- sabot). (KuW, 251 f)

Wie dargestellt, sind sich Deleuze und Burroughs insofern einig, dass sie das größte widerständige Potential eben nicht in einer Gegenkommunikation sehen, sondern vielmehr in dem, was Deleuze die »Vakuolen der Nicht-Kommunikation« nennt. Es gilt nicht das »Wort zu ergreifen«, sondern vielmehr den andauernden kontrollierten Fluss an Kommunikation und Informationsaustausch zu stören, vielleicht sogar kurzzeitig zu unterbrechen. Der »Widerstandsakt« und das »Kunstwerk«, so gibt sich Deleuze in seinem Vortrag »Was ist ein Schöpfungs-

akt?« überzeugt, haben genau deswegen eine »grundlegende Affinität« (Deleuze 2005c, 307), weil sie beide nichts mit der Kommunikation zu tun haben, keine Information beinhalten oder vermitteln, sondern genau diese Ordnung hinterfragen und stören. Auch Burroughs sah gerade in der Stille eine subversive Kraft gegen den Dauerzustand der Kommunikation, wie er in einem Interview betont: »INTERVIEWER: In *Nova Express* you indicate that silence is a desirable state. BURROUGHS: The *most* desirable state.« (Burroughs 1978a, 2) Doch Stille verweist hier nicht auf ein Nichts, sondern wie gezeigt, auf ein Stottern der Sprache, eine Unbestimmbarkeit, eine Vakuole in der die Kommunikation »reshuffled« wird. Gerade in den Kontrollgesellschaften, wo andauernd und permanent kommuniziert wird, Informationen ausgetauscht werden und Kommunikation omnipräsent ist, sind schöpferische Unterbrechungen dieses Kommunikationsflusses nicht einfach der Traum nach Stille, nach dem Ende aller Kommunikation, sondern die Möglichkeit, das zu hören, was im alltäglichen Kommunikationsfluss untergeht, anders zu hören und dadurch auch anderes zu hören.

Entgegen der Mehrzahl der Interpretationen und Rezeptionen des Postskriptums, die zumeist die dystopischen Positionen betonen und damit Deleuzes Spätwerk als tendenziell technikkritisch kategorisieren, plädiere ich für eine komplexere und vor allem nuanciertere Rezeption. Den Kontrollgesellschaftsaufsatz primär unter dem Blickwinkel eines Technikpessimismus zu lesen, ihn als bloße Warnung vor einer überbordenden, autonom werdenden und uns zunehmend immer mehr kontrollierenden Technologie zu lesen, ist nur dann möglich, wenn man diesen Text völlig losgelöst von den zahlreichen Bemerkungen zur Technologie, ja der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie, wie sie quer durch ihr Werk entworfen wurde, liest. Denn, wie ich in diesem Buch aufzeige, taucht die Frage der Technik eben nicht erst in Deleuzes Spätwerk auf, wird nicht erst im Postskriptum zum ersten Mal gestellt. Liest man das Postskriptum nun als Fortsetzung und Aktualisierung einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie, wie ich sie in dieser Arbeit nachzeichne, so ergibt sich folglich ein völlig anderes Verständnis und Bild der Kontrollgesellschaftsthese.

Deleuze und Guattari sprechen sich in ihrem Werk immer wieder vehement gegen technikdeterministische wie rein sozialdeterministische Ansätze der Technikтheorie aus. Technologien treten uns, so betonen sie immer wieder, eben niemals als etwas Autonomes, etwas »Fertiges« oder gar etwas in sich »Abgeschlossenes« gegenüber. Vielmehr gilt es die Relationen im Blick zu behalten, nicht die technischen Objekte an sich können analysiert werden, was untersucht werden muss, ist die Maschine, von der sie ein Teil sind, die Gefüge, die bestimmte Elemente als bestimmte konkrete Technologien »maschinisieren«, aufnehmen und sich dabei eben auch erst selbst aktualisieren, produzieren und entwickeln, ja

die beteiligten Menschen mitaktualisieren und produzieren. Weder linear-kausale Zusammenhänge zwischen Technik-Gesellschaft oder Technik-Mensch stehen im Fokus, noch lineare Abstammungs- und Entwicklungsnarrative. Genau deshalb ist es auch so relevant, die Kontrollgesellschaftsthese nicht als Erzählung einer neuen Machtform zu verstehen, die vermeintlich vorgängige Macht- und Gesellschaftsformen (Souveränitätsgesellschaft, Disziplinargesellschaft) ablöst und verdrängt. Deleuze mag in den pointierten Formulierungen des Postskriptums zwar hie und da solch eine lineare Erzählung insinuieren, bei genauerer Lektüre erschließt sich jedoch deutlich, dass es Deleuze vielmehr um die Analyse des Ineinandergreifens dieser unterschiedlichen Machtformen geht, um das Hegemonial-Werden mancher Machtformen in manchen Teilen der Welt, aber auch und vor allem um die Symbiose, das perfide Zusammenspiel der Souveränitätsmacht, der Disziplinarmacht und der Kontrollmacht.

Durch Exkurse zu Foucault und Burroughs sollte einerseits ein gewisses Machtverständnis nachgezeichnet werden, das Foucault in seinem Werk entwickelt hat und dessen sich Deleuze vor allem im Kontrollgesellschaftsaufsatz stark bedient. Macht wird dabei als produktives und nicht bloß repressives Verhältnis verstanden, als eine je konkrete Zusammensetzung der Macht über Dinge, über Kommunikation und zwischen Menschen. Foucault hat eine Vielzahl unterschiedlicher Typen und Formationen von Macht untersucht und dabei selbst mehrfach, so betont Deleuze, auf die zu jener Zeit stattfindenden Transformationen von Machtregimen hingewiesen, ja die neuen Typen der Macht begonnen zu analysieren. Technologien und technische Objekte spielen bei all diesen Machtformen, wie gezeigt wurde, eine zentrale und essentielle Rolle. Deleuze griff einige dieser Foucaultschen Überlegungen auf und skizzierte in seinem Postskriptum eine Analyse der neuen Machtformationen und der vielfachen Zusammensetzungen mit den vermeintlich »alten« Machtformationen. Mit Burroughs wurde schließlich gezeigt, inwiefern der Begriff der Kontrolle selbst ein ambivalenter ist, es hier nicht nur um Repression geht, sondern auch um neue Formen des Widerstands. Die Frage des Widerstands ist dabei nicht nur zentral, sondern primär.

Deleuzes Kontrollgesellschaftsthese, so sollte dieses Kapitel nachzeichnen, erweitert die deleuzo-guattarische Technikphilosophie. So aktualisiert sie die Überlegungen zur immanenten Kausalität zwischen Technologien und Gesellschaftsformationen, fragt nach den konkreten Affektzirkulationen globalisierter Kommunikationsgesellschaften und bringt dabei die Frage der Macht und Herrschaft, der Ausbeutung und der kapitalistischen Vereinnahmung abermals und vielleicht noch pointierter als zuvor in den Diskurs über Technik mit ein. Im nächsten Kapitel soll nun Guattaris Spätwerk im Fokus stehen, in dem er durchaus ähnliche Überlegungen und Analysen anstellt, jedoch mit anderen Begriffen arbeitet. Dennoch stehen auch in diesen Texten abermals, wie immer bei Guattari, der emanzipa-

tive Kampf und der Widerstand gegen kapitalistische Vereinnahmung und Ausbeutung im Zentrum seines Interesses, und es ist sein Konzept der Post-Media, das vielleicht eine klarere Vision dessen liefert, was Deleuze mit den Vakuolen der Nicht-Kommunikation, den »schöpferischen Störungen« der Kommunikation zu beschreiben suchte.

7. Post-mediale Polyphonie

> Beispiel für eine solche Fluchtlinie: die freien Radios. Die technologische Entwicklung, insbesondere die Verkleinerung der Sender und die Tatsache, dass sie von Amateuren »gebastelt« werden können, trifft hier auf ein kollektives Streben nach einem neuen Ausdrucksmittel. (Guattari 2018b, 52)

Kommunikation beziehungsweise auch das Unterbrechen der Kommunikation, wie ich sie im vorherigen Kapitel an Deleuzes Spätschriften diskutierte, ist auch für den späten Guattari ein zentrales Problem. In den Texten der späten 1980er und frühen 90er Jahre tauchen sehr ähnliche Probleme, Begriffe, Beobachtungen und Überlegungen, wie in Deleuzes Arbeiten rund um das »Postskript über die Kontrollgesellschaften« auf. Deleuze selbst verweist, wie dargestellt, in seinem Postskriptum direkt auf die Arbeit von Guattari und dessen Überlegungen zu einer vollständig kontrollierten Stadt (vgl. PüK, 261). Wie erwähnt, spielt Deleuze damit auf das Setting der zweiten Version von Guattaris Science Fiction Filmskript an. Doch auch weit über das Filmskript hinaus lassen sich ähnliche Thesen in Guattaris Werk finden. So äußert sich Guattari zum Beispiel schon in einem Interview kurz nach dem Erscheinen des *Anti-Ödipus* zur Frage der Krise der Institutionen, konkret zur Krise der psychiatrischen Institutionen. Angesprochen auf die damals populär werdende großzügige Verschreibung von Psychopharmaka, meint Guattari eine »Miniaturisierung« der psychiatrischen Anstalt durch eine »chemische Zwangsjacke« zu beobachten. Dabei sei diese Entwicklung aber nur eines von vielen Beispielen, wie repressive Institutionen, zunehmend verstreut, weniger fassbar, aber damit umso ubiquitärer zu werden scheinen. Veränderungen der Machtverhältnisse also, die Guattari mit Worten beschreibt, die so auch im Kontrollgesellschaftsaufsatz stehen könnten. Auf die Frage, ob die psychiatrische Institution nun umso wirkungsvoller aus dem Hinterhalt wieder auftaucht, antwortet Guattari:

> Ja, und zwar miniaturisiert. Was mich zudem frappiert, ist, dass sämtliche großen repressiven Formationen wie die Schule, die Armee, die früher aus institutionellen Gesamtheiten wie aus einem Stück bestanden, jetzt tendenziell pulverisiert und überall hin verstreut werden. Da liegt meines Erachtens der Irrtum von Illich: bald wird jeder für sich selbst sein eigenes Mini-Repressions-Werkzeug haben, seine eigene Schule, seine eigene Armee. Überall das Überich. In den großen repressiven Entitäten gab es ja noch wirkliche Kräfteverhältnisse, also auch mögliche Kämpfe. In den kleinen ist jeder in Systemen von Beziehungen, Einflüssen, Gefühlen geknebelt, die nicht mehr zu fassen sind, die jedenfalls andere Formen von »Befreiung« implizieren. Für mich

korrespondieren die Politik der Sektorialisierung der Psychiatrie und die Psychoanalyse – und beide stehen übrigens in einem sehr engen Verhältnis zueinander – avancierten technokratischen Formen der Vernetzung, der Aneignung der Macht. […] Aneignung einer Macht, die keiner Polizei an den Straßenecken mehr bedürfen wird, sondern fortwährend diskret auf der Ebene der Arbeit, der Nachbarn, überall ausgeübt wird. Dasselbe gilt für die Psychoanalyse. Sie tendiert dazu, überall zu sein, in der Schule, in der Familie, im Fernsehen… (Guattari 1980a, 32 f)

Ganz ähnliche Bemerkungen finden sich auch in einem Text, den Guattari 1980 über die italienischen Bewegungen und Kämpfe schrieb. In diesem Text, »Why Italy« (Guattari 1996d [1980]), spricht Guattari mehrmals von der »Kontrolle der Leute/des Volkes« (Guattari 1996d, 80) durch den kapitalistischen Staat, eine Kontrolle, die sich nach und nach in immer mehr Bereiche, von Politik und Gewerkschaften bis hin zu Bildung und Sport (vgl. Guattari 1996d, 80) ausbreitet. Diese Form der Kontrolle, die Guattari hier beschreibt, geht mit einer zweifachen Veränderung der Repression Hand in Hand. Denn diejenigen, die in diesem Kontrollsystem inkludiert sind, erleben zunehmend weniger beziehungsweise »weichere« Repression, während gleichzeitig all diejenigen, die nicht kontrolliert werden können, umso stärker verfolgt werden. In diesen Beobachtungen von 1980 sind abermals die Ähnlichkeiten zu Deleuzes Kontrollgesellschaftsthese kaum zu übersehen. So schreibt Guattari: »Now the control begins in childhood, in the nursery and in school, for everyone must be forced into the dominant redundancies of the system. The repressive societies now being established have two new characteristics: repression is softer, more diffuse, more generalized, but at the same time much more violent.« (Guattari 1996d, 81)

Diese doppelte Bewegung, also das gleichzeitige Aufweichen und Verstärken von Repression, hängt für Guattari mit der schwindenden Macht der Nationalstaaten in einer globalisierten Welt und einen den Planeten umspannenden Kapitalismus zusammen. Denn obwohl die Staaten an Macht verlieren, weil sie nur mehr ein Akteur unter vielen sind, verstärken sie im Kleinen ihre Macht umso mehr, dringen immer tiefer in intime Lebensbereiche vor. Für Guattari zeigt sich darin, dass die traditionellen Institutionen der »Disziplinarmacht« in der Krise sind und gleichzeitig Repression und Kontrolle immer diffuser und »miniaturisierter«, also auf kleine alltägliche Verhaltensweisen gerichtet sind. Das, was bei der Etablierung dieser Kontrollmacht, die Guattari hier beschreibt, hilft, ist eine ganze Reihe bestimmter Technologien, allen voran das Fernsehen, eine Technologie und ein Medium, mit dem sich Guattari immer wieder vor allem kritisch auseinandersetzte. Guattari dazu:

It's true that the modes of subjection function differently. Yet there is an irreversible tendency pushing the State to exert its power no longer by traditional means of coercion, like the police or army, but also through every means of negotiation in every domain, from the systematic shaping of our children in national education to the immense power of the media, particularly tele-

vision. This State apparatus is highly visible but often powerless on the national level since real decisions are often taken at the international level. It is on the contrary more and more powerful in its miniaturized interventions. (Guattari 1996d, 79)

Auch in anderen Texten jener Zeit taucht die dem Postskriptum sehr nahe Beschreibung einer »Modellierung jedes Individuums« (Guattari 2018b, 51) auf. Immer wieder spricht Guattari von »weiche[n] Kontrollsystemen«, die anstatt auf repressiven und geschlossenen Institutionen eher auf miniaturisierten Mitteln aufbauen, also »eher eine gegenseitige Überwachung, Gemeinschaftseinrichtungen, Sozialarbeiter, Psychiater und ein ›fesselndes‹ Fernsehen statt eine Repression mit Hilfe der Bereitschaftspolizei« (Guattari 2018b, 48 f). Diese, sich in alle Lebensbereiche einschleichenden Formen der Kontrolle, hängen für Guattari vor allem mit einer Transformation des Kapitalismus zusammen. Eine Transformation weg von alten nationalstaatlichen und »segmentären« Kapitalism*en* hin zu dem, was er den »integrierten weltweiten Kapitalismus« (IWK) nennt. Wie dargestellt, basiert auch Deleuzes Kontrollgesellschaftsthese auf der Untersuchung einer Transformation des Kapitalismus und wie für Guattari sind dabei Fragen der Technologie höchst relevant. Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist Guattaris Konzept des integrierten weltweiten Kapitalismus zwar wesentlich genauer ausgearbeitet, aber dennoch Deleuzes Untersuchungen recht ähnlich. Nicht zuletzt hatten Guattaris Kapitalismusstudien der 1980er Jahre auch einen zentralen Einfluss auf Deleuzes Kontrollgesellschaftskonzept. Für beide spielt dabei die technologische Entwicklung der Digitalisierung eine entscheidende Rolle. Doch trotz aller Ähnlichkeiten scheint Guattari selbst den Begriff der Kontrollgesellschaft nicht als ausgesprochen produktiv empfunden zu haben, ganz im Gegenteil, ist ihm solch eine genealogische Einteilung viel zu starr. Dies gibt Guattari in seinem letzten Interview, »Vertigo of Immanence« (Guattari 2011b), das er knapp zwei Monate vor seinem Tod gab, in aller Deutlichkeit zu verstehen. Vom Interviewer John Johnston direkt auf den Begriff der Kontrollgesellschaft angesprochen, hält sich Guattari mit Kritik wenig zurück:

I believe one shouldn't oppose societies of sovereignty, of discipline, of control and – I would add – of integration, to the point of view of capitalism. In reality, these different options always coexist. For my part, I would not make such a sharply contrasted genealogy, of the Foucauldian type. They are components of subjectification that coexist with one another. On the other hand, what is affirmed more and more, alongside the society of control, is the society of integration, of subjective integration, in and by which the subject is modelled so as to function as a social robot. There isn't even any need to keep the subject under surveillance or control. (Guattari 2011b, 27)

Aus dieser sehr direkten Antwort wird klar, dass für Guattari, auch wenn er durchaus ähnliche Problematiken und Phänomene zu beschreiben sucht, dennoch andere Konzepte, Begriffe und vor allem eine andere Perspektive notwendig scheinen, um die Entwicklungen adäquat analysieren zu können. Ich habe im vorigen

Kapitel gezeigt, wie sowohl Foucaults als auch Deleuzes Überlegungen zu den unterschiedlichen Gesellschafts- und Machtformen eng mit den Entwicklungen des Kapitalismus zusammenhängen, ja von den Transformationen des Kapitalismus maßgeblich bestimmt sind. Guattari jedoch interessiert sich noch viel expliziter für die Veränderungen des Kapitalismus, ja beginnt seine Untersuchung mit dem »point of view of capitalism« (Guattari 2011b, 27) und den Möglichkeiten des Widerstandes. Zentrale Frage für Guattari ist dabei die Frage nach den Prozessen der Subjektivierung.

Guattaris Perspektive soll nun im Folgenden näher ausgeführt werden. Zunächst wird dargestellt, was er unter dem integrierten weltweiten Kapitalismus und dem semiotischen Wirken des Kapitalismus versteht, inwiefern dies mit der Frage der »molekularen Revolutionen« zusammenhängt und wo Guattari die »neuen Räume der Freiheit« verortet. Dabei wird sich zeigen, dass Guattari, auch wenn er andere Begriffe vorschlägt, doch sehr viel näher an einer Konzeption der Kontrollgesellschaft argumentiert als er es in diesem späten Interview selbst zugesteht. Guattaris Überlegungen zu jener Zeit beschäftigen sich vor allem mit Miniaturisierungen von Technologien, die damit auch ein anderes, invasiveres, umfassenderes, oftmals aber auch ubiquitäreres und unbemerkteres Eindringen von semiotischen Prozessen ermöglichen. Dass die Miniaturisierung dabei jedoch kein grundlegend problematisches Phänomen darstellt, sondern ganz im Gegenteil auch eine der zentralen Möglichkeiten für neue Räume der Freiheit darstellt, diskutiert Guattari vor allem an einem Begriff aus seinem Spätwerk, nämlich »post-media«. Das post-mediale Zeitalter, das Guattari in einigen Texten zu Beginn der 1990er Jahre entwirft, schließt dabei eng an jene Überlegungen zum politischen Widerstand an, die im vorigen Kapitel bei Deleuze dargestellt wurden. Die spezielle Stoßrichtung von Guattaris Post-Medien-Begriff aufzuzeigen und den Zusammenhang von IWK, Post-Medien und Technologien darzustellen, ist das Ziel dieses Kapitels. Inwiefern Guattaris und Deleuzes Spätwerke, insbesondere ihre Widerstandskonzepte zusammengedacht werden können und wie diese Konzepte als Grundlage für eine an Deleuze und Guattari anschließende, aber über sie hinausgehende, aktualisierte politische Technikphilosophie fungieren können, wird im nächsten Kapitel näher ausgeführt.

7.1 Eine kurze Geschichte unterschiedlicher Kapitalismen

Die Frage nach dem Kapitalismus, seines Wirkens, seiner Machtakkumulation und den Möglichkeiten des Widerstands beschäftigte Guattari sein ganzes Leben lang. Guattaris gesamte philosophische, künstlerische, aktivistische wie auch psychoanalytische/psychiatrische Arbeit kann nicht nur, sondern muss als eine grundle-

gend antikapitalistische Arbeit verstanden werden. Der Begriff der Maschine, der in den ganz frühen Schriften oftmals noch vage konzipiert als bloße Metapher für die übermächtige Unterdrückung des Staates und des Kapitalismus diente, wurde im Laufe der 1960er Jahre und, wie gezeigt, vor allem inspiriert durch die Aktivitäten und Ereignisse um 68 herum zu einem widerständigen und hoch komplexen Konzept ausgearbeitet. Anfangs noch hauptsächlich antikapitalistisch verstanden, wurde dieser Begriff, nicht zuletzt durch die Zusammenarbeit mit Deleuze, wesentlich breiter konzipiert, und so wurde es möglich, die maschinischen Elemente des Kapitalismus in den Blick zu bekommen. Guattaris Kapitalismusbegriff war und blieb dabei immer ein sehr weit gefasster, wie er selbst in der Diskussion nach seinem Vortrag auf der in New York stattgefundenen bereits angesprochenen *Schizo-Culture* Konferenz 1975 anmerkte (vgl. Guattari 1996b, 17); weit gefasst vor allem, weil Guattari zutiefst überzeugt war, dass der Kapitalismus in alle Bereiche des Lebens eindringt und auf Mikro- wie Makroebenen auf unterschiedliche Arten wirkt.

In seinem Text »Kapitalistische Systeme, Strukturen und Prozesse« (Guattari/Alliez 2018), den Guattari gemeinsam mit Éric Alliez verfasste und der 1983 erstmals erschien, wird gleich zu Beginn darauf hingewiesen, dass der Kapitalismus auch als Untersuchungsgegenstand ein weites Feld ist und es unterschiedlichste Perspektiven darauf geben muss. Alliez und Guattari betonen jedoch, dass vor allem zwei Perspektiven zentral, ja »unumgänglich« sind, wenn man sich ernsthaft mit Kapitalismus auseinandersetzen möchte: »Die Frage des Kapitalismus kann aus vielen Blickwinkeln betrachtet werden, aber die der Ökonomie und des Sozialen bilden einen Ausgangsbereich, der unumgänglich ist.« (Guattari/Alliez 2018, 99) Dabei, und dies wird schnell deutlich, handelt es sich jedoch nicht um sich widersprechende Blickwinkel, sondern vielmehr um Ebenen der kapitalistischen Funktionsweise, Ebenen, die sich ergänzen und stützen, auch wenn manchmal die eine, manchmal die andere vorherrschender zu sein scheint. Die ökonomische Ebene stellt eine »formalistische« Definition dar, wie Guattari und Alliez schreiben, hier geht es um den Kapitalismus »als allgemeine Funktion der Semiotisierung einer bestimmten Weise der Produktion, der Zirkulation und der Distribution« (Guattari/Alliez 2018, 99); Alliez und Guattari sprechen auch vom »semiotischen System des Kapitalismus« (Guattari/Alliez 2018, 99). Die soziale Perspektive oder Ebene fokussiert dagegen auf die bestimmten sozialen Ordnungen, derer sich der Kapitalismus bedient, die er erzeugt und verstärkt, Ordnungen, »die auf der Rollenverteilung zwischen denen, die das Machtmonopol haben, und denen, die ihnen unterworfen sind« (Guattari/Alliez 2018, 100), also den je konkreten Macht- und Ausbeutungsverhältnissen aufbauen. Hierzu zählen Rollenverteilungen in wirtschaftlichen Bereichen, aber auch in der Lebensweise, der Kultur, der Wissenserzeugung, dazu gehören natürlich auch und vor allem Machtverhältnisse, die auf vergeschlechtlichtlichten, rassifizierten, klassistischen, ableistischen uvm.

Herrschaftsverhältnissen aufbauen, sich dieser bedienen oder diese überhaupt erst erzeugen. Alliez und Guattari sprechen hier auch von der »Struktur der Segmentarität des Kapitalismus« (Guattari/Alliez 2018, 100).

Die große Frage, die sich daraus für Guattari stellt, ist, inwiefern man überhaupt von *einem* Kapitalismus sprechen kann, ob es nicht vielmehr viele Kapitalism*en* gibt. Sowohl die ökonomische als auch die soziale Perspektive betonen, so Guattari und Alliez, den grundlegend prozessualen Charakter des Kapitalismus. Kapitalismus ist nicht etwas klar Absteckbares oder Fassbares, sondern ein prozessuales Verhältnis, eine materielle Logik, die sich in unterschiedlichen historischen Situationen und differenten geographischen Verortungen unterschiedlich entwickelt und ausbreitet. Alliez und Guattari: »Ist es unter diesen Bedingungen legitim, weiterhin vom Kapitalismus als von einer allgemeinen Entität zu sprechen?« (Guattari/Alliez 2018, 101) Es kann daher, so geben sich Alliez und Guattari überzeugt, nicht *eine* generelle Logik oder ein Grundgesetz des Kapitalismus geben, finden sich doch viele Elemente der beschriebenen Blickwinkel auch in anderen Gesellschaftsformen und historischen Epochen wieder: »Man kann Kapitalismus an allen Orten und zu allen Zeiten ›finden‹, sobald man ihn entweder aus der Sicht der Ausbeutung von proletarischen Klassen betrachtet oder als Einsatz von Mitteln zur ökonomischen Semiotisierung, die den Aufschwung von großen Märkten erleichtert (Buchgeld, Papiergeld, Kreditgeld, usw.).« (Guattari/Alliez 2018, 101) Wenn nun jedoch verschiedene Kapitalismen zu »allen Zeiten« zu finden sind, ist es notwendig, die unterschiedlichen Formen der Kapitalismen klar zu verorten. Der Kapitalismus, der in den letzten Jahrhunderten im sogenannten Westen entstanden ist, ist daher eine bestimmte Form des Kapitalismus, die sich vor allem dadurch auszeichne, ein »maschineller Knoten« verschiedenster Maschinerien zu sein, unterschiedliche Bereiche also nicht nur zu verbinden, sondern vielmehr diese unterschiedlichen Maschinen zusammenzuführen, zu »integrieren«.[1] Die eigentliche Besonderheit also, das »Mysterium« des Kapitalismus ist die Integration unterschiedlicher Elemente in eine Logik, die »Äquivalenzbildung«, die es ermöglicht, aus diesen heterogenen Bereichen einen Mehrwert zu akkumulieren:

> Sein ganzes »Mysterium« hängt damit zusammen, dass es ihm gelingt, in ein und demselben allgemeinen System der Inskription und Äquivalenzbildung Entitäten miteinander zu verbinden,

1 Man beachte in der Beschreibung dieses Integrationsprozesses den Vergleich mit den technischen Objekten des Computers und des »Raketensuchkopfs«: »Der Kapitalismus würde somit eine paroxystische Form der Integration verschiedener Typen von Maschinerien repräsentieren: technische Maschinen, ökonomische Schreibmaschinen, aber auch konzeptuelle Maschinen, religiöse Maschinen, ästhetische Maschinen, Wahrnehmungsmaschinen, Wunschmaschinen … Seine Weise der Semiotisierung – die Methode des Kapitals – bildete eine Art kollektiven Computer des Sozius und der Produktion und zugleich einen ›Suchkopf‹ auf der Suche nach Innovationen, die seinen inneren Trieben entsprechen.« (Guattari/Alliez 2018, 102)

die auf den ersten Blick völlig heterogen sind: materielle und ökonomische Güter, individuelle und kollektive menschliche Aktivitäten und industrielle und wissenschaftliche technische Prozesse. Und der Schlüssel zu diesem Mysterium liegt darin, dass er sich nicht darauf beschränkt, diese vielfältigen Bereiche zu messen, zu vergleichen, zu ordnen und zu digitalisieren, sondern bei der Ausführung dieser verschiedenen Operationen aus jedem dieser Bereiche ein und denselben maschinischen Mehrwert oder maschinischen Ausbeutungswert zu extrahieren. (Guattari/Alliez 2018, 103 f)

Für Guattari hat der Kapitalismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und differenten Erscheinungsweisen dennoch vor allem zwei Komponenten beziehungsweise »widersprüchlich[e] Operatoren« (Guattari/Alliez 2018, 105), die sich nur auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, eigentlich jedoch intrinsisch aneinander gebunden sind und die Dynamik des Kapitalismus bestimmen. Einerseits ist dies die »Herstellung der Kommunikation und der formalen Äquivalenz heterogener Bereiche, asymmetrischer Vermögen und Mächte« (Guattari/Alliez 2018, 105), also die allgemeine Übersetzung und Äquivalenzbildung zwischen heterogenen Maschinen und Elementen. Der zweite Operator ist hingegen die »Eingrenzung abgeschlossener Territorien«, also die Schaffung einer »sozialen Segmentarität« (Guattari/Alliez 2018, 105). Diese zwei Komponenten nennt Guattari andernorts auch »Deterritorialisierung« und »Reterritorialisierung«, Begriffe, die auch in den gemeinsamen Arbeiten mit Deleuze, vor allem *Anti-Ödipus* und *Tausend Plateaus* eine zentrale Rolle spielen. Deterritorialisierung ist für Guattari »the destruction of social territories, collective identities, and traditional value systems« (Guattari 2009b, 292). Die deterritorialisierende Komponente beschreibt also die destruktive Seite des Kapitalismus, die Unterminierung und Zerstörung traditioneller und lokaler Hierarchien, Systeme und Organisationsformen, indem all diese Verhältnisse nach und nach einer einzigen Wertlogik unterworfen werden. Die Reterritorialisierung ist dagegen eine »reconstitution – even through the most artificial means – of individuated personological frameworks, schemata of power, and models of submission which are, if not similar in form to those that the capitalistic drive destroyed, then at least homothetical to them, from a functional point of view« (Guattari 2009b, 292). Die Reterritorialisierung ist also die Wiederherstellung dieser Hierarchie- und Herrschaftsverhältnisse, nicht aus ideologischer Überzeugung, wie Guattari betont, sondern aus funktionalen Gründen. Diese beiden Tendenzen, obwohl sie widersprüchlich wirken, bilden für Guattari die zentrale Spannung des Kapitalismus, die Zerstörung jener Systeme, die davor galten, und die künstliche Wiederherstellung ähnlicher Systeme und Hierarchien, die allerdings einer kapitalistischen Logik unterstehen. Eine Spannung, die sich, wie Guattari betont, durch die technologische Entwicklung nur noch intensiviert: »And this antagonism worsens that much more with prodigious expansion of communicative and informatic machinisms, wether they focus

their deterritorializing effects on human faculties such as memory, perception, understanding, or imagination, etc.« (Guattari 2009b, 292 f) Die De- und Reterritorialisierung als doppelte Bewegung und Grundmechanismus des Kapitalismus haben Deleuze und Guattari schon im *Anti-Ödipus* beschrieben:

> Als Folge davon lässt sich die doppelte Bewegung der Decodierung oder Deterritorialisierung der Ströme sowie ihre gewaltsame und künstliche Reterritorialisierung ausmachen. Je weiter die kapitalistische Maschine die Ströme deterritorialisiert, decodiert und axiomatisiert, um derart Mehrwert zu entreißen, desto gewaltsamer reterritorialisieren die ihr angeschlossenen bürokratischen und Polizeiapparate und absorbieren gleichzeitig einen wachsenden Teil des Mehrwerts. (AÖ, 45)

Es muss immer Bereiche der Deterritorialisierung geben, also offene, unberechenbare Räume, die es erst zu reterritorialisieren gilt, daher geht es bei kapitalistischer Herrschaft nicht um eine endgültige Beherrschung »aller Räderwerke der Gesellschaft« (Guattari/Alliez 2018, 103), vielmehr sind für das Überleben des Kapitalismus immer auch Randbereiche und Räume der Kreativität und Freiheit notwendig. Es braucht sowohl die reterritorialisierteren Räume der Hierarchie, die brutalst ausgebeutet werden können, als auch die Randbereiche der Deterritorialisierung, die es ermöglichen, neue Bereiche zu kreieren, um diese dann später ebenfalls vereinnahmen zu können. Der Kapitalismus, so resümiert Guattari schließlich, ist daher »vor allem und voll und ganz ein Modus der Bewertung und ein technisches Mittel zur Kontrolle von Agencements des Vermögens und von Formationen der Macht, die ihm entsprechen« (Guattari/Alliez 2018, 103). Die jeweiligen Kapitalismen bedienen sich unterschiedlicher Herrschafts- und Machtsysteme, und dies gilt besonders für den IWK. Deshalb scheint es für Guattari auch notwendig, die Kontrollgesellschaftsthese und damit auch eine Foucaultsche Betrachtung auf Machttransformationen zu kritisieren, denn der IWK integriert unterschiedliche Machtformationen, erzeugt, wie Guattari in seinem oben zitierten Interview betont, eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Gesellschaftsformen und Machtformationen.

Es ist zentral, nicht im Allgemeinen und abstrakt über *den Kapitalismus* zu sprechen, sondern immer über bestimmte historisch und geographisch klar verortbare Kapitalismen. Das, was meistens mit »dem Kapitalismus« angesprochen wird, das, was Marx und andere in seiner Tradition untersuchen und beschreiben, ist nur eine Form des Kapitalismus. An vielen unterschiedlichen Stellen seines Werkes beschäftigt sich Guattari ausführlich mit den konkreten historischen und gesellschaftlichen, vor allem jedoch auch technischen Bedingungen, unter denen diese Form des westlichen Kapitalismus entstanden ist und wie er unter diesen Bedingungen »durchstarten« (Guattari/Alliez 2018, 101) konnte. Denn auch wenn die

von Marx und anderen beschriebene Form des Kapitalismus eine Erscheinung der letzten drei Jahrhunderte zu sein scheint (vgl. Guattari/Alliez 2018, 101), so hat die Transformation der Gesellschaft hin zu dieser Art des Kapitalismus doch eine sehr viel längere Geschichte, eine Geschichte, die für Guattari im elften Jahrhundert begann, jener Zeit, in der bestimmte Formen der Arbeit entstanden und vor allem in der eine bestimmte »religiöse Maschine« (nämlich das organisierte mittelalterliche Christentum) hegemonial wurde. Denn, so fasst Guattari in seinem posthum erschienen Buch *Lines of Flight* zusammen: »Capitalism has only been able to realise this transformation – and thus to place the libido in its service – under particular historical conditions.« (Guattari 2016a, 15) Es ist diese Epoche, in der verschiedene Transformationen, Umstürze und Herrschaftsverschiebungen stattfanden und neue Herrschaftssysteme auftauchten. Diese Transformationen bringen jedoch noch nicht den Kapitalismus moderner Form hervor, sondern rücken, so gibt sich Guattari überzeugt, die Ordnung der »capitalistic flows« ins Zentrum der Gesellschaft.[2] Besonders die religiöse Maschinerie des Christentums bediente sich dabei der oben beschriebenen Dynamik zwischen De- und Reterritorialisierung, deterritorialisierte alte Herrschaftsordnungen, um neue repressive Herrschaftsordnungen einzuführen, zu reterritorialisieren. Es kann an dieser Stelle nicht weiter auf Guattaris historische Verortung der langen kapitalistischen Entwicklung eingegangen und auch nicht diskutiert werden, inwiefern Guattaris Darstellungen historisch und ökonomisch tatsächlich valide sind. Wichtig für den Kontext dieser Arbeit sind vielmehr zwei Aspekte in dieser, seiner Erzählung.

Einerseits ist vor allem mit Bezug zum vorherigen Kapitel zentral, dass die unterschiedlichen Herrschaftswechsel in der langen Geschichte der Entwicklung der modernen Kapitalismen, also die Hegemonial-Werdung der christlichen Maschine, der Niedergang des Feudalsystems und damit einhergehend der alten Herrschaftsklasse der Adeligen und der Aufstieg der Bourgeoisie, um nur die zentralsten Punkte seiner Analysen zu nennen (vgl. Guattari 2016a, 11–34), nicht ein komplettes Verschwinden oder eine absolute Auflösung alter Herrschaftsstrukturen bedeuten, sondern oftmals lediglich eine neue Ebene der Herrschaft und Hierarchie hinzufügen. Guattari versteht diese Erzählung also explizit weder als dialektische noch als systemtheoretische und auch nicht als eine genealogische

2 »The emergence, not of capitalism, but of the hegemony of capitalist flows is thus, in our opinion, inseparable from not just the temporary respite from epidemics and large- scale barbarian invasions – the ebb and flow of nomad military machines, an internal demographic growth, a relative stabilisation of the feudal order, a certain economic, commercial and monetary ›takeoff‹ – flows of merchants, flows of pilgrims. It is also inseparable from the ›launching‹ of major operations by the Church against heresies, against the infidels, which enabled the military aristocracy to be channelled into deterritorialised objectives […]. The proliferation of churches, cathedrals and monasteries in the twelfth century can itself be considered a first stage of capitalist deterritorialisation.« (Guattari 2016a, 16)

im Foucaultschen Sinne (vgl. Guattari 1996i, 115). Für Guattari geht es nicht so sehr um ein Ablösen unterschiedlicher Herrschaftsordnungen und Machtformationen, sondern um ein Hinzufügen. Ähnlich wie Deleuze am Beginn seines Kontrollgesellschaftstextes betont, dass es im Zeitalter der Kontrollgesellschaften immer noch Institutionen der Souveränitäts- und der Disziplinargesellschaften gibt, ja diese oftmals sogar ihre Stellung verstärken und ihre Repression intensivieren, so betont auch Guattari, dass das Aufkommen neuer Herrschafts- und Machtformen nicht unbedingt alte Machtformen verdrängt, sondern vielmehr Symbiose-Verhältnisse entstehen können. Guattari dazu:

The machines of Collective equipment, capitalist semiotic machines can coexist perfectly well with the »archaic« machines of the aristocracy or the »progressive« machines of the workers' movement. The politics of modern states consists in making all that hold together: a certain conception of public service, of welfare, of planning, etc., of pressure groups, lobbies, mafias, micro-fascist systems of value such as those that animate historical filiation (Guattari 2016a, 31).

Dieses Ineinandergreifen unterschiedlicher Maschinerien und Machtformationen problematisiert damit auch ein linear fortlaufendes Geschichtsbild, das von Fortschritt und Weiterentwicklung bestimmt ist. Hier vertritt Guattari, wie auch schon in seinen Frühschriften, ein fundamental differentes Verständnis:

In this domain of the collective economy of desire, history doesn't necessarily proceed according to a linear progression through earlier »stages«. It conveys blocks of the past without any Aufhebung, it opens up the future at the same time as it closes it down, it works on itself through zones of collapsing and reterritorialisation. Everything stays in the same place, the best and the worst, the possible and the impossible. One can say that at one and the same time it knocks everything over in its passage, that it transforms everything irreversibly and that it changes nothing, that it piles stratifications up on top of one another. (Guattari 2016a, 31 f)

Der zweite zentrale Aspekt, den ich aus Guattaris Überlegungen zur Entwicklung und der Geschichte der Kapitalismen hervorstreichen möchte, ist die zentrale Rolle, die Guattari dem Bereich der Technik einräumt. Nicht nur betont er, dass der moderne Kapitalismus ohne bestimmte technische Entwicklungen nicht »durchgestartet« wäre, sondern er versucht, diese zu einfache und tendenziell technikdeterministische Vorstellung zu verkomplizieren, betont die Ko-Produktion kapitalistischer und technologischer Entwicklungen, Prozesse, die durch seinen Begriff der Integration gelesen werden müssen. Bevor ich näher auf die Rolle von Technologien in der Kapitalismuskonzeption von Guattari eingehe, soll jedoch noch der semiotische Aspekt des Kapitalismus dargestellt werden, ein Aspekt, der für die Frage nach aktuellen Formen eines hochtechnisierten Kapitalismus und, wie zu zeigen sein wird, auch für Formen des antikapitalistischen Widerstands äußerst relevant ist.

Die a-signifikanten Semiotiken des Kapitals

»Das Kapital ist keine abstrakte Kategorie, sondern ein semiotischer Operator im Dienste bestimmter gesellschaftlicher Formationen« (Guattari 2018a, 7). So definiert Guattari in seinem erstmals 1980 erschienenen Text »Das Kapital als Integral der Machtformationen« das Kapital. Formen der Kapitalisierung, so Guattari, gab es auch in anderen Gesellschaftsformen, das besondere des westlichen Kapitalismus ist jedoch die Verselbstständigung der »allgemeine[n] Verfahren der Semiotisierung« verschiedener Kapitalisierungen (vgl. Guattari 2018a, 7). Dieser semiotische Charakter des Kapitals folgt, wie Maurizio Lazzarato (2006) in einem Text über Guattari ausführt, einem »doppelten Register«. Denn für Guattari gibt es nicht nur den Aspekt der Repräsentation und Signifikation, wie er in strukturalistischen Debatten verhandelt wurde, sondern auch das, was Guattari die »a-signifikanten« Semiotiken nennt, d.h. die maschinischen Aspekte. Die a-signifikanten Semiotiken, so führt Schmidgen aus, »übermitteln keinen ›Sinn‹. Sie überschreiten die Grenzen zwischen den Zeichenarten und bringen die Zeichen mit anderen Materialien produktiv zusammen.« (Schmidgen 1997, 144) Auf der Ebene der a-signifikanten Semiotiken kann zwischen Signifikat und Signifikant, aber auch zwischen materiellen und sprachlichen Teilen nicht grundsätzlich unterschieden werden.[3] Lazzarato zu diesem zweiten Register: »Dieses zweite Register zielt nicht auf die Konstitution des Subjekts, sondern auf das Einfangen und die Aktivierung präsubjektiver und präindividueller Elemente (Affekte, Emotionen, Wahrnehmungen), um diese als Teile oder Räder der semiotischen Maschine des Kapitals funktionieren zu lassen.« (Lazzarato 2006) Der Kapitalismus, so Henning Schmidgen (2018) in einem Text über Guattaris Kapitalismusbegriff, übt seine Macht nicht durch »Verschleierung realer Verhältnisse« oder »Täuschungen« aus, sondern setzt schon wesentlich früher an, nämlich bei der Produktion bestimmter Subjektivitäten: »Er [der Kapitalismus] setzt früher und grundsätzlicher an und versucht, ›als semiotischer Operator‹ die Art von Subjektivität hervorzubringen, die er für sein Funktionieren braucht. Dass der Kapitalismus buchstäblich unter die Haut geht, dass er sich der menschlichen Wesen ›von innen‹ bemächtigt, dass er in den alltäglichsten Wahrnehmungen und Gesten steckt, ist eine Grundannahme der von Guattari entwickelten Theorie.« (Schmidgen 2018, 135)

3 In einem Interview von 1974 betont Guattari den diagrammatischen Charakter der a-signifikanten Semiotiken und beschreibt diese als »sign machines wich operate independently of any and all production of meaning. There, a body, a couple signified/signifier might exist, but the signified is not retained as such, nor is the signifier. What counts is the arrangement or set-up of systems of signs which, in a sense, produce another organization of reality.« (Guattari 1974, 39)

Signifikation und Repräsentation ist für Guattari mit Individuierung beziehungsweise Subjektivierung verbunden, also der Zu- und Einordnung in eine bestimmte Struktur oder Rolle. Guattari nennt diesen Aspekt auch soziale Unterwerfung, eine Unterwerfung nach Klasse, gesellschaftlicher Rolle usw. (vgl. Guattari 1996a, 10). Die a-signifikanten Semiotiken hingegen hängen für Guattari eng mit seinem Begriff der Maschine zusammen, er spricht hier von der »maschinischen Indienstnahme« oder auch der »semiotic subjugation of all individuals« (Guattari 1996a, 10). Lazzarato beschreibt die a-signifikanten Semiotiken folgendermaßen: »Die a-signifikanten Semiotiken bewirken eine Synchronisierung und Modulation der präindividuellen und vorsprachlichen Komponenten der Subjektivität, indem sie Affekte, Wahrnehmungen, Emotionen etc. als Bestandteile, Komponenten und Elemente einer Maschine in Gang setzen (maschinische Indienstnahme).« (Lazzarato 2006) Es geht also um die Verbindung heterogener Elemente, und zwar schon im vorsubjektiven Bereich, eine Verbindung, die keinen Sinn im klassischen Sinn erzeugen muss (vgl. Guattari 1974, 39). Wie in seinen Frühschriften auch, sind es vor allem die »Strukturalisten« und allen voran Lacan, die Guattari zufolge diesen a-signifikanten Aspekt nicht verstehen wollen beziehungsweise gar nicht verstehen können. Der Drang, immer und überall eine Struktur zu sehen, ist auch beim späten Guattari noch ein Hauptkritikpunkt – er spricht von einer »dictatorship of the signifier« (Guattari 2016a, 5). Für Guattari ist das Problem der Glaube an *eine* Formel, an *eine* Logik, an *eine* Art von Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat, eine Logik, die dann auf alle möglichen Bereiche übertragen wird (vgl. Guattari 2016a, 6 f). Doch für Guattari gibt es diese eine Formel nicht, es gibt vielmehr immer nur Mannigfaltigkeiten und heterogene Systeme: »One never encounters the ›signifier‹ in general: ›on the ground‹ one is always confronted with semiotic compositions mixing genres, mixtures, constellations, that are open to a possibility that cannot be calculated in terms of structure, what we call a machinic creativity.« (Guattari 2016a, 7) Guattari stellt also der Theorie der einen Struktur, dem »signifying discourse«, eine Vielzahl an »machines of a-signifying signs« gegenüber (vgl. Guattari 2016a, 7).

Am Beispiel des Strukturalismus, aber auch am Beispiel postmoderner Theoriebildung, kritisiert Guattari die Idee, dass es überhaupt so etwas wie eine grundlegende Ordnung, ein Gesetz, eine Logik für die Welt gäbe. Dieser Glaube an einen Sinn, eine grundlegende Bedeutung oder Ordnung, ein Glaube, den eben gerade, so Guattari, strukturalistische Ansätze befördern, dieser Glaube ist reaktionär und verschleiert politische Interessen, Machtformationen und Zusammenhänge.[4]

4 »Thus our problem is not solely one of doctrine but is also practical: the signifier is (not) just an error made by linguists and structuralist psychoanalysts, it is also something that lives in everyday existence, that subjects us to the conviction that somewhere there exists a universal referent, that the world, society,

Abermals, wie auch in seinen Frühschriften, gibt sich Guattari überzeugt, dass der Strukturalismus und vor allem die strukturalistische Psychoanalyse zutiefst herrschaftsstabilisierend sind und daher aus einer antikapitalistischen Perspektive kritisiert werden müssen. Die strukturalistische Perspektive erkennt, so Guattari, die a-signifikanten Semiotiken nicht und ermöglicht damit weder eine Analyse kapitalistischer Herrschaft noch ein Erkennen potentieller Räume der Freiheit und Möglichkeiten des Widerstands: »The paradox is that it is precisely these a-signifying chains put into play by capitalist formations that structuralists characterise as signifying. They wish to make of them a sort of universal constituent of structures.« (Guattari 2016a, 6)

Die a-signifikanten Semiotiken sind zwar nicht grundsätzlich repressiv, dennoch sind sie ein wichtiger Teil des semiotischen Operators Kapital und werden – und genau hier liegt der zentrale Aspekt seiner späteren Schriften – zum zunehmend dominanten, ja zum zentralen Teil kapitalistischer Herrschaft und Ausbeutung. Denn, noch umfassender als Deleuze, gibt sich Guattari überzeugt, dass wir es seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit einer neuen Form des Kapitalismus zu tun haben, eines Kapitalismus, der nicht nur heterogene Maschinerien integriert, sondern dies darüber hinaus auf einer globalen Ebene tut, also eines »integrierten weltweiten Kapitalismus«. Diese neue Form des Kapitalismus beruht mehr und mehr auf dem a-signifikanten Aspekt, weshalb es für Guattari eine Aktualisierung der Marxschen Theorie braucht. Guattari gibt sich überzeugt, dass Marx' Theorie der Mehrwertakkumulation keine generelle Logik des Kapitalismus beschreibt,[5] sondern eine spezifische, historisch und geographisch klar verortbare Epoche oder Phase des Kapitalismus, genauer der damals gleichzeitig herrschenden Kapitalism*en*. Guattari spricht in diesem Zusammenhang von den »traditionellen segmentären Kapitalismen«, also Kapitalismen, die in je konkreten Nationalstaaten existieren und untereinander vor allem durch »monetär[e] und finanziell[e] Semiotisierung« (Guattari 2018a, 16) verbunden waren. Diese Kapitalismen waren zwar notwendigerweise miteinander in Austausch, aber dennoch konnten sie in gewisser Art und Weise als semi-autonom verstanden werden. Ähnlich wie bei Deleuze ist auch Guattaris Verständnis aktueller Formen des Kapitalismus eng mit den allgemein bekannteren Begriffen der Globalisierung, des Postfordismus und des Neoliberalismus verbunden, und doch geht es

---

the individual and the laws that rule over them are structured according to a necessary order, that they have a profound meaning. In fact, the signifier is a fundamental procedure for the dissimulation of the real functioning of power formations.« (Guattari 2016a, 7)

5 Dabei geht Guattari nicht davon aus, dass Marx selbst solch eine generelle Beschreibung überhaupt versucht hat. Guattari schreibt an diesen Stellen vielmehr gegen bestimmte, damals in Frankreich populäre dogmatisch-marxistische Strömungen an. Für Guattari ist evident, dass es nicht möglich ist, die Komplexität einzelner Kapitalismen »durch eine einzige Formel zu identifizieren« (Guattari/Alliez 2018, 111).

Guattari ebenfalls um wesentlich mehr. Guattari versucht jenen Kapitalismus zu beschreiben, »der sich nicht mehr nur auf die Art und Weise der Semiotisierung des finanziellen und monetären stützt, sondern viel grundlegender auf eine Gesamtheit von Steuerungsverfahren, die technisch-wissenschaftlich, makro- und mikrosozial, massenmedial usw. sind.« (Guattari 2018a, 17) Es sind also vor allem zwei Aspekte, die laut Guattari den neuen Kapitalismus auszeichnen: Erstens seine globale Ausrichtung und gleichzeitig zweitens seine »Miniaturisierung«: »Die Marx'sche Formel des Mehrwerts ist wesentlich mit segmentären Kapitalismen verbunden. Sie erlaubt es nicht, die Doppelbewegung der Globalisierung und der Miniaturisierung zu erfassen, die die gegenwärtige Entwicklung kennzeichnet.« (Guattari 2018a, 17) Diese Doppelbewegung des integrierten weltweiten Kapitalismus schiebt sich daher sowohl »oberhalb« als auch »unterhalb« der segmentären Beziehungen der alten Kapitalismen (vgl. Guattari/Alliez 2018, 120). Der IWK wirkt auf der Makroebene, indem er die unterschiedlichen Kapitalismen auf globaler Ebene integriert und gleichzeitig auf der Mikroebene, indem durch Miniaturisierung aber auch durch eine Zunahme der a-signifikanten Semiotiken weniger auf bestimmte Segmente zugegriffen wird, sondern das Individuum und darüber hinaus sogar das Vorsubjektive bis hin zur Wahrnehmung integriert wird. Diese Aspekte weisen eine große Ähnlichkeit zu einigen der Kernthesen des Kontrollgesellschaftstextes auf, auch wenn sie mit anderen Begriffen arbeiten. Besonders deutlich wird die Ähnlichkeit jedoch in Bezug auf die Rolle der Information. In seiner Auseinandersetzung mit neoliberalen Theorien betont Guattari deren Fixierung auf die Frage der Information und damit auch deren enge Verwandtschaft zu kybernetischen Ansätzen.[6] Mit Verweis auf die Arbeiten von Antonio Negri, vor allem der 1982 erschienen *Macchina tempo*,[7] geht Guattari von einer grundlegenden Änderung der Produktionsverhältnisse aus: Da spätestens durch das neoliberale Denken das »Eindringen der Informationstheorie in die ökonomische Sphäre begann« und die Information damit selbst zum Produktionsfaktor wird, kommt es zu der Herausbildung eines »kybernetischen Kapitals« (vgl. Guattari/Alliez 2018, 121). Für Guattari macht der IWK lediglich deutlich und unleugbar, was eigentlich schon für frühere kapitalistische Formationen gleichermaßen gegolten hat, nämlich dass Profitmaximierung nicht alleine in der Ausbeutung der Arbeitskraft liegt, sondern breiter verstanden werden muss, als die Nutzbarmachung und Ausbeutung bestimmter je konkreter, komplexer Gefüge. Um also Profit zu maximieren, genügt

6 »Am Ende dieser [neoliberalen] Argumentation wird selbst die Idee der ›Freiheit‹ auf den Begriff der Information zurückgeführt und von einem ›kybernetischen‹ Ansatz abhängig gemacht.« (Guattari/Alliez 2018, 107)

7 Ein Teil der Essays aus *Macchina tempo* findet sich ins Englische übersetzt im Band *Time for Revolution* (Negri 2003).

es nicht (mehr), Arbeitszeit oder größere Produktivität herauszupressen, sondern die Gefüge selbst müssen angepasst, verändert und ausbeutbar gemacht werden; der Kapitalismus bestimmt daher maßgeblich die sozialen Gefüge. Eben jene Nutzbarmachung wird durch den semiotische Aspekt des Kapitals ermöglicht, womit sich Guattari ganz bewusst gegen klassisch marxistische Überlegungen und Studien zur Arbeit stellt:

> Er [der Kapitalist] kauft keine Arbeitskraft, sondern die Macht über produktive Agencements. Die scheinbar seriellste Arbeit, zum Beispiel auf einen Hebel zu drücken oder ein Wärmelämpchen zu überwachen, setzt immer die vorherige Bildung eines semiotischen Kapitals mit vielfältigen Komponenten voraus – Kenntnis der Sprache, der Sitten und Gebräuche, der Reglementierungen, der Hierarchien, die Beherrschung von immer abstrakter werdenden Prozessen, der Abläufe, des Ineinandergreifens von produktiven Agencements… Die Arbeit ist keine bloße Zutat oder schlichter Rohstoff der Produktion mehr und ist es wahrscheinlich auch nie gewesen. Anders gesagt, der Teil der maschinischen Steuerung (asservissement), der in die menschliche Arbeit eingeht, ist niemals als solcher quantifizierbar – die subjektive Unterwerfung (assujettissement) und die gesellschaftliche Entfremdung, die ein Arbeitsplatz oder eine andere gesellschaftliche Funktion mit sich bringt, ist es dagegen voll und ganz. Genau das ist die Funktion, die dem Kapital zukommt. (Guattari 2018a, 14)

Das Kapital, so resümiert Guattari, ist daher nicht rational, sondern hegemonial, es ist vor allem eine Machtoperation: »Seine semiotische Existenz pfropft sich systematisch auf die Gesamtheit der technischen und gesellschaftlichen Veränderungen auf, die es auf den vorherrschenden Machtformationen diagrammatisiert und reterritorialisiert.« (Guattari 2018a, 21) Dies gilt für alle Epochen oder Formen des Kapitalismus, so ist auch schon in früheren Ausformungen des Kapitalismus eine »Politik der Destruktion und der Neustrukturierung« verfolgt worden. Beispiele dafür sind Guattari zufolge die Verdrängung von traditionellen Handwerksgewerben und den damit einhergehenden gesellschaftlichen Machtpositionen, oder auch die koloniale Ausbeutung (vgl. Guattari 2018a, 21 f).

Eine zentrale Rolle in diesen Integrationen unterschiedlicher Machtformationen, aber auch den Politiken der Destruktion und vor allem der Neustrukturierung, spielt, genau wie auch bei Foucault und Deleuze, die Statistik und die damit einhergehende Möglichkeit einer »Berechnung« der Gesellschaft, insbesondere im Zeitalter der Digitalisierung. Die Formen des statistischen Wissens in Verbindung mit der Digitalisierung der Gesellschaft haben es dem Kapitalismus ermöglicht, gleichzeitig sowohl die globale Ebene als auch die molekulare Ebene zu hegemonialisieren (vgl. Guattari 2018a, 33). Der weltweite, aber vor allem auch molekulare Integrationsprozess, der in den heutigen Gesellschaften immer mehr Ebenen, bis hin zur vorsubjektiven Ebene, erfasst, beruht auf dieser Art von In-Beziehung-Setzung und Diagrammatisierung, ermöglicht und vorangetrieben maßgeblich durch die Digitalisierung:

Dieser Integrationsprozess, der auch die unbewusste individuelle und kollektive Subjektivität kontaminiert, wird durch die digitale Revolution beträchtlich beschleunigt. Diese maschinisch-semiotische Integration der menschlichen Arbeit beinhaltet also, dass im produktiven Prozess die Modellierung jedes Arbeiters betrieben wird, und zwar nicht nur seines Wissens (also dessen, was bestimmte Wirtschaftstheoretiker als »Wissenskapital« bezeichnen), sondern auch sämtlicher Systeme seiner Interaktion mit der Gesellschaft und mit der Maschinenumwelt. (Guattari 2018c, 61)

Diesen umfassenden Integrationsprozess, der auf einer Digitalisierung, einer Dataisierung und der integralen Rolle der Information aufbaut, hat Guattari auch in seinem Buch *New Lines of Alliances. New Spaces of Liberty* (deutsche Übersetzung: *Neue Räume der Freiheit*), das er gemeinsam mit Antonio Negri verfasst hat, beschrieben:

This deterritorialization and this integration was facilitated by rendering the social into data form, i.e. on the basis of the fundamental computerization [informatisation] of society. […] Under these conditions, the assembly line of commercial and industrial production spreads its fabric over the social, not in its symbolic sense but materially. Society is no longer merely subsumed by capitalist command; it is absorbed entirely by the integrated mode of production. (Guattari/Negri 2010, 49; in der deutschen Übersetzung Guattari/Negri 2015, 68 f)

Der IWK, so gibt sich Guattari überzeugt, verflüssigt traditionelle Produktions- und Ausbeutungsorte – Guattari spricht hier von der »mobilen Fabrik« (Guattari/Alliez 2018, 122) und dem »mobilen Staat« (Guattari/Alliez 2018, 123) –, dringt also in alle Bereiche vor und integriert diese, strukturiert diese um. Der IWK darf dabei nicht als eine homogene Struktur verstanden werden und auch nicht als eine »eindimensionale Makrostruktur Marcuseschen Types« (Guattari/Negri 2015, 68); vielmehr verstehen Guattari und mit ihm auch Alliez und Negri den IWK als prozessuales Verhältnis, flexibel und in ständiger Um- oder Neustrukturierung begriffen. Der IWK, so Guattari, ist auf einer »Flucht nach vorn«, muss »Vollgas geben«,[8] muss ständig neu formiert werden, sich selbst ausweiten, noch mehr Bereiche ausbeutbar und kapitalisierbar machen (vgl. Guattari 2018a, 34). Die semiotische Macht des Kapitals ist also für Guattari immer schon ein Destruktionsfaktor.

8 Diese und ähnliche Beschreibungen und Stellen werden oftmals als eine der Inspirationen des problematischen, aber vieldiskutierten Ansatzes des Akzelerationismus verstanden. Auch wenn Deleuze und Guattari, vor allem im *Anti-Ödipus* und den *Tausend Plateaus* Begriffe bemühen, die in eine ähnliche Kerbe zu schlagen scheinen, und auch weithin bekannt ist, dass die Schlüsselfiguren der Akzelerationismusthese Alex Williams, Nick Srnicek (Williams/Srnicek 2014) und Nick Land stark von Deleuze und vielleicht noch mehr von Guattari beeinflusst sind, so muss umso mehr betont werden, dass die Überlegungen von Deleuze und Guattari in eine völlig andere Richtung weisen. So ist nicht nur das politische Projekt ein radikal anderes, sondern es wird auch ein völlig differentes Verständnis der Rolle von Technologien entworfen. Zu einer deleuzo-guattarisch informierten Kritik am Akzelerationismus siehe z. B. Franco »Bifo« Berardis Kritik »Accelerationism. Questioned from the Point of View of the Body« (2013). Einen Überblick zu dieser Debatte samt historischer Referenztexte und zeitgenössischer Kritiken verschafft der von Robin Mackay und Armen Avanessian herausgegebene Band *#Accelerate. The Accelerationist Reader* (2014).

Wie erwähnt, ging es auch in früheren Formen des Kapitalismus um eine Deterritorialisierung alter Herrschaftsverhältnisse zur Ermöglichung der Einführung neuer kapitalistisch ausbeutbarer Herrschaftsformen: »Der Kapitalismus des 19. Jahrhunderts hat sein volles Handlungsfeld nur in dem Maße erobert, in dem die geographischen und gesellschaftlichen Barrieren des *Ancien Régime* (das noch vom Feudalismus geprägt war) niedergerissen wurden.« (Guattari 2018b, 44) Der IWK intensiviert diese Deterritorialisierungen, vor allem, wie erwähnt, durch die Einbeziehung neuer Technologien. Der IWK ist dabei natürlich nicht als letzte oder endgültige Form des Kapitalismus zu verstehen, sondern lediglich die gerade aktuelle, die ebenfalls abgelöst werden wird.[9] Alte Formen und Herrschaftsverhältnisse werden, wie auch Deleuze in seiner Kontrollgesellschaftsthese betont, nicht einfach ausgelöscht, sondern bestehen weiter fort, sind oftmals eben auch integrale Bestandteile der neuen Herrschaftsorganisationen:

> Er [der IWK] findet sich übrigens mit dem Überleben weiterer Bereiche archaischer Ökonomie ab: er lebt in Symbiose mit liberalen und kolonialen Wirtschaftssystemen klassischer Art, er koexistiert mit Wirtschaftssystemen stalinistischer Art… Relativ fortschrittlich im Bereich der technowissenschaftlichen Mutationen, ist er im gesellschaftlichen Bereich zutiefst konservativ (nicht aus ideologischen, sondern aus funktionalen Gründen). (Guattari/Alliez 2018, 123 f)

Der IWK ist nicht mit einem spezifischen politischen System verbunden; so kann er in einigen Teilen der Welt den Anschein erwecken, als würde er eine bürgerliche Demokratie benötigen und gleichzeitig in anderen Teilen der Welt Diktaturen erzwingen. »Der IWK ist nicht universalistisch« (Guattari 2018c, 64). Wie andere Formationen des Kapitalismus zuvor, birgt auch der IWK seine eigene Auflösung potentiell in sich, ist prinzipiell krisenhaft. Es ist dabei besonders die Deterritorialisierung auf der Mikroebene, die Guattari im Blick hat, und die vielleicht neue Räume der Freiheit und des Widerstandes eröffnen könnten, zwar nicht von selbst, aber durch soziale und politische Kämpfe. Guattari spricht dabei von den »molekularen Revolutionen«:

> Das Reproduktionsvermögen des IWK scheint unerbittlich zu sein, aber es verletzt so viele Lebensweisen und soziale Wertschöpfungen, dass es keineswegs absurd erscheint, darauf zu hoffen, dass die Entwicklung von neuen kollektiven Antworten – von neuen Agencements der Äußerung, der Bewertung und der Handlung –, die von den unterschiedlichsten Horizonten kommen, schließlich dahin führt, ihn abzusetzen (das Auftauchen von neuen, in der Bevölkerung verbreite-

9 »Die geschichtliche Frage, die spezifisch für den IWK ist, betrifft die potentiellen Grenzen seines Integrationsvermögens. Es ist nämlich nicht selbstverständlich, dass es ihm endlos gelingt, innovativ zu sein und die Techniken und Subjektivitäten zu vereinnahmen. Es ist hier erneut geboten zu unterstreichen, dass der IWK keine sich selbst genügende Entität ist. Auch wenn er sich heute als ›höchstes Stadium des Kapitalismus‹ präsentiert, ist er letzten Endes nur eine kapitalistische Formel unter anderen.« (Guattari/Alliez 2018, 123)

ten Kriegsmaschinen […], die Mannigfaltigkeit von Vektoren der molekularen Revolution in allen Bereichen der Gesellschaft). Unserer Meinung nach kann nur mit solchen Hypothesen die Neudefinition der Ziele der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft ins Auge gefasst werden. (Guattari/Alliez 2018, 124)

Was Guattari damit anspricht, wird vielleicht deutlicher, wenn wir seine Ausführungen zur engen Verknüpfung von technologischen Entwicklungen und kapitalistischen Funktionsweisen betrachten, die ich im Folgenden etwas näher darstellen werde.

Technik und Kapitalismus

Die so genannten »neuen Technologien« dringen immer weiter vor, bestimmen, so mag es scheinen, nicht mehr nur Arbeitsprozesse, sondern immer mehr auch das, was Guattari als die vorsubjektiven Bereiche bezeichnet. Sie beeinflussen Bewegungen, Wahrnehmung aber auch allgemeinere Kategorien wie Raum, Zeitwahrnehmung und Gedächtnis. Diesen Entwicklungen ist allerdings nicht mit einem apokalyptischen Technikpessimismus, der das ehemals autonome Subjekt als verloren beweint, aber auch nicht mit einem naiven Technikeuphorismus, der dieses zunehmende Eindringen als Befreiung und Beschleunigung bejubelt, zu begegnen. Guattari versucht ganz besonders in seinen späteren Schriften eine andere Antwort auf diese Entwicklungen zu formulieren, eine zutiefst politische Antwort. Dazu ist es einerseits notwendig, eine gewisse Vorstellung des Subjekts zu hinterfragen und andererseits muss auf die zentrale Rolle der Kapitalismen in diesen Entwicklungen eingegangen werden.

Besonders das »Preliminary«-Kapitel aus Guattaris 1989 erstmals veröffentlichtem Buch *Schizoanalytic Cartographies* (2013) versucht Subjektivierungen vor dem Hintergrund der gegenseitigen Produktion von technologischen Entwicklungen und kapitalistischen Formationen zu bearbeiten. Deutlich wird die Zentralität der Subjektivierung schon im ursprünglichen Titel dieses Kapitels, als es als eigenständiger Text 1987 in *Chimères* erstmals veröffentlicht wurde, nämlich »De la production de subjectivité« (englische Übersetzung »Regimes, Pathways, Subjects« Guattari 1996i). Die beiden Versionen des Textes sind leicht verschieden, wobei ich mich im Folgenden vor allem an der früher veröffentlichten Version orientieren werde. Der Text »De la production de subjectivité« ist vor allem deswegen so interessant, weil er an drei Entwicklungsstadien des modernen Kapitalismus versucht, die vielfältigen und komplexen Verknüpfungen der Produktion, der Subjektivität und der kapitalistischen Entwicklung hin zum IWK aufzuzeigen und dabei deren Verhältnis zu technologischen Entwicklungen im Blick behält. In diesem Kontext zeigt sich, dass die »maschinische Abhängigkeit« der Subjektivität (vgl. Guattari

1996i, 113), die gerade heute in einer hochtechnisierten Gesellschaft so deutlich zu Tage tritt, keinesfalls als genuin neues Phänomen zu verstehen ist.

Die drei Entwicklungsstadien oder »Zonen«, die Guattari darstellt, sollen dabei die Entwicklung dreier zentraler kapitalistischer Komponenten nachzeichnen, wobei sich diese Entwicklungen, die Guattari hier in aller Kürze beschreibt, über knapp 1000 Jahre erstrecken. Es darf also nicht verwundern, dass Guattaris Konzeption mehr Skizze als eine wirkliche Analyse ist. Die drei Zonen sind: »[T]he *Age of European Christianity* marked by a new conception of the relations between the Earth and power; the *Age of Capitalist Deterritorialization of Modes of Knowledge and Technique*, founded on principles of general equivalence; and the *Age of Planetary Computerization*, creating the possibility for creative and singularizing processuality to become the new fundamental point of reference.« (Guattari 1996i, 117)

Wie weiter oben erwähnt, beginnt Guattari seine Erzählung des »modernen Kapitalismus« zunächst im Europa des 11. Jahrhunderts, mit dem Aufkommen des Christentums als institutionalisierte Maschine. In dieser Zeit, so Guattari, tauchte eine neue Subjektivitätsfigur auf, die vor allem von einer neuen Relation zum Land beziehungsweise zu bestimmten Territorien geprägt ist. Dieser Einschnitt, so Guattari, hat sowohl die kapitalistische Entwicklung angestoßen, als auch eine technische Revolution ermöglicht, den »first great ›takeoff‹ of technologies and commercial exchange« angestoßen (vgl. Guattari 1996i, 119). Wichtige Entwicklungen waren dabei das Aufkommen der Metallurgie, die Implementierung von Wasser- und Windmühlen als neue Energiequellen, das gezielte Anbauen und Züchten von Pflanzen und Tieren und eine erste Vereinheitlichung der Zeit, nicht zuletzt durch die Kirchen und Döme und deren Funktion als Zeitverkünder (vgl. Guattari 1996i, 120). Die Errichtung der Klöster ist für Guattari auch ein Beispiel für eine neue Ära der Geschichtsschreibung und -speicherung, sind Klöster doch Zentren der Erinnerungsarchivierung und -weitergabe und stellen damit für Guattari sogar so etwas, wie die »computer programs, the ›macroprocessors‹ of the Middle Ages« (Guattari 1996i, 113) dar. In dieser ersten Phase der Entwicklung hin zum modernen Kapitalismus verortet Guattari also auch die Entstehung einer bestimmten Vorstellung der Verbindung von Mensch und Maschine und damit auch eine bestimmte Narration von Technologie: »In short, the ›machinic advances‹ linked to urban development and the flowering of civil and military technologies were simultaneously encouraged and contained. All this constitutes a kind of ›state of nature‹ of the relation between human being and tool, which continues to haunt paradigms of the ›Work, Family, Fatherland‹ type even today.« (Guattari 1996i, 120)

Die zweite große Zone oder Phase, die Guattari beschreibt, ist das Aufkommen des segmentären Kapitalismus mit Beginn des 18. Jahrhunderts. Soziale Einheiten und traditionelle Verbindungen, die bis dahin als gottgewollt und ewig galten, wurden nicht nur hinterfragt, sondern durch die ökonomischen und technologischen

Entwicklungen deterritorialisiert. Die Urbanisierung und die beginnende Industrialisierung haben das Verhältnis zum Territorium völlig verändert. Damit einhergehend verortet Guattari auch eine erneute Verschiebung der Beziehung zwischen »Mensch« und »Werkzeug«, zwischen »Mensch« und »Technologie«. Diese fundamentalen Deterritorialisierungen werden durch ein neues Referenzsystem reterritorialisiert, nämlich durch das Kapital und damit auch durch eine neue Form der Äquivalenzbildung.[10] Abermals sind es vor allem technologische Entwicklungen, die diese Veränderungen vorantreiben und überhaupt erst ermöglichen: Die allgemeine Verfügbarkeit von gedruckten Texten, die neue Energiequelle der Dampfmaschinen, aber auch die allgemeine Taktung und »Manipulation« der Zeit, sprich die strikte Einteilung in klar messbare Zeiteinheiten durch genauere Uhren und die damit einhergehende Taktung in den Manufakturen und Fabriken, sowie Revolutionen in der Biologie, vor allem Pasteurs Entwicklungen, die das ganze Feld der biochemischen Industrie ermöglichen. (vgl. Guattari 1996i, 122). Die wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen gemeinsam mit den kapitalistischen Umwälzungen semiotischer, aber auch ökonomischer und materieller Art griffen tief in den Körper ein, maschinisierten den Körper. Dabei betont Guattari auch, dass die »Aufklärung« als eines der leitenden Konzepte jener Zeit zwar ein universales Menschenbild beschwor, die realen Herrschaftsverhältnisse jedoch wesentlich rassistische, sexistische und klassistische Differenzen erzeugten, verstärkten und die Theorien der Aufklärung diese kolonialen, patriarchalen und bourgeoisen Logiken untermauerten, forcierten und propagierten. Der vermeintlich universelle menschliche Körper beruht, so Guattari, auf einer Vielzahl herrschaftlicher Auslassungen und Einschränkungen, bekanntes Beispiel dafür ist der Vitruvianische Mann von Leonardo Da Vinci (vgl. Guattari 1996i, 122). Für Guattari stellt die zentrale Entwicklung dieses Zeitalters die Maschinisierung des Körpers zur Anpassung an die neuen ökonomischen und herrschaftlichen Voraussetzungen dar: »Human beings find themselves relegated to a position of quasi-parasitic adjacency to the machinic phyla. Each of their organs and social relations are quite simply repatterned in order to be reallocated, overcoded, in accordance with the global requirements of the system.« (Guattari 1996i, 122) Auch wenn diese Maschinisierung nahezu alle Körper jener Zeit betrifft, die Entwicklungen also tiefgreifend und global waren, so betont Guattari, dass nicht jeder Körper von diesen Entwicklungen gleich betroffen war, sondern ganz im Gegenteil die Maschinisierungen der Körper die-

10 »Their landmarks of social and physical corporeality were profoundly shaken. The universe of reference for the new system of generalized exchange was no longer territorial segmentarity, but rather capital as a mode of semiotic reterritorialization of human activities and structures uprooted by machinic processes.« (Guattari 1996i, 121)

se in völlig unterschiedliche Gefüge einbezog, unterschiedlich invasiv wirkte und unterschiedliche Körper auch höchst unterschiedlich ausbeutete.

Die dritte und letzte Zone, das dritte Zeitalter, das Guattari in seiner kurzen Geschichte der langen Entstehung kapitalistischer Komponenten und technologischer Entwicklungen beschreibt und das für ihn das zeitgenössische, gerade aktuelle Zeitalter darstellt, ist »the Age of Planetary Computerization«. Diese Phase ist bereits nach der Schlüsseltechnologie, die Guattari als »Ausdruck« dieser historischen Epoche sieht, benannt, nämlich dem Computer und der Digitalisierung. Es ist auch die Phase, in der der IWK in Erscheinung tritt, nicht zuletzt aufgrund der technologischen Entwicklungen, die die zuvor beschriebene globale Makro-Integration wie auch das Eingreifen in die vielen kleinen, molekularen Bereiche ermöglicht. Damit verändert sich auch die Produktion von Subjektivität, nicht mehr geht es um rein menschliche Subjektivität, sondern auch um das, was Guattari die »maschinische Subjektivität« nennt.[11] Die Digitalisierung, die sich vor allem auf die Bereiche der Medien und der Kommunikation auswirkt, ist dabei nicht die einzige technologische Entwicklung dieser Phase. Wesentlich sind für Guattari auch noch die Nuklearenergie als neue Energieform und die Möglichkeit, unterschiedliche Stoffe und Materialien, die früher natürlich gewonnen oder angebaut werden mussten, nun durch chemisch produzierte Stoffe ersetzten zu können (das Plastik-Zeitalter), wobei hier natürlich nicht vergessen werden darf, dass zur Herstellung dieser neuen Materialien eine ganze Reihe anderer Rohstoffe essentiell wurde (z.B. Seltene Erden). Auch die Zeitlichkeit wurde durch ultraschnelle Kommunikationskanäle, Prozessoren und sonstige Entwicklungen massiv beschleunigt, und es wurden auch viele weitere noch invasivere beziehungsweise tiefer eingreifende biologische Veränderungen möglich, so Guattari, nicht zuletzt durch die Gentechnologie. (vgl. Guattari 1996i, 123 f)

Wichtig ist vor allem, dass Guattari diese drei Zonen, auch wenn sie historisch aufeinanderfolgende Phasen ansprechen und beschreiben, keinesfalls als eine lineare Entwicklungs- oder gar Fortschrittslinie verstanden wissen möchte. Der Begriff der »Zonen« in Guattaris Erzählung der Entwicklung des modernen Kapitalismus ist dabei sehr wichtig. Die einzelnen Zonen oder Phasen beschreiben die Ausweitung und Intensivierung der Entwicklung der modernen Kapitalismen, eine Ausbreitung sowohl geographisch als auch in die Tiefe gehend, immer tiefer vordringend. Dabei handelt es sich weder um klar voneinander getrennte Zonen oder Phasen noch um die Ablösung einer ersten Phase durch eine spätere. Guattari betont immer wieder die Gleichzeitigkeit dieser Phasen, die Trennung in Zonen dient dabei hauptsächlich der Nachvollziehbarkeit bestimmter Ausweitungen und

11 »The machine is placed under the control of subjectivity – not a reterritorialized human subjectivity, but a new kind of machinic subjectivity.« (Guattari 1996i, 123)

Intensivierungen, wobei dem De- und Reterritorialisierungsmodell folgend, eine Ausweitung in eine Richtung oftmals von einem Rückzug oder einer Entspannung in anderen Feldern begleitet wird. Es ist relevant, dass Guattari dieses Narrativ über die Entwicklung des modernen westlichen Kapitalismus, zunächst als eigenständiger Artikel erschienen, neu überarbeitet an den Beginn seiner *Schizoanalytic Cartographies* stellt, entwirft er doch in diesem Buch eine noch präzisere und komplexere Methode der Kartographierung, die vor allem die Gleichzeitigkeiten, die Paradoxien und Widersprüche und damit auch die Komplexität und die vielen Ebenen solch komplexer Entwicklungen, wie jener der Kapitalismen, nachzuzeichnen und zu beschreiben sucht. Die drei Zonen oder Phasen sind daher als zusammenhängend und in unterschiedlichen Intensitäten und Verbindungen auftretend zu verstehen.

Die vielschichtigen Verwicklungen der einzelnen Phasen oder Zonen beschreiben dabei nicht nur die unterschiedlichen Kapitalismen ihrer Zeit und deren Herausbildung, sondern eben auch deren Zusammenhang mit technologischen Entwicklungen. Dabei geht es Guattari nicht, auch wenn manche Formulierung dies insinuieren zu scheint, um eine technikdeterministische Position. Für die aktuelle Phase bedeutet dies, dass es weder den IWK zur Herausbildung dieser Technologien brauchte noch, dass diese technologischen Entwicklungen notwendig zur Herausbildung des IWK führen mussten. Im Blick sind vielmehr die sympoietischen Prozesse immanenter Kausalität. Guattari geht es auch nicht darum, die beschriebenen Veränderungen zu bewerten oder, wie es bei vielen anderen Theoretiker*innen der Fall ist, diese Entwicklungen als eine Verfallsgeschichte oder eine zunehmende Bedrohung des »Menschen« oder der Gesellschaft zu konstruieren. Ganz im Gegenteil kann Guattari, wenn überhaupt, eine vielleicht zu positive Lesart mancher dieser Entwicklungen vorgeworfen werden,[12] denn in vielen dieser Technologien sieht Guattari ein großes Potential für neue Formen des Zusammenlebens und für politischen Widerstand gegen Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse. Doch bei allem Enthusiasmus, den Guattari immer wieder bei der Beschreibung bestimmter Technologien und deren Potentiale für politische Kämpfe, soziale Bewegungen, die Organisation neuer Kollektivitätsformen oder direkten Widerstand, an den Tag legt, ist er sich stets der Möglichkeit der Vereinnah-

12 So merkt z.B. Paul Virilio, Technikphilosoph und Freund Guattaris, in einem Interview mit Henning Schmidgen an, dass Guattari sich seiner Meinung nach von den technikeuphorischen Diskursen der »Techno-Guerilla« der 1970er und 80er hat »bluffen lassen«. So hätte Guattari »noch diese Illusionen, dass man die Technologien von ihren schädlichen Merkmalen abwenden konnte« (Schmidgen/Virilio 2019, 158). Inwiefern Virilios Kritik an Guattaris positiver Einschätzung hier jedoch zu kurz greift, weil es Guattari eben gerade nicht um die Möglichkeiten der Technologien selbst, sondern um Technologien als Teil bestimmter widerständiger maschineller Gefüge geht, wurde bereits mehrfach betont und stellt vor allem in den kommenden Ausführungen eine zentrale Grundannahme meinerseits dar.

mung dieser Technologien bewusst. Umso mehr gilt es daher, nach den widerständigen Potentialen bestimmter Technologien, oder genauer: nach den widerständigen, minoritären Gefügen und den Maschinisierungen bestimmter Technologien, kurz: nach den minoritären Technologien zu fragen. Wie ich nun im Folgenden zeigen werde, ist Guattari in seinem Spätwerk nicht nur mit der Analyse des IWK beschäftigt, sondern theoretisiert auch die Möglichkeiten neuer widerständiger Gefüge und deren Technologien. Guattari führt dazu in den späten 1980er Jahren den Begriff der »Post-Medien« ein, ein Konzept, das im Gegensatz zu Deleuzes Kontrollgesellschaftsbegriff weit weniger Rezeption erfahren hat und zumeist in medientheoretischen Kontexten diskutiert wird. Dabei handelt es sich, wie ich im Folgenden zeigen werde, bei Guattaris Post-Medien um weit mehr als ein medientheoretisches Konzept.

7.2 Das post-mediale Zeitalter

Die Entwicklung und allgemeine Zugänglichkeit vieler dieser »neuen Technologien« könnte, so gibt sich Guattari immer wieder überzeugt, eigentlich emanzipative Kämpfe und soziale Bewegungen begünstigen, und doch scheint sie vor allem kapitalistische Unterdrückungsformen zu befördern. Nach der Untersuchung der Zusammenhänge kapitalistischer und technologischer Entwicklungen bleibt für Guattari daher eine zentrale Frage unbeantwortet: Es ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen neuen technologischen Entwicklungen und politischer Emanzipation, nach dem Potential neuer Technologien für politische Kämpfe also. Warum intensiviert sich die Unterdrückung, wenn auch in neuer Form (z.B. Kontrollgesellschaft), trotz völlig neuer oder auch mehr und mehr zugänglicher und vernetzter technologischer Entwicklungen? Gerade in den früheren Arbeiten Guattaris findet sich immer wieder die Hoffnung, dass vernetzte, miniaturisierte, leicht bedienbare und zugängliche Technologien politischen Widerstand befördern, doch tatsächlich scheint die Entwicklung und Verfügbarkeit dieser Technologien nur neue Herrschaftsformen hervorzubringen. Wie im vorigen Kapitel gezeigt, meint zum Beispiel Bernard Stiegler gerade in den Spätschriften von Deleuze eine Wende zu entdecken, die Einsicht, dass viele der tendenziell positiv konnotierten Konzepte der Frühschriften doch zum »neuen Geist des Kapitalismus« wurden, und selbiges könnte ebenso für Guattari gesagt werden. Doch wie ich immer wieder gezeigt und betont habe, vertreten weder Deleuze noch Guattari einen Technikdeterminismus. Wenn sie sich also gerade in ihren Spätschriften nochmals fragen, warum diese Technologien nicht stärkere Emanzipationsbewegungen und Kämpfe befördert haben, so ist dies nicht so sehr eine Frage nach dem entkontextualisierten Potential einzelner Technologien, sondern vielmehr die politische Fra-

ge nach jenen maschinischen Gefüge, die es braucht, um diese Technologien für ein emanzipatives Projekt zu maschinisieren. Dies wird gerade bei Guattari deutlich:

> The burning question, then, becomes this: Why have the immense processual potentials brought forth by the revolutions in information processing, telematics, robotics, office automation, biotechnology and so on, up to now only led to a monstrous reinforcement of earlier systems of alienation, an oppressive mass-media culture and an infantilizing politics of consensus? What would make it possible for them finally to usher in a post-media era, to disconnect themselves from segregative capitalist values and to give free rein to the first stirrings, visible today, of a revolution in intelligence, sensitivity and creativity? (Guattari 1996i, 124)

Was also braucht es, fragt Guattari, um neue technologische Entwicklungen und aktuelle Technologien in emanzipative Kämpfe zu integrieren, sie in antikapitalistische Gefüge miteinzubinden, mit und durch diese Technologien neue Formen von Kollektivität, Subjektivierungen und Kreativität anzustoßen, um in ein post-mediales Zeitalter einzutreten? Der Begriff des post-medialen Zeitalters beziehungsweise der »Post-Medien« durchzieht Guattaris gesamtes Spätwerk. Wie bereits aus dem obigen Zitat ersichtlich, darf Post-Media jedoch nicht als technologische Zuschreibung verstanden werden, *kein Medium und keine Technologie sind grundsätzlich oder von selbst post-medial*. Vielmehr handelt es sich bei diesem Begriff um einen politischen Aufruf zur Bildung bestimmter Gefüge und eines bestimmten widerständigen und antikapitalistischen Umgangs mit Technologien. Post-media ist daher kein genuin technologischer oder technikheoretischer Begriff, sondern ein anti-kapitalistisches Konzept und eine kollektive Praxis. Im kollektiven Aktiv-Werden, Organisieren und sich gegenseitig Unterstützen zeigt sich nämlich für Guattari der zentrale Unterschied gegenüber den vereinzelnden und passivisierenden Massenmedien.[13] So spricht Guattari auch an einigen Stellen dezidiert vom Kampf für eine »post-mass media era« (Guattari 2009b, 293). In diesem Sinne kann das »post« in Post-Medien zwar als »nach« verstanden werden, beschreibt jedoch eher ein »anders als« oder »gegen« kapitalistische Massenmedien und nicht bloß eine simple Ablösung. Wie auch schon in seiner Erzählung der Zonen oder Phasen der modernen westlichen Kapitalismen weiter oben beschrieben, verweigert sich Guattari einfachen, linearen Fortschrittserzählungen oder Entwicklungsnarrativen.[14] »Post« verweist nicht auf einen irgendwann ab-

13 Genosko beschreibt Guattaris eigenen Medienkonsum und seine Ziele dabei folgendermaßen: »Guattari sought enunciative singularity from his media, and if he could find it with a keyboard and screen, together with a few like-minded people, then this passion of a subject-group would suffice as an entry point into the post-mediatic age.« (Genosko 2013, 16)

14 Dazu Genosko: »For Guattari, however, the shift from mass into post-media would not be sequential and definitive but coexistent, contestatory, and messy. Indeed, a hallmark of Guattari's thought is the refusal of phasal developmental schemas and an insistence on simultaneous elaboration and a co-mingling polyphony.« (Genosko 2013, 15)

geschlossenen Prozess raus aus den Massen-Medien,[15] vielmehr betont es den permanenten und niemals abschließbaren Kampf gegen kapitalistische Unterdrückungsverhältnisse und Vereinnahmungen.

Guattari will dabei seinen Begriff der Post-Medien vom Begriff der Postmoderne abgegrenzt wissen. Dies betont auch Gary Genosko, der die Funktion des Post-Medien-Begriffs vor allem in zwei Bereichen sieht: einerseits in der Kritik am »Postmodernismus« und andererseits soll das Konzept die Möglichkeit verhandeln, »wether media and singularity could coexist« (Genosko 2012a, 158). Beide Bereiche verbindet die politische Frage nach der Produktion von emanzipativen Subjektivitäten, der Bildung von Subjektgruppen und dem Kampf gegen eine um sich greifende »kapitalistische Subjektivität«. Post-Medien beschreiben keine speziellen Medien oder Technologien, sondern wollen das Potential sozialer Kämpfe und kollektiver Praktiken, die immer schon mit unterschiedlichen Technologien verbunden sind, beschreiben und weiter öffnen. Genau in dieser *politischen* Ausrichtung sieht Guattari auch die große Differenz zu postmodernen Ansätzen, die er als weitestgehend apolitisch, ja gravierender, als entpolitisierend und damit zutiefst konservativ empfindet. Guattari kritisiert immer wieder die Autor*innen aber auch Künstler*innen, die sich selbst der Postmoderne zurechnen oder als Teil dieser Strömung wahrgenommen werden. Allen voran kritisiert er Jean Francois Lyotard und Jean Baudrillard,[16] die für ihn die Archetypen dieser Strömung darstellen und nur allzu gut veranschaulichen würden, was an der postmodernen Theorie problematisch sei. Die »postmodern condition« ist für Guattari vor allem »the paradigm of all submissions, of all compromises with the current status quo« (Guattari 2009b, 294). Postmoderne Theoretiker*innen seien systemerhaltend, konservativ und würden alle sozialen Bewegungen und Aufstände bloß als »language games« (Guattari 2009b, 294) verstehen. Sie seien also nicht nur nicht an politischen Kämpfen interessiert, sondern diese Denker*innen, so Guattari, hätten in ihrem Zynismus gar die Idee einer Möglichkeit von emanzipativen Kämpfen aufgegeben. Diese polemische, zynische und extrem angriffige Wortwahl erinnert dabei stark an Guattaris zahlreiche Angriffe und Seitenhiebe gegen den Strukturalismus. Wie auch in seinen polemischen anti-strukturalistischen Tiraden vereinfacht Guattari die kritisierten Theorien und Konzepte stark,

15 Zum Verhältnis der Post-Medien zu den Massenmedien aus einer medientheoretischen Sicht siehe Apprich 2013, 123 ff.

16 Hier kann nicht weiter diskutiert werden, inwiefern Guattaris Kritik an der Postmoderne, besonders aber an den Arbeiten von Jean Baudrillard haltbar und wieviel davon bloße Polemik ist. Die Frage des Politischen bei Baudrillard ist jedenfalls eine wesentlich komplexere als Guattaris größtenteils oberflächliche Kritik Baudrillard zugestehen möchte. Für den Versuch, eine politische Theorie aus Baudrillard herauszuarbeiten siehe z.B. Holger Zapfs Studie *Jenseits der Simulation* (2010), die Baudrillards politische Theorie und deren performativen Charakter (vgl. Zapf 2010, 244) produktiv zu systematisieren sucht.

doch wie in den Frühschriften auch, dient dieser so aufgebaute Gegner vor allem dazu, das eigene Konzept – gegen den Strukturalismus die Maschine und gegen die Postmoderne das Post-Mediale – zu entwickeln, zu schärfen und stark zu machen. Guattari sieht in der Postmoderne gar eine Art geistige Nachfolgerin des Strukturalismus. So schreibt Guattari an einer besonders polemischen Stelle: »Postmodern philosophers can flit around pragmatic research all they want, they remain faithful to a structuralist conception of speech and language that will never allow them to relate the subjective facts to the formations of the unconscious, to the aesthetic and micropolitical problematics. To put it plainly, I think that this philosophy is no philosophy« (Guattari 2009b, 296). Abermals kritisiert Guattari vor allem die Idee geschlossener Systeme, einer eindimensionalen Vorstellung von Sprache und die Reduktion auf binäre Logiken. Wie auch schon bei seiner Kritik an den Strukturalist*innen, geht es Guattari um eine politische Kritik, und wie bei seiner Strukturalismuskritik spielen abermals technologische Objekte und neue Technologien eine zentrale Rolle. So schreibt Guattari: »But where, by the way, did they get the idea that the socius can in this way be reduced to facts of languages and these, in turn, to binarisable or ›digitisable‹ signifying chains? On this point, the post-moderns have hardly come up with something new! The place themselves squarely in the tradition – itself downright modernist – of structuralism« (Guattari 2009b, 295).

Gerade an seiner Postmoderne-Kritik wird nochmals deutlich, dass es Guattari immer auch um ein anderes Verständnis von Technologien und technologischen Objekten geht, denn die Ähnlichkeiten der Postmoderne zum Strukturalismus sind, so Guattari, vor allem einer beiden zugrundeliegenden Logik beziehungsweise Theorie geschuldet. So seien beide Strömungen letztlich stark von informationstheoretischen und (frühen) kybernetischen Theorien beeinflusst. Im zweiten Kapitel habe ich näher ausgeführt, wie Guattari den Strukturalismus, aber vor allem Lacan für die Übernahme einer vereinfachten beziehungsweise vereinfachenden und problematischen kybernetischen Logik kritisiert, eine Kritik, die Guattari in seinen späten Schriften nun am Postmodernismus wiederholt. Zentraler Kritikpunkt ist dabei eben auch ein zu einfaches, banalisiertes und damit problematisches Verständnis neuer Technologien:

> The secret link between all these doctrines comes, I believe, from their having a subterranean-marked by reductionist conceptions, spread immediately after the war by information theory and the first research into cybernetics. The references that these different doctrines ceaselessly borrowed from the new communicative and information technologies were so hurried and so badly managed, that they threw us far behind the phenomenological research that had preceded them. (Guattari 2009b, 295 f)

Guattaris Kritik an Postmodernismus, Kybernetik und Strukturalismus geht dabei weit über die spezifischen Strömungen und Theoretiker*innen hinaus, ist also vor allem eine Kritik am Glauben an *eine* universell gültige Interpretation, Logik oder Methode, die es ermöglichen würde, komplexe Zusammenhänge zu erklären, sei es »Technik und Gesellschaft«, sei es die Sprache oder sei es das Unbewusste. Das Problem all dieser Ansätze ist für Guattari ähnlich: sie blenden politische Fragen gleichermaßen aus wie je konkrete und spezifische Kontexte, kurz: »[T]hey turn away from the real complexity of contexts, the relations of force, the specific technologies of power, which it is true, no universal interpretation could give them!« (Guattari 2016a, 5) Guattari in aller Deutlichkeit: »We cannot repeat it enough: one never deals with the Unconscious with a capital U« (Guattari 2016a, 5 f); gleiches muss auch für *die S*prache und *die T*echnik betont werden, denn immer haben wir es laut Guattari mit Polyphonie und einer Vielfalt an heterogenen konkreten Technologien in je konkreten Gefügen zu tun. Die Reduzierung der vielfältigen und heterogenen Ebenen auf eine Sprache, eine Struktur oder eine Logik ähnelt für Guattari dem kapitalistischen Prozess, nämlich der allgemeinen Äquivalenzbildung. Für Guattari scheinen die Denker*innen der Postmoderne den Glauben an politische Veränderung aufgegeben zu haben, nicht zuletzt, weil sie die a-signifikanten semiotischen Prozesse nicht sehen können/wollen. Daher tendieren so viele postmoderne Theoretiker*innen zu Verfallserzählungen, die den Verlust des Menschen oder gar der Realität beklagen; alles, was es noch gibt, seien bloß die hyperrealen Konsumwelten des Kapitalismus. Sie konzentrieren sich daher, so polemisiert Guattari, bloß auf eine Seite der neuen Medien, jene Seite, die er als kapitalistische Massenmedien bezeichnet, in denen kapitalistische Subjektivitäten produziert werden und wir alle zu »Zombies« (vgl. Guattari zitiert nach Genosko 2013, 15) zu werden scheinen. Dabei entgehen ihnen jedoch die molekularen Prozesse, jene Subjektivierungen, die ein mögliches post-mediales Zeitalter erkämpfen könnte. Es muss daher sowohl das Unbewusste als auch der Begriff der »Medien« ausgeweitet[17] werden, denn nur solch eine »transversale Perspektive« ermöglicht diese mannigfaltigen Ebenen in den Blick zu bekommen. Bezüglich technologischer Entwicklungen und Medien bedeutet dieses Insistieren auf Komplexität und Polyphonie vor allem, jeglicher »Einbahnstraßenkausalität« (Guattari 2018b, 40) – seien es Verfallsgeschichten oder plumpe Fortschrittserzählungen – entgegenzutreten und andere Erzählungen einzubringen, Gegenerzählungen wie z.B. das post-mediale Zeitalter. Da-

17 Für Guattari erfüllt der Begriff der »Post-Medien« Ähnliches wie zuvor der Begriff der Schizoanalyse. Denn wo die Schizoanalyse das Unbewusste über dessen Engführung auf Persönliches und Individuelles hinaus zu denken versuchte, so soll das Post-Mediale den Medienbegriff erweitern, »to every system of communication, displacement, and exchange« (Guattari 1996h, 107/2009c, 302).

zu müssen andere als kapitalistische Formen der Subjektivitätsproduktion in den Blick genommen werden:

Unconscious figures of power and knowledge are not universals. They are tied to reference myths profoundly anchored in the psyche, but they can still swing toward liberatory paths/voices. Subjectivity today remains under the massive control of apparatuses of artistic innovations to the service of the most reactionary and retrograde figures of sociality. In spite of that, other modalities of subjective production – processual and singularizing ones – are conceivable.« (Guattari 1996i, 129)

Hier kommt nun also der zweite Punkt, den Genosko in Bezug auf das Post-Mediale betont, ins Spiel, nämlich wie bereits zitiert, dass das Post-Mediale die Frage aufwerfe, »wether media and singularity could coexist« (Genosko 2012a, 158). Die kapitalistischen Massenmedien reduzieren komplexe Vielstimmigkeiten auf einzelne Stimmen, erhöhen damit manche Stimmen und vermassen die meisten Zuschauer*innen zu bloßen Konsument*innen. Sie führen zu Passivität, wie Guattari vor allem in Bezug zum Fernsehen immer wieder betont. Jede Form von Stimmen- und Meinungsvielfalt ist dabei genauso simuliert, wie Offenheit und Interaktion, denn diese Medien und Technologien sind nicht auf Interaktion und offene Produktion ausgerichtet. Demgegenüber gibt es für Guattari eine Vielfalt an Technologien und Medien, nicht immer unbedingt die »neuesten«, die gegenteilig wirken können, die also tatsächliche Interaktion oder gar Teilnahme an der Produktion ermöglichen, die vereinzelte Individuen zusammenführen, kollektive Prozesse und ein allgemeines Aktiv-Werden zumindest erleichtern können, nicht von selbst, sondern in den richtigen Gefügen. Diese Darstellung ist natürlich sehr vereinfachend, wie in einem Text über die freien Radiobewegungen besonders deutlich wird:

The evolution of the means of mass communication seems to be going in two directions: toward hyper-concentrated systems controlled by the apparatus of state, of monopolies, of big political machines with the aim of shaping opinion and of adapting the attitudes and unconscious schemas of the population to dominant norms; toward miniaturized systems that create the possibility of a collective appropriation of the media, that provide real means of communication, not only to the »large masses,« but also to minorities, to marginalized and deviant groups of all kinds. On the one hand: always more centralization, conformism, oppression; on the other, the perspective of a new space of freedom, self-management, and the fulfilment of the singularities of desire. (Guattari 1996c, 73)

Diese beiden Richtungen sind selbstverständlich nicht so klar zu trennen, wie Guattari es hier andeutet. Guattaris Ruf nach mehr Interaktion und Mit-Produktion ist jedoch nicht allein als eine frühe Antizipation von Social Media zu verstehen, denn auch wenn er durchaus mit bestimmten ersten Formen von Netzwerktechnologien experimentierte und auch bereits Vorläufer des »Hypertexts« diskutierte (vgl. Genosko 2013, 18), geht es Guattari um sehr viel mehr als bloß andere Medien.

Welche konkreten Technologien und Medien seiner Zeit Guattari im Blick hatte und mit welchen er selbst arbeitete, als er über die Frage der Post-Medien nachdachte, werde ich im Folgenden noch näher darstellen. Zentral ist jedenfalls, dass es Guattari nicht um eine bloße Mitsprache oder ein Mehr an Kommunikationskanälen geht, denn auch wenn dadurch immer mehr Leute zu Produzent*innen werden, agieren sie immer noch nach den Regeln der Plattformen und Kanäle, brechen nicht so sehr mit den hegemonialen Kommunikationsstrukturen als diese zu reproduzieren, sind also eher »prosumer« (producer-consumer). Wie Deleuze sieht auch Guattari ein bloßes Mehr an Kommunikation ohne eine ernsthafte Veränderung der Gefüge und deren Zusammensetzungen als nicht nur nicht zielführend, sondern vielmehr als problematisch an. Kommunikation als bloße Vermittlung von »bits« (Guattari 1996b, 16), also ein bloßer Informationsaustausch, folgt einer kapitalistischen Logik, ist dem Bereich der Massen-Medien zuzuordnen. Wie auch für Deleuze liegt für Guattari der Widerstand, der Kampf für ein post-mediales Zeitalter eben nicht in Kommunikation und Gegenkommunikation: »Das kollektive Sprechen – Palaver, Fest des Logos oder heimliche Absprache – ist durch den Diskurs der Massenmedien enteignet worden.« (Guattari/Negri 2015, 35) Die eigentliche Kommunikation, so Guattari, nimmt mit der Zunahme der so genannten Kommunikationsgesellschaft ab, so wie die Subjektivität mit den kapitalistischen Subjektivierungsprozessen immer eindimensionaler wird, wie Guattari in seinem letzten Interview »The Vertigo of Immanence« betont:

> One effectively observes a reduction of subjectivity, of what I call capitalist subjectivity, which is losing its capacity for communication, to the degree that the society of communication grows. Because the more there is a discursive dimension, the more information spreads out across the world, the more there is a closing down of enunciative capacity. […] It is a kind of abandonment to the subjectivity of the market, which – in any case – seems to respond to the emergence of the postmodern thematic. (Guattari 2011b, 29)

Guattaris Post-Medien-Begriff wird oftmals als Vorwegnahme der neuen Medien, insbesondere der Sozialen Medien verhandelt, selbst Genosko versucht immer wieder die vermeintlichen Parallelen herauszustreichen.[18] Doch Guattaris Post-Medien-Konzept ist viel mehr und kann keinesfalls mit real existierenden konkreten Medien oder Technologien gleichgesetzt werden, sondern nur mit politischen Prozes-

18 So schreibt Genosko zum Beispiel unter dem Eindruck sozialer Bewegungen wie der *Arabischen Rebellion*, *Occupy* und den *Indignados* folgende Zeilen in einem Text über das Post-Mediale bei Guattari: »The molecular revolution might not be televised, but it would be tweeted. […] From a Guattarian perspective the parallels between free radio and social media are obvious at the technical level, and in both cases the violence of the state can be exercised to shut down but not silence post-mediatic tendencies towards resingularisation.« (Genosko 2013, 21) Doch solche Einschätzungen decken sich nicht vollständig mit Guattaris Überlegungen, die wesentlich mehr auf die Kontexte und Gefüge fokussieren als auf das vermeintliche »rein technologisch Mögliche«.

sen und Gefügen. Post-Medien sind daher ein wichtiger Teil im politischen Kampf für Alternativen und einen neuen Horizont, wie Guattari im eben zuvor angesprochenen letzten Interview ausführt:

> However, for me, there is no destiny, no ultimate necessity, no death of the subject. On the contrary, what interests me is the re-singularizing of subjectivity: not necessarily by individual paths, but by complex assemblages, group assemblages, machinic assemblages, agencies with another type of environment, with another type of productivity. This is an option that is not inscribed in history, an ethico-political option that has another, different horizon. (Guattari 2011b, 29)

Der andere Horizont, von dem Guattari hier spricht, ist keinesfalls ein Zurück zu einem angeblichen Ursprung oder zu vermeintlich besseren Zeiten. Wenn Guattari vom Kampf für eine »re-singularizing of subjectivity« spricht, dann meint er damit, wie er selbst sogleich betont, kein klassisches Konzept des Individuums. Nicht ein imaginiertes, humanistisches, autonomes Subjekt schwebt Guattari vor, sondern eine Subjektivität, die zwar individuiert ist, aber situiert, sich nicht als autonom versteht, sondern als Teil komplexer Gefüge. Subjektivierung als Teil einer Subjektgruppe, als Teil eines maschinischen Gefüges, nicht unabhängig, sondern immer schon mittendrin in heterogenen Kontexten, kollektiven und zusammengesetzten Körpern; das ist die Form von Subjektivierungsprozess, die Guattari hier propagiert, das ist die post-mediale Subjektivierung.

Die Erzählung des autonomen Individuums ist für Guattari eine zu einfache und eine problematische, denn abermals wird hier die Komplexität und »messyness« sozialer Zusammenhänge ausgelassen. Es ist daher kein Zufall, so Guattari, dass gerade Ansätze, die dieses individualistische, autonome Subjekt vertreten, zu schnell in Entfremdungserzählungen und zirkulären Narrativen von Fortschritt und Verfall gefangen sind, ganz besonders, wenn sie die Frage der Technik miteinbeziehen. Solche Narrative entwickeln naive Fortschrittserzählungen ohne Rückbindung zu politischen Machtverhältnissen oder bedauern eine zunehmende Entfremdung eines angeblich einstmals autonomen Subjekts, das nun vollständig der Technik unterworfen sei. Dadurch wird eine problematische Trennung von Technologischem und dem Individuum konstruiert. Guattari kritisiert diese Sichtweise quer durch sein Werk, besonders pointiert beschreibt er diese Problematik jedoch in seinem posthum erschienen Buch *Lines of Flight*:

> The individual doesn't constitute the ultimate object of the »programming« of this sort of equipment. In effect, if it is true that one finds the individual at one end of the chain of equipment as a whole, as its terminal »product«, as well as at the beginning of the chain, as its basic constituent, it is also true that things don't stop there. In our view, this image of circularity even risks closing the capitalist processes of alienation onto identifiable entities, a little too quickly and a little too easily, calling for the »good sense« of denunciations of the kind »the relations between man and the city, man and machine, etc. need to be rebalanced« and for a myth of a human essence which can escape modern technologies for modelling individuals come what may. The individual is entirely

fabricated by society, in particular by its collective equipment. The idea of a transcendental subject that is irreducible to processes of semiotic contamination and subjection is a fiction. It is better to give up expecting anything from a supposedly free, autonomous and conscious individual subject (Guattari 2016a, 12).

Das Idee eines unabhängigen und autonomen Individuums muss grundlegend hinterfragt werden. Guattari hat versucht, solch eine Vorstellung des Individuums nicht bloß zu kritisieren, sondern eine Vielzahl an Konzepten und Begriffen zu entwickeln, die andere Sicht- und Denkweisen eröffnen. Besonders das Konzept des maschinischen Gefüges betont dabei die grundlegende Situierung, das Immer-Schon-Eingebunden-Sein in »complex assemblages«, wie Guattari ebenfalls in *Lines of Flight* ausführt:

Before discussing the nature and the scope of, for example, the »role of the individual in history«, is it not worth calling into question the very concept of the individual? In truth, the functioning or dysfunctioning of society are never the affair of individuals as such, they arise from complex assemblages that cannot in the slightest be reduced to collections of individuals, to humanist ideologies, an accumulation of individual responsibilities and volitions. (Guattari 2016a, 13)

Es gilt daher eine andere Perspektive einzunehmen. Die Frage nach dem Perspektivenwechsel ist keinesfalls eine bloß theoretische, sondern eine politische. Es geht um die Frage der politischen Organisation, der sozialen Bewegungen und der aktiven Kämpfe der Minoritäten. Dass das humanistische, transzendentale, autonome Individuum eine herrschaftliche Fiktion ist, wissen die Minoritäten, jene also, die tagtäglich Unterdrückung im Namen dieser autonomen Subjektivität erfahren, jene, die schon lange für ein anderes Miteinander, ein neues Kollektiv kämpfen. Doch wenn es nicht um ein Zurück zu einer immer schon konstruierten Vergangenheit geht, und wenn die Zukunft vor allem von kapitalistischen Herrschaftsprozessen bestimmt scheint, wie ist dann Kämpfen möglich?

Wie schon dargestellt, beschreibt Guattari kapitalistische Prozesse als ein komplexes Zusammenspiel von De- und Reterritorialisierungsprozessen. Guattari gibt sich überzeugt, dass die Momente der Deterritorialisierung genützt werden können. Deterritorialisierungsprozesse destabilisieren alte traditionelle Herrschaftsverhältnisse und Hierarchien, und diese Destabilisierungen eröffnen, so Guattari, nicht nur Räume für neue Ausbeutungsprozesse durch Reterritorialisierungen, sondern eben auch neue Räume der Freiheit. Doch diese neuen Räume der Freiheit entstehen nicht von selbst, sie müssen erkämpft werden. Es genügt für Guattari nicht, bloß zu kritisieren, wie massiv die Eingriffe und Veränderungen durch kapitalistische Umwälzungen sind, es gibt schließlich kein Zurück. Die Deterritorialisierungen sind so enorm, dass eine Wiederherstellung unmöglich ist. Besonders deutlich wird dies an den technologischen Entwicklungen. Eine anarcho-primitivistische oder auch konservative Position eines Zurück, eines »Raus aus der

Technik« ist angesichts der unumkehrbaren Veränderungen durch neue Technologien eine Illusion. Stattdessen braucht es Kämpfe für eine offene Zukunft. Den Ursprungs- und Reinheitsphantasien setzt Guattari die hybriden, chaosmotischen Öffnungsprozesse der maschinischen Kreativität entgegen.

> Werden wir es schaffen, uns von den verschiedenen Utopien der »Rückkehr« zu den Ursprüngen, zur Natur, zur Transzendenz… zu lösen? Die »objektiven« Linien der Deterritorialisierung sind unumkehrbar. Wir müssen »mit« dem Fortschritt der Wissenschaften und Techniken arbeiten oder wir werden nichts erreichen und die kapitalistische Weltmacht wird die Oberhand gewinnen. (Guattari 2018b, 54)

Wie diese Kämpfe genau aussehen werden, muss offen bleiben, so Guattari. Doch sie werden polyzentrisch sein. Sie werden nicht in einer Sprache sprechen und nicht eine einzige Theorie oder Perspektive vertreten, sondern heterogen agieren, es wird Widersprüche geben, doch »[d]er Widerspruch lähmt die Aktion hier nicht« (Guattari 2018b, 56). Die zentrale Frage ist für Guattari nämlich nicht, wie der einzelne Kampf konkret aussieht und agiert, sondern wie die vielen Kämpfe, die schon stattfinden und die kommen werden, verbunden und weiter organisiert werden können: »Die bohrende Frage lautet: Wie soll man neue Organisationstypen ›erfinden‹, die in Richtung dieser Verbindung, dieser Häufung der Effekte von molekularen Revolutionen, von Klassenkämpfen in Europa und von Emanzipationskämpfen der Dritten Welt wirksam sind« (Guattari 2018c, 73).

Wie diese Kämpfe verknüpft werden können, ist unter anderem auch eine Frage nach der Schaffung minoritärer Technologien, und es ist der Fokus des Konzepts der Post-Medien, denn genau durch die Erzeugung post-medialer Gefüge sieht Guattari die Möglichkeit, heterogene molekulare Kämpfe miteinander in Verbindung zu bringen und so neue offene Räume der Freiheit zu erkämpfen. Diese post-medialen Gefüge können auch, so Guattari, Organisations- und Analyseformen ermöglichen, die »sich nicht mehr überrumpeln […] lassen, […] von den institutionellen und technologischen Innovationen des Kapitalismus« (Guattari 2018c, 73). Stattdessen sollten die emanzipativen Bewegungen diese Innovationen nützen und selbst neue Technologien kreieren. Neue Innovationen können »das Beste und das Schlechteste« (Guattari 2018c, 72) hervorbringen, es hängt davon ab, welche Gefüge sich hier bilden. Für eine politische Technikphilosophie bedeutet dies, sich einzumischen, den Fluchtlinien zu folgen und sich zu organisieren. Denn »[e]s ist noch nichts entschieden« (Guattari 2018b, 57), weder politisch noch technologisch. Doch auch wenn für Guattari die Zukunft offen ist, ja sein muss, sind die Möglichkeiten und Chancen für Veränderung nicht gleich verteilt, wahrscheinlicher ist immer eine Fortsetzung des Status quo. Das post-mediale Zeitalter entwickelt sich daher nicht von selbst, es muss erkämpft werden, es muss organisiert und aktiv herbeigeführt werden:

Der Ausgang dieser Art von Umgestaltungen ist wesentlich abhängig von der Fähigkeit der explizit revolutionären Agencements, sich mit den politischen und gesellschaftlichen Interessenskämpfen zu verbinden. Das ist die wesentliche Frage. Ohne eine solche Verbindung werden alle Mutationen des Begehrens, alle molekularen Revolutionen sowie alle Kämpfe um Räume der Freiheit nie dahin gelangen, gesellschaftliche und wirtschaftliche Umgestaltungen in großem Maßstab in Gang zu setzen. (Guattari 2018c, 72)

Molekulare Revolutionen

Die post-mediale Revolution meint die Verbindung unterschiedlicher lokaler und globaler Kämpfe und die Vermittlung und den Austausch des minoritären Wissens: »The coming post-mediatic revolution must be called on to take the relay (with incomparable efficiency) of minoritary groups which are the only ones, even today, that have become aware of the mortal risk, for humanity« (Guattari 2009b, 300). Das post-mediale Zeitalter ist für Guattari das Zeitalter der molekularen Revolutionen. Der Begriff der molekularen Revolutionen ist spätestens ab den frühen 70er Jahren einer der wichtigsten Begriffe für Guattari, beschreibt er doch gleichermaßen die politische Ausgangssituation wie die grundlegende Problematik emanzipativer Kämpfe ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Nicht zuletzt seit den Ereignissen von 68 ist für Guattari klar, dass es zu der einen großen Revolution, von der vor allem damals ein großer Teil der dogmatischen Linken träumte, nicht kommen wird. Der Wunsch nach solch einer großen Revolution muss nicht nur prinzipiell enttäuscht werden, sondern verstellt vor allem auch den Blick auf die Kämpfe, die bereits stattfinden. So resümiert Guattari in seinem »Molecular Revolutions«-Vortrag auf der Schizo-Culture-Konferenz in New York 1975 diese Problematik folgendermaßen: »There are two ways of rejecting the revolution. The first is to refuse to see it where it exists; the second is to see it where it manifestly will not occur. These are, in a nutshell, the reformist and the dogmatic pathways. Indeed, a revolution of great amplitude is developing today, but at the molecular or microscopic level.« (Guattari 1996a, 8)

Guattari spricht hier die Frage nach der Organisierung und vor allem der thematischen Ausrichtung politischer Kämpfe an. So wird in heutigen Debatten oftmals bedauert, dass der Fokus auf »Identitätspolitik«, also Anerkennungskämpfe bestimmter Minoritäten, problematisch sei, weil damit die Idee des großen universellen Kampfes aufgegeben werden würde und zu sehr auf die Anerkennung einzelner Gruppen fokussiert würde. Guattari hat sich mit diesem heute so brisanten politischen Konflikt schon sehr früh in seinem Werk auseinandergesetzt und das Konzept der molekularen Revolutionen als eine mögliche Antwort auf diese Frage vorgeschlagen. Die molekularen Revolutionen bezeichnen keinesfalls einfach nur

lokale oder kleine Kämpfe, in diesem Sinne befinden sich die molekularen Revolutionen weder auf dem traditionellen Level der »großen Politik« noch auf der Ebene der Identitätspolitiken (vgl. Guattari 1996d, 82).[19] Die molekularen Revolutionen beschreiben vielmehr eine transversale Verschiebung, die alle Ebenen betrifft, auch wenn sie nicht immer ad hoc verstanden, gesehen oder eingeordnet werden. Es geht daher nicht nur um die Kämpfe selbst, sondern auch um den Bezug zu den Kämpfen, dem »Danach«, dem, was diese Kämpfe verändern, oftmals in ganz anderen Bereichen als zunächst angenommen. Das zentrale Beispiel dafür ist wenig überraschend der Mai 1968. Dabei geht es Guattari nicht nur um die Streiks, Barrikadenkämpfe, Besetzungen und Aufstände dieser Zeit, sondern auch und vor allem um die nachhaltigen Folgen dieser Bewegung. Aus der Sichtweise der Makropolitik mag sich wenig verändert haben, doch aus einer anderen Perspektive, jener der Mikropolitik, hat sich viel verändert:

> Some people say that the social turmoil in the United States during the 1960s, or in France in '68, was a spontaneist event – transitory, marginal – and that such a utopian revolution leads nowhere. But in my opinion, important things began happening only after that revolution, which perhaps was the last revolution in the old style. Molecular revolution develops in relatively unknown areas. (Guattari 1996a, 8)

Guattaris Begriff der molekularen Revolutionen versucht die Perspektive zu verschieben, weg von der so oft gestellten Frage: »Was hat dieser Kampf/diese Bewegung erreicht?« hin zu einer Perspektive, die jene vielfältigen Veränderungen zu verstehen sucht, die nicht so leicht zu benennen, zu erkennen, zu messen und zu quantifizieren sind. Dabei geht es meistens nicht um die vermeintlich großen politischen Erfolge, sondern um kleine, nahezu unbemerkbare Verschiebungen, die vielleicht große Folgen haben können, an anderen Orten, auf anderen Feldern oder auch erst sehr viel später. Verschiebungen innerhalb sozialer Verhältnisse, in den Beziehungen der Menschen aber auch weit über die rein menschliche Ebene hinaus. Denn immer geht es auch um Verschiebungen in maschinischen Gefügen und damit ebenso um neue Zusammenhänge und Verbindungen mit sehr verschiedenen Technologien und technischen Objekten. Doch diese molekularen Verschiebungen bedeuten nicht, dass es nicht auch permanent große Konflikte, Kämpfe und klassische Revolutionen gibt. Guattari wendet sich lediglich gegen die Vorstel-

19 Guattari dazu: »The molecular revolution, however, is produced neither on the level of political and traditional union confrontation, nor on the front of different movements like the Women's Movement, the prostitutes, the Gay Liberation Front, etc., which are often only provisional reterritorializations, even forms of compromise with the State power and the different political forces. There is a miniaturization of forms of expression and of forms of struggle, but no reason to think that one can arrange to meet or wait at a specific place for the molecular revolution to happen.« (Guattari 1996d, 82)

lung *einer* alles verändernden Revolution einerseits und andererseits geht es ihm um einen anderen Blick auf die Folgen und Wirkungen politischer Kämpfe:

> To be sure, there will be contradictions, confrontations, landslides, class struggles in the traditional sense, even wars, but it's actually society as a whole that is now shifting. It won't simply be another bourgeois or proletarian revolution. The gears effected by this shift are so minute that it will be impossible to determine whether it's a class confrontation or a further economic subjugation. I believe that this shift in society, which implies not only a rearrangement of relationships among humans, but also among organs, machines, functions, signs, and flux, is an intrahuman revolution, not a simple re-ordering of explicit relationships. (Guattari 1996d, 82 f)

Diese »intrahuman revolutions« zu erkennen, diese Verschiebungen zu sehen und zu befördern, das ist für Guattari eine der dringlichsten politischen Aufgaben. Die molekularen Revolutionen können im Anschluss an das fünfte Kapitel aus einer deleuzo-spinozistischen Perspektive verstanden werden, als die Frage nach besseren, den conatus aller stärkenden Zusammensetzungen, nach Kombinationen aus unterschiedlichen Körpern, die den Vermögensgrad befördern. Diese Kombinationen bestehen, wie dargestellt, nicht nur aus menschlichen Körpern, sondern auch aus einer Vielzahl heterogener nicht-menschlicher Körper, wie z.B. auch technischen Objekten und Technologien. Gerade aus einer deleuzo-spinozistischen Perspektive wird die Frage nach den kleinen, fast unmerklichen Verschiebungen, den Veränderungen unter der Wahrnehmungsgrenze traditioneller Politikbetrachtung, verständlicher. In spinozistischer Manier ruft Guattari daher dazu auf, die Linse zu wechseln, eine andere Perspektive zu suchen, den mikroskopischen Blick einzunehmen, der diese Veränderungen und molekularen Revolutionen nicht nur sieht, sondern auch ernst nimmt: »On the molecular level, things function otherwise. Looking through the glasses of traditional politics, there is nothing left, for example, of the American radical movement. If one changes glasses, if one peers through the microsope, there is another picture altogether. There is a new sensibility, a new way of relating, a new sort of kindness, all very difficult to define.« (Guattari 1996d, 84)

Guattaris Post-Medien Konzept kann als solch ein mögliches Mikroskop verstanden werden, als eben jene Perspektive, die diese molekularen Revolutionen wahrnimmt, als ein »Medium«, das diese kleinen Veränderungen »vergrößert«, sichtbar macht, als ein Mittler zwischen diesen unterschiedlichen kleinen Kämpfen und Verschiebungen. Die post-mediale Perspektive ist nicht nur eine mikroskopische, sondern vor allem eine transversale, die ermöglicht, unterschiedliche heterogene Kämpfe, Veränderungen, Deterritorialisierungen in Beziehung zu setzen. Doch es gibt nicht das *eine* Post-Medium, vielmehr geht es um eine post-mediale Praxis und Theorie, die den Erzählungen des individualisierten Subjekts andere radikale Subjektivierungsformen entgegenstellt. Das Konzept des Post-Medialen beschreibt auch den Versuch eines anderen, neuen, kurz: kreativen

Zugangs zu dem, was Guattari die Gemeinschaftseinrichtungen (*équipements collectifs*) nennt. Unter Gemeinschaftseinrichtungen versteht er einerseits öffentliche Einrichtungen, wie Schulen, Universitäten, Kliniken, aber auch Massenmedien, Sportstätten und vieles mehr. Wie Henning Schmidgen betont, ist diese »gebaute Umwelt« jener Ort, an dem die Gesellschaft »untergebracht ist«, aber auch »aktiv gestaltet wird« (Schmidgen 2018, 135). Die Gemeinschaftseinrichtungen sind für Guattari nicht bloß Infrastruktur für den Ausbau und Erhalt der kapitalistischen Machtverhältnisse, sondern – ausgehend von seinem Engagement in der Institutionellen Psychotherapie und dem speziellen Verständnis von Institution, das Guattari in seinen Frühschriften entwickelt –, auch Kampfplatz. Zumeist erfüllen die Gemeinschaftseinrichtungen herrschaftliche Zwecke: »Das ist die Funktion der Gemeinschaftseinrichtungen: die Ströme zu registrieren, erstarren zu lassen, zu lagern.« (Guattari zitiert nach Schmidgen 2018, 137) Dennoch sieht Guattari die Notwendigkeit, Gemeinschaftseinrichtungen zu erkämpfen, sie zu übernehmen und nicht einfach nur zu bekämpfen. Das Post-Mediale beschreibt solch einen Versuch, Gemeinschaftseinrichtungen, allen voran die Massenmedien, nicht zu übernehmen, aber mit medialen Mitteln, mit massenmedialen Technologien, gegen die Vereinzelung und für das Kollektive zu arbeiten. Dabei begrenzen sich weder der Begriff der Gemeinschaftseinrichtungen noch der Begriff des Post-Medialen auf die technischen Objekte allein, immer sind bei Guattari vor allem die maschinischen Gefüge und damit auch die materiellen, psychologischen, sozialen, semiotischen, ökonomischen, ökologischen und viele Aspekte mehr im Blick (vgl. Schmidgen 2018, 136). Das Post-Mediale ruft dazu auf, mit Gemeinschaftseinrichtungen und Technologien wie konkreten technischen Objekten zu experimentieren, neue Verwendungen zu versuchen, sie gegen den Strich zu verwenden, auf spinozistische Art und Weise neue Kombinationen von Körpern zu kreieren. Guattari beschreibt dieses Experimentieren auch als »existential chemistry, open to all the re-compositions and transmutations of these ›singulary salts‹« (Guattari 1996h, 111/2009c, 306). Die durch das Post-Mediale verbundenen und so auch organisierten Minoritäten sind dabei diejenigen, die diese Experimente nicht nur am ehesten durchführen, sondern vielmehr immer schon probieren, ja probieren müssen. Das Post-Mediale versucht diese Erfahrungen und dieses Wissen, diese »laboratories of thought and experimentation for future forms of subjectivation« (Guattari 1996h, 106/2009c, 301) ernst zu nehmen und zu verbreiten. Die zentrale Frage ist dabei, wie diese molekularen Revolutionen verbunden und gemeinsam organisiert werden können, ohne vereinnahmt zu werden; wie also können die Kämpfe verbunden werden und dennoch unabhängig und selbstbestimmt bleiben? »If ›organized minorities‹ are to become the laboratories of thought and experimentation for future forms of subjectivation, how can they structure themselves, and ally themselves with more traditional forms of

organization (parties, unions, leftist groups) to avoid the isolation and repression that threatens them, while at the same time preserving their independence and specific traits?« (Guattari 1996h, 106/2009c, 301)

Die Antwort auf diese komplexe Fragestellung sieht Guattari in den technologischen Veränderungen und Möglichkeiten einer (Wieder-)Aneignung von Informations- und Kommunikationstechnologien und -kanälen, eben jener Veränderung, die er das post-mediale Zeitalter nennt. Die Post-Medien, so Guattari, könnten unterschiedliche, oft isolierte Minoritäten und deren Kämpfe miteinander verbinden und dabei neue Formen von demokratischen Prozessen anstoßen. Die allgemeine Zugänglichkeit, die Miniaturisierung und das dadurch zunehmende Mobil-Werden dieser Technologien erlaubt, dass immer mehr Menschen Zugang zu diesen Technologien und Medien haben, sich daher auch ihrer bedienen und mit ihnen experimentieren können und so eine Vielzahl an neuen kreativen Öffnungen entstehen. Für den Eintritt in das post-mediale Zeitalter bräuchte es also Gefüge, die folgende drei Punkte verwirklichen und ermöglichen:

> The emergence of these new practices of subjectivation of a post-media era will be greatly facilitated by a concerted reappropriation of communicational and information technology, assuming that they increasingly allow for: 1) The formation of innovative forms of dialogue and collective interactivity and, eventually, a reinvention of democracy; 2) By means of the miniaturization and the personalization of equipments, a resingularization of the machinic mediatized means of expression; we can presume, on this subject, that it is the connection, through networking, of banks of data which will offer us the most surprising views; 3) The multiplication to infinity of »existential operators,« permitting access to mutant creative universes. (Guattari 2009b 299 f / deutsch: 2016d, 14)

Abermals betont Guattari, dass es nicht die technologischen Entwicklungen selbst sind, auch nicht die bloße Miniaturisierung und damit allgemeinere Verfügbarkeit technischer Objekte, die einen Übergang in ein post-mediales Zeitalter ermöglich, sondern ein Zusammenspiel dieser Aspekte mit emanzipativen maschinischen Gefügen. Nicht ein simples Mehr an Technik und ein Mehr an Kommunikations- und Informationsmöglichkeiten wird eine emanzipative Veränderung ermöglichen, sondern das Maschinisieren solcher Technologien und technischer Objekte in den richtigen Gefügen, sprich in sozialen Bewegungen und anderen Formen von politischen Kämpfen, das Bilden also von minoritären Technologien.

Da Guattaris Überlegungen zum Post-Medialen oftmals recht abstrakt und allgemein bleiben, ist es zentral, sich Guattaris konkrete post-mediale Praktiken anzusehen, denn in diesen Praktiken, aber auch Analysen der Arbeit mit konkreten Technologien wird das Konzept des Post-Medialen wesentlich konkreter und greifbarer. Das für Guattari klarste Beispiel für eine post-mediale Praxis ist in der freien Radiobewegung, vor allem der italienischen Bewegung rund um das *Radio Alice*, zu finden. Guattari hat diese nicht nur oft beschrieben und reflektiert, sondern auch

selbst aktiv daran teilgenommen. Im Folgenden soll daher das post-mediale Konzept am Beispiel der freien Radios der 1970er und 80er exemplifiziert werden.

Polyphonie – Freie Radios als post-mediale Praxis

Quer durch dieses Buch wurde gezeigt, dass die Frage nach der Technik, also die Rolle einzelner Technologien in je konkreten Gefügen, für Deleuze und Guattari eine äußerst zentrale ist. Besonders Guattari beschäftigt sich mit ganz konkreten Technologien und deren Gefügen, beschreibt verschiedene Anwendungs- und Experimentiermöglichkeiten. An diesen Stellen wird sichtbar, dass Guattaris Interesse für Technologien und technische Maschinen nicht nur ein theoretisches war, sondern er ganz direkt von zahllosen konkreten Technologien und technischen Objekten fasziniert war und mit diesen in unterschiedlichen Zusammenhängen und Gefügen experimentierte. Man kann hier an seine genauen Beschreibungen der Rolle einzelner technischer Objekte im Gefüge der Analysen in La Borde denken, andere Beispiele sind seine kritisch-faszinierte Analyse des Fernsehens und dessen »Eindringen« in jeden Haushalt (vgl. Genosko 2012a und 2012b) oder die Daten- und Zahlungsflüsse von Kreditkarten (vgl. C, 68), beides Themen und Technologien, die immer wieder in seinen Arbeiten auftauchen und mit denen er sich über längere Zeiten hinweg immer wieder auseinandersetzte.[20] Stark beeinflusst haben Guattari auch die ersten Experimente mit frühen Netzwerktechnologien, allen voran das für kurze Zeit in Frankreich existierende Minitel-System,[21] mit dem Guattari selbst experimentierte (vgl. Berardi 2008, 31 sowie 151 f; Prince/Videcoq 2005, 25 f). Guattaris Interesse und Begeisterung für technische Objekte und die Möglichkeiten, diese auf unorthodoxe Weise zu hacken und zu vernetzen, wird auch in seinem Science Fiction Filmskript *A Love of UIQ* deutlich, wo er den Beschreibungen eines Technologie-Schwarzmarkts für Hacker (UIQ, 107 ff) und dem Aufbau eines Techno-Labors in einem besetzten Haus (UIQ, 134 ff) viel Platz einräumt und diese mit außerordentlicher Detailverliebtheit darstellt. Guattaris Bekenntnis zu seiner »Besessenheit« mit Maschinen betrifft eben nicht nur die Faszination mit dem

20 Auch Gary Genosko verweist in seiner Einführung zu Guattari auf die enge Verbindung jener ersten Erfahrungen mit Technologien und Medien in Freinet inspirierten Jugendgruppen mit seinem späteren Engagement in und seiner Reflexion der Radiobewegungen (siehe Genosko 2009, 47).

21 Guattari war neben seinem Engagement in den freien Radios auch in der Minitel Gruppe »Alter 36–15« aktiv. Für eine Beschreibung der Aktivitäten dieser Gruppe, Guattaris Rolle darin und der Beziehung zu den freien Radios und La Borde siehe den Artikel von Bernard Prince und Emmanuel Videcoq (2005) »Félix Guattari et les Agencements Post-Média. L'expérience de radio Tomate et du minitel Alter«. Für eine technikphilosophische Perspektive auf das Minitel-System als Vorläufer des Internets in Frankreich siehe Feenberg 2010, 15 f.

theoretischen Konzept der Maschine, sondern drückt auch die Begeisterung und Faszination für ganz konkrete technische Maschinen und Objekte aus. »It's true. I'm crazy about machines, concrete and abstract« (Guattari 1996e, 85).

Unter all diesen Beispielen scheint das freie Radio für Guattari eine besonders wichtige Stellung einzunehmen und zwar sowohl als konkretes Beispiel einer angewandten Technologie als auch als technische, inhaltliche und vor allem politische Praxis. Die technische Infrastruktur, um Piratenradiosender aufzubauen, die inhaltliche und künstlerische Arbeit, um ein Programm zu kreieren, der Kampf gegen die staatlichen und kapitalistischen Massenmedien und deren Monopol auf Sendefrequenzen und natürlich vor allem der militante politische Kampf, in den die Piratensender jener Zeit eingebunden waren, all diese Aspekte machen das Gefüge der freien Radiobewegung für Guattari so interessant. Das Beispiel der freien Radios ist für Guattari also nicht nur wichtig, weil er selbst in einigen Radioprojekten in Italien und in Frankreich aktiv mitwirkte, sondern auch deswegen, weil es deutlicher als viele andere Beispiele, die Guattari gibt, die Eckpfeiler der deleuzoguattarischen Technikphilosophie exemplifiziert. Die Radiobewegungen verbinden politische Bewegungen und Kämpfe mit und durch technologische und künstlerische Experimente, involvieren eine ganze Reihe konkreter technischer Objekte, immer eingebunden in und verstanden durch heterogene maschinische Gefüge. Darüber hinaus versuchten sich die Radiobewegungen auch in einer »neuen Sprache«, versuchten mit den hegemonialen Kommunikationsgewohnheiten zu brechen, versuchten sich in post-medialen Experimenten.

Das Radio war zur Zeit der freien Radiobewegungen in Europa keinesfalls ein neues Medium, ganz im Gegenteil gab es zu jener Zeit bereits eine lange und vielschichtige Geschichte des Radios. Die Technologien, derer sich die Radiobewegung bemächtigte, waren dabei ebenfalls nicht unbedingt komplett neu. Bereits zur Zeit des Aufkommens des Faschismus in Europa spielte das Radio als Propaganda-Massenmedium eine zentrale Rolle, wie viele Medien- und Kulturtheoretiker*innen, allen voran Walter Benjamin[22] analysiert haben. Gerade in der ersten Hälfte des

22 Walter Benjamin hat sich quer durch sein Werk immer wieder ausführlich mit der Frage des Radios beschäftigt, besonders mit den möglichen Gefahren des Radios als Propagandamedium und der »Verödung« der Diskussionen nicht nur in der Kunst, sondern vor allem im Parlament, wo sich, so Benjamin, die Diskussionen sodann verändern, wenn sie über Radio übertragen werden, wie er in der zweiten Fassung seines Kunstwerkaufsatzes ausführt (vgl. Benjamin 1996 [1935/36], 332). Doch weit über theoretische Betrachtungen hinaus, hat Benjamin viele Jahre selbst aktiv Radio gemacht, verfasste Radiospiele, die teilweise die Rolle des Mediums selbst reflektieren. So vor allem sein Hörspiel »Radau um Kasperl« von 1932, das, wie auch das Exposé dazu: »Kasperl und der Rundfunk. Eine Geschichte mit Lärm« verdeutlicht, ganz ähnlich zu Guattaris Radioexperimenten vor allem durch Lärmgeräusche, Störungen und Stimmengewirr die Potentiale des Radios und der Polyphonie ausloten will (vgl. Benjamin 2017, 51–86). Er gestaltete aber auch eine ganze Reihe an Kindersendungen fürs Radio, kurze Vorträge und Gedankengänge, die gleichermaßen philosophisch interessant und für Kinder zugänglich waren (Benjamin 2017, 179–411).

20. Jahrhunderts wurden sowohl das Potential dieses Massenmediums als auch die Gefahren gleichermaßen diskutiert und theoretisiert. Zur Entstehungszeit der freien Radiobewegungen hatten sich die medientheoretischen Überlegungen bereits auf die neueren audiovisuellen Massenmedien, allen voran das Fernsehen fokussiert. So fragt auch Guattari gleich zu Beginn jenes Textes, der sich am ausführlichsten mit dem Radio beschäftigt, nämlich der 1979 publizierte »Popular Free Radio« (Guattari 1996d), warum es nun also genau diese bereits etwas »veraltete« Technologie ist, die plötzlich neues Potential zu bergen scheint? »How is it that a relatively old technology like radio has set the stage for a breakthrough in this second direction [gemeint hier offenere Medien zur Durchsetzung neuer Räume der Freiheit, C.H.] – in Italy and France – through the phenomenon of free radio stations? Why not video, which not long ago, raised so many expectations?« (Guattari 1996d, 73) Dass diese Frage nicht so leicht beantwortet werden kann, und für das Entstehen der freien Radiobewegungen viele Aspekte gleichermaßen relevant sind, betont Guattari selbst. Dennoch hebt er zunächst den technologischen Aspekt heraus, der diese Veränderung, diese Aneignung der »alten« Technologie Radio ermöglichte, eine Aneignung, die im Gegensatz zu heute damals mit audiovisuellen Medien noch nicht in solchem Ausmaß möglich war. Guattari zu dieser technologischen Veränderung: »It would be very difficult to disentangle all the factors that permitted free radio to take off. But there is one factor which seems to demand particular attention: with video and film, the technical initiative remains, essentially, the object of big industrial enterprise; with free radio, an important part of the technology depends on the improvisational ability of its promoters.« (Guattari 1996d, 73) Zentrale Gründe für die Entwicklung der Radiobewegungen jener Zeit waren folglich jene technischen Entwicklungen, die es ermöglichten, Piratensender zu kreieren, die also das autonome Senden auf Frequenzen ermöglichten, sprich verkleinerte und billigere Sender, günstigeres und leicht bedienbares Audioequipment usw.

Es ist jedoch weder in der Technologie des Radios noch in den technologischen Weiterentwicklungen, also verkleinerten und billigeren Sendern und sonstigem Equipment, »angelegt«, dass daraus so etwas wie freie Radiobewegungen entstehen. Wie immer in der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie geht es um Gefüge, also das Zusammenkommen, sich Zusammensetzen und Kombinieren von konkreten technischen Objekten, politischen Bestrebungen und vielem mehr. Diese Zusammensetzung erzeugt, was Guattari eine Fluchtlinie nennt, ein widerständiges Gefüge, das sich gegen kapitalistische Verwertbarkeit wie gegen staatliches

Insofern ist gerade der praktische Zugang zum Radio eine interessante Parallele der Radioschriften von Guattari und Benjamin. Für eine vollständige Ausgabe der gesammelten Radioschriften Benjamins siehe Band 9 der Kritischen Gesamtausgabe *Rundfunkarbeiten* (2017).

Informationsmonopol richtet: »Beispiel für eine solche Fluchtlinie: die freien Radios. Die technologische Entwicklung, insbesondere die Verkleinerung der Sender und die Tatsache, dass sie von Amateuren ›gebastelt‹ werden können, trifft hier auf ein kollektives Streben nach einem neuen Ausdrucksmittel.« (Guattari 2018b, 52)

Das Radio, als Zusammensetzung verschiedener Technologien, technologischer Objekte und menschlicher wie nicht-menschlicher Akteur*innen ist dabei jedoch von sich aus weder prädestinierter noch grundsätzlich offener für eine mögliche emanzipative Verwendung als andere Technologien oder Medien, wie Guattari immer wieder betont. Es ist daher zum Beispiel auch nicht »in« der Technologie beziehungsweise dem Medium des Fernsehens »angelegt«, dass es, wie Guattari betont, sich vor allem an Individuen oder Familien als Rezipienten richtet und zumindest in seiner damaligen Form eine gewisse Passivisierung und Vereinzelung befördere: »[N]othing, at the outset, imposed such a political choice on the technical level. It was possible right away to conceive of technical equipment for the kind of production and consumption that was adapted to ›group-subjects‹ and not to subjugated groups.« (Guattari 1996d, 74). Nicht die technologischen Entwicklungen ermöglichen oder verunmöglichen daher für Guattari das Kollektive, das Organisieren als Subjektgruppen, sondern immer sind es politische und damit auch kapitalistische Interessen und Machtverhältnisse. Weder die Entstehung der Piratenradios noch die Entwicklung des Fernsehens als passivisierendes Massenmedium sind für Guattari technologische Notwendigkeiten oder auch nur technologisch angeleitete Entscheidungen. Immer geht es um die politischen Gefüge, in denen einzelne Technologien entwickelt, angewendet oder eben auch »maschinisiert«, »gehackt« und weiterentwickelt werden. Daher postuliert Guattari: »For here as elsewhere, the technical choices always conceal political and micro-political choices.« (Guattari 1996d, 73 f) Bezüglich des Fernsehens hat Guattari, wie Gary Genosko betont, z.B. durch ein geplantes, jedoch nie verwirklichtes Projekt zu Kafka versucht, die Potentiale eines »minoritären« Fernsehens zu erkunden (Genosko 2012b, 211).

Die Möglichkeit, Sender zu verkleinern, führt nicht automatisch zu Piratenradios. Vielmehr braucht es die Gefüge, die diese technologische Möglichkeit als solche sehen, ergreifen, selbst die Sender produzieren, »basteln« und anpassen (vgl. Guattari 1996d, 74). Diese Sichtweise ist auch heute in Bezug zu aktuellen Technologien und Medien höchst relevant, vor allem natürlich den mobilen Technologien und den Sozialen Medien. Man darf nämlich nicht den Fehler machen, so warnt Guattari schon 1979, emanzipative wie monopolisierende und herrschaftsstabilisierende Entwicklungen der Medien und Technologien als notwendige Entwicklungen, als »nature of things« oder als die »›natural‹ evolution of the technology« (Guattari 1996d, 74) misszuverstehen. Es kommt auf die Gefüge an und wie diese die technischen Elemente je konkret maschinisieren, wie diese sich dabei auch

selbst organisieren. Die Radiobewegungen jener Zeit sind für Guattari, so lässt sich zusammenfassen, ein Beispiel für die Möglichkeit, Technologien zu »hacken«, sich ihrer zu bedienen, sie anders zu maschinisieren, in andere Gefüge einzubinden und damit auch als grundlegend andere Technologie zu gestalten. Das freie Radio, das Guattari beschreibt ist ein grundsätzlich anderes Radio, nützt grundsätzlich andere Technologien als ein kommerzielles Radio, nicht weil es andere technische Teile oder Objekte sind, sondern grundsätzlich differente Gefüge, die teilweise auch die gleichen technischen Elemente ganz anders maschinisieren. Doch darüber hinaus sind Guattaris Erfahrungen in der Radiobewegung auch ein Beispiel dafür, dass ein Medium, das wie wenig andere für populistische und faschistische Massenpropaganda genutzt wurde, dennoch gehackt und in emanzipativen Kontexten eingesetzt werden kann. Die freien Radios sind das, was er mit dem Begriff des Post-Mediums anspricht.

In Guattaris Reflexionen zu den freien Radios geht es also nicht nur um die technikphilosophischen Aspekte, sondern um das Post-Mediale, weisen doch die Piratenradios eine ganze Reihe an Charakteristika auf, die er in späteren Texten explizit als post-medial bezeichnet. Besonders sind hier drei Aspekte oder Charakteristika zu nennen: Erstens die Öffnung des Mediums von einem bloßen Senden hin zu einem kollektiven und partizipativen Prozess; diese Öffnung wird zweitens durch eine allgemeinere Zugänglichkeit und eine »Entspezialisierung« unterstützt; was drittens politische Bewegungen und Minoritäten zusammenschließt und so zu neuen kollektiven Aussageformen führen kann, Aussageformen, die sich vor allem durch eine grundlegende Vielstimmigkeit auszeichnen.

Es sind folglich nicht einfach nicht-staatliche, autonom organisierte Radios, von denen Guattari redet, Radios, die lediglich ihre Botschaft senden und dabei eine passive, also bloß empfangende Zuhörerschaft adressieren wollen. Die Radiobewegungen, von denen Guattari redet und bei denen er aktiv war, verstanden sich vielmehr als politische Bewegungen, die vor allem einen kollektiven Prozess starten, Gruppen-Subjekte erzeugen wollten. Ein zentraler Punkt dieser Radiobewegungen war daher nicht, mit »einer Stimme zu sprechen«, sondern möglichst viele Stimmen partizipieren zu lassen, den Prozess der Radiogestaltung selbst zu öffnen:

> But the point the organizers of the popular free radio stations particularly emphasize is that the totality of technical and human means available must permit the establishment of a veritable feedback system between the auditors and the broadcast team: whether through direct intervention by phone, through opening »studio« doors, through interviews or programs based on listener-made cassettes, etc. (Guattari 1996d, 74)

Das Radio war dabei kein Selbstzweck. In all den freien Radiobewegungen, die Guattari beschreibt, ist das Radio nur eines unter vielen Medien, die genützt

wurden, wenn es auch oftmals das zentrale Bindeglied der jeweiligen Gruppe darstellte. Dennoch ist es wichtig zu betonen, dass das, was Guattari hier fürs Radio schreibt, auch für andere Technologien und Medien gesagt werden muss, wie Guattari hier in Bezug auf die *Radio Alice* Bewegung aus Bologna selbst betont: »We realize here that radio constitutes but one central element of a whole range of communication means, from informal encounters in the Piazza Maggiore to the daily newspaper – via billboards, mural paintings, posters, leaflets, meetings, community activities, festivals, etc.« (Guattari 1996d, 75)

Wie auch bei Fanzines, selbstgedruckten Zeitungen und anderen autonom organisierten Medien, geht es dabei nicht unbedingt darum »professionelleres« Radio zu machen als staatliche oder auch profitorientierte Sender. Ganz im Gegenteil entziehen sich solche Medienbewegungen oftmals bewusst einer gewissen professionellen Ästhetik und eines »störungsfreien« Ablaufs. Wichtiger ist vielmehr die Niederschwelligkeit, also die Möglichkeit der Partizipation vieler unterschiedlicher Personen. Den technologischen und medienspezifischen Spezialist*innen wird eine Entspezialisierung entgegengesetzt. Die eigentliche Expertise, so Guattari, liegt nämlich nicht in der Professionalität des Radioprogramms oder technischer Professionalität, sondern im transversalen Agieren, im Zusammenbringen nicht bloß von Medien und Technologie-Expert*innen, sondern im Zu-Wort-Kommen-Lassen von lokalen und militanten Expert*innen, dem Wissen also der Minoritäten, jenen »Laboratorien des Denkens«, die Guattari als den Startpunkt aller Post-Medien sieht. Die freien Radios, und man kann hier andere neue Medien, die heutzutage in Verwendung politischer Bewegungen sind, ergänzen, diese minoritären Post-Medien konkurrieren nicht mit der Professionalität anderer Medienmacher*innen, ihr Ziel ist nicht ein möglichst schickes und störungsfreies Medium. Ziel dieser Post-Medien ist vielmehr das Vernetzen und Organisieren; das kollektive Radio-Machen steht im Zentrum. Ziel ist es, möglichst viele in den Prozess, den technischen, den redaktionellen sowie den politischen, einzubinden und nicht möglichst viele Zuhörer*innen zu unterhalten. Eine Vielzahl an unterschiedlichen Leuten einzubinden, mag ein Radio oder auch andere Kanäle nicht unbedingt leichter »hörbar«, »lesbar«, »zusehbar« machen, stellt sich also einer simplen »Konsumierbarkeit« entgegen. Ganz im Gegenteil soll es nämlich aktivieren, zur Teilnahme auffordern, animieren selbst mitzumachen. Diese Einstellung ist immer noch bei vielen freien Radios, autonomen Zeitungen oder auch kollektiv organisierten Social-Media-Kanälen zu finden. Diese Einstellung wendet sich explizit gegen den allgemeinen Drang der ständigen Professionalisierung und des immerwährenden Wachstums an Klicks und Zuhörer*innen. Die freien Radios, wie alle Post-Medien, eröffnen für Guattari dafür aber neue Räume der Spezialisierung und des prekären Wissens: »[T]o be precise, the way opened up by the free radio phenomenon seems to go against the whole spirit

of specialization. What becomes specific here are the collective arrangements of enunciation that absorb or ›traverse‹ specialities.« (Guattari 1996d, 75)

Freie Radios und andere post-mediale Prozesse sind daher nicht einfach als technische Spielereien zu sehen, dürfen auch kein bloßes Medium zur Vermittlung schon feststehender Positionen sein. Guattaris Konzept der Post-Medien beschwört das Unbestimmte und Vielstimmige als Inspiration und Aufgabe. Ziel ist es die Diskurse selbst zu öffnen. Dies darf eben, und das habe ich versucht in diesem und dem vorherigen Kapitel darzustellen, nicht bloß als Frage der Kommunikation verstanden und auch nicht auf eine inhaltliche Ebene reduziert werden. Die technologischen Aspekte, das technologische Experimentieren, die unterschiedlichen technischen Objekte sind nicht bloß Werkzeuge zur Verbreitung eines Gegendiskurses, sondern zentraler Teil der maschinischen Gefüge dieser Bewegungen. Das Radio ist nicht bloß ein Werkzeug.

Anschließend an die Überlegungen und Thesen von Deleuze, die ich im vorigen Kapitel dargestellt habe, gilt es, die bloße Ebene der Kommunikation zu verlassen. Das, was Deleuze als »Vakuolen der Nicht-Kommunikation« (KuW, 252) bezeichnet, als Unterbrechungen des ständigen kapitalistischen Kommunikationsflusses, des semiotischen Kapitalismus, das meint nicht einfach ein Schweigen, sondern ein aktives und kollektives Unterbrechen bestimmter Kommunikationsflüsse und ein Verbinden heterogener anderer Kommunikationsflüsse, ein Unterbrechen also durch Vielstimmigkeit, durch Polyphonie. Guattari beschreibt die offiziellen Kommunikationsflüsse, ähnlich wie Deleuze auch, als bloße Informationsweitergabe, als Ansammlung von Ordnungs-Wörtern, als Mischung aus polizeilicher und managerialer Sprache: »The language of official media is patterned on the police languages of the managerial milieu and the university; it all gets back to a fundamental split between saying and doing according to which only those who are masters of a licit speech have the right to act.« (Guattari 1996d, 76) Die Post-Medien hingegen erlauben diese Spaltung nicht, denn sprechen heißt hier auch immer handeln, aktiv sein, und dabei geht es um einen grundlegend inklusiven Prozess.

Die herrschenden Kommunikationsordnungen zu stören ist keinesfalls ein neues Phänomen, schon immer galt es, die Kommunikationsordnungen der alten Ordnung anzugreifen, eine neue Sprache zu kreieren, wie es z.B. in der Französischen Revolution versucht wurde: »In drawing up the *Cahiers de doléances* in 1789, the spokesmen of the Third Estate were literally having to invent a new medium of expression, a new language.« (Guattari 1996d, 76) Ähnliches gilt auch für die Minoritäten heute, auch hier geht es um eine neue Sprache, ein neues Medium und neue Technologien, wobei es wie bei den freien Radiobewegungen nicht um ein Neues im Sinne des noch nie Dagewesenen geht, sondern um das neue Gefüge, um neue Verbindungen und Zusammensetzungen, neue Maschinen. Dabei spielen Medien und Technologien eine entscheidende Rolle. Die Post-Medien, wie die

freien Radios, müssen also mit einer neuen Sprache experimentieren, alte Ordnungen stören. Wie Deleuze betont, geschieht dies nicht durch ein bloßes Mehr an Kommunikation oder eine professionellere Kommunikation. Für Guattari geht es vor allem um den Ausdruck des Wunsches oder des Begehrens, nicht direkt kommuniziert natürlich, sondern ausgedrückt durch Stottern, Unterbrechungen und eine Kakophonie an Stimmen, einer Polyphonie im Sinne von Bakhtin (vgl. 1979).[23] Das Gruppen-Subjekt, wie es Guattari versteht und propagiert, drückt sich nie mit einer Stimme aus, die Vielstimmigkeit ist eine Form der »direkten Demokratie«: »It is in this context of experimenting with a new type of direct democracy that the question of free radio is inscribed. Direct speech, living speech, full of confidence, but also hesitation, contradiction, indeed even absurdity, is charged with desire.« (Guattari 1996d, 76)

7.3 Konklusion – Wider die »Einbahnstraßenkausalität«

Ich habe in diesem Kapitel dargestellt, inwiefern Guattari in seinen späteren Schriften zwar ähnliche Problemlagen und Phänomene beschreibt wie Deleuze, dabei jedoch eine Vielzahl anderer und neuer Begriffe konzipiert und einbringt. Trotz Guattaris Abgrenzung zum Begriff der Kontrollgesellschaft können dennoch zahlreiche Ähnlichkeiten in den Spätschriften der beiden festgestellt werden. Sowohl Deleuze als auch Guattari gehen zunächst und vor allem von einer grundlegenden Transformation des Kapitalismus aus, einer Transformation, die massive Auswirkungen auf die Art und Weise hat, wie Macht und Herrschaft produziert, implementiert und reproduziert wird, und wie Subjektivitäten produziert und reproduziert werden. Während Guattari der Frage des Kapitalismus eine Vielzahl von Schriften widmet und mit dem Konzept des IWK diese Transformationen des Kapitalismus im Detail zu theoretisieren, untersuchen und zu analysieren sucht,

23 Guattari verweist immer wieder auf den russischen Literaturwissenschaftler Michail Bakhtin, dessen Konzept des Dialogischen und besonders der Polyphonie als gleichberechtigte Stimmenvielfalt Guattari stark beeinflusst hat. Besonders in einigen Teilen der *Schizoanalytic Cartagrophies* spielt Bakhtin eine zentrale Rolle. So betont Guattari z.B. in Bezug zum Ritornell, abstrakter Maschine und dem Gefüge, wie wichtig Bakhtin gemeinsam mit Hjelmslev ist, um heterogene Kompositionsprozesse zu denken, vor allem als Gegenentwurf zu dem, was er eine »strukturalistische Synchronizität« nennt. Guattari: »A junction where, I insist, nothing is played out in advance in a perfect structuralist synchrony, but where everything is always an affair of contingent Assemblages, of heterogenesis, of irreversibilization, of singularization. With Hjelmslev, we have learned of the fundamental reversibility between form of Expression and form of Content overhanging the heterogeneity of substances and matters that are their support. But, with Bakhtin, we have learned to read the layering of enunciation, its polyphony and its multicentring.« (Guattari 2013 [1989], 208)

sind die Bemerkungen bei Deleuze zu diesen neuen Formen des Kapitalismus relativ kurz und abstrakt gehalten. Nichtsdestotrotz beschreiben beide sehr ähnliche Entwicklungen, fokussieren auf die gleichen Bereiche der Veränderung und kommen dabei auch zu sehr ähnlichen Schlüssen. Guattaris detaillierte Beschreibungen des semiotischen Aspekts des Kapitalismus und der besonderen Rolle der a-signifikanten Prozesse können daher durchaus auch helfen, Deleuzes knappe Bemerkungen zu kontextualisieren und die Entwicklungen der Kontrollgesellschaften besser zu verstehen.

Neben den Analysen zur Transformation des Kapitalismus steht im Zentrum der beiden Spätwerke, wie nachgezeichnet, vor allem die Frage neuer Technologien und deren Rolle in neuen Machtgefügen, aber auch in emanzipativen Kämpfen. In den meisten Sekundärliteratur-Bemerkungen zur Frage der Technologie bei Deleuze und Guattari stehen genau diese späten Texte im Fokus. Dies ist insofern nicht weiter verwunderlich, weil, wie ich gezeigt habe, in diesen späten Schriften Technologien und technische Objekte öfter als in den früheren Phasen ihres Werkes explizit erwähnt und analysiert werden. Dabei ist es jedoch wichtig, die beiden zentralen Begriffe der *Kontrollgesellschaften* und der *Post-Medien* nicht als rein medientheoretische Konzepte zu verstehen. Aufbauend auf den vorherigen Kapiteln dieses Buches und der darin nachgezeichneten deleuzo-guattarischen Technikphilosophie, wurde die explizit materialistische, politische und weit über rein technische Fragen hinausgehende Perspektive der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie aufgezeigt, eine Perspektive, die sich so auch in ihren Spätwerken fortsetzt. Auch hier gilt, dass es nicht darum geht zu beantworten, was diese neuen Technologien sind, sondern in welchen maschinellen Gefügen sie entwickelt, weiterentwickelt, eingesetzt und gehackt werden und vor allem, wie sie in emanzipative und widerständige Gefüge eingebunden sind und werden können. Deleuzes Kontrollgesellschaftsthese ist daher keine pessimistische Erzählung einer übermächtigen Technik, die immer mehr Bereiche, Körper und Diskurse unterwirft, sondern sie ist der Versuch, nach den Möglichkeiten von Widerstand zu fragen beziehungsweise die schon existierenden Kämpfe zu beschreiben. In den späten Arbeiten von Guattari wird diese Perspektive auf emanzipative Kämpfe und die technologischen Aspekte dieser Gefüge noch deutlicher und konkret anhand verschiedener Beispiele beschrieben. Zentral ist für Guattari, sich den damals wie heute vorherrschenden, zu einfachen und vor allem deterministischen Narrativen nicht nur zu entziehen, sondern ihnen alternative Narrative entgegenzustellen. Dies gilt für die Frage des Kapitalismus ebenso wie für die Frage nach neuen Technologien und deren Rolle in politischen Kämpfen. Immer geht es Guattari um eine »Ablehnung von Einbahnstraßenkausalitäten«, um eine »Ablehnung einer Einbahnstraße der Geschichte« (Guattari 2018b, 40).

Eine der Positionen, gegen die sich Guattari immer wieder vehement wendet, ist eine pessimistische Erzählung, in der Technologie und deren Fortschreiten »uns«, also einen abstrakt gezeichneten Menschen, immer mehr vom ursprünglichen Sein wegführt, entfremdet. Eine Erzählung, die sich in unterschiedlichen Varianten quer durch die Philosophiegeschichte finden lässt, deren prominentester Vertreter aber Martin Heidegger ist. Wie Guattari selbst betont, als er im Interview »The Vertigo of Immanence« auf Heideggers Technikphilosophie angesprochen wird, ist das Problem solch einer Erzählung einerseits die Idee eines authentischen Seins, einer Ontologie also, die sich auf ein homogenes Sein bezieht, statt auf »heterogenetic ontological dimensions« (Guattari 2011b, 37), welche Guattari als ontologische Grundannahme vorschlägt. Andererseits kritisiert er aber auch die Rolle der Technikgeschichte, die in diesen Ansätzen zu allgemein verstanden und damit entpolitisiert wird. Guattari dazu: »The question is one of positioning the historicity of techne. There the stake is very political, very immediate. If techne corresponds to a way of veiling fundamental being more and more, if it is linked to a sort of malediction that turns us away from being, one has a point of view that is completely different from the one that I am proposing.« (Guattari 2011b, 37) Guattari widerspricht nicht nur dieser Erzählung, sondern bringt ein gegenteiliges Narrativ ein. Abermals betont er, dass es notwendig ist, eine breitere Perspektive einzunehmen, in der die Frage der Technologien nur eine unter vielen maschinischen Komponenten ist, eine wichtige, aber dennoch keine, die einfach so abstrahiert und losgelöst gedacht werden kann. Die anderen maschinischen Komponenten mitzudenken, ermöglicht, so Guattari, nicht nur einer zu einfachen linearen Technikgeschichte – sei es eine pessimistische Verfallsgeschichte oder eine naiv optimistische Fortschrittsgeschichte – zu widersprechen, sondern letztlich auch den mannigfaltigen Komplexitäten der technologischen Fragestellung gerecht zu werden:

> For me, techne is only an aspect of machinic phyla. There are many other machinic phyla than the technological phyla, the machine in the ordinary sense of the word. There are the phyla of technique, the phyla of the sciences, of mathematics, to be articulated, but also those of poetry, of the socius, of desiring machines, etc. So one has a heterogenetic machinic imbrication, which is antagonistic towards this deathly vision of technique. (Guattari 2011b, 37)

Eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie kann nicht einfach fragen, was Technik ist, sondern muss vielmehr nach den mannigfaltigen Verbindungen und Kompositionen, also den maschinellen Gefügen, in denen Technologien und technische Objekte immer ein wichtiger Teil sind, suchen; nach Kompositionen, die nicht einfach nur herrschende Machtverhältnisse reproduzieren, sondern widerständige Gefüge bilden. Damit ist aber auch gesagt, dass eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie durchaus Möglichkeiten von produktiven, wi-

derständigen Verbindungen von Körpern mit Technologien annimmt, die das Vermögen aller beteiligten Körper steigern. Wie ich in diesem Kapitel nachgezeichnet habe, zielt besonders Guattaris Spätwerk und sein Begriff der Post-Medien auf die Bedingungen der Möglichkeit solcher widerständigen Kombinationen und Verbindungen, den Möglichkeiten also, durch und mit verschiedensten Technologien widerständige, minoritäre maschinelle Gefüge zu kreieren. Für Guattari ist dies vor allem eine Frage nach der Möglichkeit andere und neue Subjektivitäten zu produzieren. Ähnlich zu Donna Haraways Cyborg-Konzept (Haraway 1995a) gilt es, neue produktive Verbindungen und damit Subjektivitäten zu schaffen, aber auch mit den technologischen Realitäten, die Kapitalismus und Imperialismus produzieren, umzugehen, diese zu subvertieren oder gegen den Strich zu nutzen. Es gilt, die Deterritorialisierungen klassischer traditioneller Herrschaftskategorien auch als Fluchtlinie zu nützen. Abermals können hier Ähnlichkeiten zu Haraways Cyborg-Konzept festgestellt werden, denn Haraway schlägt eine ähnliche Nutzbarmachung in Bezug zur Auflösung traditioneller Dichotomien wie Mann-Frau, Mensch-Tier, etc. vor. So schreibt Guattari in einem seiner Texte zum postmedialen Zeitalter über produktive, fruchtbare Verbindungen von Technologien und Körpern in einer Weise, wie es auch in Haraways Cyborg Manifest stehen könnte:

> That the production of our signaletic raw materials is increasingly dependent on the intervention of machines does not imply that human freedom and creativity are inexorably condemned to alienation by mechanical procedures. Nothing prohibits that, instead of the subject being under the control of the machine, that it is the machinic networks that are engaged in a kind of process of subjectivation. In other terms, nothing prohibits machinism and humanity from starting to have fruitful symbiotic relations. (Guattari 2009b, 297)

Dabei nimmt sich Guattari keinesfalls heraus, diese möglichen fruchtbaren und symbiotischen Verbindungen im Vorhinein bestimmen oder definieren zu können. Denn es geht nicht darum »early adopter« zu sein und in einer transhumanistischen Manier so zu tun, als würde man wissen, welche Technologien im Kommen sind oder schlicht bestimmte technologische Entwicklungen herbeizuphantasieren. Sich auf die Frage der konkreten kommenden Technologien einzulassen, würde bereits eine Verschiebung hin zu einer technikdeterministischen Erwartung sein, der Idee also, dass es die kommenden Technologien sind, die bestimmen werden, was passiert. Doch die Frage nach möglichen Verbindungen, nach spinozistischen Kompositionen von heterogenen Körpern, von denen technologische ein Teil sind, diese Frage ist nicht primär eine nach Technologien, sondern nach den widerständigen maschinellen Gefügen, den Minoritäten und ihren Kämpfen. Guattari bedient sich hier eben einer ähnlichen Strategie wie Haraway: Haraway bezieht sich in ihren Texten immer wieder auf queer-feministische und anti-

rassistische Science Fiction, Erzählungen also, die nicht primär von technologischen Entwicklungen getrieben sind, sondern von konkreten gesellschaftlichen Problemen. Guattaris eigene Science Fiction Erzählung in seinem Filmskript geht einen ähnlichen Weg. Gleiches gilt aber auch für seinen Begriff der Post-Medien, denn es geht nicht um die Kreation absolut neuer Medientechnologien, sondern der widerständigen Verwendung von Medientechnologien, weshalb sein zentrales Beispiel auch das freie Radio ist, als ältere Technologie, die neu belebt, anders maschinisiert wird. Guattaris Perspektive ist daher keine utopische, keine, die versucht zu beschreiben, wie eine andere Gesellschaft aussehen muss und welche Technologien dabei gebraucht werden und welche nicht. Dies spiegelt sich auch in einem Credo der italienischen freien Radiobewegung in Bologna wider, das Guattari affirmierend zitiert:

> The Italians of Radio Alice have a beautiful saying: when they are asked what has to be built, they answer that the forces capable of destroying this society surely are capable of building something else, yet that will happen along the way. I have no idea what the future model of society or of relationships will be. I think it's a false problem, the kind of false problem that Marx and Engels tried to avoid. We can only do one thing, and that's to acknowledge the end of society. (Guattari 1996d, 84)

Guattari sieht daher in der Suche nach utopischen Visionen keine direkte Lösung, denn die Probleme sind keine zukünftigen, sondern aktuelle, direkte, dringliche. *Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie ist vor allem eine Perspektive der direkten politischen Aktion.* Gefragt wird nicht, was brauchbar wäre, sondern wie man Technologien nutzbar machen kann. Es geht nicht darum, was alles irgendwann möglich sein könnte, sondern darum, was jetzt möglich gemacht werden kann. In seinen Spätschriften beschreibt Guattari nicht nur den IWK und dessen ständigen Drang nach Deterritorialisierung, sondern widmet sich auch der ökologischen Frage, der rasanten Zerstörung von Ökosystemen, dem Klimawandel und der Zerstörung von Lebensräumen für bedrohte Tier- und Pflanzenarten gleichermaßen wie für Menschen. Veränderung passiert andauernd und immer beschleunigter, und so ist für Guattari die eigentlich naiv-utopische Position jene, die glaubt, dass alles so bleibt, dass alles so weiter gehen kann, dass weder die Gesellschaft, der Kapitalismus noch der eigene Lebenswandel geändert werden müssen: »The true Utopians are conservatives of all shapes and sizes who would like for this ›to hold up all the same‹« (Guattari 1996e, 85).[24]

24 Das Zitat in seiner Vollständigkeit: »Utopia, today, is to believe that current societies will be able to continue along on their merry little way without major upheavals. Social modes of organization that prevail today on earth *are not holding up*, literally and figuratively. History is gripped by crazy parameters: demography, energy, the technological-scientific explosion, pollution, the arms race… The earth is deterritorial-

Die Frage ist also vielmehr, wie man jetzt handeln kann, um positive, widerständige Veränderungen herbeizuführen. Was zu tun ist, was getan werden kann, ist zwar nicht in erster Linie eine technologische Frage, aber eine Frage, die ohne eine technologische Perspektive nicht beantwortet werden kann. Vor allem aber ist es für Guattari eine Frage nach den Maschinen. Zwar vertritt Guattari in seinen späteren Texten nicht mehr die Ansicht, dass die Maschine per se ein revolutionärer Einschnitt in festgefahrene Strukturen ist, aber dennoch ist er immer noch davon überzeugt, dass es die Maschinen sind, die der treibende Faktor von Veränderung sind. So resümiert Guattari in seinem kurzen Text zur Frage der Utopie von 1983 schließlich: »It's true. I'm crazy about machines, concrete and abstract, and I have no doubt that a fabulous expansion will eventually break down all the conservatisms that ›keep us in place‹ in this absurd and blind society. You wanted Utopia…« (Guattari 1996e, 85).

Es geht ihm also nicht einfach nur um Veränderung, sondern aktiv gestaltete, revolutionäre Veränderung. Den Unterschied zwischen kapitalistischer Deterritorialisierung und revolutionär erkämpften neuen Räumen der Freiheit, Randräumen, in denen maschinische Kreativität und minoritäres Wissen eine zentrale Rolle spielen, diesen Unterschied habe ich in diesem Kapitel versucht darzustellen, ein Unterschied, der nicht zuletzt mit Guattaris Begriff der »molekularen Revolutionen« gefasst wird. Die molekularen Revolutionen umfassen all diejenigen Kämpfe und Bewegungen, besetzten Räume und subversiven Praktiken, kreative Innovationen, minoritäre Wissensaneignungen und -vermittlungen, kurz all jene revolutionären Praktiken, Räume und Kämpfe, die weder in neoliberalen Fortschrittsphantasien noch trotzkistisch-dogmatischen Revolutionsdefinitionen Platz finden. Technologien und technische Objekte sind hier immer ein zentraler Teil. Wie Deleuze gibt sich aber auch Guattari überzeugt, dass die maschinische Kreativität, von der er spricht, die innovative Kraft der Kämpfe der Minoritäten vorgängig und damit grundlegend ist. Die kapitalistischen Entwicklungen und Produktionen bestimmter Technologien und technische Objekte sind folglich immer zweitrangig, sind die Verkommerzialisierung dieser vorgängigen maschinischen Kreativität. Guattari formuliert dies 1972 besonders deutlich in einer Podiumsdiskussion mit Michel Foucault über die produktive Kraft der Stadt, wenn er sagt: »Der organlose Körper des Kapitals ist das Ideal der Beherrschung der decodierten Ströme, er kommt immer verspätet nach der Maschine, nach der Innovation.« (Foucault/Guattari 2014, 560)

Das Konzept der Post-Medien versucht genau diesen Gedanken zu konkretisieren und zu exemplifizieren. Denn wie dargestellt, sehen sowohl Guattari als

---

izing itself at top speed. The true Utopians are conservatives of all shapes and sizes who would like for this ›to hold up all the same,‹ to return to yesterday and the day before yesterday.« (Guattari 1996e)

auch Deleuze Kommunikation und Information als völlig vom Kapitalismus vereinnahmt. Guattaris Untersuchungen zum semiotischen Aspekt des Kapitalismus dienen letztlich dazu, zu fragen, wie und ob minoritäre, sprich revolutionäre Kommunikation, Informationsaustausch, Wissensproduktion uvm. überhaupt noch möglich sind. Wo Deleuze von den »Vakuolen der Nicht-Kommunikation«, dem Unterbrechen von gesteuerten Kommunikationsflüssen als widerständigen Akt spricht, stellt Guattaris Post-Medien Begriff ein klareres Konzept solch einer minoritären Kommunikation dar. Gerichtet gegen kapitalistische Massenmedien, die vor allem auf passivisierende Weise kontrollieren, dabei gleichzeitig vermassen und vereinzeln, die Rezipient*innen also lediglich als Konsument*innen verstehen, sieht Guattari in den Post-Medien die Möglichkeit, kollektive Prozesse zu starten, Subjektgruppen also, die nicht nur passiv konsumieren, sondern vielmehr aktiv kreieren. Für Guattari geht es daher nicht um die bloße Unterbrechung der Kommunikationsflüsse, sondern um eine andere Form von Diskursivität, einer polyphonen, vielstimmigen, hetergogenen Diskursivität, die sich nicht auf eine Stimme reduzieren lässt. Es ist diese genuin andere Art der Sprache, die Polyphonie und die Gefüge jener Stimmenvielfalt, die primär sind, die nicht auf kapitalistische Kommunikationsverwertung reagieren, sondern etwas genuin Anderes, Innovatives versuchen:

> What is a cancer is not discursivity as such, it is capitalist discursivity, the discursivity that deals with standardized, distinctive oppositions, with exchange currencies: capital, energy, the signifier, etc. By contrast, heterogeneous discursivities, discursivities whose universes of reference flow through their processes of expression, are entirely essential. Thus, in the schizoanalytic cure, one seeks to make discursivities discernible according to their lines of heterogeneity. One is not going to stay in a sort of Z collapse, saying nothing, expressing nothing. (Guattari 2011b, 36)

Guattaris Beschreibungen der freien Radiobewegungen sollen diese polyphone Diskursivität exemplifizieren und dabei zeigen, dass es nicht bloß eine mediale, sondern eine genuin technologische und in erster Linie politische Frage ist. Technologien sind hier nicht einfach nur beliebige Werkzeuge, derer man sich entweder bedienen kann oder auch nicht, sondern essentieller Teil jener maschinellen Gefüge, die solch eine polyphone Diskursivität überhaupt erst ermöglichen. Die nötigen Technologien und technische Objekte sind nicht einfach schon da und müssen bloß anders, widerständig genützt werden, sondern es ist, wie er am Beispiel des Radios zeigt, nicht mehr dieselbe Technologie, wenn sie Teil eines neuen Gefüges wird. Das Radio, das einst die mediale Technologie einer einstimmigen, totalitären Propaganda war, konnte durch Miniaturisierung, Veränderungen der Sendertechnologie, aber vor allem durch Maschinisierung in politische Gefüge zu einer völlig anderen Technologie werden, einer post-medialen Technologie, einer minoritären Technologie. Was mit solchen minoritären Technologien genau

gemeint ist und inwiefern dieser Begriff eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie erweitert, wird im folgenden Kapitel nachgezeichnet.

8. Minoritäre Technologien als technopoetische Fluchtlinien

Groß und revolutionär ist nur das Kleine, das »Mindere«. (K, 37)

In ihrer Auseinandersetzung mit konkreten neuen Technologien und Medien fragen Deleuze und Guattari in ihrem jeweiligen Spätwerk nach den Herrschaftsmechanismen dieser Technologien beziehungsweise den vielfältigen Arten und Weisen, wie diese Technologien neue oder andere Formen von Ausbeutung und Unterdrückung reproduzieren, intensivieren oder überhaupt erst ermöglichen. Dabei versteigen sich weder Deleuze noch Guattari in pessimistischer Technikkritik, sehen keinen Grund, vor Kontrollgesellschaften und IWK zu kapitulieren. Ganz im Gegenteil, der Fokus ihrer Untersuchungen liegt nicht erst seit dem Spätwerk immer auf Prozessen des Widerstands, Möglichkeiten der Subversion und auf emanzipativen Kämpfen. Diese Kämpfe und Bewegungen sind dabei keinesfalls nachträgliche Reaktionen auf die unterschiedlichen Technologien der Herrschaft, sondern vielmehr heterogene und mannigfaltige Gefüge der Innovation, Orte anderer Formen von Technologien, Orte des technologischen Experimentierens und der Weiterentwicklung. Technologien, so postulieren Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus*, sind unbestimmt und abstrakt, wenn sie nicht auf konkrete Gefüge bezogen werden, die diese Technologien überhaupt erst hervorbringen. In diesem Kapitel, das vielmehr einen Ausblick als eine Konklusion darstellt, soll noch einmal explizit nach diesen unterschiedlichen Technologien in den je unterschiedlichen Gefügen gefragt und so vor allem die Rolle der technischen Objekte in emanzipativen und widerständigen Kollektiven herausgehoben werden. Dafür führe ich mein Konzept der *minoritären Technologien* ein.

Wenn Technologien nun also immer nur in Bezug auf ein konkretes Gefüge, auf eine konkrete Situation hin untersucht werden können, stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien Technologien daher beurteilt werden können. Was kann über Technologien also gesagt werden, außer, dass es auf den jeweiligen Kontext ankommt? Wie dargestellt, ist der Kontext, das Gefüge, nie beliebig, Technologien sind nicht beliebig einsetzbar, das maschinische Phylum lässt sich von Gefügen nicht beliebig maschinisieren, nicht jedes Gefüge kann folglich alle Technologien gleichermaßen anwenden, und jede Technologie verändert auch die jeweiligen Gefüge je anders. Darüber hinaus sind Gefüge, wie dargestellt, niemals homogene

und klar abgrenzbare Einheiten oder Entitäten. Die Beurteilung von Technologien ist daher zunächst und vor allem eine Frage der Politik. Denn welche Technologien konkret herausgebildet werden, also welche Elemente vom maschinischen Phylum maschinisiert werden und daher eine je bestimmte Technologie hervorbringen und welche Art von Gefüge dies hervorbringt, diese Beurteilung und Analyse kann nur eine situierte und politische sein. Die grobe Einteilung in nomadische und sesshafte Gefüge zum Beispiel, die im vierten Kapitel nachgezeichnet wurde, ist zunächst und vor allem eine politische Einteilung. Gefragt wird nach der Offenheit der Gefüge,[1] der Art, wie Gefüge organisiert sind, wie die Elemente zueinander arrangiert werden, nach den Ein- und Ausschlüssen von Körpern und Ideen in diesen Gefügen. Die je spezifische Affektzirkulation ist also die spinozistisch-deleuzo-guattarische Reformulierung und Aktualisierung der Frage nach den bestimmenden Herrschaftsverhältnissen in einer konkreten Gruppe, einem Kollektiv oder einer Gesellschaft. So rücken Unterdrückungsmechanismen, Machtformationen, Herrschaftsmuster, Ausschließungen und hegemoniale Logiken durch eine Analyse der Zusammensetzung und der Art der Organisation der Gefüge in den Blick.

Zur politischen Theorie im Werk von Deleuze und Guattari wurde viel geschrieben und vor allem oft an ihr Kritik geübt. So ist die Frage, wie politisch brauchbar und konkret anwendbar ihre politische Philosophie ist, in diesen Debatten ein zentrales Thema.[2] Deleuze und Guattari selbst sehen sich dabei durchaus in einer marxistischen Tradition, denn wie Deleuze im bereits angesprochenen Gespräch mit Toni Negri, »Kontrolle und Werden«, betont, seien sowohl er als auch Guattari »immer Marxisten geblieben«, wenn »vielleicht auch in verschiedener Weise« (KuW, 246). Was Deleuze damit meint, ist, dass politische Philosophie für sie im-

1 Gefüge sind stets unterschiedlich zusammengesetzt, aber auch in ihrer Art der Zusammensetzung, in ihrer Form der Organisierung unterschiedlich, wobei manche offener organisiert sind und dementsprechend von mehr Fluchtlinien bestimmt und andere wiederum geschlossener: »[E]in Gefüge hat nicht dieselben Deterritorialisierungskräfte oder -geschwindigkeiten wie ein anderes.« (TP, 418)

2 So schreibt z. B. Slavoj Žižek in seinem Buch über Deleuze, dass dieser ein »höchst elitärer, gegenüber der Politik indifferenter Autor« sei (Zizek 2005, 37). Auch bekannt sind die Schlussworte von Peter Hallwards Buch über Deleuze *Out of this World*, in denen auch er der deleuzianischen Theorie abspricht, politisch aussagekräftig zu sein: »Few philosophers have been as inspiring as Deleuze. But those of us who still seek to change our world and to empower its inhabitans will need to look for our inspiration elsewhere.« (Hallward 2006, 164). Auch Alain Badiou zeigt sich gewohnt kritisch gegenüber der politischen Schlagkraft der deleuzo-guattarischen Theorie (vgl. Badiou 2003). In den letzten Jahren wird auch oftmals auf Andrew Culps kleines Büchlein *Dark Deleuze* (2016) als zeitgenössische politische Kritik an Deleuze verwiesen. All diese Kritiken zeichnen sich, so würde ich argumentieren, durch eine sehr selektive Lesart der deleuzo-guattarischen politischen Theorie aus und bauen zumeist auf einer unhaltbaren Trennung von Deleuze und Guattari auf, wobei all diese Kritiken so gut wie nie eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit Guattari und dessen politischen Arbeiten beinhalten.

mer auch »eine Analyse des Kapitalismus und seiner Entwicklungen« (KuW, 246) bedeutet, soll heißen, der unterschiedlichen Herrschaftslogiken, Ausbeutungsverhältnisse und Machtprinzipien. Dennoch ist ihre hochkomplexe politische Philosophie durchaus recht different zu klassischen marxistischen Ansätzen, verwehrt sie sich doch jeglichen dialektischen Denkens wie auch eines strikten Basis-Überbau-Schemas. Doch abseits der zahlreichen wie gravierenden Differenzen, besonders zu dogmatisch-marxistischen Ansätzen, verweist Deleuze in eben genanntem Gespräch auf drei Konzepte oder Begriffe aus ihrem Werk, die er als direkte Weiterentwicklung oder auch Aktualisierung der marxistischen Theorie versteht, Konzepte, die auch für eine politische Technikphilosophie von großem Interesse sind. Deleuze:

> 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. […] 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 Zeiträume zu erfinden: solche Kriegsmaschinen sind revolutionäre Bewegungen (KuW, 246 f).

Fluchtlinien, Minoritäten und das Minoritär-Werden sowie Kriegsmaschinen als revolutionäre Bewegungen sprechen dabei zentrale Eckpfeiler der deleuzo-guattarischen politischen Theorie an: Die Frage nach Widersprüchen in Gefügen und den Möglichkeiten, diese aufzubrechen, die vielfältigen Unterdrückungsmechanismen und Ein- wie Ausschlussverfahren in je konkreten Gefügen und schließlich die Frage der politischen Organisation und Innovation. Diese Punkte müssen meines Erachtens ebenso Eckpfeiler einer politischen Technikphilosophie sein. Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie, die ich in diesem Buch nachgezeichnet und zu systematisieren versucht habe, ist in diesem Sinne eine dezidierte politische Philosophie. *Denn eine philosophische Reflexion von Technologien und technischen Objekten muss zunächst und vor allem eine herrschaftskritische politische Philosophie sein.* Sie muss nach den Widersprüchen und Fluchtlinien in Gefügen fragen und danach, wie technische Elemente in den Gefügen Fluchtlinien mitkreieren können oder auch Teil jener repressiven Reterritorialisierungen sind, die Fluchtlinien schließen. Weiters gilt es zu fragen, wer Technologien entwirft, anwendet und noch mehr, wer von und durch Technologien vermessen, bestimmt und ein- wie ausgeschlossen wird. Denn wie sich Herrschaftsverhältnisse in Technologien einschreiben und wie und von wem Technologien auch für die emanzipative Veränderung von Gefügen verwendet oder kreiert werden, all dies hat mit dem Begriff der Minoritäten zu tun. Schließlich hat auch die Frage der revolutionären Orga-

nisation, der Gruppensubjekte, mit unterschiedlichsten Technologien und den damit verbundenen Subjektivierungen zu tun. Viele dieser Aspekte wurden in den bisherigen Kapiteln nachgezeichnet oder zumindest angedeutet. Im Folgenden wird nun das Konzept der *minoritären Technologien* eingeführt, das die politischen Aspekte der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie nochmals explizit erläutert und ein Analysewerkzeug für die Technikphilosophie, aber auch für die politische Theorie sein könnte. Mehr noch als in den bisherigen »Systematisierungen« der im deleuzo-guattarischen Werk so nie explizit ausgearbeiteten Technikphilosophie, handelt es sich beim Konzept der minoritären Technologien um ein im Anschluss an Deleuze und Guattari entwickeltes Konzept, also nicht um etwas, das sich so direkt in ihren Schriften finden lässt, sondern etwas, das als Aktualisierung und Weiterentwicklung einer deleuzo-guattarischen Technikphilosophie verstanden werden soll.

Zunächst werde ich den Begriff des Werdens und der Minorität in Bezug zur Frage der Technik reformulieren, um daran anschließend nach den Möglichkeiten von minoritären Technologien zu fragen. Daran anschließend werde ich einige Fluchtlinien skizzieren, welche Gefüge beschreiben, in denen auf spekulative, revolutionäre, künstlerische, technische, schreibende und wissenschaftliche Art und Weise die Potentiale solch minoritärer Technologien erkundet werden. Den Abschluss dieses Buches bilden schließlich zehn Thesen zur deleuzo-guattarischen Technikphilosophie.

8.1 Fragmente einer politischen Technikphilosophie

Wenn Deleuze in dem oben zitierten Gespräch mit Toni Negri ausführt, dass das marxistische Konzept der Klasse in seiner Arbeit durch den Begriff der Minorität ersetzt wird, so meint er damit vor allem eine ganz bestimmte Konzeption davon, wie Herrschaft und Ausbeutung agiert und ein Verständnis von Herrschaft, das über rein ökonomische Ausbeutungsverhältnisse hinausweist. Minorität als Begriff meint dabei jedoch mehr als eine Bezeichnung für all jene, die als Minderheiten unterdrückt werden. Majoriät und Minorität verweisen für Deleuze und Guattari nicht auf Mehrheit und Minderheit im Sinne einer quantitativen Verteilung. Es geht hierbei nicht um Mehrheitsverhältnisse, wie sie in liberalen Demokratiediskursen gerne ins Zentrum gestellt werden, und schon gar nicht um paternalistische Inklusion von Minderheiten in vermeintlichen Mehrheitsgesellschaften. Majoriät und Minorität beschreiben vielmehr ein relationales Verhältnis, eine Herrschaftslogik und -skala, die nach den Normen in einer Gesellschaft fragt: »Unter Mehrheit verstehen wir keine relativ größere Menge, sondern die Bestimmung eines Status' oder Standards, auf den bezogen die größten Mengen ebenso

als minoritär bezeichnet werden, wie die kleinsten: Weißer-Mensch, Erwachsener-Mann etc. Mehrheit setzt einen Herrschaftsstatus voraus, nicht umgekehrt.« (TP, 396) Die Mehrheit beschreibt also nicht einfach eine größere Menge, die aus ihrer Größe oder Mehrheit auch eine größere Macht oder zumindest einen gewissen Herrschaftsanspruch ableiten würde, sondern vielmehr bestimmen die Herrschaftsnormen als Standard, als Maß von allem und jedem, was überhaupt als mehrheitlich gilt und wer oder was als Minorität beherrscht werden kann. Deswegen setzt die Mehrheit den Herrschaftsstatus voraus, denn Herrschaft ist jene Operation, die in Mehrheit und Minderheit, in der Norm entsprechende Subjekte und von der Norm abweichende »Objekte« unterscheidet. Nicht die Mehrheit herrscht, sondern die Herrschaftsverhältnisse bestimmen, was als Mehrheit beziehungsweise Norm gilt und was als Abweichung eben dieser unterdrückt, ausgeschlossen oder eingeschlossen wird. Dies erklärt auch, warum die herrschende Norm keine tatsächlich quantitative Mehrheit meint, sondern vielmehr im Namen einer gewissen Norm die quantitative Mehrheit der Menschen aber auch nichtmenschlichen Akteur*innen als Minderheit unterdrückt wird: »Mehrheit impliziert eine ideale Konstante, ein Standardmaß, an dem sie sich misst und bewertet. Nehmen wir an, die Konstante oder das Maß sei *Mensch-weiß-westlich-männlich-erwachsen-vernünftig-heterosexuell-Stadtbewohner-Sprecher einer Standardsprache*« (Deleuze 1980a, 27). Deleuze und Guattari versuchen also nicht nur ökonomische Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse in den Blick zu bekommen, sondern auch die vielfachen anderen Linien der Unterdrückung, die Kategorien und Normen, nach denen sich Herrschaft unterschiedlich konstituiert und vor allem nach denen Körper geordnet, klassifiziert und eingeteilt werden.[3] Dabei sind diese differenten Herrschaftskategorien keinesfalls gleichgestellt oder als gleich repressiv anzusehen, vielmehr geht es darum, die komplexe und vielgestaltige Matrix der Normen und Herrschaftskategorien zu beschreiben und analysierbar zu machen. Deleuze und Guattari entwerfen hier durchaus eine gewisse intersektionale Perspektive, versuchen unterschiedliche Formen von Norm und Herrschaft zu beschreiben und auch die Wechselwirkungen dieser unterschiedlichen Normen miteinzubeziehen. Dabei bleiben sie jedoch zumeist sehr abstrakt und schreiben nicht viel über die Komplexität von mehrfacher Betroffenheit, also der mehrfachen Repression, der sich zum Beispiel Schwarze Frauen ausgesetzt sehen, wie es klassische Intersektionalitätsansätze (vgl. Collins 2000) tun. Dennoch bietet

3 Wie Foucault in seinen Vorlesungen zur Biopolitik postuliert, ist es gerade die »Norm«, die gleichermaßen Disziplinarmacht und Biomacht vereint, an der individuelle Körper diszipliniert und durch die gleichzeitig der Gesellschaftskörper kontrolliert, geordnet wird: »Die Norm, das ist das, was sich auf einen Körper, den man disziplinieren will, ebensogut anwenden lässt wie auf eine Bevölkerung, die man regulieren will.« (Foucault 2001, 298)

dieser Ansatz die Möglichkeit, eine Vielzahl an Unterdrückungsverhältnissen zu benennen und deren Ineinandergreifen zu beschreiben.

Zentral für Deleuze und Guattari ist, dass der weiße, bürgerliche, westliche, gesunde, erwachsene, gut ausgebildete, heterosexuelle Mann die absolute Majorität darstellt, also den Hauptpunkt, der sich als Standard und Konstante setzt, von dem alles andere als Abweichung klassifiziert wird. Diese Norm hat eben nichts mit quantitativen Mehrheitsverhältnissen zu tun, ganz im Gegenteil. »Es geht nicht darum, ob es mehr Mücken oder Fliegen als Männer gibt, sondern darum, dass ›der Mann‹ im Universum einen Standard aufgestellt hat, auf den bezogen die Männer notwendigerweise (analytisch) eine Mehrheit darstellen. […] In diesem Sinne sind Frauen, Kinder und auch Tiere, Pflanzen und Moleküle minoritär.« (TP, 396) Dieser Hauptpunkt, diese absolute Norm, die Majorität ist dabei nicht nur nicht die quantitative Mehrheit, sie ist vielmehr, wie Deleuze und Guattari immer wieder betonen, tendenziell eine analytisch leere Größe. Der absolute Majoritätspunkt dieses Herrschaftsdiagramms, das absolute Maß, nach dem alles andere bemessen wird, erfüllt, so Deleuze, niemand im vollen Ausmaß. Immer finden sich einzelne Faktoren, die zumindest tendenziell Vektoren des Minoritären sein können. Das Ideal der absoluten Majorität, so kann man mit Deleuze sagen, ist eine leere Größe, ein Ideal, an das niemand heranreicht, ja niemand heranreichen kann, das immer schon alles als unterschiedlich starke Abweichung klassifiziert:

> Eine andere Determination als die der Konstante wird als von der Natur aus minderheitlich angesehen, das heißt als Subsystem oder außerhalb des Systems liegend (je nach dem), wie auch immer das Zahlenverhältnis sein mag. Aber an diesem Punkt kehrt sich alles um. Denn die Mehrheit ist, insofern sie im Standardmaß analytisch begriffen ist, immer Niemand-Odysseus; während die Minderheit das Werden eines jeden darstellt, sein potentielles Werden, insofern er vom Modell abweicht. (Deleuze 1980a, 27 f)

Doch dies heißt keinesfalls, dass alle gleichermaßen unterdrückt wären oder es keine Herrschenden gäbe, dass Machtverhältnisse in dieser Perspektive nivelliert werden würden. Das Gegenteil ist der Fall. Denn auch wenn vermeintlich niemand den Maßstab in seinem idealsten Punkt erfüllen kann, so teilt der Maßstab dennoch in jene ein, die tendenziell eher Majorität sind und jene, die als Minorität gelten. Diese Skala bestimmt also den Abweichungsgrad in Bezug zu einem bestimmten Vektor, soll heißen, die Majorität und die Minorität sind nicht völlig unterschiedliche Gruppen, die eine ist nicht das Andere oder Gegenteil zur anderen Gruppe. Vielmehr beschreiben Majorität und Minorität unterschiedliche Punkte auf ein und derselben Skala. So ist zum Beispiel die Majorität des Mannes nicht einfach ein System, das in Männer und Frauen trennt, vielmehr setzen patriarchale Systeme ein bestimmtes Männlichkeitsideal, Frauen und nicht-binäre Personen werden hierbei zunächst nicht als solche, sondern als Nicht-Mann klassifiziert, aber auch Männer

werden in Abweichung zu diesem hegemonialen Männlichkeitsideal auf der Skala klassifiziert. Insofern ist die Rede von Majorität als analytisch leere Größe zu verstehen, denn alle werden nach ihrer Abweichung zu diesem abstrakten Männlichkeitsideal beurteilt, ein patriarchales System wirkt auch immer auf Männer in einer bestimmten normativen und unterdrückenden Art und Weise, und dennoch sind all jene, die als Nicht-Männer klassifiziert werden, zahlreichen weiteren Normen unterworfen und damit wesentlich repressiverer Unterdrückung ausgesetzt.

Ein Beispiel, wie diese Logik genau zu verstehen ist, geben Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus*, in Bezug auf Rassismus: »Der europäische Rassismus«, so schreiben sie, »bestand niemals darin, jemanden auszuschließen oder als den Anderen zu bezeichnen« (TP, 244). Was Deleuze und Guattari damit meinen, ist, dass die Herrschaftslogik des westlichen Rassismus eben nicht bedeutet, das Andere dem »Weißen« gegenüberzustellen, vielmehr geht es um Abweichungen von der Majorität, um die Verortung und Klassifizierung auf einer Skala der »Weißheit«. Gerade in den Diskursen des biologischen Rassismus des 19. Jahrhunderts und den Versuchen, den Rassismus naturwissenschaftlich zu untermauern und damit auch vermeintliche Einteilungen und Klassifizierungen zu naturalisieren, kann diese Operation der »Festlegung von Abweichungsgraden« (TP, 244) und den damit verbundenen unterschiedlichen Hierarchien und Unterdrückungssystemen beobachtet werden. Alles ist *ein* System der Majorität, die Minoritäten sind nicht das Andere zur Majorität, sondern werden als Abweichungen klassifiziert:

> Aus der Sicht des Rassismus gibt es keine Außenwelt und keine Menschen, die draußen sind. Es gibt nur Menschen, die wie wir sein sollten und deren Verbrechen darin besteht, dass sie es nicht sind. Der Einschnitt wird nicht mehr zwischen innen und außen gemacht […]. Der Rassismus entdeckt nie Partikel des Anderen, sondern verbreitet Wellen des Gleichen, bis zur Ausrottung dessen, was sich nicht identifizieren lässt (oder sich nur mit einem bestimmten Abweichungsgrad identifizieren lässt). (TP, 244 f)

Zentral in diesem Verständnis von Majorität und Minorität ist folglich, dass es keine völlig fixen Kategorien gibt, sondern graduelle Klassifikationen. Majorität und Minderheit sind damit zwei Seiten einer majoritären Logik. Jede*r wird zunächst und zuerst als Abweichung der Majorität kategorisiert und in Bezug zur Majorität beurteilt und eingeteilt. Die Einteilung in Majorität und Minorität ist nicht die Trenn- und auch nicht die Kampflinie, ist nicht der zentrale Widerspruch oder Gegensatz, denn diese Einteilung ist zentraler Teil des majoritären Systems, Teil eines Bildes von Politik und Geschichte. »Es gibt nur eine Geschichte der Mehrheit oder von Minderheiten, die in Beziehung auf die Mehrheit definiert werden.« (TP, 398) Minorität bezeichnet daher zunächst und vor allem einen »Tatbestand, d.h. die Lage einer Gruppe, die, wie groß auch immer ihre Zahl sein mag, von der Mehrheit ausgeschlossen ist oder auch eingeschlossen, aber als untergeordnete Fraktion im

Verhältnis zu einem Maßstab, der das Gesetz bestimmt und die Mehrheit festlegt.« (Deleuze 1980b, 72) In diesem ersten Sinne ist auch die Minderheit ein Teil des majoritären Systems. Der politische Kampf, der revolutionäre Einschnitt ist nicht eine Verschiebung auf der Skala, eine Reform der Klassifizierung also, sondern der Bruch mit der majoritären Logik und Skala selbst, der Bruch also auch mit der *einen* Geschichte. »In Wirklichkeit verläuft die Grenze zwischen der Geschichte und dem *Anti-Historischen*, d.h. konkret, jenen, von denen die Geschichte nicht berichtet. Sie verläuft zwischen der Struktur und den Fluchtlinien, die sie durchqueren.« (Deleuze 1980b, 70)

In diesem Bruch mit der majoritären Logik, die in Mehrheit und Minderheiten teilt, die Geschichte als Geschichte eben jener Mehrheit und deren Minderheiten schreibt, in diesem Bruch begegnet uns schließlich ein zweiter und wesentlich anderer Begriff der Minorität, nämlich jener Minorität, die mit einem Werden, einem Ausbrechen und einem Einschnitt verbunden ist. Dieses Minoritär-Werden ist nicht auf der majoritären Skala verortbar, versucht auch nicht die neue Majorität zu werden, also die Skala, den Maßstab bloß neu zu setzen, sondern bricht vielmehr aus dieser Logik aus. Im Kontext dieser Kämpfe des Werdens sprechen Deleuze und Guattari auch von Mikropolitik. Nicht weil es hier um kleine politische Kämpfe, individuelle Befreiungen oder etwas Unwichtiges ginge, sondern weil einerseits der Blick auf jene kleinen Verschiebungen, die bereits ein Werden und damit einen Bruch mit dem Majoritären einleiten können, gerichtet wird, andererseits aber auch, weil es nicht darum geht, die neue Majorität zu sein, das also zu verfolgen, was Deleuze und Guattari die Makropolitik nennen: »Minoritär-Werden ist eine politische Angelegenheit und erfordert einen Kraftaufwand, eine aktive Mikropolitik. Dies ist das Gegenteil von Makropolitik und sogar von *Geschichte*, wo es nur darum geht, zu wissen, wie man eine Mehrheit erobert oder sich verschafft.« (TP, 397)

An der hier in aller Kürze und sehr rudimentär beschriebenen Sichtweise auf Herrschaft, Unterdrückung und Machtverhältnisse mit dem Begriffen Mehrheit und Minderheit, der Majorität und der Minorität, gab und gibt es durchaus starke und berechtigte Kritik. So mag diese Konzeption eine in ihrer Abstraktheit weit unterkomplexe Konzeption von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen und den vielfältigen Arten, wie diese ineinandergreifen, sein. Zu wenig mag erklärt werden, wer den majoritären Maßstab setzt und alle nach eben jener Skala beurteilen würde. Auch bleibt der genaue Einsatzpunkt des politischen Kampfes, eines Befreiungskampfes oder auch eines revolutionären Kampfes vage und unbestimmt. Zu wenig ermöglicht diese Theorie schließlich auch die Differenzen zwischen unterschiedlichen Faktoren der Unterdrückung in unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen zu beschreiben. Schließlich ist auch der Aufruf, dass alle, egal an welchem Punkt der majoritären Skala sie verortet werden, in ein Minoritär-Werden

eintreten müssen, ein oftmals kritisierter Punkt; so schreiben Deleuze und Guattari, dass zum Beispiel in Bezug zum Patriarchat, nicht nur Männer in ein »Frau-Werden« eintreten müssen, sondern auch all jene, die als nicht-männlich klassifiziert werden. Denn die Zuschreibung als Minderheit verbleibt Teil der majoritären Logik, wenn nicht aktiv Prozesse des Werdens unternommen werden. Frau sein, so Deleuze und Guattari, wäre daher immer noch Teil der majoritären, binären Logik. Auch Frauen müssen daher in ein Frau-Werden eintreten, was dabei aber vor allem meint, aus der majoritären und binären Logik selbst auszutreten, die Skala der binären Geschlechtseinteilung in Frage zu stellen, »n-Geschlechter« (TP, 379) zu erzeugen. Gerade in feministischen Diskursen wurde hier zu Recht starke Kritik an einem vereinfachten und problematischen Bild von feministischen Kämpfen, Geschlechterdifferenzen und damit einhergehenden Unterdrückungsverhältnissen geübt.[4] Ich teile diese Kritiken zu einem großen Teil. Dennoch möchte ich im Folgenden zwei Aspekte dieser Theorie herausgreifen und auf ihre Produktivität für eine politische Technikphilosophie befragen, nämlich die Implementierung einer majoritären Skala als zentraler Maßstab, nach dem alles und jeder vermessen wird, ein Prozess der oftmals mit technologischen Entwicklungen und dem Einsatz von Technologien unterschiedlicher Art einhergeht; andererseits möchte ich vor allem das Minoritär-Werden, also das Aufbrechen majoritärer Logiken, Mess- und Denkweisen in Bezug zur Involvierung von Technologien diskutieren.

Minoritär-Werden

Zentral ist, dass Deleuze und Guattari drei distinkte und unterschiedlich in Zusammenhang stehende Begriffe einführen. In einem kleinen erstmals 1978 publizierten Text, »Philosophie und Minderheit« (Deleuze 1980a), bringt Deleuze diese drei unterschiedlichen Begriffe auf den Punkt, wenn er schreibt: »Deshalb müssen wir das Mehrheitliche als homogenes und konstantes System, die Minderheiten als Subsysteme und das Minderheitliche [minoritäre] als potentielles, erschaffenes und schöpferisches Werden unterscheiden.« (Deleuze 1980a, 28)[5] Besonders in den bei-

4 Einen Überblick über die feministische Kritik an Deleuze und Guattari aber auch feministischen Weiterentwicklungen ihrer Konzepte gibt z.B. Elisabeth Grosz in ihrem Buch *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism* (1994, besonders S. 160–183). Auch die Arbeiten von Rosi Braidotti bieten hier einen guten Überblick, vor allem *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming* (2002). Weitere Diskussionen von Deleuze und Guattari aus feministischer Perspektive bieten die Sammelbände *Deleuze and Feminist Theory* (Buchanan/Colebrook 2000), *Deleuze and Sex* (Beckmann 2011) sowie die Sonderausgabe der »Deleuze and Guattari Studies« *Deleuze and Gender* (Colebrook/Weinstein 2008).

5 Deleuze und Guattari dazu in den *Tausend Plateaus*: »Dennoch sollte man ›minoritär‹ als Werden oder Prozess nicht mit ›Minorität‹ als Gesamtheit oder Status verwechseln.« (TP, 396)

den vorherigen Kapiteln wurde auf die Rolle von Technologien und technisch-wissenschaftlichen Diskursen in Bezug zu Systemen und Logiken der Klassifizierung, Vermessung, Kartographierung und Kategorisierung von Körpern, Aussagen und Handlungen verwiesen. Das System der Majorität ist ein System der Klassifizierung und Einteilung, ein System, in dem strikte Klassentrennungen, vermeintlich starre Geschlechterdifferenzen, aber auch rassistische Kategorisierungen stattfinden und in ihrer Brutalität angewandt werden. Konzepte wie das der Biopolitik und ihr Gebrauch der technisch-wissenschaftlichen Methode der Statistik zur Vermessung der »Bevölkerung«, aber auch die speziellen Formen der Architekturen in Disziplinierungsgesellschaften, welche Delinquenten, vermeintlich Wahnsinnige und viele weitere zur Disziplinierung einschließt, wie die fluideren Architekturen und Ordnungsmechanismen in den Kontrollgesellschaften; all dies ist Teil jener beschriebenen majoritären Logiken, die ein »homogenes und konstantes System« durchsetzen, in denen unterschiedlich differenzierte »Minderheiten als Subsysteme« klassifiziert und ein- oder ausgeschlossen werden; technische Objekte und Technologien nehmen bei diesen Operationen eine zentrale Rolle ein.

Deleuze und Guattari verstehen jene Operationen als Makropolitik, also jene Form von Politik, der eine majoritäre Logik zu Grunde liegt, die immer vor allem in Mehrheiten und Minderheiten einzuteilen versucht. Doch die Makropolitik lässt nur eine sehr eingeschränkte Sicht auf politische Prozesse zu. Selbst Emanzipationskämpfe und Kämpfe gegen diese Formen der Unterdrückung erscheinen aus der Perspektive der Makropolitik lediglich als Anerkennungskämpfe, als Kämpfe um eine Verschiebung der Mehrheitsverhältnisse. Doch Deleuze und Guattari plädieren dafür, zu verstehen, dass Politik wesentlich mehr ist, reichhaltiger und vielfältiger. Viele politische Kämpfe können aus der Perspektive der Makropolitik nicht wahrgenommen, geschweige denn verstanden werden. Immer gibt es auch mikropolitische Kämpfe und Prozesse, die es genauso in den Blick zu nehmen gilt: »Kurz gesagt, alles ist politisch, und jede Politik ist zugleich *Makropolitik* und *Mikropolitik*.« (TP, 290)

Während die Makropolitik die Erstellung und Durchsetzung eines majoritären Systems ist, also eine Situation, eine fixe Aufteilung in Mehrheiten und Minderheiten anleitet, beschreibt die Mikropolitik für Deleuze und Guattari all jene Prozesse des Werdens, die sich dieser Aufteilung und Klassifizierung zu widersetzen versuchen, schöpferisch aus diesen Logiken ausbrechen, sich gegen die *eine* Geschichte und die *eine* zentrale Logik wenden. Dies kann, wie der Name der Mikropolitik nahelegt, ein sehr kleiner, molekularer Prozess sein, ein kleiner Zwischenfall, der ein Werden auslöst, der einen Körper, und sei es auch nur für einen Moment, aus diesen majoritären Zuschreibungen löst, den Körper in einen anderen Affektzusam-

menhang stellt.[6] Es muss aber kein kleines Ereignis sein, kein bloß individueller Prozess. Denn die Mikropolitik als Werden beschreibt durchaus große, revolutionäre Prozesse beziehungsweise jene Aspekte dieser Prozesse, die zentral für solche politischen Umbrüche sind, aber aus der Perspektive der Makropolitik nicht gesehen werden können.[7] Denn es geht nicht darum, die neue Majorität zu werden, bloß eine konkrete Vergangenheit durch eine neue Zukunft zu ersetzen, weiter an der einen majoritären Geschichte zu schreiben, wenn auch mit neuen Majoritäten, vielmehr geht es darum, mit diesen majoritären Prozessen der Geschichte grundlegend zu brechen:

> Minoritär-Werden ist eine politische Angelegenheit und erfordert einen Kraftaufwand, eine aktive Mikropolitik. Dies ist das Gegenteil von Makropolitik und sogar von Geschichte, wo es nur darum geht, zu wissen, wie man eine Mehrheit erobert oder sich verschafft. […] Im Gegensatz zur Geschichte wird das Werden nicht in Begriffen von Vergangenheit und Zukunft gedacht. Ein Revolutionär-Werden bleibt gegenüber den Fragen einer Zukunft oder Vergangenheit der Revolution gleichgültig; es geht zwischen beiden hindurch. (TP, 398)

Das Werden, so Deleuze und Guattari, verfolgt in diesem Sinne kein Ziel, vor allem kein klar benennbares oder verortbares Ziel. Es ist jedoch deswegen keinesfalls beliebig, es ist vielmehr der Ausbruch aus linearen Denkweisen und Logiken, aus linear-kausalen Sichtweisen, denn das Werden hat keinen bestimmten Anfang und auch kein klares Ende. Minoritär-Werden heißt nicht Minoritär-Sein, heißt nicht eine Minorität werden zu wollen, sondern vielmehr den Verortungen und Zuschreibungen der binären Skalen und den Maßstäben der Majorität zu entsagen, sich diesen entgegenzusetzen. Minoritär-Werden ist ein Vektor, das Eröffnen und Verfolgen einer Fluchtlinie, die aus der Zuschreibung, aus der Klassifizierung und aus einem Anfang-Ende-Ziel-Denken ausbricht. Darum gibt es auch kein Majoritär-Werden, kann es kein Mann-Werden, Weiß-Werden, Heterosexuell-Werden oder Bourgeoisie-Werden geben. Denn der weiße Mann ist die »Mehrheit par ex-

---

6 »Was uns in ein Werden hineintreibt, kann irgend etwas sein, etwas ganz Unerwartetes oder Unbedeutendes. Man weicht nur dann von der Mehrheit ab, wenn es ein kleines Detail gibt, das immer wichtiger wird und von dem man mitgerissen wird.« (TP, 397)

7 Die Ereignisse des Mai 68 sind hierfür ein Beispiel, ein politisches Ereignis, das aus der Perspektive der Makropolitik alleine nicht verstehbar ist, das auf seine molekularen Gründe wie auch Vorgänge hin befragt werden muss, aber auch daraufhin, wie es auf die Makropolitik zurückwirkte. Deleuze und Guattari dazu: »Der Mai 68 in Frankreich war molekular, und seine Vorbedingungen waren daher aus der Sicht der Makropolitik um so weniger erkennbar. […] [A]lle, die die Vorgänge nach Begriffen der Makropolitik beurteilten, haben von dem Ereignis nichts begriffen, weil ihnen irgend etwas entging, das nicht einzuordnen war. […] Eine molekulare Strömung hat sich abgespalten, zunächst war sie winzig, dann wurde sie immer größer, ohne deshalb besser eingeordnet werden zu können… Allerdings ist auch das Gegenteil richtig: 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.« (TP, 295)

cellence« (TP, 396), es ist der Maßstab, die Zählung und die Art der Zählung. Das Werden verweist jedoch auf ein Außerhalb des Maßstabes, ein anderes Zeitregime. Nicht in der Zeit des »Chronos«, also der Zeit des Maßstabes, der klaren Verortbarkeit in der Zeit findet sich das Werden, sondern im »Äon«, der »unbestimmten Zeit des Ereignisses« (TP, 356). Das Werden ist daher nichts klar Benennbares, und es führt auch zu nichts Benennbarem, Verortbarem, weil es ein Prozess, eine Bewegung, eine Geschwindigkeit, ein dynamischer Zustand, eine »Diesheit« ist, und zwar keine vermessene, sondern eine »unbestimmte« (vgl. TP, 356 ff). Das Werden also verweist nicht auf verortbare Punkte oder messbare Verbindungen in einem baumartigen, strikten Geflecht, es ist vielmehr ein Dazwischen, ein unbestimmter Prozess, eine Mitte.

> Eine Linie des Werdens wird weder durch Punkte definiert, die sie miteinander verbindet, noch durch Punkte, aus denen sie zusammengesetzt ist. Im Gegenteil, sie geht zwischen den Punkten hindurch, sie stößt nur durch die Mitte und verläuft vertikal zu den Punkten, die man zuvor unterschieden hat, transversal zur lokalisierbaren Beziehung zwischen angrenzenden oder entfernten Punkten. Ein Punkt ist immer ein Ursprungspunkt. Aber eine Linie des Werdens hat weder Anfang noch Ende, weder Ausgangspunkt noch Ziel, weder Ursprung noch Bestimmung. […] Eine Linie des Werdens hat nur eine Mitte. Die Mitte ist kein Mittelwert, sondern eine Beschleunigung, die absolute Geschwindigkeit der Bewegung. Ein Werden ist immer in der Mitte, man kann es nur in der Mitte erfassen. Ein Werden ist weder eins noch zwei, noch die Beziehung zwischen beiden, sondern es ist ein dazwischen, die Grenze oder Fluchtlinie, die Falllinie, die vertikal zu beiden verläuft. (TP, 399 f)

Ein Werden ist notwendigerweise bezogen auf die Frage der Minorität, es kann daher kein Majoritär-Werden geben, denn man ist immer schon Majorität, beziehungsweise fixiert als Abweichung auf der Skala der Majorität. Es gibt daher nur Formen des Minoritär-Werdens: Frau-Werden, Kind-Werden, Tier-Werden usw. Werden ist zweitens aber auch niemals ein Imitieren. Tier-Werden bedeutet keinesfalls, ein Tier nachzuahmen. Vielmehr meint es die »Zonen der Nachbarschaft« (TP, 371) zu erkunden, nach ähnlichen Affektzirkulationen zu suchen oder diese zu kreieren. Im Bezug zur Frage des Affekts und damit auch in Bezug zu Spinozas Körperkonzeption wird deutlicher, was Deleuze und Guattari mit dem Werden zu beschreiben versuchen. Das Werden verweist auf einen Prozess der Veränderung der Affektzusammenhänge und Affektzirkulationen unter gegebenen Elementen oder Körpern, und zwar jenen Prozess, der vermeintlich fixe Körperzusammensetzungen, z.B. den Menschen oder das Pferd usw. öffnet, neue Elemente hinzufügt, neue Körper oder Elemente verbindet und so die Affektzirkulationen verändert: »Affekte sind Arten des Werdens.« (TP, 349) Dabei beschreibt das Werden nicht den Übergang eines Körpers in einen neuen fix zusammengesetzen Körper, also vom Zugpferd hin zum Rennpferd, sondern öffnet diese vorgefertigten Kategorien vielmehr, hin zum Unbestimmten. Das Werden meint also Prozesse der leichten Ver-

schiebungen der Beziehungen der Elemente, es meint nach jenen ähnlichen Konstellationen und Affekten zu suchen, die bereits von der festgeschriebenen Majorität, dem fixen Gefüge abweichen. Immer beginnt ein Werden mit einer Subjektivität der Majorität, auf der Skala der majoritären Ordnung und Herrschaft als fixierte Form festgeschrieben und erkundet von dort die Zonen des Unbestimmten: »Werden heißt, ausgehend von Formen, die man hat, vom Subjekt, das man ist, von Organen, die man besitzt, oder von Funktionen, die man erfüllt, Partikel herauszulösen, zwischen den Beziehungen von Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit herstellt, die dem, was man wird und wodurch man wird, *am nächsten* sind.« (TP, 371)

Ein Beispiel eines solchen Versuchs des Tier-Werdens, das Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* diskutieren, ist die literarische Beschreibung des Versuchs eines Hund-Werdens des russisch-französischen Künstlers Vladimir Slepian. Da Werden eben kein bloßes Nachahmen oder Imitieren meint, geht es nicht darum, einen Hund zu »spielen«, sondern darum, zu fragen, wie das Gefüge des menschlichen Körpers, die Affektzirkulation verändert werden kann, um der eines Hundes ähnlicher zu werden, auch wenn dies die Idee, was ein Hund ist oder sein könnte, ebenfalls notwendigerweise verändert: »Es handelt sich weder darum, einen Hund nachzuahmen, noch um eine Analogie von Beziehungen. Ich muss meinen Körperteilen Schnelligkeits- und Langsamkeitsbeziehungen geben, die den Körper in einem ursprünglichen Gefüge, das nicht mit Ähnlichkeit oder Analogie arbeitet, zum Hund werden lassen. Denn ich kann nicht zum Hund werden, ohne dass der Hund zu etwas anderem wird.« (TP, 352) Slepian versucht folglich nicht, Hände zu Pfoten zu machen und den Mund zu einer Schnauze, sondern vielmehr die Beziehungen dieser Elemente und ihre Möglichkeiten der Affektbeziehungen jenen des Hundes anzunähern, also Händen und Mund eine ähnliche Beziehung zu den anderen Elementen zuzuschreiben, wie es beim Hund der Fall ist. Hierfür bedient sich Slepian eines technischen Objekts, nämlich eines Schuhs. Die Hände in Schuhe zu geben ist dabei behilflich, jenen die Affekt-Beziehung der Pfote zuzuweisen. So wird die Interaktion mit den Schuhen zunehmend zu einem Werden von immer mehr Elementen:

> Wenn meine Hände Schuhe anhaben, bekommen ihre Elemente eine neue Beziehung, aus der sich der gesuchte Affekt oder das angestrebte Werden ergibt. Aber wie kann ich über meine zweite Hand einen Schuh ziehen, wenn die erste bereits in einem Schuh steckt? Mit meinem Mund, der seinerseits in das Gefüge eingebracht wird und der in dem Maße zur Hundeschnauze wird, wie die Schnauze nun dazu dient, mit dem Schuh klar zu kommen. In keiner Phase des Problems darf man Organe vergleichen, sondern man muss Elemente oder Materialien in eine Beziehung bringen, die das Organ seiner Besonderheit entreißt, um es »mit« dem anderen werden zu lassen. (TP, 352)

Auch wenn Slepians Experiment schließlich scheitert, er sich nicht aus dem menschlichen Gefüge lösen kann, nicht vollständig in ein Hunde-Gefüge übertreten kann, zeigt dieses Beispiel dennoch im Kleinen, was das Werden im Allgemeinen zu beschreiben sucht. Zentraler Punkt ist die Veränderung eines bestehenden Gefüges, die Veränderung der Zusammensetzung der Körper oder auch nur der Schnelligkeits- und Langsamkeitsbeziehungen der Körperteile oder anderer Elemente zueinander. Im Moment, in dem der Mund als Schnauze verwendet wird, um die zweite Hand zu einer Pfote zu machen, in diesem kurzen Moment haben sich die Affektzirkulationen des Körpergefüges verändert, sind zumindest temporär jenen eines Hundes etwas nähergekommen, »hundeartig« (vgl. TP, 373)[8] geworden. Es geht dabei nicht darum, tatsächlich ein Hund zu werden. Zu Werden bedeutet vielmehr die herrschenden Gefüge und die dominanten Beziehungen der Elemente zumindest temporär und teilweise zu verändern.

Wie in diesem Beispiel der Schuh als Objekt, so sind in den Prozessen des Werdens zumeist Technologien und technische Objekte mit dabei. In den zahlreichen Beispielen des Tier-Werdens, wie sie in den *Tausend Plateaus* immer wieder vorgebracht werden, seien es literarische, sexuelle, politische oder psychoanalytische Beispiele, spielen Technologien und technische Werkzeuge fast immer eine wichtige Rolle. So führen Deleuze und Guattari beispielsweise einige Werkzeuge an, die Teil eines sexuellen masochistischen Spiels sind und eine zentrale Funktion in diesen Prozessen einnehmen, nämlich Maske, Zaumzeug und Peitsche (vgl. TP, 213 f sowie 353 f). Technische Objekte und Technologien dienen in vielen dieser Beispiele dazu, übliche und herrschende Gefüge aufzubrechen, andere Gefüge und andere Konnektionen zu erzeugen, ja eine Veränderung des Gefüges überhaupt erst denkbar und möglich zu machen. Technische Objekte sind dabei nicht nur Teile der Gefüge, sondern auch zumeist Elemente im Prozess des Werdens selbst, sowohl im Kleinen, also dem Gefüge eines einzelnen Körpers, jedoch noch viel mehr in großen Gefügen, kollektiven Körpern, Gruppen oder ganzen Gesellschaften. Dabei existieren diese Technologien und technischen Objekte nicht schon vorher in dieser Art und Weise, werden nicht bloß angewandt. Vielmehr werden in der Verschiebung der Affektzirkulationen, im Werden, diese technischen Elemente selbst neu kontextualisiert, neu zusammengesetzt, maschinisiert. Der Schuh von Slepian ist, obwohl er physisch immer noch derselbe Schuh ist, eben nicht mehr dasselbe Objekt, es ist als Teil eines neuen, wenn auch nur prekär-temporären Gefüges maschinisiert worden. Das Werden ist der Versuch, die Affektbeziehungen einzelner

8 »[N]icht den Hund nachmachen, sondern seinen Organismus mit *etwas anderem* verbinden, so dass die Partikel, die von dem so zusammengesetzten Ganzen ausgesendet werden, im Hinblick auf das Verhältnis von Ruhe und Bewegung oder auf die molekulare Nachbarschaft, in die sie geraten, hundeartig sind.« (TP, 373)

Elemente zu ändern, der Versuch, das Gefüge neu oder anders zusammenzusetzen, die Bewegungs- und Geschwindigkeitsverhältnisse der Körper zu verändern, die Affektzirkulationen zu transformieren. Wie in den Kapiteln zum Gefüge und zu Spinoza dargestellt, spielen die Maschinisierungen von Technologien immer schon eine Rolle:

> Es werden immer Apparate, Werkzeuge und Gerätschaften eingesetzt, ständig gibt es Kunstgriffe und Zwänge für die stärkste Natur. Man muss die Organe außer Kraft setzen, sie irgendwie einsperren, damit ihre freigesetzten Elemente neue Beziehungen eingehen können, aus denen sich das Tier-Werden und die Zirkulation von Affekten innerhalb des Maschinen-Gefüges ergeben. (TP, 353)

Veränderungen in den Gefügen und den Affektzusammenhängen passieren andauernd. Das besondere des Werdens ist jedoch, dass es um ein Minoritär-Werden geht, eine Veränderung der Zusammensetzung also, die nicht die herrschenden Affektzusammenhänge verstärkt, sondern auf deren repressive und unterdrückende Aspekte und Affekte hinweist, diese zu bekämpfen sucht. Das Minoritär-Werden beschreibt also ganz konkret jene Art von Gefügeverschiebungen, in denen die Zusammensetzung des Gefüges selbst in Frage gestellt wird, Ausschlüsse und Einschließungen sichtbar und veränderbar werden, Herrschaftsverhältnisse, wenn nicht aufgebrochen, so zumindest mit einem Riss versehen werden, ins Wanken, ins Stottern gebracht werden. Minoritär-Werden meint folglich nicht bloß eine andere, weitere Zusammensetzung, ein anderes weiteres aber dennoch ähnliches Gefüge, es unterminiert, subvertiert oder attackiert vielmehr die Zusammensetzungen und unterdrückenden Affektzirkulationen der herrschenden Gefüge. Nicht um ein neues rigides Gefüge geht es, sondern um das Aufbrechen, Offener- und Instabiler-Machen der herrschenden Gefüge und ihrer Herrschaftsformen.

Ein Begriff, der genau dieses Aufbrechen rigider Gefüge anspricht und die spinozistische Frage der Veränderungen der Zusammensetzungen und damit Veränderungen der Affektzirkulationen und Intensitäten zu beschreiben sucht, ist der Begriff des »organlosen Körpers« (abgekürzt als »oK«). Übernommen vom avantgardistischen Theatermacher und Schriftsteller Antonin Artaud,[9] taucht der organlose Körper zwar quer durch das deleuzo-guattarische Werk auf, spielt auch im *Anti-Ödipus* schon eine wichtige Rolle, wird aber vor allem in den *Tausend Plateaus* in Bezug zu einer spinozistischen Konzeption des Minoritär-Werdens prominent diskutiert: »Ist schließlich Spinozas *Ethik* nicht das große Buch über den oK?« (TP,

9 Artaud in »Schluss mit dem Gottesgericht«: »Wenn Sie ihm einen Körper ohne Organe hergestellt haben, dann werden Sie ihn von all seinen Automatismen befreit und ihm seine wirkliche und unvergängliche Freiheit zurückerstattet haben.« (Artaud 2002, 29)

211) Der organlose Körper richtet sich dabei, anders als sein Name nahezulegen scheint, keinesfalls gegen die Organe, sondern vielmehr gegen den Organismus, gegen die Organisation der Organe,[10] meint ein Aufbrechen des Organismus, der strikten und bestimmten Anordnung von Organen und beschreibt damit jenes im Werden angesprochene Aufbrechen von fixierten Ordnungen der Elemente. Dabei ist der oK, so wenig wie das Minoritär-Werden, als Konzept, politische Theorie oder als bloßer Begriff zu verstehen. Der Titel jenes dem organlosen Körper zugeordneten Plateaus ist schließlich nicht, »was ist ein organloser Körper?«, der Titel des Plateaus und damit auch die zentrale Frage ist: »[W]ie schafft man sich einen organlosen Körper?« (vgl. TP, 205) Dies deutet bereits an, dass es um ein Machen, Aktiv-Werden, eine Praxis und nicht um ein Konzept oder eine bloße Theorie geht: »Vor allem ist er [der oK] kein Begriff oder Konzept, er ist vielmehr eine Praktik, ein ganzer Komplex von Praktiken. Den organlosen Körper erreicht man nie, man kann ihn nicht erreichen, man hat ihn immer angestrebt, er ist eine Grenze.« (TP, 206)

Was Deleuze und Guattari also vor allem mit dem organlosen Körper zu beschreiben suchen, ist das Schlagen von Fluchtlinien, von Breschen, die neue Ein- und Angriffspunkte liefern, neue Verbindungen möglich machen. Die Gefüge sollen in ihrer Starrheit aufgebrochen, geöffnet und mit anderen Gefügen verbunden, neu vermessen, neu ausgerichtet werden. »Den Organismus aufzulösen, hat nie bedeutet, sich umzubringen, sondern den Körper für Konnexionen zu öffnen, die ein ganzes Gefüge voraussetzen, Kreisläufe, Konjunkturen, Abstufungen und Schwellen, Übergänge und Intensitätsverteilungen, Territorien und Deterritorialisierungen, die wie von einem Landvermesser vermessen werden.« (TP, 219) Es gilt, die Affektzirkulationen neu oder anders zu verlegen, den Gefügen neue Körper hinzuzufügen und damit neue Affekte zu ermöglichen; neue Affektzusammenhänge zu erzwingen; die Intensitäten zu verändern; mit den Affekten, den Gefügen, den Körpern und damit auch dem Minoritär-Werden zu experimentieren.

Der organlose Körper als Praxis heißt auch, dass nicht von vornherein klar ist, was zu tun ist, was in welcher Situation am besten funktioniert, wie die Gefüge verändert werden können, welche Technologien es braucht, welche neuen Maschinisierungen helfen und welche nicht. »Probiert es aus.« (TP, 342) Dennoch meint Experimentieren hier nicht Beliebigkeit, immer ist es angepasst an Milieu und Gefüge, immer braucht es die passenden Experimente und die passenden Kriterien: »Aber es gibt keine vorgeformte logische Ordnung des Werdens oder der Mannigfaltigkeiten, es gibt *Kriterien*« (TP, 342).

10 »Es wird uns langsam klar, dass der oK keineswegs das Gegenteil der Organe ist. Die Organe sind nicht seine Feinde. Der Feind ist der Organismus. Der oK widersetzt sich nicht den Organen, sondern jener Organisation der Organe, die man Organismus nennt.« (TP, 218)

Dieser Aufruf zum Experimentieren gilt auch insbesondere für den Kontext der Technikphilosophie.[11] Wobei Experimentieren hier nicht ein bloßes Herumspielen mit bereits Vorhandenem meint, sondern ein In-Frage-Stellen des Gegebenen, ein Neu-Zusammensetzen, Konnektionen herstellen, die vielleicht auch nicht funktionieren. Experimentieren meint hier die Stratifizierungen grundlegend zu hinterfragen, transversale Konnektionen quer durch unterschiedlichste Gefüge herzustellen. Es heißt aber auch, dass es nicht darum geht, auf die richtigen Bedingungen, die große Revolution oder den vermeintlich richtigen Zeitpunkt zu warten, auf ein Ereignis, das alles anstößt. Experimentieren meint vielmehr, sofort zu handeln, sich zu organisieren und mit dem zu arbeiten, kämpfen und herumzuprobieren, was die jeweilige Schicht, das jeweilige Gefüge bietet. Experimentieren heißt aber auch, immer wieder die eigenen Überzeugungen, die eigene Praxis und die eigenen Handlungen und Annahmen zu hinterfragen. Immer wieder anderes zu probieren. Deleuze und Guattari:

> Man sollte folgendes tun: sich auf einer Schicht einrichten, mit den Möglichkeiten experimentieren, die sie uns bietet, dort nach einem günstigen Ort suchen, nach eventuellen Bewegungen der Deterritorialisierung, nach möglichen Fluchtlinien, sie erproben, hier und da Zusammenflüsse von Strömen sichern, Segment für Segment die Intensitätskontinuen ausprobieren und immer ein kleines Stück Neuland haben. (TP, 221)

Doch wer experimentiert hier eigentlich? Es gibt kein eindeutiges Subjekt des Experiments, dies kann es nicht geben, da gerade der organlose Körper darauf verweist, dass Subjektivitäten selbst in Frage gestellt und selbst aufgelöst werden müssen. Experimentieren meint nicht, mit anderen Dingen oder Lebewesen frei verfahren; experimentieren heißt nicht, nur die anderen zu verändern. Deleuze und Guattari meinen vielmehr auch immer ein In-Frage-Stellen eines vermeintlichen Subjekts, eines Selbst. Immer geht es um heterogene Kollektive. Einen organlosen Körper erschafft man nicht allein, ein Werden ist immer ein Kollektiv-Werden. Immer sind es Mannigfaltigkeiten,[12] die hier experimentieren und mit denen gleichzeitig experimentiert wird, ein kollektiver Prozess. Kein allgemeiner und universaler Prozess, sondern ein konkret situierter. Immer sind bestimmte Milieus, bestimmte Gefüge, bestimmte Aussagegefüge, bestimmte Elemente beteiligt. So auch technische Elemente, technische Milieus und technische Aussagegefüge. »Denn der oK ist all das: notwendigerweise ein Ort, notwendigerweise eine Ebene, notwendigerweise ein Kollektiv (er versammelt Elemente, Dinge,

11 In seinem Buch *Forschungsmaschinen. Experimente zwischen Wissenschaft und Kunst* geht Henning Schmidgen (2017) zahlreichen und höchst unterschiedlichen Versuchen solcher Experimente zwischen Wissenschaft, Kunst und Technik aus einer vor allem guattarischen Perspektive nach.

12 »Es ist nicht das Problem des Einen und des Vielen, sondern die Mannigfaltigkeit der Verschmelzung, die tatsächlich über jeden Gegensatz von Einem und Vielen hinausgeht.« (TP, 211)

Pflanzen, Tiere, Werkzeuge, Menschen, Kräfte und Fragmente von all dem, denn es gibt nicht ›meinen‹ organlosen Körper, sondern ›mich‹ auf ihm, also das, was von mir übrigbleibt, unveränderlich und die Form ändernd, Schwellen überschreitend).« (TP, 221)

Auch wenn Deleuze und Guattari, wie so oft, auf die wichtige und nicht zu unterschätzende Rolle von Technologien und technischen Objekten in den Prozessen des Minoritär-Werdens und des Experimentierens mit der Schaffung eines organlosen Körpers hinweisen, ja viele jener Prozesse beschreiben, in denen verschiedenste Gegenstände und Praktiken im Rahmen dieser Prozesse in den Verschiebungen der Affektzusammenhängen zu technischen Objekten und Technologien werden, trotz dieser Hinweise und Beschreibungen theoretisieren sie die Rolle der Technologien oder auch den Status der Technologien an diesen Stellen nicht weiter. Im Folgenden soll nun anschließend an die deleuzo-guattarischen Überlegungen zur minoritären Literatur, das Konzept der »minoritären Technologien« eingeführt werden.

Minoritäre Sprache – Das Stottern der Sprache

Ein von Deleuze und Guattari oft diskutiertes Beispiel für ein Experimentieren mit Prozessen des Minoritär-Werdens ist das Schreiben: »Ein Mensch, der schreibt, ist niemals ›nur ein Schriftsteller‹: Er ist ein politischer Mensch, und er ist ein Maschinenmensch, und er ist ein experimentierender Mensch« (K, 13). Schreiben meint hier jedoch keinesfalls bloßes Erzählen einer Geschichte oder das Niederschreiben von Erinnerungen, Schreiben meint hier auch nicht notgedrungen ein kunstvolles in Form bringen von Gedanken, Schreiben meint hier vielmehr ein Ausbrechen aus fixen Formen, ein Erkunden von Zonen des Unbestimmbaren, ähnlich wie es am Beispiel der von Melville beschriebenen Formel des Bartleby weiter oben bereits diskutiert wurde. In einem kurzen Text über Schreiben und Literatur »Literatur und das Leben« (2000a), publiziert in *Kritik und Klinik*, verweist Deleuze auf diese intrinsische Verbindung einer bestimmten Art des literarischen Schreibens mit Prozessen des Minoritär-Werdens: »Schreiben ist eine Sache des Werdens, stets unfertig, stets im Entstehen begriffen, und lässt jeden lebbaren und erlebten Stoff hinter sich. […] Das Schreiben ist untrennbar vom Werden: Im Schreiben geschieht ein Frau-Werden, ein Tier- oder Pflanze-Werden, ein Molekül-Werden bis hin zum Unwahrnehmbar-Werden.« (Deleuze 2000a, 11) Es geht also um das Schreiben als Prozess, nicht um das Geschriebene, nicht um das Erzählte, sondern um das Schreiben selbst, um die Praxis des Schreibens, um das Ringen um und mit Worten. Dieses Experimentieren in und mit dem Schreiben meint dabei kein Ringen um die vermeintlich »richtigen« oder besonders »schönen« Wor-

te, es meint keine glatte oder liebliche Art des Schreibens, es meint jene Art des Schreibens, die die Unmöglichkeit, richtig zu schreiben, die Unmöglichkeit der Literatur selbst, thematisiert. Es geht darum, die herrschenden Formen des Schreibens, der Literatur und letztlich der Sprache selbst zu hinterfragen, ins Wanken zu bringen. Ähnlich zu dem, was weiter oben am Begriff der »Vakuolen der Nicht-Kommunikation« diskutiert wurde, geht es um ein Unterbrechen des Kommunikations- und Informationsflusses, ein Schreiben also, das nicht vermittelt, sondern unterbricht, aufhält, ja stottert. In einem ebenfalls in *Kritik und Klinik* publizierten Text »Stotterte er…« (2000c) beschreibt Deleuze genau solche Versuche durch und mit dem Schreiben die Sprache selbst ins Wanken, ins Stottern geraten zu lassen, die Ordnungen und Affektzirkulationen[13] der Sprache, die Ordnungen des Sag- und Verstehbaren zu subvertieren und mit den Konventionen zu brechen. Kein Anfang und Ende des Schreibens, sondern nur ein Schreiben aus und in der Mitte. Zu stottern, zu murmeln, zu schreiben, ohne zu kommunizieren. »Das schöpferische Stottern lässt die Sprache von der Mitte her wie Gras aufsprießen, wodurch sie zu einem Rhizom und nicht zu einem Baum wird, mithin ein fortwährendes Ungleichgewicht gestoßen wird: *Schlecht gesehen schlecht gesagt* (Inhalt und Ausdruck). Die wohlgeformte Rede war nie das Besondere noch die eigentliche Sache großer Schriftsteller.« (Deleuze 2000c, 150)

Die Prozesse des Minoritär-Werdens in und durch Schreiben verweisen auf einen bestimmten Bezug der Sprache zu Majorität, Minorität und dem Minoritär-Werden. Analog zu der oben beschriebenen Dreiteilung unterscheiden Deleuze und Guattari auch drei Sprachen oder Prozesse des Schreibens: »Man unterscheidet also Minderheitssprachen, die Mehrheitssprachen und das Minder-Werden der Mehrheitssprache.« (Deleuze 1980a, 29) Es gibt also Mehrheitssprachen, jene Sprachen, die als Norm, als Maßstab gesetzt sind, nicht unbedingt, weil sie von der quantitativen Mehrheit gesprochen werden, sondern weil sie als Ideal und Norm alle Akte des Schreibens und Sprechens klassifizieren. Demgegenüber gibt es »Minderheitssprachen«, womit Deleuze und Guattari all jene Sprachen und Dialekte meinen, die als Abweichung von der Mehrheitssprache und damit als unterdrückte, nicht anerkannte, verrufene, »niedere« oder einfach »unverstehbare« Sprachen kategorisiert werden. Hierbei spielen vor allem Prozesse der (Neo)Kolonialisierung eine zentrale Rolle, die bestimmte Sprachen als Norm setzen und alle lokalen oder anderen Sprachen und Dialekte abwerten, diese verdrängen oder gar

13 Die hier beschriebene Art des Schreibens soll ganz wie das Minoritär-Werden die Affektzirkulationen und Intensitäten verändern und damit auch die vermeintlich eindeutigen Subjekte des Sprechens selbst in Frage stellen. Deleuze: »Es ist nicht mehr die Person, deren Rede stottert, vielmehr wird der Schriftsteller zu einem *Stotterer der Sprache*: Er lässt die Sprache als solche ins Stottern geraten. Eine affektive, intensive Sprache, und nicht länger eine Affektion dessen, der spricht.« (Deleuze 2000c, 145)

auslöschen. Was Deleuze und Guattari jedoch mit dem Schreiben als Werden, mit dem Schreiben als Stottern andeuten, ist jene dritte Art von Sprache, nämlich das Minoritär-Werden einer Sprache, soll heißen, das Aufbrechen einer Mehrheitssprache, das Verändern der Affektzirkulationen, der Ordnungen des Sagbaren. Dabei geht es jedoch nicht um einen »authentischen« Ausdruck von Minoritäten, es geht vielmehr darum, die Ordnungen des Sag- und Verstehbaren selbst zu thematisieren, die Unmöglichkeit eines authentischen Ausdrucks des Minoritären darzustellen. Es geht, wie Deleuze in Bezug zum minoritären Kino schreibt, um eine »Zwangslage«, nämlich »der Unmöglichkeit, nicht zu ›schreiben‹; der Unmöglichkeit in der herrschenden Sprache zu schreiben; der Unmöglichkeit, anders zu schreiben« (Zeit-Bild, 279). Minoritär-Werden der Sprache meint genau diese Unmöglichkeiten zu thematisieren und aufzuzeigen. Darum ist minoritäres Schreiben ein Stottern, ein Ringen nach Worten, darum ist es kein Ausweichen in einen Dialekt, nicht das Sprechen oder Schreiben eines auf der majoritären Skala verortbaren Subjekts, es ist vielmehr die Kakophonie der Stimmen, das Sprechen und Schreiben mit vielen Stimmen, das Aufbrechen linearer Aussagestrukturen. Die Mehrheitssprache selbst muss zu einer fremden Sprache gemacht werden: »Der Sprechakt muss als fremde Sprache in einer herrschenden Sprache [*langue*] entstehen, um gerade die Unmöglichkeit auszudrücken, unter dieser Herrschaft zu leben.« (Zeit-Bild, 287) Das Schreiben als Werden ist also der Versuch, ja das Experiment, die majoritäre Sprache selbst zu subvertieren, die Mehrheitssprache zu einer fremden Sprache zu machen, sie ins Stottern zu bringen. Dies bezeichnen Deleuze und Guattari als kleines oder minoritäres Schreiben, als minoritäre Literatur.

Mindere oder minoritäre Literatur (*littérature mineure*) taucht als zentrales Konzept im Buch zu Franz Kafka auf (Deleuze/Guattari 1976 [1975]; zitiert als K), wo es bereits im Untertitel »Für eine kleine Literatur« eingeführt wird. Den Begriff der kleinen, minderen oder minoritären Literatur übernehmen Deleuze und Guattari dabei mehr oder weniger direkt aus Kafkas Tagebüchern. Im Tagebucheintrag vom 25. Dezember 1911 schreibt Kafka, inspiriert von einem Treffen mit Jizchak Löwy,[14] über einige Unterschiede zwischen den »großen Literaturen« und den »kleinen Literaturen«, wobei Kafka hier explizit auf »gegenwärtige jüdische Literatur in Warschau« sowie die »gegenwärtige tschechische Literatur« verweist (vgl. Kafka 1983, 151). In diesem Tagebucheintrag skizziert Kafka auch ein »Schema zur Charakteristik kleiner Literaturen«, in dem er einige jener Punkte anführt, die auch

14 Löwy war ein jüdischer Schauspieler, der rege Korrespondenz mit Kafka führte und diesen auch öfter besuchte. Kafka organisierte 1912 einen Rezitationsabend für Löwy, an dem auch ein Vortrag »Zur jüdischen Sprache« gehalten wurde (vgl. https://www.franzkafka.de/leben/freunde/jizchak-loewy, zuletzt 23.02.2022).

Deleuze und Guattari in ihrem Konzept aufgreifen, so z.B. die explizite Verbindung von kleiner Literatur und Politik (vgl. Kafka 1983, 154). Ohne das Konzept der kleinen Literaturen wirklich durchzudeklinieren, verweist Kafka auf eine spezielle Verbindung der kleinen Literaturen zu »Nationen« und »Völkern«. Er spricht von einer anderen Art von Verbindung als die »großen Literaturen« sie aufweisen.[15] Die großen Literaturen sind für Kafka hier zum Beispiel die kanonisierte deutschsprachige Literatur, so führt er Goethe immer wieder als Beispiel in diesem und weiteren Tagebucheinträgen an. Kleine Literaturen sind nicht im gleichen Sinne mit einer »Nation« oder einem »Volk« als Ganzes verbunden, nicht Teil der großen Geschichtsschreibung, sondern entsprechen eher einem »Tagebuchführen« (Kafka 1983, 151).[16] Inspiriert von den fragmentarischen Überlegungen zur kleinen Literatur, entwickeln Deleuze und Guattari das Konzept der minoritären Literatur: »Eine kleine oder mindere (minoritäre) Literatur ist nicht die Literatur einer kleinen Sprache, sondern die einer Minderheit, die sich einer großen Sprache bedient.« (K, 24) Kafka, der als tschechischer Jude auf Deutsch schreibt, der Mehrheitssprache, der Sprache der Bürokratie und Herrschaft, bedient sich folglich, so Deleuze und Guattari, der Mehrheitssprache, bringt diese selbst zum Stottern. Kafka experimentiert mit der Sprache und auch mit der politischen Situation, den Realitäten von Antisemitismus, Technokratie und drohenden Kriegen. Die vielen Experimente des Tier-Werdens in Kafkas Werk beschreiben das Erkunden von Fluchtlinien und den Versuchen, aus diesen Situationen auszubrechen, neue Intensitäten zu kreieren und Affektzirkulationen zu verändern: »Kafkas Tiere verweisen niemals auf Mythologien oder Archetypen« (K, 20), sie sind nicht Metaphern für etwas, sie sind Experimente mit Affektzusammenhängen und verweisen auf ein Minoritär-Werden im Schreiben, so geben sich Deleuze und Guattari überzeugt. Das Tier-

15 In seinem Vortrag »History of the Voice« (1984), einer kurzen Geschichte karibischer Lyrik, formuliert Edward Kamau Brathwaite ganz ähnliche Gedanken über kleine Literatur und deren Verbindung zu einem »Volk«. In Bezug zu karibischen kreolischen Sprachformen entwickelt Brathwaite das Konzept der »nation languages«, die, wie die minoritäre Literatur auch, grundsätzlich von Dialekten unterschieden werden sollen: »Dialect is thought of as ›bad English‹. Dialect is ›inferior English‹. […] Nation language on the other hand, is the *submerged* area of that dialect which is much more closely allied to the African aspect of experience in the Carribbean.« (Brathwaite 1984, 13) Auch Glissants Konzept der »Kreolisierung« ist in diesem Kontext besonders interessant (vgl. Glissant 1996 [1981], 140 ff sowie 2005 [1996], 7–22). Eine Übertragung von Glissants Konzept der Kreolisierung auf die Frage der Technik unternimmt Louis Chude-Sokei in seiner Studie *The Sound of Culture. Diaspora and Black Technopoetics* (2016, besonders S. 128–178).

16 Kafka verweist dabei explizit darauf, dass kleine Literaturen etwas »anderes« sind als Geschichtsschreibung (vgl. Kafka 1983, 151), dass kollektive Erinnerungen in ihnen eine andere Rolle spielen (vgl. Kafka 1983, 152), ja dass in den kleinen Literaturen genau jene Aspekte in »vollem Licht« leuchten, die in den großen Literaturen oftmals nur angedeutet sind: »Was innerhalb der großen Literaturen unten sich abspielt und einen nicht unentbehrlichen Keller des Gebäudes bildet, geschieht hier im vollen Licht, was dort einen augenblicksweisen Zusammenlauf entstehen lässt, führt hier nichts weniger als die Entscheidung über Leben und Tod aller herbei.« (Kafka 1983, 153)

Werden führt dabei nicht nur zur Auflösung der menschlichen Form, es stellt auch eine Fluchtlinie aus unterdrückenden Verhältnissen und beklemmenden Situationen dar, eine Fluchtlinie, die, wenn sie in voller Gänze verfolgt wird, zu einer Todeslinie wird. Der Zusammenhang von Werden und Sprache, von Tier-Werden und Stottern wird z.B. in *Die Verwandlung* deutlich, wo Gregors Werden auch die Sprache selbst erfasst. Deleuze und Guattari:

> Im Insekt-Werden ist es ein schmerzliches Piepsen, das sich in die Stimme mischt und den Nachklang der Worte zerstört. Gregor wird nicht nur Käfer, um seinen Vater zu entkommen, sondern auch und eher noch, um einen Ausweg zu finden, wo sein Vater keinen zu finden vermochte, um den Prokuristen, dem Geschäft und den Bürokraten zu entrinnen und in jene Region zu gelangen, wo die Stimme nur noch summt –: »›Hast du Gregor jetzt reden gehört?‹ –: ›Das war eine Tierstimme‹, sagte der Prokurist«. (K, 20)

Minoritäre Literatur bedeutet nicht, eine neue Sprache zu erfinden, eine Geheimsprache zu kreieren, an die Möglichkeit einer eigenen Sprache zu glauben, an die Möglichkeit eines authentischen, richtigen Ausdrucks der Minoritäten. Minoritäre Sprache meint für Deleuze und Guattari vielmehr ein »Anders-Werden der Sprache, eine Minorisierung jener großen Sprachen« (Deleuze 2000a, 16). Es bedeutet, die Unmöglichkeit der Sprache selbst zu thematisieren, die herrschenden Ordnungen des Sag- und Verstehbaren ins Stottern zu bringen. Minoritäre Literatur ist folglich nicht das Andere auf der Skala der Mehrheitssprache und der großen Literatur, nicht das zumeist abgewertete oder exotisierte andere Schreiben von Minoritäten, es ist vielmehr ein Angriff auf die große Sprache, ein Angriff auf die Norm der herrschenden Sprache und ihre Ordnung, ein Minoritär-Werden der ganzen Sprache. Dabei ist dieser Prozess eng verbunden mit dem Minoritär-Werden der Sprechenden und jener, die nicht in der majoritären Sprache sprechen können. Während die majoritäre Literatur, wie Kafka in Bezug zur großen Literatur schreibt, auf ein ganzes Volk verweist, ein »eigenes Volk« besitzt, geprägt ist von »der Einschränkung der Aufmerksamkeit der Nation auf ihren eigenen Kreis und die Aufnahme des Fremden nur in der Spiegelung« (Kafka 1983, 151), ist die minoritäre Literatur, wie Deleuze und Guattari mit Verweis auf Paul Klee (vgl. Klee 1990, 95) darstellen, der Bezug auf ein »fehlendes Volk«. Die minoritäre Literatur bezieht sich auf ein »kommendes Volk« (Deleuze 2000a, 15), nicht ein mit sich selbst identisches »Volk«, kein »Volk«, das von sich behaupten würde »Wir sind das Volk«, sondern ein offenes, stets im Kommen bleibendes, nie klar definierbares »Volk«.[17] Die minoritäre Literatur hat also keine fixen Adressat*innen, spricht nicht für ein

17 »Allerdings ist dies kein Volk, das zur Weltherrschaft berufen wäre. Es ist ein kleines, auf ewig minderes Volk, das von einem Revolutionär-Werden erfasst wird. Vielleicht existiert es nur in den Atomen des Schriftstellers, ein bastardhaftes, niederes, beherrschtes Volk, stets im Werden begriffen, stets unvollendet.« (Deleuze 2000a, 15)

schon existierendes Subjekt, sondern erzeugt überhaupt erst durch das Minoritär-Werden der Sprache jene Unterbrechungen, in denen neue Subjektivitäten zu Wort kommen, neue Subjektivitäten sich organisieren können; den andauernden Strom der majoritären Sprache und ihrer Dauerkommunikation unterbrechend, schafft sie Zwischenräume der Nicht-Kommunikation, in denen ein Werden stattfinden kann. Minoritäre Literatur ist also das Aufbrechen der majoritären Kommunikationsflüsse, der Ordnungen, ein Unterbrechen des majoritären Ordnens selbst, ja es verweist, wie Deleuze ausführt, auf eine andere Praxis, einen anderen Gebrauch von Sprache:

> Sie [minoritär Schreibende] beschäftigen sich vielmehr mit der Erfindung eines kleinen Gebrauchs der großen Sprache, in der sie sich vollständig ausdrücken: Sie minorisieren diese Sprache, und zwar wie in der Musik, in der Molltonart dynamische Kombinationen in beständigem Ungleichgewicht bezeichnet. Sie sind große Autoren gerade deshalb, weil sie minorisieren: Sie lassen die Sprache entfliehen, sie lassen sie auf einer Hexenlinie davonschießen und halten daran fest, sie ins Ungleichgewicht zu stürzen, sie mit jedem ihrer Terme in Verästelungen und Variationen zu treiben, einer unaufhörlichen Modulation folgend. (Deleuze 2000c, 148)

Minoritäre Technologien – Technologien des Stotterns

Die hier skizzierten Überlegungen zu Majoritäten, Minoritäten und dem Minoritär-Werden, sowie dem Verhältnis von Majoritätssprachen und dem Minoritär-Werden von Sprachen erscheinen mir in mehrfacher Hinsicht auch in Bezug zur Frage der Technik als höchst relevant. Technologien sind sowohl ein wichtiger Teil der Aufrechterhaltung und Reproduktion majoritärer Ordnungen und der Vermessung und Kategorisierung wie dem Ein- und Ausschluss und der Ausbeutung von Körpern. Doch sie sind auch Teil von Prozessen des Minoritär-Werdens, spielen in der Verschiebung der Affektzirkulationen und dem Experimentieren mit Zusammensetzungen eine wichtige Rolle. Darüber hinaus ist die Konzeption der majoritären Ordnung und des Minoritär-Werdens auch ein wichtiges Werkzeug, um Prozesse der Herrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung, kurz: um Machtverhältnisse zu analysieren und thematisieren, eine Perspektive, die auch eine politische Technikphilosophie informieren muss. Daher möchte ich, um Fragen der Unterdrückung, Macht, aber auch des Widerstands in Bezug zu Technologien in den Blick zu bekommen, dem Konzept der minoritären Literatur folgen und analog dazu mein Konzept der minoritären Technologien vorschlagen. Es ist hierbei die oben angesprochene Idee des »kleinen Gebrauchs«, des Minorisierens der majo-

ritären Ordnungen,[18] die ich im Folgenden auf eine politische Technikphilosophie anwenden möchte.

Ich habe durchweg argumentiert, dass es aus Sicht der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie *die* Technik an sich, Technik als abstraktes Etwas nicht gibt, ja nicht geben kann, weil es immer um konkrete Technologien in konkreten Gefügen geht, weil es immer um die Prozesse der Maschinisierung von Elementen des maschinellen Phylums geht, die in ein Gefüge eingesetzt werden und dabei auch das Gefüge verändern, um Prozesse also einer Sympoiese, einer Ko-Konstitution von Technologien, Milieus und Gefügen. Diese Prozesse sind keinesfalls arbiträr oder beliebig, vielmehr können immer nur bestimmte Elemente des maschinellen Phylums in je bestimmte Gefüge aufgenommen und maschinisiert werden. Hier können die Überlegungen zur Sprache und Literatur helfen, um unterschiedliche Arten von Maschinisierungen in unterschiedlichen Gefügen, und die daraus entstehenden unterschiedlichen Technologien besser zu differenzieren.

So soll auch in der hier entwickelten Technikphilosophie zwischen *Majoritätstechnologien*, *Minderheitstechnologien* und *minoritären Technologien* unterschieden werden. Majoritätstechnologien umfassen all jene Technologien und ihre Gefüge, die die herrschende Ordnung, den Maßstab, die Norm konstituieren, die entscheiden, wer oder was als Mehrheit gilt und wahrgenommen wird, und wer als Minorität ausgebeutet, unterworfen, verdrängt oder zerstört werden soll. Majoritätstechnologien sind Technologien der Herrschaft und Kontrolle, wie sie in den vorherigen Kapiteln zu den jeweiligen Spätwerken von Deleuze und Guattari diskutiert wurden. Es sind Technologien der Einteilung und Verteilung, des Einkerbens des Raums, wie z.B. unterschiedliche Grenztechnologien – von der in jüngster Zeit wieder vielbeschworenen Mauer an Grenzen hin zu hoch-digitalisierten Grenzsystemen, die bestimmte Menschen- und Warenflüsse durchlassen und andere aufhalten sollen. Einkerbung und In-Besitz-Nahme von Raum, das Einschreiben der Grenze, nicht nur in den geographischen Raum, sondern in die Körper selbst.[19] Majoritätstechnologien sind aber auch jene Algorithmen, die

18 Man kann hier an Deleuzes Überlegungen zu den Maschinen von Buster Keaton im ersten Kino-Buch denken. Dieser entwickelt in seinen »maschinenhaft-anarchistische[n]« (Deleuze 1997, 238) Experimenten eine ähnlich »verkleinernde Funktion« (Deleuze 1997, 240) (fonction minorante): »[D]ie größte Maschine der Welt nehmen und sie mit ganz kleinen Elementen laufen lassen, sie auf diese Weise dem Gebrauch eines jeden anzuverwandeln, aus ihr eine Sache aller machen. […] Das ist die letzte Bestimmung der Maschine: zu ihr gehören nicht nur die Großteile und Räderwerk, sondern ebenso ihre Umwandlung ins Kleinformat, zum Kleinen, ein Transformationsmechanismus, der sie dem alleingelassenen Menschen […] ohne jede Kompetenz und besondere Kentniss angemessen macht. Das *muss* zur Maschine gehören.« (Deleuze 1997, 238) Ich danke Henning Schmidgen für den Hinweis auf diese Stelle.

19 Für Beispiele, wie sich Grenzregime in menschliche und nicht-menschliche Körper einschreiben, siehe z.B. meinen mit Josef Barla gemeinsam verfassten Text »Technoecologies of Border: Thinking with Borders as Multispecies Matters of Care« (Barla/Hubatschke 2017). Für eine Anwendung meines Konzepts

Nachrichten und Meldungen nach kommerziellem Mehrwert und nach Immersion in die Plattform sortieren. Die Kontrolle von Information und Kommunikation, das Bestimmen also, was überhaupt gelesen und gehört wird, und gleichzeitig das Aufrechterhalten eines ständigen Kommunikationsflusses. Majoritätstechnologien sind jene Technologien, die durch Gesichtserkennung und andere biometrische Daten mit Überwachungssystemen verbunden Bewegungen von Menschen überwachen und kontrollieren, Dinge und Menschen zu identifizieren suchen. Klassifizierung und Kategorisierung durch Vermessung. Majoritätstechnologien sind schließlich jene Energienetzwerke, die von Atomkraftwerken hin zu Gas- und Ölplattformen ein komplexes und invasives Verteilungsnetzwerk erfordern, das ganze Regionen unbewohnbar macht, Ökologien zerstört und gleichzeitig von zentraler geopolitischer Relevanz ist. Einkerbung also durch Bohren, Fracking, aber auch durch Pipelines und Energieflüsse. Es geht folglich nicht bloß um einzelne Objekte, sondern um starre und majoritäre staatlich/kapitalistische Gefüge und Zusammensetzungen, die von und durch bestimmte Technologien, eben majoritären Technologien, ermöglicht werden und davon bestimmt sind, durch diese, so könnte man sagen, ausgedrückt werden.

Minderheitstechnologien meinen hingegen all jene Technologien und technischen Objekte, die auf minoritäre Gefüge beschränkt sind, Technologien und Wissen also, das so wichtig und relevant es ist, oftmals ignoriert wird, als Partialwissen oder gar überhaupt als Aberglaube oder auch bloße Spielerei abgetan wird. Dazu zählt z. B. Wissen um lokale Ökosysteme, die dort existierende Fauna und Flora, dazu zählen die Technologien bestimmter lokaler Besonderheiten der Anpflanzung und über Generationen speziell gezüchtete Samen, Technologien und Wissen also, die sehr lokal, spezialisiert und zumeist direkt von globalen kapitalistischen Technologien und Interessen bedroht sind. Minderheitstechnologien können auch bestimmte, nicht einkerbende Arten sich selbst im Raum zu verteilen, bezeichnen, ohne diesen in Besitz nehmen zu wollen oder können, prekäre aber selbst-organisierte und verwaltete Infrastrukturen von ganzen Stadtteilen zum Beispiel. Diese Arten von Technologien und Wissen sind keinesfalls »einfache«, »unkomplexe« oder gar »primitive« Technologien, sondern gerade bezogen auf aktuelle ökologische Problematiken von hohem Wert. Dennoch müssen diese Technologien nicht automatisch widerständig sein, müssen nicht automatisch emanzipativ sein, sind auch nicht notwendigerweise Teil von Prozessen des Minoritär-Werdens.

Minoritäre Technologien sind allerdings nicht alleine die Technologien von Minoritäten, obwohl diese auch hier eine entscheidende Rolle einnehmen können. Analog zum Konzept der minoritären Literatur meint minoritäre Technologien

---

der minoritären Technologien auf Fragen von Fluchttechnologien und Grenzregimen siehe »Fluchtmaschinen. ›Minoritäre Technologien‹ zwischen Grenzzäunen und Smartphones« (Hubatschke 2017b).

zunächst einen »kleinen Gebrauch« majoritärer Technologien, ein minorisieren von majoritären Technologien. Es meint ein Minoritär-Werden dieser majoritären Technologien anzuleiten, diese majoritären Technologien selbst ins Stottern zu bringen. Statt perfekt funktionierender Flüsse an Bewegungen, Körpern, Informationen und Kapital, geht es um ein Unterbrechen dieser Flüsse, ein Anschließen an andere Flüsse, darum neue Affektzirkulationen anstoßen. Ein Aufbrechen dieser abgeschlossenen majoritären Systeme und ein Experimentieren damit, ein ins Wanken bringen, ein Sichtbar-Machen der Strukturen, der Norm und des Maßstabs selbst. Es bedeutet nicht zuletzt, Deleuze paraphrasierend, die Unmöglichkeiten, diese majoritären Technologien zu verwenden, andere Technologien zu verwenden, die Technologien anders zu verwenden, kurz: diese Unmöglichkeit selbst anzusprechen oder sichtbar zu machen, wie Deleuze es bezüglich der Sprache oder auch des Kinos thematisiert. Solche minoritären Technologien finden sich überall dort, wo Prozesse des Werdens stattfinden, überall dort, wo sich politischer Widerstand formiert, überall dort, wo experimentiert wird. Dies können künstlerische Experimente sein, aktivistische Methoden der Gegenüberwachung, dies können aber auch ganz einfache Verwendungen von Objekten zur Bekämpfung des majoritären Lesbar-Machens sein, dies können alternative Technologien und anders genutzte Technologien sein, um andere Gruppenstrukturen, Subjektgruppen, neue Kollektivitäten zu befördern. Gerade und vor allem in sozialen Bewegungen und sozialen Kämpfen tauchen diese minoritären Technologien immer wieder auf. Man kann hier zum Beispiel an die Rolle des Regenschirms bei den Protesten in Hong Kong 2014 und 2019/20 denken, Proteste, die sich als Umbrella-Revolution bezeichnet haben, wo der Regenschirm als Utensilie, die bei Polizeikontrollen nicht so leicht beanstandet werden kann, von nahezu allen Protestierenden mitgeführt wird. Der Regenschirm dient dabei als Erkennungszeichen der Bewegung, aber fungiert auch als Schutz vor Wasserwerfern und Tränengas, als Blockadeinstrument, als Abschirmung von Gesichtserkennungssystemen und vieles mehr.[20] Der Regenschirm im Gefüge der sozialen Bewegung, in dem er nicht mehr ein bloßer Regenschirm ist, wird Teil einer minoritären Technologie, die polizeiliche Repression und digitale Überwachung temporär auszuhebeln sucht. Der Regenschirm ist hier – mit vielen weiteren Technologien, Praktiken, Handlungen und Objekten – nur ein Teil dieser Gefüge und nur als Teil dieser Gefüge in jenen Momenten, in denen er anders eingesetzt wird als intendiert, in denen er als Barriere, Schlagstock, Schutzschirm oder Symbol dient, eine

20 Eine kurze Dokumentation dieser vielfältigen Rollen des Regenschirms in der Hong Konger Demokratiebewegung bietet z. B. der Text »The Essential Tool for Hong Kong Protesters? An Umbrella« (Whiteaker 2019). Für eine kurze deleuzianische Analyse der Hong Kong Bewegung siehe auch »Governing the Flows of Information in Control Societies« (Barla/Hubatschke 2019).

minoritäre Technologie und zeigt eine Verschiebung von Affektzusammenhängen an. Man kann aber auch an all jene Maschinen und technischen Objekte denken, die uns in der politischen und psychoanalytischen Praxis des jungen Guattari untergekommen sind, die Druckmaschine der Freinet-Klassen, um die sich eine andere Kollektivität bildet, das Tonbandgerät und die Schreibmaschine, die einen neuen Zugang zu und eine Möglichkeit des Ausdrucks für R.A. darstellten, oder die Tabelle, die die Hierarchie in der Klinik La Borde abflachen sollte. Wie auch die technischen Experimente in der Radiobewegung, geht es beim Konzept der minoritären Technologie eben nicht um bestimmte Technologien oder technische Objekte, die immer und überall minoritäre sind, sondern es geht um Gefüge, Affektzusammenhänge und Prozesse des Werdens, in denen diese Objekte und Technologien eine Rolle spielen, aus denen diese Objekte und Technologien aber auch in sympoietischen Prozessen immanenter Kausalität hervorgehen. Minoritäre Technologien sind also, frei nach Deleuze und Guattari, all jene Technologien und technischen Objekte, die Teil von Prozessen des Minoritär-Werdens sind, ob es sich um Minderheitstechnologien, minorisierte Majoritätstechnologien oder neu zusammengesetzte Technologien und Objekte, Objekte also, die zuvor gar nicht als Technologie galten, handelt.

Die Unterscheidung von Majoritätstechnologien und minoritären Technologien meint folglich keine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Technologien oder technischen Objekten an sich, vielmehr beschreibt es unterschiedliche Arten der Maschinisierung des maschinellen Phylums, es beschreibt also vor allem unterschiedliche Gefüge und deren Aufnahme, Zusammensetzung oder Kreierung differenter Technologien; Gefüge, die sich jedoch erst mit und durch diese Maschinisierungen konstituieren. Vor allem zeigt diese Unterscheidung unterschiedliche Arten der Affektzirkulationen an. Es handelt sich darüber hinaus keinesfalls um eine Unterscheidung in kleine, verstanden als einfache, basale oder gar »primitive« Technologien und große, umfassende, komplexe und hoch entwickelte Technologien. Die Differenz zwischen Majoritätstechnologien und minoritären Technologien kennt solch eine hoch problematische und zutiefst unproduktive Trennung in vermeintliche »low« und angebliche »high technologies« nicht. Daraus folgt, dass Majoritätstechnologien und minoritäre Technologien auch keine vermeintliche lineare Entwicklungs- oder Abstammungslinien von Technologien, also vermeintlich basale und angeblich weiterentwickelte, »zeitgemäße« Technologien kennen und unterscheiden. Vielmehr durchkreuzt die Differenz von Majoritätstechnologien und minoritären Technologien all diese problematischen und zu einfachen Vorstellungen und Unterscheidungen von Technologien transversal.

In diesem Sinne können die Charakteristika, die Deleuze und Guattari in ihrem Buch zu Kafka als zentrale Merkmale der minoritären Literatur nennen, auch für

die Beschreibung von minoritären Technologien herangezogen werden. Deleuze und Guattari beschreiben drei wesentliche Charakteristika, die eine minoritäre Literatur auszeichnen. Das erste Merkmal der minoritären Literatur ist ein »starker Deterritorialisierungskoeffizient« (K, 24), soll heißen, eine majoritäre Sprache wird von einem »kleinen Gebrauch« erfasst, wird deterritorialisiert und damit werden neue Affektzusammenhänge möglich. Minoritäre Technologien bezeichnen ebenfalls »kleine Gebräuche« aller möglichen Technologien und technischer Systeme, insbesondere von majoritären. Indem diese Systeme in Frage gestellt werden, gestört werden, die Systeme gehackt und subvertiert werden, einem anderen Gebrauch zugeführt werden als intendiert und damit die Majoritätsordnung stören, erzeugen die sich damit konstituierenden minoritären Gefüge durch den Gebrauch minoritärer Technologien Deterritorialisierungen, die von Prozessen des Werdens aufgegriffen werden können.

Das zweite Merkmal einer kleinen Literatur, das Deleuze und Guattari einführen, ist, dass in einer minoritären Literatur alles politisch ist, ja sein muss (vgl. K, 25). Dieses Merkmal ist direkt von Kafkas Überlegungen zur kleinen Literatur übernommen (vgl. Kafka 1983, 153 f) und meint, dass in minoritären Literaturen alles immer eine politische Dimension hat, dass es in diesen Literaturen keine Möglichkeit gibt, nicht politisch zu sein, ja dass das »Privileg« majoritärer Literatur, die so tun kann, als ob es nur um familiäre, individuelle Bedürfnisse und Geschichten ginge und eben nicht um etwas Politisches, dass diese vermeintliche und immer schon problematische Neutralität in minoritären Literaturen nicht aufrechtzuerhalten ist. Selbst individuelle Ereignisse erscheinen, so Deleuze und Guattari, in Bezug auf ihre politische Dimension wie unter »dem Mikroskop vergrößert« (K, 25). Gleiches gilt auch für minoritäre Technologien, auch hier ist alles politisch. Dies bedeutet nicht, dass in Majoritätstechnologien nicht auch alles politisch wäre, es meint nur, dass in Bezug auf diese oftmals der Eindruck vermittelt wird, als würde es um neutrale Optimierungen, um Innovationen für alle, um technische Notwendigkeiten usw. gehen, das Politische und die politischen Implikationen also oftmals verschleiert werden. Minoritäre Technologien sind genau das Gegenteil, sie beleuchten die Machtverhältnisse in und um Technologien wie durch ein Mikroskop, machen das Politische der Technologien sichtbar und thematisierbar. Künstlerische Experimente z. B. mit Technologien der Gesichtserkennung, machen »sichtbar«, wer gesehen, erkannt und identifiziert wird und wer nicht, welche Biases diese Technologien aufweisen und wie diese Biases entstehen. Oder wenn der vermeintlich neutrale und völlig unpolitisch wirkende Regenschirm in oben beschriebenem Beispiel der Hong Konger Umbrella-Bewegung zu einer Technologie des aktivistischen Kampfes und zu einem politischen Symbol wird.

Das dritte Merkmal der minoritären Literatur, so Deleuze und Guattari ist, dass in ihr alles »kollektiven Wert gewinnt« (K, 25). Minoritäre Literatur erzeugt kollek-

tive Aussageverkettungen, öffnet den Raum für das oben beschriebene Kollektiv des »kommenden Volkes«. Minoritäre Technologien haben ebenfalls eine grundlegende und fundamentale Verbindung mit dem Kollektiven. Minoritäre Technologien verweisen immer auf ein Kollektiv, sind eben niemals als individuell zu verstehen, entstehen überhaupt erst in Prozessen des kollektiven Werdens. Hier gibt es kein klares Subjekt der Technologie, sondern kollektive Akteur*innenschaft eines ganzen heterogenen und vielgestaltigen, offenen minoritären Gefüges.

Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie ermöglicht, den Blick von der abstrakten Technik genauso wie von vermeintlich abgeschlossenen Technologien und technischen Objekten abzuwenden, verlagert den Fokus auf die Gefüge und die vielgestaltigen Prozesse, durch die technische Elemente maschinisiert werden und dadurch überhaupt erst zu jenen benennbaren und vermeintlich abgeschlossenen Entitäten und Objekten werden. Gleichzeitig zeigt diese Technikphilosophie auf, wie durch jene Prozesse der Maschinisierung auch die Gefüge verändert, entwickelt und neu zusammensetzt werden. Der Fokus liegt auf Affektzusammenhängen und Machtverhältnissen. Das in Anschluss an Deleuze und Guattari hier vorgeschlagene Konzept der minoritären Technologien soll ermöglichen, unterschiedliche Entwicklungen auf ihre Affektzirkulationen und die damit verbundenen Machtverhältnisse hin zu befragen. Der Fokus soll somit auf jene Prozesse gelenkt werden, die mit und durch minoritäre Gefüge Prozesse des Minoritär-Werdens anleiten und von denen technische Objekte und Technologien ein wesentlicher Teil sind. Wie Deleuze in seinem Buch über Foucault schreibt, dass für ihn Widerstand immer primär ist und nicht bloß eine Reaktion, so dürfen auch die minoritären Technologien nicht als bloße Reaktion auf Majoritätstechnologien verstanden werden. Sie können nicht auf ein bloßes Danach reduziert werden. Das Verhältnis ist wesentlich komplexer und nicht über simple lineare Kausalitätsverhältnisse zu verstehen. Denn immer sind Prozesse des Minoritär-Werdens in konkreten Macht- und Gesellschaftsformationen situiert, und dennoch produzieren die Fluchtlinien auch etwas genuin Anderes oder Neues, etwas, was nicht auf die Situation des Status quo reduzierbar ist. Minoritäre Technologien sind daher keine bloße Reaktion auf Unterdrückungsverhältnisse, implementiert und verstärkt durch unterschiedliche Majoritätstechnologien, sie sind vielmehr auch Vektoren einer Unbestimmtheit, revolutionäre Fluchtlinien, die neue Subjektgruppen, neue Subjektivitäten und neue politische Kämpfe ermöglichen können. Minoritäre Technologien sind keine bloßen Gegentechnologien, sondern begründen sich in sich selbst; ganz im Gegenteil, es sind die Majoritätstechnologien, die auf dem Widerstand aufbauen, es sind die Majoritätstechnologien, die Innovationen vereinnahmen. Wenn Deleuze und Guattari in ihrem Buch zu Kafka postulieren: »Groß und revolutionär ist nur das Kleine, das ›Mindere‹« (K, 37), so kann dies auch als ein Aufruf zur Studie von minoritären Technologien gelesen

werden, jenen Gefügen und ihren kleinen Gebräuchen von Technologien also, die oftmals übersehen, als Spielerei oder als nicht technisch klassifiziert und abqualifiziert werden, ganz besonders auch in technikphilosophischen Diskursen. Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie hingegen interessiert sich zunächst und vor allem für diese Technologien und ihre Gefüge, interessiert sich vor allem für die Fluchtlinien, die diese ermöglichen und kreieren, interessiert sich vor allem für die Unbestimmtheiten, die diese Prozesse des Minoritär-Werdens mitsamt ihren technologischen Teilen kreieren. Diese Zonen der Unbestimmtheit, die minoritäre Technologien hervorbringen, sollen im Folgenden an drei unterschiedlichen Beispielen und Bereichen, drei Fluchtlinien der minoritären Technologien veranschaulicht werden.

8.2 Erste Fluchtlinie: Technopoetische Fabulationen

> Ein philosophisches Buch muss einesteils eine ganz besondere Sorte von Kriminalroman sein, anderenteils eine Art *science fiction*. (DW, 13)

Philosophie verstanden als Science Fiction, wie es Deleuze in dem Vorwort von *Differenz und Wiederholung* formuliert, eröffnet ein neues, anderes Verständnis von Philosophie als das (zumindest damals) vorherrschende; ermöglicht eine andere Zeitlichkeit als die Wiederholung des Gleichen, nämlich bloßer Geschichte der Philosophie. Philosophie als Science Fiction ist dementsprechend nicht rückwärtsblickend, sondern versucht aus den vermeintlich einzigen Alternativen »zeitlich/zeitlos, historisch/ewig, besonders/allgemein« (DW, 13) auszubrechen. Philosophie als Science Fiction steht in Bezug zu dem, was Samuel Butler als *Erewhon* bezeichnet, das als Anagramm von No-where/Now-here gleichermaßen auf das Nirgendwo wie auf das Hier und Jetzt verweist. Philosophie als Science Fiction versteht sich daher mit Nietzsche als eine unzeitgemäße Philosophie, eine Philosophie, die »hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit« (DW, 13) gewendet ist, oder zu Gunsten eines »kommenden Volkes«.

Philosophie als Science Fiction bedeutet folglich, Philosophie neu zu denken, die Rolle von Philosophie zu überdenken, die Methoden klassischer Philosophie zu hinterfragen und neue Methoden vorzuschlagen. Philosophie als Science Fiction bedeutet aber auch, Philosophie als immer schon politisches Projekt, als politische Intervention zu betrachten. Denn Philosophie als Science Fiction erfordert immer auch die Produktion, das Fabulieren eines »kommenden Volkes«, fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser Produktion. Dabei weist Philosophie, verstanden als Science Fiction, auch über rein akademische Fingerübungen hinaus, verweist auf die philosophische Arbeit nicht-akademischer Werke, wie eben My-

thologien, Sagen, Romane, Filme, Comics, Computerspiele und sonstiger Formen der Erzählung; ein gegenseitiges Informieren von akademischen Überlegungen und künstlerischen Ausdrucks- und Erzählformen. In wenigen Teildisziplinen der Philosophie wird diese intrinsische wechselseitige Beeinflussung und Inspiration so deutlich, wie in der Technikphilosophie. So bezieht sich Technikphilosophie sehr oft auf Science Fiction, übernimmt Begrifflichkeiten aus der Science Fiction beziehungsweise erzeugt durch Fabeln und Gedankenexperimente selbst Science Fiction, nutzt Tropen dieser Erzählformen, um bestimmte Fragen durchzudenken. Gleichzeitig beeinflussen philosophische Überlegungen, und dabei besonders technikphilosophische, auch Erzählungen über Technik und Wissenschaft, über kommende Zeiten oder alternative Vergangenheiten.

Philosophie als Science Fiction spricht schließlich auch eine Gemeinsamkeit zwischen Philosophie und Science Fiction an, eine gemeinsame Position und ein geteiltes Anliegen. Denn im Blick ist nicht das längst Bekannte, das vollständig Ausgeleuchtete und bereits komplett Vermessene, im Blick ist vielmehr das Nichtgewusste, das noch nicht Gewusste. Philosophie als Science Fiction heißt daher für Deleuze auch, über das bereits Bekannte hinauszugehen, heißt, über das zu schreiben und nachzudenken, von dem man »nur ungenügend Bescheid weiß« (DW, 13). Deleuze: »Man schreibt nur auf dem vordersten Posten seines eigenen Wissens, auf jener äußersten Spitze, die unser Wissen von unserem Nichtwissen trennt und *das eine ins andere übergehen lässt*. Nur auf diese Weise wird man zum Schreiben getrieben. […] Wir haben also über *science* auf eine Weise gesprochen, von der wir – leider – doch ahnen, dass sie nicht wissenschaftlich war.« (DW, 13 f) Dabei geht es keinesfalls darum, Wissenschaft per se zu kritisieren, vielmehr meint Deleuze hier eine gewisse Verbindung von wissenschaftlichen Diskursen und dem, was er das Fabulieren nennt, also eine Art der schöpferischen Spekulation. Philosophie als Science Fiction verweist also letztlich auch auf eine geteilte Haltung des Philosophierens und Fabulierens, nicht auf einen bestimmten und bestimmbaren Startpunkt, und auch kein antizipiertes Ende, kein komplett vermessenes Land, sondern vielmehr verweist es auf ein Starten in der Mitte, am Rande des Wissens, auf ein Ausdehnen dieser Mitte. Spekulatives Fabulieren und die Nähe zwischen Philosophie und Science Fiction ist auch vielen anderen kritischen Theoretiker*innen ein wichtiges Anliegen, ganz besonders kann hier die feministische Wissenschaftstheorie und vor allem Haraway genannt werden, die in ihrem jüngsten Buch *Staying with the Trouble* (Haraway 2016a) bereits in der Einleitung auf eben diese Begrifflichkeiten verweist: »An ubiquitous figure in this book is sf: science fiction, speculative fabulation, string figures, speculative feminism, science fact, so far. […] Science fact and speculative fabulation need each other, and both need speculative feminism.« (Haraway 2016a, 2 f)

Der Begriff der »Fabulation« meint dabei kein Erfinden im Sinne eines unbegründeten Imaginierens, vielmehr geht es um ein Schaffen, es geht folglich um ein Werden, das nicht bloß imaginäre, sondern tatsächliche Wirkungen erzeugt. Deleuze dazu: »Es gibt keine Literatur ohne Fabulieren, das Fabulieren, die Fabulierfunktion aber besteht, wie Bergson erkannt hat, nicht in der Imagination oder Projektion eines Ich. Sie reicht eher an jene Visionen heran, sie erhebt sich bis hin zu jenem Werden oder jenen Mächten.« (Deleuze 2000a, 14) Wie auch das Werden verweist die Fabulation stets auf einen kollektiven Akt, auf die »Produktion kollektiver Aussagen« (Zeit-Bild, 286),[21] ja auf das, was Deleuze und Guattari das »kommende Volk« nennen. Nicht das Wiederholen von Vergangenem, von Erinnerungen (vgl. WiP, 197 ff) steht im Fokus der Fabulation, sondern das schöpferische Schaffen: »Nicht der Mythos eines vergangenen Volkes, sondern das Fabulieren eines künftigen.« (Zeit-Bild, 287) Philosophie und Science Fiction, spekulative Fabulation, kann folglich eine Methode des Denkens und Schreibens bezeichnen, meint aber auch immer ein politisch motiviertes und informiertes Experimentieren mit Gefügen, Affektzirkulationen, Körpern aller Art, also auch mit technischen Objekten und Technologien. Spekulative Fabulation beschreibt insofern auch jene Prozesse eines Minoritär-Werdens, die neue Gefüge, neue Subjektgruppen, neue Zusammensetzungen erkunden und dabei neue oder radikal andere »Maschinisierungen« von Technologien, andere Inkorporationen des maschinellen Phylums in sich ständig verändernden Gefügen durchführen, kurz: Technologien minorisieren, minoritäre Technologien schaffen.

Philosophie und Science Fiction können aber auch das Produzieren und Experimentieren mit philosophisch inspirierter Science Fiction meinen, etwas, das, wie bereits angedeutet, vor allem Félix Guattari betrieb: »I am a writer and psychoanalyst, as well as a director of a psychiatric clinic that employs methods of Institutional Psychotherapy. Now I would like to direct what, at least in appearance, will be a science fiction film. This, no doubt requires some preliminary explanation.« (UIQ, 53) Mit dieser knappen und gleichzeitig vielschichtigen Vorstellung beginnt Felix Guattari die Präambel zu seinem Drehbuch *Un Amour D'UIQ, A Love of UIQ* (Guattari 2016b; zitiert als UIQ), welches er in den 1980er Jahren verfasste. Diese Präambel, die das Drehbuch in Guattaris praktischer Arbeit als Psychoanalytiker wie in seiner Arbeit als Theoretiker verankern soll, war vor allem als Kontextualisierung gedacht, sollte also gleich zu Beginn den Künstler*innen und Filmemacher*innen, aber vor allem den möglichen Produzent*innen und Filmförderungsstellen, an die Guattari dieses Drehbuch über viele Jahre hinweg immer wieder schickte, verdeutlichen, dass es sich bei diesem Filmprojekt um ein unübliches Experiment handelt.

21 Auch Haraway betont bereits in der Einleitung zu *Staying with the Trouble* die kollektive Komponente von spekulativer Fabulation (vgl. Haraway 2016a, 8).

Diese unorthodoxe Vorstellung, in der Guattari einerseits seine Unerfahrenheit im Filmgewerbe offenlegt und gleichzeitig klarstellt, dass für ihn vor allem er selbst als Regisseur für diesen Film in Frage kommt, mag bereits erklären, warum nicht nur die meisten Filmemacher*innen nie antworteten, sondern auch alle Förderstellen absagten. Als Guattari 1987 das Skript an das »Centre National de la Cinématographie« schickte, legte er dem schon provokanten Drehbuch noch einen Lebenslauf bei, in dem er vor allem seine Rolle als politischer Aktivist betonte, auf polizeiliche Ermittlungen gegen ihn im Zusammenhang mit dem Algerienkrieg hinwies, seine Rolle in den Aufständen in Bologna 1977 sowie seine enge Freundschaft zu in Italien per Haftbefehl gesuchten autonomen Aktivisten wie Toni Negri und Franco Piperino betont (vgl. Maglioni/Thomson 2016b, 17). Die Herausgeber*innen des Filmskripts, Silvia Maglioni und Graeme Thomson, fassen diese politisch provokante Herangehensweise Guattaris pointiert zusammen, wenn sie schreiben: »Of course the idea that a militant thinker like Guattari might persuade a government funding body to bankroll a science fiction movie, a film that Guattari, with no previous filmmaking experience […] was proposing to direct himself, was surely *in itself* pure science fiction.« (Maglioni/Thomson 2016b, 17)

Wenn Guattari auch nie selbst Regie führte, setzte er sich doch besonders seit den späten 1970er Jahren immer intensiver mit dem Medium Film auseinander und versuchte mehrmals selbst Filme mitzugestalten. *Un Amour D'UIQ* stellt so gesehen sein drittes großes Filmprojekt dar, ist jedoch ohne Frage jenes Filmprojekt, welches ihn am längsten beschäftigte und dessen Realisierung ihm bis zum Ende seines Lebens ein großes Anliegen blieb. Zuvor schrieb Guattari 1977 ein Drehbuch für einen ebenfalls nie realisierten Kurzfilm, der unter dem nüchternen Projekttitel »Project for a film on free radio« geführt wurde, und welcher die im vorherigen Kapitel beschriebenen Kämpfe der freien und autonomen Radios, allen voran von Radio Alice in Bologna, thematisieren sollte. Dieses Filmskript ist dabei nicht nur von den zahlreichen Überlegungen zu Mikropolitik und frühen Formen des Konzepts der Post-Media beeinflusst, sondern versammelt zahlreiche Technologien und technischen Objekte aus dem Straßenkampf, der Revolution und den Piratenradios. So scheint neben einigen Protagonist*innen vor allem das an Radio Alice angelehnte »Radio Galaxie« der eigentliche Hauptdarsteller zu sein (vgl. Maglioni/Thomson 2016b, 17 ff). Der ganze Film sollte, so plante es Guattari, angeleitet und durchsetzt vom polyphonen Stimmengewirr der Radioübertragung sein, von einer Kakophonie, die die Grenzen zwischen Sender*innen und Empfänger*innen verwischt. Die Radiobeiträge waren dabei zumeist direkte Zitate aus Radio Alice Übertragungen. Ziel des Films scheint es gewesen zu sein, die Potentiale dieser Post-Medien und ihrer minoritären Technologien im Kampf gegen die majoritären Technologien der Repression und des Staates zu explorieren. Wenige Jahre nach diesem Skript arbeitete Guattari mit seinem Freund, dem politischen Filmemacher

Robert Kramer, der auch immer wieder im UIQ-Projekt involviert war, an einem zweiten Filmprojekt, »Latitante«, ein Film, der sich mit den italienischen Autonomen und ihren Kämpfen beschäftigen sollte (Maglioni/Thomson 2016b, 23 ff). Auch dieser Film wurde nie realisiert. Ebenso erwähnt werden kann Guattaris geplantes Projekt zu Kafka, das jedoch fürs Fernsehen konzipiert wurde und nicht als Spielfilm (vgl. Genosko 2012b).

In den 1980er Jahren widmete sich Guattari schließlich seinem größten und bei weitem ambitioniertesten Filmprojekt, nämlich *Un Amour D'UIQ*. Insgesamt wurden drei durchaus unterschiedliche Versionen oder Iterationen des Skripts verfasst, die sich, wie im Kontrollgesellschaftskapitel erläutert, vor allem durch ihr sehr differentes Setting unterscheiden. Die erste Version, verfasst 1980–81, war in einer »hi-tech hippie commune, somewhere in the eastern US« angesiedelt (vgl. Maglioni/Thomson 2016b, 35). Die zweite Version, verfasst rund um 1983, spielte hingegen in einem dystopischen Zukunfts-Frankreich, in dem allgemeine Überwachung und komplette digitale Kontrolle die charakteristischen Merkmale darstellen (vgl. Maglioni/Thomson 2016b, 37). Diese beiden ersten Versionen wurden jeweils gemeinsam mit Kramer geschrieben und es ist zu vermuten, dass eben dieser auch Regie hätte führen sollen. In archivierten Briefen zeigt sich, dass Kramer versuchte, das Setting und die Story etwas zu glätten, um sie verfilmbarer zu machen (vgl. Maglioni/Thomson 2016b, 35 f). Es zeigt sich aber auch, dass Guattari genau an jener schwer verfilmbaren polyphonen Struktur des Skripts, den vielen Charakteren, die Teil der Kommune waren und den dadurch entstehenden kollektiven Aussagegefügen, interessiert war. Guattari wollte das Medium des Films selbst auf die Probe stellen, post-mediale Experimente nicht nur im Film zeigen, sondern am und mit dem Film selbst durchführen. Die schließlich allein verfasste dritte Version des Skripts, geschrieben 1986–87, jene Version, die posthum publiziert wurde und bei der er selbst Regie führen wollte, diese letzte Version von *UIQ* stellt genau diese heterogene Kommune und ihre kollektiven Handlungs- und Äußerungsgefüge ins Zentrum, verändert das Setting hin zu einem besetzten Haus am Rande von Frankfurt, entwirft also ein punkiges und politisch klar positioniertes Setting, in dem Wissenschaft, Technologie, politischer Widerstand, Subkultur und queere Lebensformen in vielfältiger Form miteinander verschränkt werden. Alle drei Settings zeichnet dabei ein dezidierter Bezug zu technologisch geformten Milieus und dem, was ich minoritäre Technologien nenne, aus.

Die Handlung des Films soll hier nur in aller Kürze und äußerst grob dargestellt werden. Ein Molekularbiologe entdeckt in seinen Forschungen, dass es Leben auf einer molekularen Ebene gibt, Leben, das kommunizieren kann und ein Bewusstsein zu haben scheint. Doch die Kommunikation mit eben jenem Lebewesen erweist sich nicht nur als äußerst komplex, sondern scheint die Radio- und Funkfrequenzen in ganz Europa zunehmend zu stören. So werden

Regierung und der amerikanische Geheimdienst auf jene Experimente aufmerksam. Vor den Behörden fliehend, landen der Biologe und das eigenartige Lebewesen in einem besetzten Haus in Frankfurt, bevölkert von den unterschiedlichsten Protagonist*innen. Es sind jene so unterschiedlichen menschlichen und nicht-menschlichen, physisch existierenden wie imaginären Charaktere und ihre Überzeugungen, Professionen, psychischen Situationen und gesellschaftlichen Stellungen, an denen Guattari im Laufe des Skripts eine Vielzahl an Themen und Problemen zu diskutieren versucht.[22] Die Experimente, die dazu dienen mit dem molekularen Leben in Austausch zu treten, werden im besetzten Haus fortgeführt, zunehmend wird das besetzte Haus zu einem immer umfassenderen technischen Milieu. Das Haus wird sprichwörtlich überwuchert von Computern, Funkanlagen, Kabeln und Bildschirmen. Guattaris Beschreibung der Szene: »Myriad bunches of cable cascade from the upper floor where the laboratory is installed to enter other rooms below. It looks as if the façade is in the grip of a giant octopus…« (UIQ, 134) Nach und nach nimmt das mysteriöse Lebewesen UIQ eine Form an, gibt sich oder besser: schafft sich ein Gesicht, vermenschlicht sich und kommuniziert nicht nur mit der Kommune. Es verliebt sich, wie der Titel des Filmskripts in seiner Referenz an Prousts »Un amour de Swann« bereits andeutet, in eine der Besetzerinnen, Janice. Schließlich wird das Gebäude von den Behörden gestürmt, das Lebewesen verschwindet, hinterlässt jedoch einen Virus, der einen Teil der Weltbevölkerung zu Mensch-Tier-Mutant*innen verwandelt. Am Ende des Skripts erklärt sich Janice bereit, sich mit dem mysteriösen Lebewesen zu verschmelzen, um den grassierenden Virus und die von eben jenem Virus hervorgerufenen Mutationen wieder rückgängig zu machen. Ob dies jedoch auch wirklich passiert, lässt Guattari ganz bewusst offen. Der Film endet mit einer zu einer Cyborg gewordenen Janice, die nun selbst ein polyphones Kollektiv ist, und mit sich selbst und UIQ in ihr gleichermaßen spricht, ein Stimmengewirr, ein kollektives Aussagegefüge in einem Körper.

Im Zentrum des Films steht eine wissenschaftliche Entdeckung, nämlich die Entdeckung eines mit Bewusstsein und Sprache ausgestatteten Lebens, das in oder vielmehr zwischen den kleinsten molekularen Einheiten auftaucht, das ominöse Lebewesen UIQ, kurz für »Univers Infra-Quark«. Guattari stellt also eine klassische Science Fiction-Trope ins Zentrum seines Films, nämlich die Begegnung mit

22 Einige dieser bunten Protagonist*innen sind Axel, Molekularbiologe und Zirkusartist; Fred, ein amerikanischer Journalist, der stets von einem kleinen Affen begleitet wird; Janice, eine DJane; weitere Besetzer*innen sind die siebenjährige Manou; Steve, ehemaliger NASA-Ingenieur; Robert, ein ehemaliger Koch auf einem nuklearen U-Boot; Eric, ein schizoider Däne, der zwei imaginäre Freunde hat; zwei kaum kommunizierende Jugendliche namens Antoine und Michele; sowie Jennifer, eine sehr undefinierbare Figur, die die meiste Zeit des Tages zu meditieren scheint.

einem völlig fremden Leben und damit die Verstrickungen, die Missverständnisse, die unerfüllten Erwartungen und die Konflikte, die in der Auseinandersetzung mit einer solch außergewöhnlichen Entität entstehen. Doch UIQ kommt nicht von außen, dem Weltall oder der Tiefsee, sondern vielmehr von innen, vom Kleinen, vom Dazwischen, aus der Mitte. So lässt Guattari einen Protagonist schwärmen: »We're always wondering whether there might be life or intelligence on other planets, way up in the stars … but we never ask ourselves about the infinitely small … maybe it could come from there, from a universe that's even smaller than protons, electrons, quarks…« (UIQ, 100) UIQ konfrontiert die anderen Protagonist*innen, die heterogene Kommune aus Menschen, Tieren und imaginären Freunden, die sich im besetzten Haus zusammenfindet, mit einer grundlegend anderen Ebene des Lebens, einer anderen »ontologischen Konsistenz«, wie Guattari in *Chaosmose* schreibt, wenn er dort indirekt und dennoch deutlich eben jene Idee seines Films im Kapitel zur »maschinischen Heterogenese« zu erwähnen scheint: »Stellen wir uns eine autopoietische Entität vor, deren Teilchen aus Galaxien gebildet würden. Oder umgekehrt, eine sich in der Größenordnung von Quarks zusammensetzende Kognitivität. Ein anderes Panorama, eine andere ontologische Konsistenz.« (C, 70)

Guattaris Science Fiction als Philosophie verschränkt politische, technologische, psychische, ökologische, ökonomische und epistemologische Fragestellungen mit ontologischen. UIQ konfrontiert alle, die mit ihm in Kontakt kommen, mit der Fluidität und Instabilität vermeintlich fixer Kategorien und Klassifikationen. Was ist Leben? Was kann man darüber wissen? Wer kann kommunizieren? Welche Rolle spielen Technologien dabei? Diese und viele weitere Fragen dringen mit zunehmender Dringlichkeit in die Lebenswelt aller Protagonist*innen ein. Sexuelle Orientierungen, psychische Zustände, Grenzen zwischen Tier, Mensch und Technik werden in vielfacher Hinsicht aufgehoben oder zumindest zu verschwommenen Regionen. Dass UIQ schließlich im Milieu des besetzen Hauses, in dem heterogenen Gefüge der Besetzer*innen und ihres prekär eingerichteten Labors vollständig in Erscheinung tritt, ist dabei, so bin ich überzeugt, kein Zufall. Was die High-Tech Labore der Regierungen am Ende des Films nicht schaffen, das temporäre Labor im besetzten Haus jedoch schon, ist, mit UIQ nicht bloß Kontakt aufzunehmen, sondern einen wirklich Diskurs zu beginnen. Die heterogenen Protagonist*innen des besetzten Hauses treten zwar nur bedingt mit »anderen« Technologien und technischen Objekten an UIQ heran, sie schaffen allerdings sehr wohl ein komplett differentes Gefüge, ein Gefüge, in dem bereits bevor UIQ erscheint, Offenheit und In-Frage-Stellung der Kategorien Geschlecht, Klasse, Psyche und von Dichotomien wie real-imaginär, Kind-Erwachsener, Mensch-Tier, Mensch-Maschine usw. herrschen – ein heterogenes minoritäres Gefüge. Das Gefüge ist ein offeneres, ein nomadischeres, ein Gefüge, in dem die Teile weniger fixiert und festgesetzt, weniger eingekerbt erscheinen. Das besetzte Haus,

eine ehemalige Fabrik, ist ein glatter Raum, temporär besetzt, immer schon eine prekäre Wohn- und Arbeitsstätte. Deswegen war für Guattari der Wechsel des Settings in den unterschiedlichen Versionen des Skripts so zentral, denn UIQ ist hier, so würde ich argumentieren, nicht die Kraft, die alles außer Kontrolle bringt, UIQ erscheint vielmehr erst in jenen Gefügen, in denen sich bereits Prozesse der Befreiung und Glättung, Prozesse des Werdens vollziehen. Das besetzte Haus und die Kommune sind ein Beispiel dafür, was ich minoritäre Technologien nenne. Sie sind ein minoritäres Gefüge, ein Kollektiv, verbunden mit sozialen Kämpfen unterschiedlicher Art, ein Gefüge, in dem das maschinelle Phylum anders inkorporiert wird, in dem andere Maschinisierungen von Technologien stattfinden. UIQ ist nicht der Auslöser und Antreiber, sondern ein Ergebnis.

Die ersten Kontaktaufnahmen mit UIQ erzeugten, wie beschrieben, Störungen in Radio und TV, in Funkverbindungen und Kommunikationskanälen. Gleich zu Beginn des Skripts, als diese Störungen zunächst aufhören, hört man einen Radiosprecher durchsagen, dass diese Störungen wohl von Terrorist*innen durch eine »pirate installation« (UIQ, 73) erzeugt wurden. Die Bezüge zu Piratensendern und dem, was Guattari zu jener Zeit als Post-Media thematisierte, finden sich immer wieder im Skript. Die Kommunikation mit UIQ stört, ja unterbricht die Kommunikationen in den hegemonialen Kommunikationskanälen, erzeugt folglich das, was Deleuze »Vakuolen der Nicht-Kommunikation« nennt. Immer wieder werden vermeintliche Idyllen im Skript durch eine »cacophony of voices« unterbrochen. So beschreibt Guattari eine Massentourismus-Szene am Strand, in der zahllose Menschen ausgestattet mit »Transistorradios« in der Sonne liegen als plötzlich diese kapitalistische Idylle von Schreien und Stimmengewirr aus eben jenen Radios unterbrochen wird; das Ende der Szene beschreibt Guattari so: »Radios lie scattered in all directions, emitting a strange music of whale songs and bleating goats.« (UIQ, 131) Die Experimente mit minoritären Technologien im Milieu des besetzten Hauses sind post-mediale Experimente. Experimente mit minoritären Technologien, denn alles ist hier politisch, immer ist ein Kollektiv am Werk, und vor allem sehen wir alle möglichen Formen der Deterritorialisierung majoritärer Gefüge: Das Stören von massenmedialen Kommunikationen, das Subvertieren von kapitalistischer Technikinnovation, die Deterritorialisierung des Besetzer*innenkollektivs selbst, ja die Deterritorialisierung der Menschen durch einen Virus, der sie zu hybriden Mutant*innen macht. Der Kontakt mit dem Lebewesen aus der Mitte deterritorialisiert die hegemonialen Ordnungen, zumindest temporär.

Gleichzeitig sehen wir in der Entwicklung von UIQ selbst, in dessen Kommunikation mit den einzelnen Mitgliedern der Kommune eine zunehmende Reterritorialisierung. UIQ, das als unbestimmbares Etwas beginnt, das, bevor es »sprechen« kann, zunächst in seinen Versuchen der Kommunikation bloß als Rauschen und Störung auftritt. UIQ, das ohne klaren Körper und ohne eigene Stimme, ja ohne ein

Gesicht beginnt, und erst schrittweise all dies entwickelt. Immer mehr vermenschlicht sich UIQ, spricht mit einer Stimme, wird eifersüchtig, kreiert einen Avatar, ein Gesicht, das auf den Computerbildschirmen der Kommune erscheint, ja beschafft sich schließlich sogar einen menschlichen Körper. In seinem Streben nach Janice erfährt UIQ eine (Re)territorialisierung zum heterosexuellen Mann mit Besitzansprüchen, das Gegenteil jeder Form von Minoritär-Werden. Es ist genau dieser Gegensatz aus Deterritorialisierungen und Prozessen der Reterritorialisierung, die das Spannungsfeld des Skripts ausmachen, ja die die unterschiedlichen Formen von Technologien ansprechen. Nicht unterschiedliche technische Objekte sind es, sondern unterschiedliche Gefüge, die Re- und Deterritorialisierungsprozesse auslösen und anleiten: Die majoritären Technologien der Körperbeschaffung für UIQ durch den Mord an einem Obdachlosen, majoritäre Technologien der Kommunikation durch die Übernahme aller Radiofrequenzen, die majoritäre Technologie des Gesichts durch das UIQ spricht. Demgegenüber stehen die minoritären Technologien der Kommune, die Störungen der Kommunikation, die Kakophonie der Stimmen, das Infragestellen von hierarchischen Kategorien und politischen Ordnungen. Immer ist es eine Frage der Gefüge.

Philosophie als Science Fiction und Science Fiction als Philosophie versucht genau diese Unterschiede herauszuarbeiten. Es meint, kollektive spekulative Fabulationen zu verfolgen, die nach anderen Kollektiven fragen, Kollektiven von Menschen, Tieren, Ideen und technischen Maschinen, Fabulationen, die neue Gefüge entwerfen und die mit eben diesen Gefügen, ihren Affektzirkulationen und ihren unterschiedlichen Maschinisierungen von Technologien experimentieren. Diese Experimente können und müssen auch im Schreiben passieren, denn wie Haraway in ihrem Cyborg-Manifest postuliert »Schreiben ist die bedeutendste Technologie der Cyborgs« (Haraway 1995a, 65). Schreiben meint hier, nach den Möglichkeiten der Deterritorialisierung zu fragen und die Gefahren von Reterritorialisierungen aufzuzeigen, es meint ein Schreiben, das nach den Verwischungen der immer schon problematischen Grenzen zwischen Mensch und Tier, Mensch und Maschine, Technik und Gesellschaft uvm. fragt und dabei eine andere Politik fabuliert, eine blasphemische Politik: »Daher besteht die Cyborg-Politik auf dem Rauschen und auf der Verschmutzung und bejubelt die illegitime Verschmelzung von Tier und Maschine.« (Haraway 1995a, 65)

Schreiben und Science Fiction sind jedoch weder eine bloß philosophische noch eine literarische Fingerübung. Wie Strother Purdy (1984) in seinem Text »Technopoetics: Seeing What Literature Has to Do with the Machine« argumentiert, vollzieht sich die Entwicklung von Technologie und das Schreiben über Technologie in einer engen Verschränkung, ja in ständiger Ko-Produktion. Denn wie Haraway schreibt: »It matters wich stories tell stories« (Haraway 2016a, 37). und dies gilt eben auch und besonders für die Geschichten von und über Technologien und Maschi-

nen.[23] Guattaris UIQ ist eine solche andere Geschichte, eine Geschichte, die zwar durchaus klassische Tropen der Science Fiction aufgreift, jedoch andere Aspekte hervorkehrt, andere Gefüge fabuliert und damit auch ermöglicht, andere, minoritäre Zugänge zur Frage der Technik zu denken und damit zu experimentieren. Nicht zufällig zieht Haraway im Cyborg-Manifest und vielen anderen Texten immer wieder progressive, afrofutoristische und queere Science Fiction heran, verweist auf Autor*innen wie u.a. Ursula Le Guin, Octavia Butler und Samuel Delaney. Es sind solche spekulativen Fabulationen, die ermöglichen, andere Gefüge und andere Maschinisierungen von Technologien in eben diesen Gefügen zu explorieren, anderes als die ewig gleichen patriarchal-kolonialen Geschichten von Eroberung und Ausbeutung. Guattari versucht mit UIQ ebenfalls mit anderen Gefügen zu experimentieren, andere Kollektivitäten zu entwerfen. Das Gefüge der Besetzer*innen und ihr prekäres und temporär errichtetes make-shift Hacker-Laboratorium, ihr technisches Milieu der Subversion und ihr politischer Kampf gegen heteronormative, kapitalistische und patriarchale Logiken, versucht jene »Laboratorien des minoritären Wissens« und der post-medialen Technologien darzustellen, die Guattaris immer wieder beschworen hat: minoritäre Gefüge und deren minoritäre Technologien.

8.3 Zweite Fluchtlinie: Ökosophie und Mechanosphäre

> Es gibt keine Biosphäre oder Noosphäre, sondern überall immer nur ein und dieselbe Mechanosphäre. (TP, 97)

Guattaris Science Fiction-Filmskript endet in einer ironischen-apokalyptischen Öko-Uto-Dystopie, einer von UIQ ausgelösten Epidemie, durch die Millionen von Menschen in »Mutant*innen« unterschiedlichster Art verwandelt werden, also zu Mischungen aus Tier und Mensch mutiert sind, jede*r mit unterschiedlichen Entwicklungen und Auswüchsen, jede*r eine einzigartige Mischung. So verfügen manche dieser Mutant*innen über Tentakel, manchen sind Schuppen gewachsen, andere »ähneln einem Fisch« und können nur noch unter Wasser atmen, wieder andere besitzen die »Augen von Fliegen« (vgl. UIQ, 196–203). Und die Mutant*innen werden immer mehr, eine schöpferische und experimentierfreudige Kakophonie des Lebens, eine Absage gleichermaßen an den »human

23 Eine Skizze, wie solche Fabulationsprozesse in und mit den Mitteln der Philosophie, besonders auch kritischer Technikphilosophie in Verschränkung mit künstlerischen Mitteln aussehen könnten, untersuchen David Burrows und Simon O'Sullivan in ihrer Studie *Fictioning. The Myth-Functions of Contemporary Art and Philosophy* (2019).

exceptionalism« wie an strenge Klassifikationen von Arten und Spezies. Alles gerät durcheinander und die immer schon problematischen, trennenden Kategorien von Mensch, Tier, Maschine und Umwelt greifen nicht mehr. Ein ironischer Mythos also, der ähnlich zu Haraways Cyborg-Mythos, vor allem als Blasphemie gegen ein Denken in starren Kategorien und Grenzen gerichtet scheint. Guattaris Figuren reagieren unterschiedlich auf diese neue Situation: Während die einen fieberhaft an einer »Heilung« dieser Epidemie forschen, andere durch Verhandlungen mit UIQ zurück zu einem Leben vor der Epidemie wollen, beginnen wieder andere Mutant*innen sich nicht bloß mit der Situation zu arrangieren, sondern sich politisch zu organisieren. So wird die »National Delegation of Mutants« (UIQ, 202) gegründet, um gegen Diskriminierung und für die Rechte der Mutant*innen einzutreten. Nicht länger, so diese Protagonist*innen, soll diese Veränderung bloß als ein Unfall, den es rückgängig zu machen gilt, angesehen werden, sondern vielmehr muss die neue Normalität erkannt und akzeptiert und als neue Basis des politischen Kampfes verstanden werden. Guattari löst diese Situation bewusst nicht auf, es verbleibt unklar, ob UIQ alles rückgängig machen wird, ob die Epidemie endet, oder ob es noch mehr Mutant*innen geben wird, die Vermischung voranschreitet. Das offene Ende ist bewusst gewählt, so scheint es, ja es erweist sich in gewisser Weise als notwendig. Denn es geht nicht um eine feststehende Zukunft, es gibt keine allwissende Autor*innenstimme, die verrät und damit festlegt, wie es werden wird, sondern vielmehr geht es um die Frage, wie die Figuren selbst mit dieser Situation umgehen. Guattaris Sympathie liegt zweifelsfrei bei jenen, die nicht einfach abwarten oder verzweifelt an die Möglichkeit eines Zurück zur früheren und vermeintlich heileren Welt glauben, sondern jenen, die sich inmitten der gegebenen Situation politisch organisieren und für eine Vernetzung der Minoritäten und die Stärkung ihrer Position zu kämpfen beginnen.

Es sei hier nochmals an Guattaris späten, kurzen Text über die Utopie erinnert, in dem er betont, dass jene die wahren Utopist*innen sind, die an ein Anhalten der Geschichte, an ein konservatives Verweilen im Status quo oder gar an ein »return to yesterday and the day before yesterday« glauben (Guattari 1996e, 85). Ihnen fehlt die kreative Kraft der Imagination; geleitet von der Angst vor Veränderung, glauben sie an eine Utopie des Zurück oder des Stillstands. Doch wie Guattari in jenem Text betont, werden wir alle zunehmend zu »machinic mutants« (1996e, 85), mutieren also immer weiter, weg von den vermeintlich fein säuberlich getrennten Kategorien des Menschen, der Maschine und des Tiers. Veränderung wird immer geschehen, und daher ist es politisch notwendig zu gestalten, sich zu organisieren und für bessere Zukünfte zu kämpfen. Diese Überzeugungen sind es, die nicht bloß Guattaris Filmskript durchziehen, sondern vor allem die Basis seiner politischen Arbeiten und besonders seines Spätwerks darstellen. Dies wird an keiner Frage deutlicher, als an Guattaris späten ökologischen Schriften und seinen Reflexionen über die ökologi-

schen Kämpfe und Bewegungen, denen ich mich nun in aller Kürze und mit Blick auf die Rolle von Technologien widmen werde.

Guattari setzte sich intensiv mit der ökologischen Frage auseinander und war selbst spätestens seit den 1980er Jahren in unterschiedlichen ökologisch ausgerichteten Bewegungen engagiert. So beschäftigt ihn in nahezu allen seinen Texten ab den 1980er Jahren die Dringlichkeit der ökologischen Frage, die zunehmende Verschmutzung der Welt, die Veränderung des Klimas und das Massenaussterben von Tieren, Pflanzen, aber auch Menschen. Die Hoffnungen, die er in die post-medialen Revolutionen hatte, waren nicht zuletzt auch ein Glaube daran, dass ein Zusammenschluss von Minoritäten nicht nur möglich, sondern notwendig ist, um die ökologischen Katastrophen noch abwenden zu können (vgl. Guattari 2009b, 300). Immer wieder betont er die zentrale Rolle des speziellen und direkten Wissens über die ökologischen Katastrophen, aber auch über mögliche Gegenstrategien, ja überhaupt Wissen über die je speziellen Ökologien und ökologischen Zusammenhänge, Wissen, das eben nicht nur universalisiertes Wissenschaftswissen ist, sondern vor allem Wissen lokaler Minoritäten (vgl. Guattari 1996h, 106). Ökologie, so zeigt sich, ist für Guattari daher nicht bloß eine Disziplin und ein brisantes Problemfeld, es ist vielmehr vor allem auch ein politischer Kampfplatz, eng verknüpft mit antikapitalistischen Kämpfen, ein Kampfplatz, auf dem abermals vor allem Minoritäten und deren gemeinsame Organisierung gefragt sind. Ökologie als politischer Kampfplatz, so zeigt sich weiters, ist eng mit der Frage der Technik verbunden. Dies wird nicht zuletzt vor allem in jenem Text deutlich, der wie kaum ein anderer für Guattaris ökologisches Interesse steht, nämlich *Die drei Ökologien* (Guattari 2012 [1989], zitiert als DÖ).

Zunächst als Schlusskapitel des hochkomplexen Buchprojekts *Schizoanalytic Cartographies* verfasst, wurden *Die drei Ökologien* jedoch auf Vorschlag des Herausgebers Paul Virilio als eigenes Buch veröffentlicht (vgl. Schmidgen/Virilio 2019, 151). Mehr im Stile eines Manifests verfasst, beklagt Guattari nicht nur die ökologischen Katastrophen, sondern kritisiert auch problematische Tendenzen der ökologischen sozialen Bewegungen und plädiert gleichermaßen für eine erweiterte Konzeption der ökologischen Frage, wie auch für eine Neuausrichtung politischer Kämpfe. In diesem Sinne sind *Die drei Ökologien*, wie Virilio in einem Gespräch mit Schmidgen in Hinblick auf die Publikations- und Rezeptionsgeschichte dieses Textes bemerkt, tatsächlich »kein Schlusskapitel«, sondern vielmehr »ein Neubeginn« (Schmidgen/Virilio 2019, 151). Angelehnt an die Arbeiten des kybernetischen Ökologen Gregory Bateson[24] zeichnet sich dieser Neubeginn vor allem

24 Auch wenn sich Guattari bereits im Titel direkt auf Bateson bezieht, argumentiert er dennoch in eine andere Richtung als Bateson, ja war selbst sehr kritisch Batesons Arbeit gegenüber, die er als zu strukturalistisch und kybernetisch dominiert empfand (vgl. Glowczewski 2021, 333).

durch die bereits im Titel angesprochene Erweiterung der ökologischen Frage aus. Die Frage der Ökologie, die Zerstörung der Welt, das Massensterben von Arten, der Klimawandel, all diese und noch viele weitere Probleme sind weder rein ökologische Probleme noch können sie bloß durch umweltökologische Forschungen und Bewegungen gelöst werden. Vielmehr braucht es transversale Verständnisse, um die vielfachen Verschränkungen von sozialen, politischen, ökonomischen, psychologischen, ökologischen, usw. Problembereichen und Entwicklungen zu verstehen, und es braucht transversale Ansätze und Bewegungen, um diese Problembereiche zu bearbeiten, bestimmte Entwicklungen zu bekämpfen und andere, neue Perspektiven anzustoßen.

Guattari nennt diese seine erweiterte, transversale Perspektive »Ökosophie«. Die Ökosophie stellt den Versuch und die Methode dar, diese verschränkten Bereiche in einer ethisch-politisch-ästhetischen Verbindung zu denken und zu beforschen: »Jedoch wäre nur eine ethisch-politische Verbindung zwischen den drei ökologischen Bereichen von Umwelt, sozialen Beziehungen und menschlicher Subjektivität – ich nenne sie *Ökosophie* – dazu in der Lage, die angesprochenen Fragen zufriedenstellend zu klären.« (DÖ, 12) In diesem Satz am Beginn des Textes treten auch bereits jene drei Bereiche auf, die Guattari als die drei Ökologien versteht, die »soziale Ökologie«, die »mentale Ökologie« und die »Umwelt-Ökologie« (DÖ, 30). Die ökologischen Probleme, so will Guattari damit sagen, hängen eng mit der sozialen Frage zusammen, wirken auch auf die mentalen Ökologien, und deshalb können auch nur durch Veränderungen in den mentalen und sozialen Gefügen Änderungen in den Umwelt-Ökologien erreicht werden. Die drei Ökologien gehören zusammen, aber dennoch verweist jede der drei Ökologien auf je konkrete Aspekte und Subjektivierungsformen. So resümiert Guattari am Ende seines Textes: »Abschließend kann gesagt werden, dass die drei Ökologien in einem Stück begriffen werden müssten, als einer gemeinsamen ethisch-ästhetischen Disziplin zugehörig und zugleich bezüglich der sie kennzeichnenden Praktiken voneinander unterschieden.« (DÖ, 70) Die Ökosophie ist daher als eine praktische und gleichzeitig auch spekulative Methode zu verstehen, als ein ethisch-politischer und gleichzeitig auch ästhetischer Ansatz, wie Guattari betont (vgl. DÖ, 68). Wie so oft geht es ihm vor allem um Subjektivierungsprozesse oder auch »Subjektivierungs-Komponenten« (vgl. DÖ, 23), also verschiedene Vektoren der Subjektivierung, die nicht auf Individuen reduziert werden können. Denn anschließend an seine Analysen zum IWK beobachtet Guattari eine Verarmung der Subjektivitäten, ein Aussterben nicht nur der Arten und Pflanzen, sondern auch der Ausdrucksformen und transversalen Subjektformen. Die Ökosophie ist daher vor allem ein Versuch, innovative, transversale Denkweisen, Ausdrucksformen und Praktiken zu fördern, die neue Gruppensubjekte hervorbringen und kollektive Ermächtigungsprozesse anstoßen. Dabei geht es nicht um rein menschliche Subjektivitäten, sondern

auch um die Verbindungen mit nicht-menschlichen Akteur*innen, darunter auch Technologien.

Kapitalistisch angetriebener technischer »Fortschritt« ist ein wesentlicher Treiber vieler ökologischer Probleme, eine Analyse, die Guattari gleich im ersten Satz des Textes referenziert, wenn er schreibt: »Der Planet Erde erfährt eine Zeit intensiver technisch-wissenschaftlicher Veränderungen, als deren Kehrseite bedrohliche ökologische Ungleichgewichte erzeugt werden, die, wenn keine Abhilfe geschaffen wird, die Verwurzelung des Lebens auf seiner Oberfläche gefährden.« (DÖ, 11) Es ist vor allem die kapitalistisch kontrollierte technische Entwicklung und Logik, die Rohstoffe ausbeutet, Umwelt verschmutzt, Nachhaltigkeit als nicht rentabel abschreibt und weiter an nicht erneuerbaren Energien und der Zerstörung von Meeren und Wäldern festhält, ja diese ständig intensiviert. Es sind eben nicht Technologien oder gar »die Technik«, die zerstörerisch sind, sondern vielmehr sind es die vorherrschenden und beherrschenden Gefüge, also die Arten, wie Technologien maschinisiert werden. Die vorherrschenden Technologien, weil sie in kapitalistischen und herrschaftlichen Gefügen entwickelt und eingesetzt werden und gleichzeitig diese massiv invasiven Gefüge überhaupt erst ermöglichen, so Guattari, zersetzen alle Formen von Ökologien, greifen nicht nur die Umwelt an, sondern verändern auch die mentalen und sozialen Ökologien.[25] Doch es könnte auch anders sein. *Die drei Ökologien* sind von einer starken Hoffnung angetrieben, einer Hoffnung auf politischen Widerstand und neue Gefüge, Gefüge, in denen die existierenden, aber auch neue Technologien anders zum Einsatz kommen:

> So findet man, wohin man sich auch wendet, immer dasselbe quälende Paradox: einerseits die laufende Entwicklung neuer technisch-wissenschaftlicher Mittel, welche potentiell dazu geeignet wären, die herrschende ökologische Problematik zu lösen und das Gleichgewicht der sozial nützlichen Aktivitäten auf diesem Planeten wiederherzustellen, und andererseits die Unfähigkeit der organisierten sozialen Institutionen und der subjektiven Gebilde, sich dieser Mittel in einer Weise zu bedienen, dass sie wirksam werden können. (DÖ, 16 f)

Es braucht folglich nicht so sehr andere oder neue Technologien, vielmehr braucht es neue und andere Gefüge, minoritäre Gefüge, Gefüge, in denen die Technologien anders maschinisiert werden können, in denen das maschinelle Phylum anders aufgenommen wird, minoritäre Technologien entstehen. Abermals zeigt sich, dass es nicht um Technologien an sich geht, sondern um die Maschinisierungen eben jener, also die Einbindung in je konkrete Gefüge. Was also zunächst und vor allem das politische Ziel sein muss, sind neue, minoritäre Gefüge. Es braucht, so Guattari, eine post-mediale Revolution, sprich eine Neuausrichtung der Gefüge, um mit

25 Ein zentrales Beispiel für die Zersetzung von sozialen Gefügen und mentalen Ökologien sind für Guattari auch in diesem Text die Massenmedien (vgl. DÖ, 11), allen voran das Fernsehen (vgl. DÖ, 31).

anderen Verwendungen verschiedener Technologien zu experimentieren. Wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, muss solch eine post-mediale Revolution vor allem anti-kapitalistisch sein. Denn ein Faktor der post-medialen Ära ist: »die technologische Entwicklung der Medien, insbesondere ihre Miniaturisierung, die Senkung ihrer Kosten und die Möglichkeit ihrer Verwendung für nicht-kapitalistische Zwecke« (DÖ, 61). Der Kampf für eine post-mediale Ära, so betont Guattari, muss daher ein »entscheidende[r] programmatische[r] Punkt« in einer »breiteren sozialen Ökologie« (DÖ, 60) sein, sprich der Kampf für andere Gefüge, in denen Technologien anders maschinisiert werden können, in denen neue Potentiale manch alter Technologien entdeckt und damit experimentiert werden können. Dieser Kampf ist keinesfalls unabhängig von ökologischen Kämpfen, ganz im Gegenteil: Genau hier übt Guattari auch Kritik an ökologischen Bewegungen. Viele ökologische Bewegungen sind technikkritisch, so Guattari, sie geben vor allem den technischen Entwicklungen die Schuld, für sie ist die Technisierung der Gesellschaften nicht eine Chance, sondern eine Fehlentwicklung. Guattari kritisiert diese Tendenz in seinem Text stark. Die Umweltbewegungen halten damit, so meint Guattari, an einer alten und höchst problematischen Dichotomie fest, nämlich dem Gegensatz zwischen Natur und Kultur/Technik. Zu oft verstehen sich Umweltbewegungen vor allem als defensive Bewegungen, als diejenigen, die die passive, leidende und ausgebeutete Natur verteidigen oder gar schützen müssen. Umweltbewegungen sind, so Guattari, oftmals vor allem deswegen »konservativ«, weil sie an die Möglichkeit eines Zurück glauben, an eine einstmalige Harmonie zwischen Mensch und Natur, eine Harmonie, zu der es zurückzukehren gilt. Damit wird jedoch eine Logik, die auf der Trennung von Natur und Kultur aufbaut, reproduziert. Schon im *Anti-Ödipus* setzten Deleuze und Guattari ihr Konzept der Maschine gegen solche hochproblematischen Bifurkationsversuche: »Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln.« (AÖ, 8) Natur und Kultur sind nicht nur nicht unterscheidbar, der Versuch diese Domänen zu trennen, ist vielmehr grundsätzlich problematisch. »Weniger denn je kann die Natur von der Kultur getrennt werden, und wir müssen lernen, die Wechselwirkungen zwischen Ökosystemen, Mechanosphäre und sozialen wie individuellen Bezugswelten ›transversal‹ zu denken.« (DÖ, 33)

Nicht ein Zurück zu einem so nie da gewesenen Urzustand ist das Ziel, sondern eine »Flucht nach vorne«. Das ökosophische Projekt ruft dazu auf, die ökologische Frage neu zu denken. Nicht konservativistisch, einen immer schon verlorenen Kampf führend, sondern aktiv die Veränderungen unserer Welt mitzubestimmen muss das Ziel sein. Guattari schlägt dabei in *Die drei Ökologien* selbst durchaus kritisierbare Visionen vor, wenn er über verschiedene Möglichkeiten spekuliert, wie durch »menschliche Eingriffe« wieder mehr »natürliche Gleichgewichte«

geschaffen werden könnten (vgl. DÖ, 66). Diese »natürlichen Gleichgewichte« sollten künstlich forciert, ja durch eine »Beschleunigung der technisch-wissenschaftlichen Fortschritte« (DÖ, 67) produziert werden. So spekuliert Guattari: »In Zukunft wird es nicht mehr nur defensiv um eine Verteidigung der Natur, sondern um eine Offensive gehen, um die Lunge von Amazonien wiederherzustellen oder die Sahara wieder zum Blühen zu bringen.« (DÖ, 67) Auch wenn Guattari hier in einen etwas technoeuphorischen Ton zu verfallen und in die Kerbe des Techno-Fix als Lösung zu schlagen scheint, geht es ihm doch um wesentlich mehr. Denn wie er selbst betont, gibt es selbstverständlich nicht die *eine* Lösung oder die *eine* richtige Methode (vgl. DÖ, 56), um den unterschiedlichen ökologischen Problemen entgegenzutreten. Guattaris Bemerkungen zur technischen Schaffung neuer Gleichgewichte dürfen im Sinne der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie nicht technikdeterministisch verstanden werden. Nicht mit und durch die Technik alleine ist eine Verbesserung der Situation möglich, sondern nur durch eine Veränderung der Gefüge, nur durch molekulare Revolutionen kann die Situation verbessert werden. Hier spielen auch Technologien eine Rolle. Dabei geht es eben nicht um eine Wiederherstellung, sondern um eine produktive Umformung, eine »permanente Neuschöpfung der Welt« (DÖ, 67), eine Neuschöpfung, die nicht nur den Menschen meint, sondern, wie Guattari spekuliert, die auch Pflanzen- und Tierarten umfasst: »Die Erzeugung von neuen lebendigen Pflanzen- und Tierarten steht unausweichlich am Horizont« (DÖ, 67). Nicht Rückkehr in einen vermeintlich harmonischen Urzustand und auch nicht die Anbetung einer Reinheit der Natur schwebt Guattari vor, sondern ganz ähnlich dem Ende seines Science Fiction-Filmskripts geht es um Vermischungen, Neukompositionen, Neukreationen, kurz um spekulative Fabulationen.

Ökologische Politik heißt eben nicht nur, nach der Natur und ihrem Zustand zu fragen, es heißt, die soziale Frage, die psychischen Belastungen, die kapitalistischen Ausbeutungen und vieles mehr gleichermaßen zu hinterfragen und zu bekämpfen, ja es bedeutet, jede Trennung von Natur und Kultur[26] und damit auch jede vermeintliche Trennung der sozialen, anti-rassistischen, feministischen und anti-kapitalistischen Kämpfe von ökologischen zumindest in Frage zu stellen. Es bedeutet eben zu verstehen, inwiefern Umweltzerstörung existierende Machtverhältnisse weiter intensiviert, inwiefern der Klimawandel und seine Folgen eine Fortführung patriarchaler und kolonialer Ausbeutungsverhältnisse

26 Barbara Glowczewski spricht diesbezüglich von einem »becoming-nature«, also einem Verständnis von Umweltbewegungen, die die Natur weder überhöhen noch die problematische Trennung von Natur und Kultur annehmen wollen: »Like some others, I prefer to say that nature should not be divinised or essentialised but rather understood as a becoming-nature, a concept that should free itself from its Western scientific opposition to culture.« (Glowczewski 2021, 331)

sind. Minoritär-Werden, also gegen Ausbeutung und für eine andere Welt zu kämpfen, muss folglich bedeuten, diese Kämpfe zu verbinden: „*Minor* is also the power of the multiplicity of current movements fighting for environmental and social justice against the neoliberal destruction of the planet with extractivism and big development projects.« (Glowczewski 2021, 330) Es ist schlicht nicht möglich, diese Kämpfe zu trennen.[27] Ziel muss es sein, so Guattari in *Chaosmose*, »die Politik auf anderen Grundlagen neu zu gründen, das Öffentliche und das Private, das Soziale, das Environmentale und das Mentale transversal wieder miteinander zu verbinden« (C, 162).

Guattaris Aufruf zu einer Neuausrichtung der Politik, neuen Referenzsystemen, neuen Logiken und anderem Wissen, ist daher auch ganz direkt der Aufruf, sich von rein westlichen und vor allem bloß akademischen Systemen und Referenzlogiken zu trennen. Es ist der Aufruf, auch und vor allem nicht-akademisches Wissen, nicht-westliche Logiken, Mathematiken, Epistemologien und auch Ontologien miteinzubeziehen. Deleuze und noch mehr Guattari waren von indigenen Mythologien, Ontologien und Epistemologien, aber auch von deren politischen Kämpfen fasziniert, wenn auch zumeist vermittelt durch französische Anthropolog*innen. Während ihre Rezeption der Dogon, wie sie in Kapitel 4 dargestellt wurde, durchaus problematisch ist, sind es darüber hinaus vor allem australische indigene Konzepte, Ideen und Epistemologien, die Deleuze und Guattari beeinflussten. Vermittelt durch die Forschungen von Guattaris enger Kollegin und Freundin Barbara Glowczewski, beschäftigten sich Deleuze und vor allem Guattari immer wieder mit dem Wissen, den Lebenspraktiken und den technischen wie politischen Praktiken indigener Völker. So ist z.B. das deleuzo-guattarische Konzept der Kartographie maßgeblich von australischen indigenen Praktiken beeinflusst (vgl. Glowczewski 2017, 10 f). Die Praktiken der Kartographie, das »tracen« des Landes, des Milieus, die bei australischen indigenen Völkern eng mit den Praktiken des Träumens verbunden sind, bezeichnet Guattari auch ganz explizit in einem gemeinsamen Seminar mit Barbara Glowczewski über die »Warlpiri Dreaming Spaces« 1983 als »kollektive Technologien« (Glowczewski 2020, 81). Was Guattari dabei interessiert, ist einerseits die Kollektivität, mit und um diese Technologien und andererseits die enge und explizite Verbindung der kollektiven Technologien mit dem Milieu, genauer mit dem Schaffen von Territorien.

In zahlreichen Arbeiten jener Phase beschäftigt sich Guattari immer wieder mit dem Begriff der »existenziellen Territorien«, ein Konzept, das gleichermaßen

27 In *Chaosmose* beklagt Guattari eben jene Tendenz mancher ökologischer Bewegungen, sich nicht für andere Kämpfe »zuständig« zu fühlen: »Wenn Sie die Umweltaktivisten darauf ansprechen, was sie zu tun beabsichtigen, um den Obdachlosen ihres Wohnviertels zu helfen, antworten sie Ihnen meist, dass sie dafür nicht zuständig sind.« (C, 162)

von der Ausbeutung, der Landnahme und Zerstörung von Lebensräumen (extractivism) spricht, wie von Prozessen der Wiederaneignung, des Rückeroberns, des sich Einrichtens und des »Bewohnbar-Machens«, Prozesse also eines ökologischen und sozialen Kampfes. Die Zerstörung der Umwelt ist eng verbunden mit der zunehmenden Zerstörung von Lebensräumen, Rückzugsorten, ja von existentiellen Territorien.[28] Für Deleuze und Guattari ist das Territorium nichts Passives, das einfach da ist, das es sich anzueignen gilt, dass eingekerbt werden muss. Dies wäre eine kapitalistische, extraktivistische, ausbeuterische und koloniale Logik. Territoriale Prozesse, das Schaffen eines existentiellen Territoriums meint eben keine In-Besitz-Nahme, kein individualistisches Beziehen auf ein Stück Land, es spricht vielmehr kollektive Prozesse an, es geht um Gefüge. »Jedes Gefüge ist vor allem territorial.« (TP, 698) Jedes Gefüge zeichnet sich folglich durch eine konkrete Verortung aus, durch Prozesse der Territorialisierung sowie durch Linien der Deterritorialisierung (vgl. TP, 698). Wie dargestellt, umfassen die Gefüge viel mehr als bloß menschliche Kollektive; sie versammeln eine Fülle an heterogenen Akteur*innen, Praktiken und Ideen. Was Guattari an indigenen Praktiken, ihrem Wissen, ihren kollektiven Technologien und ihren Kämpfen so interessiert, ist jene heterogene Kollektivität, die um die vielen auch nicht-menschlichen Akteur*innen weiß, die das Land, die Pflanzen, die Tiere, die Flüsse uvm. in ihre Kämpfe miteinbezieht. Für Guattari gilt es von eben diesen kollektiven und transversalen Verständnissen, Praktiken, Wissen und Technologien des Widerstands zu lernen:

> The anthropocentrism of the past industrial centuries pretends to erase the way different civilisations, especially those of Indigenous people, have resisted colonisation on the basis of their various collective assemblages where the sharing of different human becomings with animals, plants, water sources, winds, spirits and places in the land, sea, or the sky is at the heart of their fight against the destruction of their milieu: their cosmocide and global ecocide. (Glowczewski 2021, 321)

In *Die drei Ökologien* postuliert Guattari, dass nicht nur ein Aussterben der Arten zu beobachten ist, sondern, dass damit auch »die Worte, die Sätze und die Gebärden der menschlichen Solidarität« (DÖ, 34) verschwinden. Was es braucht, sind neue Formen und Arten der Solidarität unter Menschen und der Solidarität mit nichtmenschlichen Wesen, eine »transversale Solidarität« (Barla/Hubatschke 2017).[29] Es

---

28 »Das gemeinsame Prinzip der drei Ökologien besteht somit darin, dass die existentiellen Territorien, mit denen sie uns konfrontieren, nicht als ein in sich geschlossenes An-Sich auftreten, sondern als ein prekäres, endliches, begrenztes, einzelnes, vereinzeltes Für-Sich, das sich entweder in vielschichtige und tödliche Wiederholungen verzweigen kann oder in eine prozessuale Öffnung, dabei im letzteren Falle ausgehend von Praxisformen, welche es erlauben, das Für-Sich durch ein menschliches Projekt ›bewohnbar‹ zu machen.« (DÖ, 49)

29 »Remaining faithful to Yuval-Davis feminist politics and returning to Guattari's extended notion of ecology, we believe that a more inclusive account of transversal solidarity is both possible and necessary. Ge-

ist also nicht nur ein Aussterben von Arten, sondern auch von Wissen, alternativen Erzählungen, von anderen Formen des Lebens, von positiven Bezügen zur Welt. Dies wird besonders deutlich an den hegemonialen Begriffen und Konzepten, mit denen versucht wird, die ökologischen Veränderung der Welt zu beschreiben. Besonders der Begriff des Anthropozäns ist hier zu nennen, ein Begriff, der in vielfacher Hinsicht ungenügend ist, fokussiert er doch auf einen abstrakten Menschenbegriff, »der« Mensch wird zum Verursacher des Klimawandels. Dies entspricht jedoch in keinster Weise der Realität, denn es ist nicht der abstrakte Mensch, vielmehr sind es je konkrete Menschen in je konkreten Gefügen, die überproportional zum Klimawandel und sonstiger Umweltzerstörung beitragen, ja davon profitieren, und es sind andere konkrete Menschen und Gefüge, die darunter zuerst und vor allem leiden. Der Anthropozentrismus dieses Konzepts führt zu einer Verschleierung sowohl der Akteur*innen als auch der Leidtragenden und besonders all jener, die Widerstand leisten. Der Begriff des Anthropozäns ist folglich vor allem ein entpolitisierter Begriff – ein Grund, warum er so stark und breit rezipiert wird. Doch es gibt auch Gegenbegriffe. Der Begriff des Kapitalozäns z.B. ist schon wesentlich genauer und produktiver, verweist er zumindest in gewisser Weise auf konkrete Gefüge und Herrschaftsverhältnisse. Jason Moore, einer der zentralen Proponenten des Kapitalozän-Konzepts, dazu in seinem Buch *Capitalism in the Web of Life* (2015): »Are we really living in the Anthropocene, with its return to a curiously Eurocentric vista of humanity, and its reliance on well-worn notions of resource- and technological-determinism? Or are we living in the Capitalocene, the historical era shaped by relations privileging the endless accumulation of capital?« (Moore 2015, 170/173)

Doch wie Haraway in ihren aktuellen Arbeiten immer wieder betont, beide Erzählungen, sowohl die vom Zeitalter des Menschen als auch die des *einen* Kapitalismus, sind gleichermaßen zu groß und zu einfach, um die Komplexitäten der aktuellen Situation verstehen und die Notwendigkeiten transversaler Kämpfe anleiten zu können. Beide Erzählungen, das Anthropozän wie auch das Kapitalozän, sind darüber hinaus vor allem negative, apokalyptische Verfallserzählungen, Erzählungen eines Untergangs und nahezu unabwendbaren Endes.[30] Sie sind auch

---

nealogically, the notion of solidarity shares not only an association with ›density‹ and the idea of being ›undivided‹, but is also related to affinity, connectedness, kin, and mutual responsibility. A ›feminist transversal solidarity‹ hence can be understood as a form of solidarity that binds together humans and nonhumans in shared struggles. Solidarity here is about the micropolitical practices of assembling, connecting, and recomposing as much as about accountability and responsibility for what matters as well as for what is excluded from mattering.« (Barla/Hubatschke 2017, 398)

30 Haraway: »Both the Anthropocene and the Capitalocene lend themselves too readily to cynicism, defeatism, and self-certain and self-fulfilling predictions, like the ›game over, too late‹ discourse I hear all around me these days, in both expert and popular discourses, in which both technotheocratic geoengi-

deswegen zu groß, weil die Verursacher*innen kaum fassbar zu sein scheinen, zu unabwendbaren Naturgewalten stilisiert werden, Gewalten, denen man vor Horror gelähmt nur mehr passiv zusehen kann. Es braucht jedoch vor allem Gegenerzählungen, Imaginationen einer anderen Welt, Visionen, die unterschiedlichste Akteur*innen miteinbeziehen. Erzählungen, Fabulationen, die nicht lähmen, sondern aktivieren, die all jene politisch-ökologischen Kämpfe, die gerade gekämpft werden, ernst nehmen. Haraways Begriff dafür ist »Chthulucene«,[31] doch sie selbst betont, dass es viele verschiedene Begriffe braucht.

Das Anthropozän ist folglich nicht nur ein ungenauer, entpolitisierter und problematischer Begriff, er ist vielmehr Ausdruck genau jener Logik, die das Problem ist: Eine eurozentrische und vor allem anthropozentrische Logik, die einer linearen Geschichtsschreibung anhängt, die nicht nur an den Untergang der Natur glaubt, sondern gleichzeitig auch die Rettung der passiven Natur durch die aktive Kultur, vor allem durch Technik, propagiert. Haraway argumentiert dagegen für eine sympoietische Position (vgl. Haraway 2016a, 49), es braucht ein grundlegend anderes Verständnis von Umwelt, Mensch, nichtmenschlichen Wesen und damit auch von Technologien und technischen Objekten. Ihre Diskussion von Praktiken und Technologien von indigenen Völkern soll auf solch eine andere Perspektive, ein anderes Verständnis von Technologien verweisen. Die hier in dieser Arbeit nachgezeichnete Technikphilosophie versucht genau diesen Aspekten gerecht zu werden. Es gilt eine andere Idee, eine andere Vorstellung und einen anderen Bezug zur Frage der Technik herzustellen, es gilt, die Gefüge in den Blick zu nehmen, die Prozesse der Maschinisierung, die Veränderungen der Affektzirkulationen. Weg von linearen und monokausalen Konzeptionen, hin zu epistemologisch, ontologisch und politisch komplexeren Prozessen. Technologien und technische Objekte sind, wie in dieser Arbeit an vielen Stellen argumentiert, keinesfalls so einfach und klar zu verorten, sind immer mehr als bloß Werkzeuge, beschreiben tiefgreifendere Verhältnisse, sind vor allem in engem Bezug zu je konkreten Gefügen zu sehen. Es ist daher keine Überraschung, dass Deleuze und Guattari, wie angedeutet, auch stark von indigenen Konzeptionen und Vorstellungen beeinflusst waren, auch in Bezug auf ihre Technikphilosophie. Denn es ist genau diese Unbestimmtheit, diese Situierung in Gefügen, dieser kollektive Bezug auf Technologien und diese Offenheit,

---

neering fixes and wallowing in despair seem to co-infect any possible common imagination.« (Haraway 2016b)

31 »[T]he Chthulucene is made up of ongoing multispecies stories and practices of becoming-with in times that remain at stake, in precarious times, in which the world is not finished and the sky has not fallen — yet. We are at stake to each other. Unlike the dominant dramas of Anthropocene and Capitalocene discourse, human beings are not the only important actors in the Chthulucene, with all other beings able simply to react. The order is reknitted: human beings are with and of the Earth, and the biotic and abiotic powers of this Earth are the main story.« (Haraway 2016b)

die Deleuze und Guattari hier faszinieren, und die sie auch in ihre Konzeption zu übernehmen suchen. Die Kollektivität von Technologien war für Guattari immer ein zentrales Merkmal progressiver Gefüge und ihrer Technologien. Die Druckmaschinen in den Freinet-Klassen oder die Tabelle in La Borde waren nur einige jener Beispiele für kollektive Technologien und Subjektgruppen um diese Technologien, mit denen sich Guattari theoretisch wie praktisch intensiv auseinandersetzte. So sind die oben erwähnten Traumkarten, aber auch viele andere indigene Technologien weitere Beispiele dafür.[32] In *Chaosmose* diskutiert Guattari z.B. die Technologie der »Legba« in seinen Überlegungen zur maschinischen Heterogenese. Es ist dabei die Vielfältigkeit dieses Objekts, die Guattari fasziniert, denn es ist gleichzeitig Symbol und religiöser Gegenstand, Mythos und konkretes Objekt, eine Technologie, in der sich Kollektivität und Individualität zu verschränken scheinen.

> Legba ist eine Hand voll Sand, ein Behälter, aber auch der Ausdruck der Relation zu den anderen. Man findet es an der Tür, auf dem Markt, auf dem Dorfplatz, an Kreuzungen. Es kann Botschaften, Fragen und Antworten übermitteln. Es ist auch das Instrument für die Verbindung zu den Toten oder den Ahnen. Es ist gleichzeitig ein Individuum und eine Klasse von Individuen; ein Eigenname und ein Gattungsname. (C, 63)

Minoritäre Technologien beschreiben genau diese Unbestimmtheit, diese Offenheit und gleichzeitig den konkreten Bezug zu minoritären und widerständigen Gefügen. Minoritäre Technologien sind jene Technologien, die nicht der Erzählung des Anthropozäns angehören; sie sind keine bloßen Werkzeuge und stellen auch nicht die vermarktbare Rettung vor der Umweltkatastrophe dar, sie sind vielmehr jene Technologien, die genau solche problematischen Logiken und Bifurkationen in Frage stellen; Technologien also, die die Gefüge zu öffnen suchen. Wie Barbara Glowczewski betont, ist es der ontologisch unbestimmte, offene, minoritäre Zugang zu Land, nichtmenschlichen Wesen aber auch Objekten und Technologien, der gerade angesichts aktueller ökologischer Katastrophen so wichtig ist: »That which appear[s] natural to us – springs, rocks – are loaded with history for the Aboriginal peoples, who practice forms of totemism, and are thus cultural and non-natural« (Glowczewski interviewt in Melitopoulos/Lazzarato 2012, 248).

---

32 Wie weiter oben bereits ausgeführt, geht es hier jedoch genau nicht um eine problematische Trennung von »archaischen« oder gar »primitiven«, »einfachen« und »modernen« oder »komplexen« Technologien. Ganz im Gegenteil soll genau solch eine zutiefst problematische und unzutreffende Trennung durch die deleuzo-guattarische Technikphilosophie grundlegend kritisiert und in Frage gestellt werden. Indigene Völker nutzen alle möglichen Arten von Technologien (hochkomplexe wie weniger komplexe) und entwickeln diese auch auf vielfältige Arten weiter, nicht zuletzt aufgrund der Inkorporierung in andere Gefüge (siehe z.B. Whaanga/Mato 2021; Glowczewski 2020, 281 ff). Darüber hinaus stellen technische Entwicklungen von indigenen Völkern oftmals zentrale Innovationen dar, auf denen zahlreiche weitere technische Entwicklungen basieren (siehe z.B. Öhman 2021).

Wenn Haraway also dazu aufruft, Gegenerzählungen zum apokalyptischen Untergangsfetischismus zu entwerfen, spekulative Fabulationen zu kreieren, dann heißt dies auch, andere Konzeptionen von Technologie zu entwerfen, ökosophische Konzeptionen und Verständnisse. Es sind diese transversalen ökosophischen Perspektiven, die indigene Kämpfe mit anderen sozialen Bewegungen und Widerständen verbinden, die die von Guattari geforderten Gesten und Praktiken der Solidarität verfolgen, die Minoritäten verbinden. Technologien und technische Objekte unterschiedlichster Art spielen hier eine wichtige Rolle. Es ist der deleuzo-guattarische Begriff der Mechanosphäre,[33] der solch eine widerständige, transversale, ökosophische spekulative Fabulation darstellt, eine Gegenerzählung zum Anthropozentrismus, eine Gegenerzählung zu Bifurkation von Natur und Technik, eine Gegenerzählung zu rein anthropozentrischen Geschichten. Mechanosphäre fragt nach den konkreten Gefügen; fragt nach den Gefügen samt ihrer Maschinen, den sozialen wie auch den technischen. Ökologische Bewegungen sollen dabei Minoritäten, ihr Wissen und ihre Praktiken verbinden, sollen neue Gefüge schaffen, neue existentielle Territorien. Zu all diesen Aspekten braucht es, so gibt sich Guattari überzeugt, »kollektive Technologien«; minoritäre Technologien, so können wir hinzufügen, Technologien, die seit langem von Minoritäten entwickelt und verfeinert wurden, wie die kurz angesprochenen indigenen Technologien, aber auch neue Technologien, die gemeinsam von Minoritäten kreiert oder maschinisiert werden.

8.4 Dritte Fluchtlinie: Gesichter der Maschine

> The blurred face of UIQ, consisting of little more than the three black holes of the eyes and mouth, appears on the screen. (UIQ, 137)

In dem Moment, wo UIQ seine Reterritorialisierung beginnt, seine »Mensch-Werdung«, seine »Mann-Werdung«, in dem Moment, wo UIQ versucht, Macht auszuüben, erscheint UIQ nicht mehr durch ominöse schwer deutbare Zeichen oder eine Kakophonie an Stimmen, ist keine Störung der Kommunikation mehr, sondern übernimmt die Muster von massenmedialer Kommunikation. In diesem Moment gibt sich UIQ auch ein Gesicht, ja schafft sich ein Gesicht. Immer wieder taucht UIQ als Gesicht, als abstraktes System von schwarzen Punkten auf einer weißen Wand auf, immer öfter tritt den Protagonist*innen ein Gesicht entgegen. Zufällig

33 »The mechanosphere can be called Guattari's name for the Anthropocene, or the biosphere in the time of irreversible human impact, provided this tendency towards technological determinism is bypassed.« (Saldanha/Stark 2016, 437)

hingeworfene Krümel ergeben ein Gesicht, Narben auf dem Körper erscheinen in Gesichtsform, ein Schwarm Krähen bildet ein Gesicht, ja schließlich erscheint auf den Bildschirmen des besetzten Hauses ein Gesicht, das Gesicht von UIQ. Sich ein Gesicht gebend tritt UIQ damit erstmals und grundlegend in die Machtrelationen ein, verändert die Gefüge rund um es, reterritorialisiert die heterogene Kommune.

»Eine Horrorgeschichte, das Gesicht ist eine Horrorgeschichte« (TP, 231), postulieren Deleuze und Guattari im siebten Plateau der *Tausend Plateaus*, einem Kapitel, das voll und ganz dieser Horrorgeschichte gewidmet ist. Doch was Deleuze und Guattari damit ansprechen, meint keinesfalls den Horror individueller Gesichter und auch nicht UIQs machtbesessenes Gesicht, ihnen geht es vielmehr um das Gesicht als »System *Weiße Wand-Schwarzes Loch*« (TP, 230). Der deutsche Titel dieses Kapitels »Die Erschaffung des Gesichts« ist dabei eine ungenügende Übersetzung, denn im Französischen benennen Deleuze und Guattari das, was sie hier zu beschreiben suchen schon im Titel des Kapitels »Visagéité« (Deleuze/Guattari 1980, 205), im Englischen treffender als »Faciality« (Deleuze/Guattari 2013, 195) übersetzt. Nicht das einzelne und individuelle Gesicht interessiert sie hier, sondern das abstrakte Gesicht, die Reduzierung auf das System des Gesichts, die Gesichthaftigkeit. Die abstrakte Maschine der Gesichthaftigkeit reduziert alles und jede*n auf das eine Gesicht, auf die Logik der weißen Wand und der schwarzen Löcher. Die Gesichthaftigkeit ist die Logik der Sortierung und Subjektivierung, der Klassifizierung und Repräsentation.[34] Die Gesichthaftigkeit beschreibt eine Ordnungslogik, beschreibt die Ordnungen des Sehbaren, Hörbaren, Verstehbaren, sprich, wer überhaupt gesehen und erkannt, wer als Subjekt gesehen, wer bloß als Objekt kategorisiert und wer gar nicht gesehen wird. Wer darf und soll sprechen, wie gilt es zu sprechen und wer kann vermeintlich eben nicht sprechen oder wird nicht gehört? »Das Gesicht ist ein regelechtes Sprachrohr.« (TP, 246) Nicht also um die konkreten Gesichter von Menschen oder anderen Lebewesen geht es Deleuze und Guattari, sondern um die Reduzierung auf ein abstraktes Gesicht, um die Gesichthaftigkeit als Machtformation. Das Gesicht wird dabei als abstrakte Maschine, als grundlegende Logik von faschistoidem Personenkult, kapitalistischem Starkult und technisch-biometrischer Lesbarmachung von Körpern theoretisiert. Das Gesicht ist »von Natur aus eine Großaufnahme« (TP, 234), sprich eine Reduzierung und Kategorisierung, eine Vereinfachung und Ordnung, eine

34 Das Gesicht wird von Deleuze und Guattari nicht bloß als Beispiel für die Logik der politischen Repräsentation verstanden, sondern die Gesichthaftigkeit ist vielmehr der Inbegriff der Repräsentation, wie Guattari in *Molecular Revolutions* andeutet: »Faciality as a concrete machine demonstrates the impossibility, in the field of representation, of any becoming independent of the formalism of contents.« (Guattari 1984, 156) Zur Frage der Repräsentation und der Politik des Gesichts sowie den Möglichkeiten einer antirepräsentationalen Politik durch den Einsatz von Masken und Vermummung in sozialen Bewegungen, siehe »›Visible Invisibility‹ as Machinic Resistance« (Hubatschke 2019).

Klassifizierung und damit auch eine Herrschaftsform. »Das Gesicht ist Politik.« (TP, 249)[35] Die Anrufung von Subjekten, die vorherrschenden Subjektivierungsprozesse bedienen sich der Gesichthaftigkeit. Macht, so scheint es, braucht ein Gesicht, sei es das des Königs oder des Diktators, oder eben die Omnipräsenz zahlloser Gesichter im heutigen Kapitalismus. Wohin man auch blickt, immer ist da ein Gesicht, das einem entgegenblickt. Die einzige Möglichkeit, so möchte man fast glauben, sich zu Wort melden zu können, Forderungen zu artikulieren, an politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Diskussionen teilzunehmen, die einzige Möglichkeit, gehört und gesehen zu werden, scheint darin zu bestehen, ein Gesicht zu »haben«, ein Gesicht zu schaffen. Doch es sind, wie Deleuze und Guattari mahnen, ganz konkrete Machtgefüge, die die Notwendigkeit, ja das »Bedürfnis« haben, Gesichter zu produzieren (vgl. TP, 241) und dadurch Macht auszuüben:

> [D]ie politische Macht, die gerade bei Massenaktionen durch das Gesicht des Führers, Transparente, Ikonen und Photos übermittelt wird; die Macht des Kinos, die durch das Gesicht des Stars und durch die Großaufnahme übermittelt wird, die Macht des Fernsehens… Das Gesicht wirkt hier nicht als individuelles, sondern die Individuation ergibt sich aus der Notwendigkeit, dass es ein Gesicht geben muss. […] Das ist keine Frage der Ideologie, sondern der Ökonomie und der Organisation von Macht. (TP, 241)

Das Gesicht, die Gesichthaftigkeit beschreibt folglich vor allem eine Norm, einen Maßstab, eine Majoritätsskala. Es ist am Beispiel der Gesichthaftigkeit, der Politik des Gesichts, an dem Deleuze und Guattari jene weiter oben zitierten Überlegungen zum Rassismus diskutieren. Die majoritäre Norm ist dabei das weiße Gesicht, jener Majoritätspunkt, von dem alle anderen Gesichter auf einer Skala der Abweichung kategorisiert werden. Denn Rassismus beschäftige sich nicht mit einem vermeintlich Anderen, sondern »verbreitet Wellen des Gleichen« (TP, 245), legt die »Abweichungsgrade im Verhältnis zum Gesicht des Weißen Mannes« (TP, 244) fest. Die Gesichthaftigkeit, das System der weißen Wand/schwarzen Löcher, beschreibt eben kein neutrales oder »objektiv« abstrahiertes Gesicht, es ist vielmehr der Inbegriff einer rassistischen und sexistischen, aber auch ableistischen Logik, ein brutales Machtsystem: »Das Gesicht ist nichts Universelles. Es ist nicht einmal das Gesicht des Weißen Mannes, es ist der Weiße Mann selber mit seinen breiten weißen Wangen und dem schwarzen Loch der Augen.« (TP, 242)

»[D]as Gesicht ist eine Karte« (TP, 233), postulieren Deleuze und Guattari. Gemäß der Majoritätsskala wird jede*r nach dieser Karte vermessen und kategorisiert, entweder ist man im Zentrum zu finden oder nur an der Peripherie, oder

35 Eine auf Deleuze und Guattari aufbauende Studie zur Politik des Gesichts und des Gesichts als Politik unternimmt Jenny Edkins in ihrem Buch *Face Politics* (2015).

man ist gar nicht auf der Karte zu finden, man bekommt kein Gesicht zugesprochen, wird als nicht-sichtbar definiert und genau dadurch gleichzeitig ebenso hyper-sichtbar.[36] In kaum einem Bereich ist diese Logik und majoritäre Kategorisierung offensichtlicher und anschaulicher zu beobachten als im technischen Problemfeld der Gesichtserkennungstechnologien, soll heißen dem Gefüge von Überwachungstechnologien, Normen, Grenzregimen, rassistischen und sexistischen Biases, Kameras, Algorithmen, Künstlichen Intelligenzen, Großkonzernen und Tech-Start-Ups, Click-Work-Farmen zur Bildkategorisierung und Big Data Akkumulierungen, um nur einige der zahlreichen involvierten Akteur*innen und Mechanismen dieses Gefüges zu nennen. Gesichtserkennungssoftwares sind nicht nur Teil von Grenzkontrollen und CCTV-Überwachungssystemen, sondern eine ubiquitäre Technologie, eingebaut in nahezu alle digitalen Kameras, die stets nach Gesichtern suchen, um diese zu fokussieren, in Bildbearbeitungssoftwares, die gefundene Gesichter nutzen, um Bilder zu kategorisieren, aber natürlich vor allem in Smartphones, wo oftmals das Gesicht bereits als Identifikation dient, um das Smartphone zu entsperren, um als Besitzer*in des Handys »erkannt« zu werden. Nicht nur werden Gesichter andauernd und nahezu überall von diesen Gesichtserkennungssoftwares »gelesen«, vielmehr sind die meisten Interaktionen mit diesen Technologien Teil des weiteren Trainings eben jener Algorithmen, sprich die Gesichtserkennung am Smartphone wird von den Besitzer*innen mit jedem weiteren Entsperren weiter trainiert und vermeintlich optimiert. Dies resultiert nicht nur darin, dass die Erkennung immer schneller und vermeintlich besser funktioniert, vielmehr werden diese Trainingsdaten auch wieder in größere Systeme zurückgespeist und sollen die Technologie der Gesichtserkennung weiter verbessern.

In den letzten Jahren gab es viel Forschung und Diskussion über die sexistischen und rassistischen Biases in KI-Systemen im Allgemeinen aber besonders in KI-getriebenen Gesichtserkennungssystemen. So sind vor allem die Forschungen von Joy Buolamwini zu rassistischen Biases in Gesichtserkennungssystemen und Kameras höchst relevant, ist sie doch eine der ersten Forscher*innen, die feststellte, dass viele dieser Systeme sie als Schwarze Frau sehr ungenügend erkennen, aber viel besser »lesen können«, wenn sie eine ausdruckslose weiße Maske trägt (vgl. Buolamwini 2016 sowie Buolamwini/Gebru 2018). Gesichtserkennungssysteme reproduzieren damit jahrhundertealte koloniale und patriarchale Logiken,

36 Ruha Benjamin liefert in ihrem Buch *Race After Technology* (Benjamin 2019) eine ganz ähnliche Analyse von Whiteness als Norm, als »unmarked by race« und als unsichtbares Zentrum: »But the presumed blandness of White American culture is a crucial part of our national narrative. Scholars describe the power of this plainness as the invisible ›center‹ against which everything else is compared and as the ›norm‹ against which everyone else is measured« (Benjamin 2019, 4).

indem diese Systeme von mehrheitlich weißen und vor allem männlichen Teams zunächst auf weiße männliche Gesichter als Default, als Norm, trainiert werden.[37] Auf Grund dieser inhärenten Normen, die durch die Zusammensetzung der Teams, der Auswahl der Datensätze, den Methoden der KI-Trainings,[38] aber auch den Möglichkeiten und Problemen der Kameras »einprogrammiert« werden, können in weiterer Folge nicht-weiße Personen wesentlich schwerer oder oft gar nicht von diesen Systemen »gelesen« werden. Dies führt zu einer Unsichtbarkeit im System und einer gleichzeitigen Übersichtbarkeit bei Grenzkontrollen und Überwachungssystemen, wo gerade jene Personen auffallen, deren »Gesicht« vom System nicht erkannt werden kann.

Diese Biases sind jedoch keinesfalls neu. Die Geschichte der Photographie und dabei besonders die technische Geschichte der Kamera, der Belichtung und der Filmentwicklung weisen schon lange vor dem Aufkommen von KI und digitaler Bildbearbeitung eine ganze Reihe an rassistischen Biases auf. Eines von vielen Beispielen dieser Art sind die sogenannten »Shirley Cards«, die Kodak als Referenz zur Fotobearbeitung erzeugte und die auf die Norm des weißen Gesichts, auf das Belichtung und Film ausgelegt waren, verweisen. Diese technischen Bedingungen führten über Jahrzehnte zu einer wesentlich schlechteren Qualität der Fotos bei nicht-weißen Gesichtern und Körpern (vgl. Roth 2009). Eine ähnliche Problematik ist auch bei Polaroids zu finden (vgl. Benjamin 2019, 106 ff). Das weiße Gesicht wurde als Norm gesetzt, die Filmentwicklung, die Linsen, die Belichtung und die Entwicklung der Fotos, alles diente dazu, das weiße Gesicht am »besten« zu repräsentieren, nicht-weiße Gesichter waren dadurch verschwommen, unterbelichtet oder gar vollkommen unsichtbar. Schon bevor also KI nicht-weiße Gesichter »schwerer erkennen« konnte, findet sich eine ganze Geschichte der Bildnormierungen von Technologien auf das weiße Gesicht.

Doch es geht um weit mehr als darum, dass Gesichter nicht gut genug erkannt worden wären. So taggte die automatische Labelling-Software von *Google Photos* 2015 z.B. zwei Schwarze Freund*innen als »Gorillas« und reproduzierte damit ein weiteres höchst rassistisches Narrativ und Stereotyp (vgl. Benjamin 2019, 110). Die Beispiele könnten, so scheint es, nahezu ewig fortgesetzt werden, zu viele solcher »Fehler«, zu viele solcher »Missverständnisse«, zu viele solcher »Bugs« gibt es. Die deleuzo-guattarische Analyse der Gesichthaftigkeit als Macht- und Ordnungssys-

37 Wie Stephan Cave und Kanta Dihal in ihrem Text »The Whiteness of AI« (2020) argumentieren, durchzieht diese Norm des weißen Mannes alle Bereiche der KI, von der Entwicklung und den einprogrammierten Biases bis zu den Narrativen über KI und den physischen »Verkörperungen«, z.B. humanoiden Robotern, sowie popkulturellen Darstellungen.

38 Cathy O'Neil schreibt in ihrem Buch *Weapons of Math Destruction* hierzu: »Racism is the most slovenly of predictive models. It is powered by haphazard data gathering and spurious correlations, reinforced by institutional inequities, and polluted by confirmation bias.« (O'Neil 2016, 23)

tem mahnt jedoch, dass es sich hier genau nicht um Fehler und Missverständnisse handelt, nicht um Bugs, die in einer weiteren Verfeinerung des Systems »gelöst« und »behoben« werden können. Die abstrakte Maschine der Gesichthaftigkeit zeigt, dass es keine »neutrale« oder »richtige« Kategorisierung der Gesichter, kein objektives und nicht problematisches »Lesen« des Gesichts geben kann, sondern es die Gesichthaftigkeit selbst ist, die diese rassistischen und sexistischen Kategorien produziert; es also die Lesbarmachung des Gesichts als Gesicht ist, die eine Kategorisierungs- und damit auch Diskriminierungslogik erzeugt. *Diskriminierung stellt keinen Fehler des Systems dar, sondern ist dessen Grundvoraussetzung*. Gesichthaftigkeit sucht nicht bereits existierende Gesichter, »liest« diese nicht, sondern »erschafft« Gesichter durch »Wellen des Gleichen«, durch »Abweichungsgrade im Verhältnis« zur majoritären Norm. Es ist daher keinesfalls ein Zufall, dass die Beschreibung der abstrakten Maschine der Gesichthaftigkeit in den 1985 veröffentlichten *Tausend Plateaus* wie eine äußerst zeitgemäße und direkte Beschreibung der Technologie der Gesichtserkennung gelesen werden kann. So gelten die beiden Aspekte, die Deleuze und Guattari in Bezug zur abstrakten Maschine der Gesichthaftigkeit vorschlagen, ebenso für aktuelle Gesichtserkennungstechnologien:

> Beim ersten Aspekt arbeitet das schwarze Loch wie ein Zentralcomputer […], das sich auf der Wand oder dem weißen Bildschirm wie auf einer allgemeinen Referenzfläche verschiebt. Welchen Inhalt man der Maschine auch gibt, sie schafft die Einheit des Gesichts, eines elementaren Gesichts, das eine bi-univoke Beziehung zu einem anderen Gesicht hat: ein Mann oder eine Frau, ein Reicher oder ein Armer, ein Erwachsener oder ein Kind, ein Chef oder ein Untergebener, »ein x oder ein y«. […] Beim zweiten Aspekt hat die abstrakte Maschine zur Gesichtsschaffung die Aufgabe, eine selektive Antwort zu finden oder eine Entscheidung zu treffen. Wenn ein konkretes Gesicht gegeben ist, entscheidet die Maschine, den Einheiten der elementaren Gesichter folgend, ob es durchgeht oder nicht, ob es geht oder nicht. Das binäre Verhältnis gehört in diesem Fall zum Typus »ja-nein«. […] Das hier ist weder ein Männer- noch ein Frauengesicht. […] Die Maschine lehnt immer wieder Gesichter ab, die nicht den Normen entsprechen oder verdächtig aussehen. (TP, 243 f)

Einerseits also erzeugt Gesichthaftigkeit bi-univoke Differenzen, mit der Erschaffung des Gesichts werden folglich auch bestimmte Kategorien erschaffen, nach denen ein Gesicht zugeordnet wird, ja werden muss. Das Gesicht muss in eine passende Kategorie eingeordnet werden können, es muss gelesen werden können. Dies ist auch ein Axiom der Gesichtserkennungstechnologien (vgl. Bueno 2019), denn es geht nie »bloß« um Gesichter, es geht immer um eine Einordnung eben dieser. KI »erlernt« Muster, diese Muster sind dabei nicht existent, bevor die KI sie im Trainingsprozess kreiert und dann auf alles, was ihr vorgelegt wird, anwendet, sie muss diese Muster immer und immer wieder suchen, finden, ja erschaffen, auch dort, wo sie gar nicht sind. Dies bedeutet auch, dass die KI vermeintliche Merkmale oder Muster eines männlichen oder weiblichen Gesichts erschafft,

oder eben eines weißen und nicht-weißen Gesichts, Muster, die das System selbst erzeugt, um die Welt nach eben diesen Mustern zu ordnen.[39] Wie Deleuze und Guattari schreiben, gilt es »eine Entscheidung zu treffen«. Kann jedoch keine Kategorie gefunden werden, wird der zweite Aspekt bemüht, die Frage also, ob es überhaupt ein Gesicht zu kategorisieren, zu lesen gibt, oder ob hier kein Gesicht, ja niemand zu sehen ist. Hier wird aussortiert, was nicht in die Norm passt, was nicht eindeutig kategorisierbar ist, was verdächtig ist, weil es nicht den binären Klassifizierungen entspricht. Das Gesicht wird abgelehnt, es wird als verdächtig markiert. Gerade dann also, wenn man nicht gelesen werden kann, wird man gelesen, wird man markiert, wird man kategorisiert: »Du bist auf jeden Fall erkannt, die abstrakte Maschine hat dich in ihr Raster eingefangen.« (TP,244) *Der Bias ist kein Fehler, sondern Programm*.

Die Realität der schönen neuen smarten Welt ist voller solcher Diskriminierungen von Minoritäten durch (neue) Technologien. Diese Biases werden jedoch oft nicht absichtlich einprogrammiert oder eingearbeitet, sondern viel öfter geschieht dies durch Unbedachtheit und fehlende Reflexion. Darüber hinaus sind gerade KI-Projekte oftmals von der Idee getrieben, soziale Prozesse durch die Auslagerung an »die Maschine« zu »objektivieren«. Narrationen für den Einsatz von KI sind oftmals durchsetzt vom Glauben an die Neutralität der Technik und der daraus resultierenden Möglichkeit eines »Techno-Fix« für soziale Probleme. Ruha Benjamin nennt dies, angelehnt an die Jim Crowe Ära »the New Jim Code« und meint damit *„the employment of new technologies that reflect and reproduce existing inequities but that are promoted and perceived as more objective or progressive than the discriminatory systems of a previous era*.« (Benjamin 2019, 5 f) Das deleuzo-guattarische Konzept der Gesichthaftigkeit fügt sich in diese Reflexionen in vielfacher Hinsicht ein. Denn was an der Technologie der Gesichtserkennung deutlich wird, gilt auch für zahlreiche andere Technologien, die in majoritären Gefügen entwickelt und angewandt werden, die auf ihre je eigene Art der Logik der Gesichthaftigkeit folgen. Zentral ist, dass race, Geschlecht und viele andere Kategorisierungen dabei nicht etwas außerhalb der Technik liegendes sind, Kategorien also, auf die Technologien reagieren, sondern dass diese Kategorien *selbst Technologien* sind. Race ist nicht ein Anderes zur Technik, sondern wie Wendy Chun schreibt, race ist eine Technologie, wirkt wie eine Technologie und fungiert als Technologie (Chun 2012). Oder wie Simone Browne in ihrer Studie zur Entwicklung von Überwachungstechnologien aufzeigt, sind die Überwachungstechnologien nichts, was auf eine Katego-

39 Dies zeigt sich vor allem in den vielen und hoch problematischen Versuchen, Gesichtserkennungstechnologien für »Gender-Recognition« (vgl. Crawford et al. 2019, 17), zur Feststellung der sexuellen Orientierung (vgl. Crawford et al. 2019, 19), oder gar zur vermeintlichen Identifizierung »krimineller« Menschen zu nutzen (vgl. Angwin et al. 2016), um nur einige fragwürdige Anwendungen zu nennen.

risierung folgt, sondern vielmehr immer schon mit Prozessen der Rassifizierung und der Produktion von rassistischen Kategorien verschränkt: »Rather than seeing surveillance as something inaugurated by new technologies, such as automated facial recognition or unmanned autonomous vehicles (or drones), to see it as ongoing is to insist that we factor in how racism and antiblackness undergird and sustain the intersecting surveillances of our present order.« (Browne 2015, 8 f)

Was für Gesichthaftigkeit und Überwachung gilt, das gilt auch für andere Technologien und ganz besonders für viele andere Bereiche der KI. Die Gesichthaftigkeit steht exemplarisch für all jene majoritären Logiken, die auf Norm und Vermessbarkeit aufbauen. Wie Ruha Benjamin in Bezug zu neuen Technologien und deren rassistischen Biases betont: »Antiblack racism, in this context, is not only a by-product, but a *precondition* for the fabrication of such technologies« (Benjamin 2019, 5). Oder wie Louis Chude-Sokei postuliert: »›Rasse‹ ist ein Epiphänomen der technologischen Differenz. […] ›Rasse‹ und Technologie sind aufeinander angewiesen, als Kontrast, der Bedeutung erzeugt, und auch um materielle Beziehungen zu etablieren, die sich in ethnischen (sowie kulturellen und sexuellen) Begrifflichkeiten manifestieren.« (Chude-Sokei 2019, 145/6) Dabei darf die Geschichte der Technologie keinesfalls »bloß« als koloniale Geschichte der Vermessung und Ausbeutung verstanden werden, wie Chude-Sokei mahnt. Denn mindestens genauso zentral ist die Geschichte des Widerstands gegen diese Vermessungen und Ausbeutungen, gegen bestimmte majoritäre Technologien. Widerstand also, den Chude-Sokei, ähnlich der hier beschriebenen deleuzo-guattarischen Technikphilosophie, ebenfalls als primär versteht: »Die Geschichte der Innovation ist nicht zuletzt eine Geschichte der Versuche, Technologien zu modifizieren, um auf den Widerstand der Schwarzen zu reagieren und zugleich deren Beiträge zur Entwicklung dieser Technologien aufzugreifen.« (Chude-Sokei, 2019, 149) Es ist daher eine gleichermaßen sinnlose wie problematische Annahme, eine unbiased KI programmieren oder trainieren zu können, eine »objektive« oder nicht-diskriminierende KI, zumindest so lange KI auf Big Data und der Klassifizierung, Kategorisierung und Vermessung sowie auf Patterns und Mustern in diesen Daten aufbaut. KI, die Muster in Big Data finden soll, wird all jene gesellschaftlichen und diskriminierenden Biases finden, reproduzieren und verstärken, die in diesen Datensätzen abgebildet sind. Majoritäre Technologien sind vermessende und einteilende Technologien, die auf eine Norm ausgerichtet sind. Minoritäre Technologien hingegen verweisen, wie in diesem Kapitel argumentiert, auf eine andere Möglichkeit, auf Fabulationen, auf das Unbestimmte, das, was nicht im Muster auftaucht, das, was nicht dem System Weiße Wand/Schwarzes Loch folgt.

Die Arbeit des karibischen Literaten und Theoretikers Éduard Glissant, der eng mit Guattari befreundet war (vgl. Dosse 2017, 689 f; Glowczewski 2021, 322), und der sich in seinen Werken immer wieder auf Deleuze und Guattari bezieht,

kann hier eine wichtige erweiterte Perspektive einbringen.[40] Glissant schrieb in den 1990er Jahren in seinen Überlegungen zu einer Philosophie der Relation und Beziehung über jene unterschiedlichen Blicke auf die Welt, die vermessenden und selbstbezüglichen einerseits und die fabulierenden und offenen andererseits. Glissant:

> The poet's truth is also the desired truth of the other, whereas, precisely, the truth of a computer system is closed back upon its own sufficient logic. Moreover, every conclusion reached by such a system has been inscribed in the original data, whereas poetics open onto unpredictable and unheard of things. (Glissant 2010, 82)

Glissant bezieht sich hier auf das Werk von Aimé Césaire und insbesondere auf dessen Konzept des »poetic knowledge«, das er vor allem in seinem Text »Poetry and Knowledge« (Césaire 1990) entwickelt. Es war, wie Césaire feststellt, die westliche Philosophie, die koloniale Wissenschaft,[41] die begann, wissenschaftliches Wissen von den Wissensformen Poesie und Kunst zu trennen. Césaire meint damit nicht, dass Wissenschaft und Kunst dasselbe sind oder tun, jedoch besteht der Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst nicht in den Möglichkeiten von Wissensproduktion, also einer vermeintlichen Wahrheitsproduktion auf der einen und »bloßer« Kunst auf der anderen Seite, sondern er argumentiert, dass Poesie und Kunst auch eine Form von Wissen und Wahrheit schaffen, aber eine andere als die vermessende Wissenschaft. Césaire schreibt: »Poetic knowledge is born in the great silence of scientific knowledge.« (Césaire 1990, XLII) Was Glissant in Anlehnung an Césaire über diese Formen des Wissens schrieb, kann heutzutage auch als Kritik am maschinellen Lernen gelesen werden:

> If we examine the process of »understanding« people and ideas from the perspective of Western thought, we discover that its basis is this requirement for transparency. In order to understand and thus accept you, I have to measure your solidity with the ideal scale providing me with grounds to make comparisons and, perhaps, judgments. I have to reduce. (Glissant 2010, 190)

Glissant fragt also: wie dem Anderen und dem Neuen begegnen? Soll alles immer vermessen werden, bezogen auf bereits zuvor festgelegte Muster, auf das eine System der weißen Wand und der schwarzen Löcher? Soll alles auf die Gesichthaftigkeit reduziert werden? Gesichter finden, wo keine sind? Diese Logik, die eben nicht nur in Gesichtserkennungstechnologien zu finden ist, diese Logik ist es, die Césaire

---

40 Für die zahlreichen Inspirationen, Querverweise und Verbindungen zwischen Glissant und Deleuze/Guattari siehe u.a. Lorna Burns' Text »Becoming-postcolonial, becoming-Caribbean: Édouard Glissant and the poetics of creolization« (2009) sowie An Yountaes Text »Beginning in the Middle: Deleuze, Glissant, and Colonial Difference« (2014).

41 Eine genaue Untersuchung, wie dieses koloniale Wissen mit und durch Technologien der Vermessung auch und vor allem von ausgebeuteten Körpern zusammenhängt, beschreibt Michael Adas in seiner Studie *Machines as the Measure of Man: Science, Technology and the Ideologies of Western Dominance* (1989).

und Glissant kritisieren. Es ist die Logik dessen, was Georges Luis Borges in einer seiner bekanntesten Fabeln die »Strenge [Exaktheit] der Wissenschaft« nennt, den Traum einer vollständigen, einer alles umfassenden Karte, dem Ideal von Big Data als All Data. In der kurzen Fabel beschreibt Borges ein Königreich, das besessen von der Wissenschaft der Kartographie, die genaueste Karte, eine perfekte und alles abbildende Karte zu entwickeln sucht. So erstellten die Kartographen »eine Karte des Reichs, die die Größe des Reichs besaß und sich mit ihm in jedem Punkt deckte« (Borges 2003a, 265). Die nachfolgenden Generationen fanden eben jene Karte jedoch unhandlich und uninteressant, und so rottete sie, über das Reich gebreitet, langsam dahin. »In den Wüsten des Westens überdauerten zerstückelte Ruinen der Karte, behaust von Tieren und von Bettlern; im ganzen Land gibt es keine andere Reliquie der Geographischen Disziplinen.« (Borges 2003a, 265) Borges' Fabel einer Karte im Maßstab 1:1, einer absoluten Karte, die sich auch bei anderen Autor*innen als Motiv finden lässt,[42] ist mehr als eine absurde Erzählung, denn sie beschreibt vielleicht auch den Drang hinter der heutigen Datenakkumulierung: Die perfekte und vollständige Abbildung der Welt, der Personen und Relationen, der Kommunikation und des Wissens. Alles soll 1:1 Teil der großen Karte von Big Data werden. Denn, so die Hoffnung, durch die vollständige Abbildung der Welt, durch eine Vermehrung der Daten, wird die Abbildung objektiver, neutraler, treffender, ja unbiased.

Glissants Konzept des »poetic knowledge« beschreibt eine andere Art dem Anderen, dem Unbekannten zu begegnen, keine, die auf einer vollständigen Vermessung beruht, alles auf der einen Karte verorten muss; ein Ansatz, der das Unbekannte nicht in bereits vorgefertigte Kategorien einzwängen möchte, sondern der offen bleibt, der auch bereit ist, eigene Grundannahmen immer wieder zu hinterfragen. Statt totaler Karte also fragmentarische und subjektive, ungenaue und unbestimmte »mappings«. Dies bedeutet ein radikales In-Frage-Stellen der majoritären Norm, der Majoritätsskala. »Accepting differences does, of course, upset the hierarchy of this scale. I understand your difference, or in other words, without creating a hierarchy, I relate it to my norm. […] Displace all reduction.« (Glissant 2010, 190) Diese Öffnung gegenüber dem Unbekannten, diese Bereitschaft, das Unbekannte nicht völlig verstehen und vermessen zu wollen, es völlig in bereits vorgefertigte Kategorien zu vereinnahmen, diese Bereitschaft nennt Glissant »Opazität«. Er spricht von einem »Recht auf Opazität«, einem Recht, eben nicht vollständig gelesen und vermessen zu werden: »I thus am able to conceive of the opaci-

42 So beschreibt Lewis Carroll, in gewohnt absurder Art und Weise, das Streben nach solch einer absoluten Karte in seiner 1885 erstmals publizierten Erzählung *Sylvie and Bruno Concluded* (1992). Auch Umberto Eco entwickelt in seiner Kurzgeschichte »On the Impossibility of Drawing a Map of the Empire on a Scale of 1 to 1« (1994) eine ganz ähnliche Erzählung.

ty of the other for me, without reproach for my opacity for him.« (Glissant 2010, 193) Opazität als Gegenkonzept zur vollständigen Transparenz, zur absoluten Karte, zum vollständigen Vermessen. »Die ehemals weißen Flecken auf den Karten des Planeten sind nun in Opazität verbunden.« (Glissant 2005, 51) Opazität darf dabei jedoch keinesfalls als ein Mangel verstanden werden und auch nicht als Scheitern an der immer schon unmöglichen Vermessung. Glissant spricht hier vielmehr die Öffnung gegenüber dem Neuen an, das Werden: »We must not tell ourselves that the indeterminate, the uncertain, the un-obvious, is a weakness. We must say to ourselves that it opens our minds to unexpected forms of complexities.« (Glissant in Diaware 2010, min: 23)

Glissants Konzept der Opazität ist dabei keinesfalls eine pessimistische Technikkritik, die in allen technischen und vor allem digitalen Systemen jene »technologische Rationalität« am Werk sieht, die er als westlich-koloniale kritisiert. Bereits 1990 weist Glissant darauf hin, dass es nicht darum gehen kann, vor eben jenen Technologien zu kapitulieren, sie bloß von außen zu kritisieren. Vielmehr geht es darum, mit eben jenen Technologien zu experimentieren, sie in anderen Gefügen zu verwenden, minoritäre Technologien zu kreieren, so könnten wir ergänzen. So sieht Glissant 1990 in Bezug zur aufkommenden Digitalität »at least a chance to reconnect the two orders of knowledge, the poetic and the scientific« (Glissant 2010, 81). In einem Interview 1998 wird er diesbezüglich noch konkreter:

> That is why I think that a poetics of relation is akin to electronic technologies. All the concepts of the poetics of relation are present in information technology. The Internet, like poetics, has no moral. The Internet is a risk and so is the poetics of relation. What I think is that the two can change our imagination and our relationship to the unforeseeable, something which is essential if we are to find a new identity, a rhizomic identity. (Glissant in Schwieger Hiepko 2011, 260)

Der majoritären Karte im Maßstab 1:1 müssen also Experimente minoritärer Technologien entgegengesetzt werden, Experimente, die nicht kategorisieren und vollständig zu vermessen suchen, sondern auf Opazität und »Kreolisierung«[43] aufbauen. Der absoluten Verortbarkeit sollen Zonen der Unbestimmtheit entgegengesetzt werden, der kompletten Vermessung sollen fragmentarische Experimente entge-

43 Glissant hebt in den Beschreibungen seines Konzepts der Kreolisierung ganz besonders die Unbestimmtheit und Unvorhersehbarkeit hervor, ein Aspekt, der auch die hier entworfene Technikphilosophie anleitet. Glissant: »Die Kreolisierung verlangt die wechselseitige Wertschätzung der heterogenen Elemente, die zueinander in Beziehung gesetzt werden, das heißt in Austausch und Mischung das Sein weder von innen noch von außen herabgesetzt oder missachtet wird. Warum spreche ich von Kreolisierung und nicht von Vermischung? Weil die Kreolisierung unvorhersehbar ist, während man das Ergebnis einer Mischung absehen könnte. […] Die Kreolisierung bringt bei der Mischung einen zusätzlichen Wert ein, nämlich die Unvorhersehbarkeit.« (Glissant 2005, 14/5) Für eine Anwendung der Kreolisierung im Rahmen einer kritischen Technikphilosophie siehe Chude-Sokeis Studie *The Sound of Culture. Diaspora and Black Technopoetics* (2016, besonders S. 128–178).

genstehen. Wenn Deleuze und Guattari das Gesicht als Karte beschreiben (TP, 233), dann meinen sie die Gesichthaftigkeit als Streben nach der totalen Karte. Die Gesichthaftigkeit zu subvertieren, ist folglich eine Möglichkeit, Opazität zu erzeugen, und minoritäre Technologien spielen hier eine wichtige Rolle.

Wenn das Gesicht Politik ist und Gesichthaftigkeit eine majoritäre Technologie, dann muss auch nach Prozessen von minoritären Technologien gefragt werden, jenen Prozessen, die die abstrakte Maschine der Gesichthaftigkeit angreifen, sie unterwandern, sie sabotieren und subvertieren. »Wenn das Gesicht eine Politik ist, dann ist auch das Auflösen des Gesichts eine Politik, die wirkliches Werden nach sich zieht, ein ganzes Klandestin-Werden.« (TP, 258) Soziale Bewegungen haben schon seit langem unterschiedlichste Methoden und Strategien, ja Technologien entwickelt, um die Gesichthaftigkeit, also die Reduzierung auf das Gesicht eines*r Repräsentanten*in oder die Identifizierbarkeit einzelner Aktivist*innen zu bekämpfen und zu subvertieren. So kann man an Methoden der Vermummung und Maskierung denken, die die protestierende Gruppe als homogenes, aber fluides Subjekt konstruiert und sich der klaren Identifizierung von Individuen zu entziehen sucht. Bekannte Beispiele dafür sind neben den *Zapatisten* und ihren Ski-Masken[44] auch die *tute bianchi* beziehungsweise der *Schwarze Block*.[45] Einzelne werden zu klandestinen Teilen der Gruppe, die Gruppe bietet Schutz unterzutauchen, ermöglicht so eine andere Form von Protest und agiert mit einer gewissen Gesichtlosigkeit.[46] Eine andere Strategie ist die Verwendung von Masken, besonders Masken, die das zu liefern scheinen, was Medien und Behörden so gerne sehen wollen, nämlich ein Gesicht. Man kann hier an die »Guy-Fawkes-Maske« denken, bekannt geworden durch den Comic und Film *V wie Vendetta*, eine Maske, die vor allem im Umfeld von *Anonymous* aber auch sozialen Bewegungen wie *Occupy* rege Verwendung fand.[47] Masken also, die allen in der Gruppe *ein* Gesicht, im Fall der Guy-Faw-

44 Für eine deleuzo-guattarische Interpretation der zapatistischen Politik siehe Thomas Nails Buch *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo* (2012).

45 Zur Geschichte und Entwicklung des *Schwarzen Blocks* und der *tute bianchi* siehe z.B. Katsiaficas Buch *The Subversion of Politics. European Autonomous Movements and the Decolonization of Everyday Life* (2006) sowie Larissa Denk und Jan Spilles Text »Kleidsamer Protest – Medium und Moden des Protests« (2009). Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem durchaus machistischen und martialen Auftreten des Schwarzen Blocks siehe z.B. A.K. Thompsons Buch *Black Bloc, White Riot* (2010).

46 Richard Day schreibt zu dieser Form der »sichtbaren Unsichtbarkeit« (Hubatschke 2019) und des Bruchs mit den Regeln des Sichtbaren: »Perhaps most subversive of all, though, is the challenge that the Black Bloc tactic offers to the monopoly on invisibility and silence, with its active ignorance of the command not only to behave well, but to be available to be seen behaving well.« (Day 2005, 29)

47 Eine Analyse der Guy-Fawkes-Maske als politisches Symbol bietet Lewis Call in seinem Text »A is for Anarchy, V is for Vendetta: Images of Guy Fawkes and the Creation of Postmodern Anarchism« (2008). Eine genaue Analyse und Geschichte von *Anonymous* und deren Bildpolitik unternimmt Coleman in ihrer Studie *Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous* (2014).

kes-Maske gar ein weißes Gesicht mit schwarzen Löchern, geben, ein Gesicht als Symbol, aber ein künstliches Gesicht, ein überhöhtes Gesicht, die Gesichthaftigkeit als Maske. Der Drang nach Repräsentation wird so durch ein imaginäres Zentrum erfüllt, ein imaginäres geteiltes Gesicht oder ein*e imaginäre Anführer*in.[48] Diese Strategien der Vermummung und Maskierung subvertieren die Gesichthaftigkeit, subvertieren den Drang nach einer Politik des Gesichts. Sie dienen heutzutage gleichermaßen als Ermöglichung von militanter direkter Aktion wie als Unterwanderung von Medienlogiken, die allzu gerne das Gesicht des Protests auf ihre Cover drucken wollen würden. Sie dienen aber auch als minoritäre Technologien, die andere Formen von Kollektivität ermöglichen, andere Formen der Politik, minoritäre Technologien, die die Gesichthaftigkeit zu deterritorialisieren suchen. Diese minoritären Technologien sind Technologien anderer Gefüge, Protestgefüge, minoritäre Technologien, die ganz direkt die Überwachung und Kontrolle durch Gesichtserkennungstechnologien angreifen und bekämpfen. Gerade in aktuellen Protestbewegungen ist der Einsatz minoritärer Technologien gegen Gesichtserkennungstechnologien ein zentraler Aspekt des Protests und des Straßenkampfs.[49]

Auch künstlerische Arbeiten experimentieren oftmals mit minoritären Technologien gegen die Gesichthaftigkeit, ja experimentieren mit Kollektivitäten ohne Gesichthaftigkeit. Schon Deleuze und Guattari wiesen im Kapitel zur Gesichthaftigkeit darauf hin, dass es »Hilfsmittel der Kunst« (TP, 257) braucht, nicht als Ziel, sondern als Mittel, um ein Werden anzustoßen. So beschreibt Deleuze in seinem Buch über Francis Bacon, wie dieser in seinem Werk an einem »dismantling of the face« arbeitete (vgl. Deleuze 2003a, 19). Ein Beispiel eines künstlerischen Experiments ist z. B. die Arbeit »Fag Face Mask« des Künstlers und Theoretikers Zach Blas: In Reaktion auf die Versuche, in einzelnen Studien durch KI getriebene Gesichtserkennung vermeintliche »Merkmale« von Gesichtern homosexueller Menschen herauszufinden – die Logik der Gesichthaftigkeit par excellence –, scannten in einem

48 Imaginäre Anführer*innen als zentrale Bezugsfiguren einer sozialen Bewegung sind keinesfalls eine neue Strategie, sondern lassen sich in den verschiedensten Widerstandsbewegungen der Geschichte finden. Ein besonders relevantes Beispiel solch imaginärer Anführer*innen sind General Ludd und Queen Mab, Figuren, die im Rahmen der *Ludditen-Aufstände* in England kreiert wurden, in deren Namen Briefe und Bekennerschreiben ans Parlament und den König geschickt wurden und in deren Namen Maschinenstürmer*innen weltweit ihre militante Praxis ausübten. Zur Geschichte der *Ludditen-Bewegung* siehe Kirkpatrick (2006) sowie das von Kevin Binfield herausgegebene Buch *Writings of the Luddites* (2004), das zahlreiche ludditische Pamphlete und Briefe versammelt, Schriften, die zeigen, dass es hier um wesentlich mehr als plumpe Technikkritik ging, ja ein wesentlich komplexeres Verständnis von Technologien und deren Politiken am Werk war.

49 Man kann hier neben Vermummungen und Masken auch an die beschriebene Verwendung des Regenschirms in Hong Kong denken, aber auch an die Strategie, mit Laserpointern in Richtung der Kameras zu zielen, da die so geblendeten Kameras keine einzelnen Gesichter mehr ausmachen können, eine Strategie, die mittlerweile bei zahlreichen Protesten weltweit angewendet wird.

Workshop als queer identifizierende Menschen ihre Gesichter und synthetisierten diese zu einem heterogenen »Gesicht«, einer Maske, die jegliche menschliche Gesichthaftigkeit verloren zu haben scheint.[50] Die Kombination vieler Gesichter, eben jener, die die KI identifizieren sollte, führte zu einem »Gesicht«, das von Gesichtserkennungssoftwares nicht mehr als Gesicht erkannt werden konnte. Ein kollektives Gesicht, eine Mannigfaltigkeit, die die Logik der Gesichthaftigkeit mit deren eigenen Mitteln zu sprengen sucht. Eine minoritäre Technologie, die sich majoritärer Technologien bedient.

Ob vermummte, fabulierte, imaginäre, abstrahierte oder kollektive Gesichter, sie alle subvertieren und widersprechen der majoritären Logik der Gesichthaftigkeit. Sie beanspruchen, mit Glissant, ein Recht auf Opazität. Wenn das Gesicht eine Karte ist, eine koloniale, vermessene und vermeintlich absolute Karte, die Reduzierung aller nicht passenden Faktoren auf eine abstrakte und totale Karte, dann sind die hier beschriebenen Praktiken und Strategien der sozialen Bewegungen, aber auch die künstlerischen Experimente und die vielen weiteren Formen von minoritären Technologien rhizomatische Karten, fragmentarische und mannigfaltige Kartographierungen, »Tracings«, fluide Gefüge voller Linien, Karten eines Dazwischen, Karten der Mitte. Nicht die eine absolute Karte, die das ganze Reich abdeckt, absolute Transparenz, sondern eher post-mediale Kartographierungen, minoritäre Karten, stotternde Karten oder einfach nur die »zerstückelten Ruinen«, Überbleibsel der gescheiterten Kartierungen des Westens, wo sie, wie in Borges Fabel, als absolute Karte versagt haben, aber ein neues Milieu für »Tiere und Bettler« (Borges 2003a, 265) bilden, ein Milieu für Minoritäten und deren minoritäre Technologien.

50 In einem die Arbeit begleitenden Communiqué (Blas 2012) finden sich nicht nur Bilder, technische Erklärungen und Kontextualisierungen der Arbeit, sondern auch der Aufruf, Gesichter zur Waffe zu machen: »We propose to start making faces our weapons, we can create many faces and wear them interchangeably. […] we embrace the power of the collective face; we make our faces common with the mask and become a faceless threat.« (Blas 2012, Min. 5–7)

9. Zehn Thesen für eine kritisch-spekulative Technikphilosophie der minoritären Technologien

Die Vergangenheit auf dem Gewebe einer
offenen Zukunft neu schreiben. (Guattari 2018b, 55)

Dieses Buch »begann« mit einer Anrufung der Mitte, des »Immer-Schon-Mittendrin-Seins«. Es »begann« mit einer Absage an zu einfache Genealogien, an klare Anfangspunkte und festlegbare Ziele, denn nicht Anfänge und Enden sind von Interesse, sondern »[i]nteressant ist die Mitte und das was in der Mitte passiert« (Deleuze 1980b, 43). Die Philosophie, die Deleuze und Guattari sowohl in ihren gemeinsamen wie auch ihren jeweils eigenen Schriften entwerfen, begreift sich zumeist als eben solche, als Philosophie der Mitte, eine Philosophie aus der Mitte heraus. Eine Philosophie, die nicht die eine feste Grundlage eines Denkens oder einer Wissenschaft sein will, eine Philosophie, die darum auch keine letztgültigen Antworten liefern will (keine Philosophie vermag das), eine Philosophie, die statt lineare Fortschritts-, Verfalls- oder sonstige Entwicklungsgeschichten zu schreiben in der Mitte beginnt und die Mitte auszudehnen sucht. Die Mitte verweist nicht nur auf eine bestimmte Perspektive, auf philosophische Begriffe, Themen und Fragen, vielmehr meint sie auch eine Art zu philosophieren, eine Art zu schreiben, eine politische Entscheidung. Nicht bei Null anfangen, ja keinen Anfang identifizieren können und wollen und bei keinem Ziel zu enden, sondern »von der Mitte ausgehend, durch die Mitte hindurch, eher gehen und kommen als aufbrechen und ankommen« (TP, 41). Dies gilt nicht nur für die deleuzo-guattarische Philosophie im Allgemeinen, sondern auch für das, was ich in diesem Buch als ihre Technikphilosophie dargestellt, rekonstruiert, teilweise konstruiert und weiterentwickelt habe. Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie versteht sich ebenfalls als eine Philosophie der Mitte. Nicht nur deshalb unterscheidet sich diese Technikphilosophie von vielen anderen technikphilosophischen Ansätzen: Gerade in eher konventionellen Technikphilosophien dominieren Geschichten des Fortschritts, der zunehmenden Komplexität, der linearen Entwicklung, aber auch des Verfalls, der drohenden Übermacht und Allmacht der Technik und damit einhergehend Anrufungen von Essentialismen der Technik; es dominieren ein starr gedachtes Verhältnis von Technik und Mensch, Technik und Gesellschaft, Technik und Natur und ähnliche zu einfache und zu linear gedachte Narrationen. Wo Technik beginnt und wo

sie endet, wie Technik sich entwickelt, was neue Technik, was komplexere und höhere Technik und was bloß Werkzeug oder technisch ist, all das ist weit weniger eindeutig und ausgehandelt als so manche Technikphilosophien insinuieren. Nicht die *eine* Technikgeschichte, die immer nur einen fragmentarischen Einblick in die Mannigfaltigkeit von Prozessen geben kann, nicht die *eine* technische Entwicklung, die immer nur in der Retrospektive als notwendig erscheint, nicht *eine* Technikgeschichte also gilt es zu erzählen. Technikphilosophie muss vielmehr ihre eigenen impliziten Voraussetzungen hinterfragen. Aus diesen Gründen stellt die deleuzoguattarische Technikphilosophie die Rede von *der Technik* überhaupt in Frage und verwehrt sich so einem verallgemeinerten Technikbegriff. Denn was Technik ist, was technisches Objekt und konkrete Technologie in einem je konkreten Gefüge sind, das lässt sich nicht allgemein beantworten.

Eine kritische Technikphilosophie im Anschluss an Deleuze und Guattari, wie ich sie hier entwickelt habe, beginnt nicht mit und bei einem klar identifizierbaren Anfangspunkt und mündet auch nicht in einem Ziel – sie hebt vielmehr in der Mitte an. Überall schon sind Maschinen, Gefüge, Affektzirkulationen im Gange, und stets kann nur von je konkreten Maschinen, Gefügen und Affektzirkulationen aus gedacht werden. Immer schon sind wir situiert und es kann daher nicht von einem vermeintlich neutralen Anfangs- oder Nullpunkt aus gedacht werden. Es ist zunächst der Begriff der Maschine, den Guattari in seinen frühen Schriften entwickelt um mit linearen, dialektischen und strukturalistischen Konzeptionen von Geschichte, Politik und Revolution zu brechen. Wie dargestellt, ist die Maschine zunächst ein Einschnitt, ein unbenennbarer und nie klar identifizierbarer Einbruch in scheinbar fixierte, abgeschlossene Systeme und Sinnzusammenhänge, in lineare Geschichten. Dabei ist die Maschine schon in den ersten Konzeptionen Guattaris eng mit revolutionären Ereignissen und Umbrüchen, künstlerischen, wissenschaftlichen aber auch technischen Veränderungen verbunden. Sie beschreibt jedoch vor allem politische Organisationsformen, die ihre eigene Organisation in Frage stellen, diskutieren und offen zu halten suchen. Die Maschine ist dabei keinesfalls bloß eine Metapher und auch wenn sie, wie dargestellt, niemals auf technische Maschinen reduziert werden kann, so sind es dennoch technische Maschinen, die immer auch schon mit dabei sind, stets mittendrin sind. Die Druckmaschinen in Freinet-Klassen, der Kassettenrekorder und die Schreibmaschine bei R.A., die Tabelle für Arbeitsverteilung in La Borde – revolutionäre Gruppensubjekte, wie Guattari sie im Rahmen seines politischen Aktivismus wie seiner psychoanalytischen Praxis und in seinen theoretischen Arbeiten zu bilden suchte, immer spielen hier auch technische Maschinen eine wichtige Rolle. Wie Guattari in seinem Glossar am Ende seines Essaybandes *Les Années D'Hiver* unter dem Eintrag »Énonciation collective« postuliert, sind Kollektive stets mehr als menschliche Gruppen: Ideen,

Ästhetiken aber auch Technologien und technische Objekte, sie alle sind wichtige Teile von Gruppenbildungsprozessen (vgl. Guattari 1986, 289).[1]

Im Zuge der Komplizierung des Maschinenbegriffs hin zu einem Maschinenpluralismus wurde darüber hinaus herausgearbeitet, dass technische Maschinen nicht bereits als solche auftreten, sondern immer erst durch den Zusammenschluss mit beziehungsweise dem Trennen von anderen Maschinen, also dem Prozess der Maschinisierung zu konkreten Technologien werden. Dies impliziert, dass sich durch die Maschinisierung von technischen Maschinen ebenso die gesellschaftlichen Maschinen verändern. Das komplexe Verhältnis von Technik und Gesellschaft kann daher weder technikdeterministisch noch als sozial determiniert begriffen werden, und selbst die Idee einer Ko-Produktion geht hier nicht weit genug. Eine kritische Technikphilosophie der Mitte versteht weder »Technik«, »Gesellschaft« noch »den Menschen« als vorgängig. Es ist der Begriff des Gefüges, der die Idee einer Maschinisierung konkreter Technologien in je konkreten Gefügen und die damit einhergehende Konstituierung eben jener Gefüge und deren Dynamiken und Zusammensetzungen, kurz: deren Affektzirkulationen, zu beschreiben sucht. Es ist daher weder die technische Innovation, die die Gesellschaft verändert, noch ist es die Gesellschaft, die beliebig auf technische Prozesse und Objekte zugreifen könnte. Die Theorie der Gefüge versucht vielmehr sympoietische Prozesse der Zusammensetzung / Kreation / Veränderung / Anpassung / Entwicklung zu beschreiben. Weder erzeugt ein bestimmter Schild die Militärform der Phalanx, noch kann eben jene Form ohne eine bestimmte Art von Schild entstehen. Es geht daher weder um lineare Technikentwicklungsgeschichten noch um die Idee einer sozial getrieben Technik, schon gar nicht einer neutralen Technik. Das heißt, und dies stellt für die meisten Technikphilosophien eine große Provokation dar: *Die Technik* gibt es nicht, sondern immer nur je konkrete Technologien und technische Objekte in je konkreten Gefügen, in je konkreten Affektzirkulationen. Doch auch wenn Deleuze und Guattari, wie dargestellt, in den *Tausend Plateaus* proklamieren, dass »ein technisches Element abstrakt und völlig unbestimmt bleibt, wenn man es nicht auf ein *Gefüge* bezieht, das es voraussetzt« (TP, 549), bedeutet dies nicht, dass die Gefüge beliebig agieren könnten. Denn wie Deleuze und Guattari wenige Seiten später schreiben, kann »[m]an […] nicht heimlich eine Atombombe herstellen« (TP, 559 f). Das bedeutet es gibt immer Grenzen bei dem, was maschinisiert werden kann, Grenzen davon, wie das maschinelle Phylum in ein je konkretes Gefüge aufgenommen werden kann. Wie dargestellt ist es Spinozas Theorie der Affektzirkulationen, mit der solche

1 Das Zitat im Original: »Collectif ne doit pas être entendu ici seulement dans le sens d'un groupement social; il implique aussi l'entrée de diverses collections d'objets techniques, de flux matériels et énergétiques, d'entités incorporelles, d'idéalités mathémathiques, esthétiques, etc.« (Guattari 1986, 289)

Körperkompositionen in ihrer ständigen Wechselwirkung und in ihrer ständigen De- und Rekomposition analysiert werden können. Darüber hinaus ist es das deleuzo-spinozistische Verständnis des Ausdrucks, das dabei hilft, das Verhältnis konkreter gesellschaftlicher Gefüge und je konkreter technischer Maschinentypen in ihren immanenten Kausalitätsverhältnissen zu denken.

Zurückgewiesen wird also vor allem eine allgemeine Technikthеorie, die vermeint große, verallgemeinernde Erzählungen konstruieren, wie vereinfachte Schlüsse ziehen zu können. Nie hat es »der Mensch« mit »dem Werkzeug« oder »der Technik« zu tun. Es sind immer konkrete Menschen, die mit konkreten Technologien zu tun haben, diese entwickeln, anwenden, von diesen vermessen, gelesen oder kontrolliert werden. Dies vollzieht sich stets in je konkreten Gefügen. Die deleuzo-guattarische Technikphilosophie fragt daher immer nach den konkreten Kontexten und Prozessen, den Affektzusammenhängen, den Körpern und den Maschinen und sie ist vor allem eine politische Theorie, insofern sie sich für die Machtbeziehungen und die in und durch Technologien materialisierten, verstärkten und reproduzierten Herrschaftsverhältnisse interessiert. Sie fragt aber immer auch nach den Möglichkeiten von Widerstand sowie nach den bereits existierenden Widerständigkeiten und Umbrüchen.

Was ist nun also Technik? Dies war eine der Fragen, die zu Beginn dieser Untersuchung stand und die zu Beginn so vieler technikphilosophischer Reflexionen steht. Die kurze, für manche durchaus provokante Antwort lautet, dass es *die Technik* nicht gibt, ja die Frage nach der Technik bereits eine falsche wie fatale Frage ist. Denn sie ist gefährlich vereinfachend, insofern sie impliziert, dass es so etwas wie einen abgegrenzten Bereich der Technik gibt beziehungsweise geben kann. Stattdessen gibt es immer nur je konkrete Technologien und technische Objekte in je konkreten Gefügen. Die Frage nach Technologien und technischen Objekten, nach deren Politik und deren Status muss also immer eine Frage nach den konkreten Gefügen sein. Umgekehrt gilt jedoch auch, dass jede Analyse von Gefügen nicht ohne Einbeziehung konkreter Technologien und technischen Objekte auskommen kann, ja oftmals gerade bestimmte technische Maschinen als ein möglicher Ausdruck bestimmter Gefüge verstanden werden müssen.

Darüber hinaus wurde die Frage nach der Technik verkompliziert. Denn es ist nicht schon von vornherein bestimmbar, was überhaupt eine Technologie oder ein technisches Objekt ist, was als solches verwendet oder entwickelt werden kann und was technische Objekte von anderen Körpern unterscheidet. Die Einteilung in Technologien und technische Objekte stellt bereits selbst ein Politikum dar. Was als Technologien und technische Objekte wahrgenommen und ernstgenommen wird und was nicht, ist ebenfalls abhängig vom Gefüge und von anderen Technologien. Deutlich ist daher geworden, dass Technologien und technische Objekte immer schon mit dabei sind, dass wir all diese Fragen immer schon inmitten von Tech-

nologien und technischen Objekten, inmitten von Gefügen stellen. Die Frage also nach den technischen Maschinen, nach den Technologien und technischen Objekten muss stets eine situierte sein, eine Frage nach unterschiedlichen Politiken, eine Frage nach majoritären Gefügen und Technologien und eine Frage nach den spekulativen Fabulationen wie den vielgestaltigen Möglichkeiten und Praktiken von nomadischen und minoritären Gefügen und minoritären Technologien.

Die in diesem Buch entwickelte deleuzo-guattarische, kritisch-spekulative Technikphilosophie ist daher folgenden zehn Thesen verpflichtet:

1. *Technik an sich gibt es nicht.* Es gibt keine Essenz, kein Wesen der Technik und keine allgemein auszumachende Gemeinsamkeit technischer Objekte. Es ist problematisch, abstrakt zu definieren, was Technik, was technologisch ist und was nicht. Technik ist ein leerer Begriff. Es gibt immer nur je konkrete Technologien und technische Objekte in je konkreten Gefügen. Abstrakt verstandene Technologien können daher weder grundsätzlich gut oder schlecht sein, noch sind sie neutral. Vielmehr gibt es nur konkrete Technologien durch konkrete Maschinisierung in konkreten Gefügen, und damit sind sie gut oder schlecht für bestimmte Körper in bestimmten Affektzirkulationen. In und durch die Maschinisierung in Gefügen wird bestimmt, wie, für und gegen wen diese konkret gewordenen Technologien eingesetzt werden. Im Fokus einer kritischen Analyse muss daher stehen, welche technischen Elemente in welche Gefüge eingebunden werden (können) und welche nicht.

2. *Technische Körper unterscheiden sich nicht grundlegend von vermeintlich nicht-technischen Körpern.* Vermeintlich Natürliches und vermeintlich Künstliches fundiert keinen ontologischen Unterschied. Eine politische Technikphilosophie kann daher nicht von einer ontologischen Andersheit der Technik ausgehen und ebenso nicht von einem »human exceptionalism«. Gesellschaft, Natur und Mensch (um nur einige dieser klassischen Begriffe zu nennen) stellen nicht das Andere der Technik dar, sie sind weder die Erzeuger*innen noch die Objekte der Technik. Vielmehr sind diese Begriffe und die damit verbundenen materiellen und politischen Phänomene untrennbar mit Technik verschränkt. Wen und was die Kategorie Mensch zu bestimmten Zeiten ein- oder ausschließt, ist maßgeblich von technischen Diskursen und Praxen abhängig. Wie sich eine Gesellschaft ausdrückt, hat mit je konkreten technischen Maschinen und je konkreten Gefügen zu tun.

3. Vermeintliche Aufspaltungen in »primitive« oder »einfache« Technologien und »komplexe« oder »höhere« Technologien, wie in »alte« oder »neue« Technologien sind im besten Fall ungenügende, vor allem aber problematische Differenzierun-

gen. Sie implizieren, dass bestimmte Gefüge »mehr technologisiert« oder »technologischer« als andere wären, und teilen damit a priori in technische und vermeintlich nicht technische Körper ein. Weiters insinuieren diese Kategorien technische Entwicklungslinien, die zumeist als rein technische Innovationsketten imaginiert werden. *Technologien durchkreuzen jedoch all diese zu einfachen und problematischen Kategorien transversal.*

4. *Bestimmte Maschinentypen drücken bestimmte Gesellschafts- und Machtformationen aus.* Die vermeintliche Vorherrschaft bestimmter Technologien in je konkreten Gefügen verweist nicht auf eine Determiniertheit durch Technik, sondern ermöglicht vielmehr eine konkrete Analyse hegemonialer Herrschaftsverhältnisse, Machtformen und der Art und Weise, wie die vorherrschenden Gefüge organisiert sind. Konkrete Maschinentypen, so kann in Anschluss an eine deleuzo-spinozistische Konzeption des Ausdrucks formuliert werden, verweisen auf die Koexistenz der zwei Bewegungen von Explikation und Implikation, auf die herrschenden sympoietischen Prozesse zwischen Technologien, Gesellschaftsformationen, sozialen Verhältnissen, mentalen Ökologien usw.

5. *Wir sind immer mittendrin*. Eine Analyse konkreter Technologien kann nicht dem patriarchalen und kolonialen Traum eines neutralen Blicks von oben anhängen. Wir sind immer schon Teil von Gefügen, wenn auch je unterschiedlichen und je unterschiedlich betroffen. Eine Technikphilosophie kann nur situiert sein und ist damit auch immer schon involviert. Gleichzeitig muss der Begriff der Technikphilosophie selbst in Frage gestellt werden. Technikphilosophie ist eine paradoxe Disziplin, sie sollte in gewissem Sinne die Auflösung ihres eigenen Gegenstandes vorantreiben: Technikphilosophie kann sich nicht auf die Analyse von Technologien beschränken, da diese immer in und mit ihren Gefügen analysiert werden müssen. Eine kritische Technikphilosophie ist kritische Gesellschaftstheorie, die auf die Rolle konkreter Technologien in konkreten Gefügen fokussiert. Eine kritische Technikphilosophie beharrt daher darauf, dass Technologien und technische Objekte immer schon mittendrin sind, mitbedacht werden müssen.

6. *Es braucht eine politisch engagierte Technikphilosophie.* Denn eine philosophische Reflexion von Technologien und technischen Objekten muss zunächst und vor allem eine herrschaftskritische politische Philosophie sein. Nichts kann über Technologien und technische Objekte gesagt werden, nimmt man nicht zuerst deren Gefüge in den Blick, analysiert die Machtformationen, die diese Technologien entwickeln, einsetzen und damit Menschen und nicht-menschliche Akteur*innen vermessen, kategorisieren, diese ein- oder ausschließen und ausbeuten. Eine technikphilosophische Reflexion kann solchen herrschaftskritischen Fragen nicht gleichgültig ge-

genübertreten. Frei nach Marx: Die klassische Technikphilosophie hat »Technik« nur interpretiert, es kommt jedoch darauf an, die Gefüge und damit auch je konkrete Technologien zu verändern.

7. *Widerstand ist keine Reaktion auf diese Verhältnisse des Ausdrucks, sondern primär*. Widerständig sein heißt, Prozesse des Werdens zu verfolgen, es heißt, mit den vermeintlich unhintergehbaren Notwendigkeiten und Logiken in hegemonialen Gefügen zu brechen, widerständige, minoritäre Gefüge zu schaffen, mit diesen zu experimentieren, Unbestimmtheiten zu fördern, Vakuolen der Nicht-Kommunikation, des Unbestimmten zu kreieren. Dies impliziert, anders zu maschinisieren, andere Technologien in Gefüge einzubringen, Gefüge durch andere Technologien zu verändern, das heißt das maschinelle Phylum anders einzubinden, Prozesse des Werdens auszulösen, für post-mediale Gefüge zu kämpfen. Widerständig sein meint also auch, Neues zu kreieren, zu experimentieren, zu fabulieren.

8. *Es gilt zu experimentieren*. Was Technologie sein kann und in welchen Gefügen etwas als Technologie maschinisiert wird, ist eine zutiefst politische Frage. Mit Technologien zu experimentieren, heißt auch und vor allem mit und an konkreten Gefügen zu experimentieren und aus konkreten Gefügen heraus zu handeln. Für eine emanzipatorisch-politische Praxis gilt es, mit vermeintlichen Notwendigkeiten und Kausalitäten zu brechen, diese zu subvertieren, zu »hacken«. Experimentieren, um die Gefüge zu verändern, ist ein komplexer Prozess, der eine Fülle von heterogenen Körpern und deren verschiedene Handlungsvermögen und Affekte umfasst. Nicht »der Mensch« agiert mit »der Technik«, sondern Experimentieren meint ein Minoritär-Werden, ein Aufbrechen von herrschenden Gefügen und Subjekten, ein Aufbrechen allgemeiner Kategorien wie die des Menschen und der Technik; ein kollektiver Prozess von menschlichen und nicht-menschlichen Körpern, der ebenso Technologien impliziert.

9. *Minoritäre Technologien und spekulative Fabulationen sind nicht nur widerständige Praktiken, sondern auch technopoetische Gegenerzählungen* zu den ewig gleichen patriarchalen, kolonialen und kapitalistischen Erzählungen vermeintlich technischer Notwendigkeit, Ausbeutung, Linearität, Anfang und Ende; zu den apokalyptischen Erzählungen des Untergangs, der totalen Kontrolle oder der Unabwendbarkeit von ökologischen, technischen und kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen, von der Natur des Menschen und einem Ende des Menschen und der Natur, von der Technik als Treiberin des Untergangs oder als Retterin vor jenem Untergang. Diesen alten und immer wieder neu aufgewärmten Erzählungen müssen Narrationen der minoritären Gefüge und minoritären Technologien entgegengesetzt werden.

10. *Minoritäre Technologien begründen sich in sich selbst.* Das »kleine«, »minoritäre« liegt außerhalb einer herrschafltichen Logik von Mehrheit und Minderheit. Das Minoritäre kommt ohne Bezug auf das Majoritäre aus, durchkreuzt diese Kategorien transversal. Minoritär-Werden bezieht sich daher auf grundlegend andere Gefüge. Minoritär-Werden meint aber auch diese anderen Gefüge zu kreiieren, andere technische Elemente zu maschinisieren, andere technische Körper in kollektive Körper einzubringen, die Affektzirkulationen zu verändern, ja anders zu maschinisieren. Dafür braucht es minoritäres Wissen, Laboratorien der minoritären Wissenschaft, minoritäre Sprache und Literatur. Es braucht eine Vielfalt minoritärer Technologien!

Eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie ist, diesen Thesen folgend, eine Philosophie der Mitte, eine Philosophie des Minoritär-Werdens, eine Philosophie, die nicht versucht, Essenzen, Anfänge und Ziele festzuschreiben und damit linearen Pfaden zu folgen, sondern die aus der Unsicherheit, dem Unbestimmten und Prekären der Mitte nach den Möglichkeiten des politischen Kampfes, nach den Werdensprozessen fragt und sucht.

> Die Leute träumen oft davon, bei Null anzufangen, oder neu zu beginnen, außerdem haben sie Angst vor dem Punkt, an dem sie ankommen werden, vorm Punkt ihres Untergangs. Sie denken in Begriffen der Zukunft oder der Vergangenheit, aber die Vergangenheit und sogar die Zukunft sind Geschichte. Was zählt, ist das Werden: das Revolutionär-Werden und nicht die Zukunft oder Vergangenheit der Revolution. […] Gerade in der Mitte gibt es das Werden, die Bewegung, die Geschwindigkeit, den Wirbel. Die Mitte ist kein Durchschnitt, sondern der Exzess. Die Dinge wachsen durch die Mitte, das war die Idee von Virginia Wolf. Aber Mitte will ganz und gar nicht heißen in seiner Zeit zu sein, historisch zu sein. Im Gegenteil kommunizieren durch sie verschiedenste Zeiten. Das ist weder das Historische noch das Ewige, sondern das Unzeitgemäße, und genau das ist ein kleiner [minoritärer] Autor: ohne Zukunft und Vergangenheit, hat er nur ein Werden und eine Mitte, durch die er mit anderen Räumen kommuniziert. (Deleuze 1980b, 43 f)

Das Ende dieser Untersuchung beschreibt daher kein Ende und auch keinen neuen Anfang, sondern ist ein Rückverweis auf eine Mitte, aber eine Mitte, die neu gezogen, anders beschrieben, erweitert gedacht wird. Die Mitte ist auch der Ort, an dem die Frage der Technik neu gestellt und verhandelt werden muss, an dem eine neue Technikphilosophie notwendig wird. Hierzu habe ich versucht, einen Beitrag zu leisten. Während viele Technikphilosophien in Kategorien der Vergangenheit und Zukunft, der Anfänge »einfacher« Technik und der Zukunft »höherer« Technologien denken, plädiert eine deleuzo-guattarische, kritisch-spekulative Technikphilosophie für eine transversale Perspektive. Weder einfache noch hochkomplexe Technologien, weder veraltete noch neue Technologien können so unterschieden werden, sondern allein majoritäre und minoritäre Technologien. Nicht Vergangenheit und Zukunft, sondern das Unzeitgemäße gilt es zu erforschen, zu schaffen und

damit zu experimentieren. Dies ist nicht nur eine philosophische, sondern vor allem eine politische Aufgabe, nämlich die Aufgabe: »[d]ie Vergangenheit auf dem Gewebe einer offenen Zukunft neu [zu] schreiben« (Guattari 2018b, 55). Dies meint kein Festsetzen einer linearen Abfolge, sondern eine transversale Ausweitung der Mitte. Dies in Bezug auf die Frage der Technik zu leisten, nimmt sich eine deleuzo-guattarische Technikphilosophie vor. Dazu braucht es minoritäre Technologien, unterschiedlichste Arten des Minoritär-Werdens:

> Gelegentlich weist man auf die hohe Technologie des weltweiten Systems der Unterjochung hin; aber gerade diese maschinelle Unterjochung erzeugt unentscheidbare Sätze und Bewegungen im Übermaß, die durchaus nicht auf ein Wissen von verschworenen Fachleuten zurückgehen, sondern zahllose Waffen für das Werden aller bereitstellen, für das Radio-Werden, das Elektronisch-Werden, das Molekular-Werden… (TP, 655)

Dank

In den ersten Zeilen der *Tausend Plateaus* weisen Gilles Deleuze und Félix Guattari darauf hin, dass ihrem Buch ein grundlegend kollektiver Denk- und Schreibprozess zu Grunde liegt und zwar nicht nur, weil sie zwei Autoren sind, sondern jeder einzelne immer schon »mehrere« ist, in jedem und jeder vermeintlich einzelnen Autor*in immer schon viele Stimmen versammelt sind. Wie Guattari schreibt: »Wir sind alle Gruppuskeln«. Dies gilt besonders für dieses Buch. Auch wenn es unmöglich ist, alle Stimmen aufzuzählen, die einen Anteil hatten, möchte ich doch die wichtigsten Begleiter*innen erwähnen. Ich danke Josef Barla, Eva Hubatschke, Jürgen Portschy, Albert Rafetseder und besonders Isabella Schlehaider, für ihr unermüdliches und kritisches Lektorat und die vielen Diskussionen. Großer Dank gilt auch Gerald Raunig, Henning Schmidgen und vor allem Mona Singer für zahlreiche Anmerkungen und ihre Unterstützung. Ich danke auch Arya Amir, Murat Ates, Arno Böhler, Natascha Khakpour, Jan Niggemann, Alex Nikolic, Stefan Nowotny, Jonas Oßwald, Peter Reichel, Mathias Schönherr, Oliver Schürer und all meinen Freund*innen. Die Arbeit an diesem Buch wäre darüber hinaus ohne die große Unterstützung meiner Eltern, Eva und Harald Hubatschke, sowie meiner Schwester Cornelia Hubatschke-Sommer nicht möglich gewesen. Nochmals möchte ich Isabella Schlehaider für ihre umfassende Unterstützung, ihren intellektuellen Scharfsinn und ihre Solidarität danken.

Zuletzt gilt mein Dank auch den vielfältigen technischen Gefügen und Körperkompositionen, von denen auch die mannigfaltig verkoppelten technischen Maschinen ein Teil sind. Ohne Bibliothekskataloge, unzählige Bücher, Telefone und Internet, Drucker und Kopierer, Notizhefte und Züge, ohne Strom und meinen Laptop, ohne meine Brillen und Lampen, um nur einige wenige jener technischen Körper zu nennen, die an diesem Buch mitgewirkt haben, ohne die vielfältigen Verkoppelungen mit diesen technischen Maschinen wäre dieses Buch weder geschrieben worden noch könnte es gelesen werden.

Bibliographie

Gilles Deleuze und Félix Guattari

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1972): *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
(1976 [1975]): *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
(1977a [1972]): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
(1977b): »Appendix: Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen«, in: dies.: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 497–521.
(1980): *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*. Paris: Les Éditions de Minuit.
(1992 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.
(1993): »Gespräch über den *Anti-Ödipus*«, in: Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 25–40.
(2000 [1991]): *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M: Suhrkamp.
(2009): »Balance-Sheet for ›Desiring Machines‹«, in: Guattari, Félix: *Chaosophy. Texts and Interviews 1972–1977*. Los Angeles: Semiotext(e), 90–115.
(2013): *A Thousand Plateaus*. London: Bloomsbury.

Gilles Deleuze

Deleuze, Gilles (1976): »Drei Gruppenprobleme«, in: Guattari, Félix: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 7–22.
(1980a): »Philosophie und Minderheit«, in: ders.: *Kleine Schriften*. Berlin: Merve, 27–29.
(1980b): »Ein Manifest weniger«, in: ders.: *Kleine Schriften*. Berlin: Merve, 30–74.
(1980/81): *Spinoza: The Velocity of Thought* (25. Nov 1980 – 31. März 1981), online: https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/spinoza-velocities-thought (zuletzt 13.02.2022).
(1985/86): *Foucault Seminar* (22. Okt. 1985 – 3. Jun. 1986), online: https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/foucault (zuletzt 23.4.2022).
(1988 [1981]): *Spinoza. Praktische Philosophie*. Berlin: Merve.
(1990): *Pourparlers. 1972–1990*. Paris: Les Éditions de Minuit.
(1991 [1985]): *Das Zeit-Bild. Kino 2*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
(1992a): *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin: Merve.
(1992b [1986]): *Foucault*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
(1993a [1969]): *Logik des Sinns*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(1993b [1968]): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
(1993c): »Über die Philosophie«, in: ders.: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 197–226.
(1993d): »Kontrolle und Werden«, in ders.: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 243–253.
(1993e): »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in ders.: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 254–262.
(1994 [1989]): *Bartleby oder die Formel*. Berlin: Merve.
(1997 [1983]): *Das Bewegung-Bild. Kino 1*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
(2000a): »Die Literatur und das Leben«, in: ders.: *Kritik und Klinik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 11–17.
(2000b): »Bartleby oder die Formel«, in: ders.: *Kritik und Klinik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 94–123.
(2000c): »Stotterte er…«, in: ders.: *Kritik und Klinik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 145–154.
(2003a): *Francis Bacon. The Logic of Sensation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
(2003b): »Raymond Roussel oder der horror vacui«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 107–110.
(2003c): »Mit der Erfindung der Pataphysik bahnte Jarry der Phänomenologie den Weg«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 111–114.
(2003d): »Gilbert Simondon, das Individuum und seine physikbiologische Genese«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 127–132.
(2003e): »›Was sind denn deine Wunschmaschinen?‹«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 352–354.
(2003 f): »Nomaden-Denken«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 366–380.
(2005a): »Acht Jahre danach«, in ders.: *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 168–172.
(2005b): »Foucault und die Gefängnisse«, in ders.: *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 260–268.
(2005c): »Was ist der Schöpfungsakt?«, in ders.: *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 298–308.
(2005d): »Was ist ein Dispositiv?«, in ders.: *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 322–331.
(2007a [1968]): *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
(2007b): *Henri Bergson. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
(2020): *Letters and Other Texts*. South Pasedena: Semiotext(e).
Deleuze, Gilles / Parnet, Claire (2019 [1977]): *Dialoge*. Berlin: August Verlag.

Félix Guattari

Guattari, Félix (1974): »Interview: Félix Guattari« (geführt von Mark D. Seem), in: *Diacritics* 4:3, 38–41.
(1976a [1964]): »Anmerkungen zur institutionellen Therapie und zu den mentalhygienischen Problemen im studentischen Milieu«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 23–38.

(1976b [1964]): »Transversalität«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 39–55.
(1976c [1955]): »Über die Beziehungen zwischen Pflegern und Ärzten. Ein Diskussionsprotokoll«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 56–68.
(1976d [1969]): »Der Student, der Verrückte und der Katangese«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 69–81.
(1976e [1962–63]): »Einführung in die institutionelle Psychotherapie«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 82–97.
(1976 f [1964]): »Die Übertragung«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 98–106.
(1976 g [1956]): »Monographie über R.A.«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 107–112.
(1976h [1955]): »Zusammenbruch eines noch nicht gelebten Lebens. Verlust des ›Ich‹. Auszüge aus dem Tagebuch von R.A.«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 113–126.
(1976i [1969]) (zitiert als MuS): »Maschine und Struktur«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp,127-138.
(1976j [1966–67]): »Die Kausalität, die Subjektivität und die Geschichte«, in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 139–166.
(1980a): »Antipsychiatrie, Antipsychoanalyse. Ein Gespräch mit Félix Guattari«, in: ders.: *Schizoanalyse und Wunschenergie. Guerilla in der Psychiatrie*. Bremen: Impuls, 27–37.
(1980b [1972]): »Der geteilte Laing«, in: ders.: *Schizoanalyse und Wunschenergie. Guerilla in der Psychiatrie*. Bremen: Impuls, 44–51.
(1980c [1972]): »Guerilla in der Psychiatrie«, in: ders.: *Schizoanalyse und Wunschenergie. Guerilla in der Psychiatrie*. Bremen: Impuls, 52–58.
(1984): *Molecular Revolutions. Psychiatry and Politics*. London: Penguin.
(1986): *Les Années D'Hiver. 1980–1985*. Paris: Barrault.
(1995): »Über Maschinen«, in: Schmidgen, Henning (Hg.): *Ästhetik und Maschinismus. Texte zu und von Félix Guattari*. Berlin: Merve, 115–132.
(1996a): »Molecular Revolutions«, in: ders.: *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), 7–14.
(1996b): »Desire is Power, Power is Desire. Answers to the Schizo-Culture Conference«, in: ders.: *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), 15–23.
(1996c): »Popular Free Radio«, in: ders.: *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), 73–78.
(1996d): »Why Italy?«, in: ders.: *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), 79–84.
(1996e): »Utopia Today«, in: ders.: *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), 85.
(1996h): »Entering the Post-Media Era«, in: ders.: *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), 106–111.
(1996i): »Regimes, Pathways, Subjects«, in: ders.: *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), 112–130.
(2006): *The Anti-Œdipus Papers*. New York: Semiotext(e).
(2009a): »La Borde: A Clinic Unlike Any Other«, in: ders.: *Chaosophy. Texts and Interviews 1972–1977*, Los Angeles: Semiotext(e), 176–194.
(2009b): »Postmodern Deadlock and Post-Media Transition«, in: ders.: *Soft Subversions. Texts and Interviews 1977–1985*. Los Angeles: Semiotext(e), 291–300.
(2009c): »Entering the Post-Media Era«, in: ders.: *Soft Subversions. Texts and Interviews 1977–1985*. Los Angeles: Semiotext(e), 301–306.

(2011a): *The Machinic Unconscious. Essays in Schizoanalysis* Los Angeles: Semiotext(e).
(2011b): »The Vertigo of Immanence. Interview by John Hohnston June 1992«, in: Alliez, Éric / Goffey, Andrew (Hg.): *The Guattari Effect*. London: Continuum, 25–39.
(2012 [1989]): *Die drei Ökologien*. Wien: Passagen.
(2013 [1989]): *Schizoanalytic Cartographies*. London: Bloombury.
(2014 [1992]): *Chaosmose*. Wien: Turia + Kant.
(2015a [1972]): *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena: Semiotext(e).
(2015b): »Transversality«, in: ders.: *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena: Semiotext(e), 102–120.
(2015c): »Reflections on Institutional Psychotherapy for Philosophers«, in: ders.: *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena: Semiotext(e), 121–135.
(2015d): »From One Sign to the Other (excerpts)«, in: ders.: *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena: Semiotext(e), 179–205.
(2015e): »The Group and the Person«, in: ders.: *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena: Semiotext(e), 206–234.
(2015 f): »Causality, Subjectivity and History«, in: ders.: *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena: Semiotext(e), 235–280.
(2015 g): »We Are All Groupuscules«, in: ders.: *Psychoanalysis and Transversality. Texts and Interviews 1955–1971*. South Pasadena: Semiotext(e), 362–370.
(2016a [2011]): *Lines of Flight. For Another World of Possibilities*. London: Bloomsbury.
(2016b): *A Love of UIQ*. Minneapolis: Univocal.
(2016c): *Schriften zur Kunst*. Berlin: Merve.
(2016d): »Die postmoderne Sackgasse«, in: ders.: *Schriften zur Kunst*. Berlin: Merve, 7–14.
(2016e): »Takis«, in: ders.: *Schriften zur Kunst*. Berlin: Merve, 185–193.
(2016 f): »Über zeitgenössische Kunst«, in: ders.: *Schriften zur Kunst*. Berlin: Merve, 194–214.
(2018a): »Das Kapital als Integral der Machtformationen«, in: ders.: *Planetarischer Kapitalismus*. Berlin: Merve, 7–38.
(2018b): »Plan für den Planeten«, in: ders.: *Planetarischer Kapitalismus*. Berlin: Merve, 39–58.
(2018c): »Der integrierte weltweite Kapitalismus und die molekulare Revolution«, in: ders.: *Planetarischer Kapitalismus*. Berlin: Merve, 39–58.
Guattari, Félix / Alliez, Éric (2018): »Kapitalistische Systeme, Strukturen und Prozesse«, in: Guattari, Félix: *Planetarischer Kapitalismus*. Berlin: Merve, 99–124.
Guattari, Félix / Negri, Antonio (2010): *New Lines of Alliance. New Spaces of Liberty*. Brooklyn: Autonomedia.
(2015): *Neue Räume der Freiheit*. Wien: transversal texts.
Guattari Félix / Rolnik, Suely (2008): *Molecular Revolution in Brazil*. Los Angeles: Semiotext(e).

Weitere Literatur

Abadi, Marcelo (1989): »Spinoza in Borges' looking-glass«, in: *Studia Spinoziana* 5 online: https://www.borges.pitt.edu/bsol/abadi.php (zuletzt 13.01.2022).
Abensour, Miguel (2012): *Demokratie gegen den Staat*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
Abrahams, Gareth (2020): »The Strata/Machinic Assemblage and Architecture«, in: *Deleuze and Guattari Studies* 14:4, 604–633.

Acid Horizon (2020): »Simondon's Concept of Individuation«, in *Acid Horizon Podcast* (20. November 2020), online: https://youtu.be/BkXEeJyn-ts (zuletzt 23.07.2021).

Adas, Michael (1989): *Machines as the Measure of Man: Science, Technology and the Ideologies of Western Dominance*. New York: Cornell University Press.

Agamben, Giorgio (2002 [1995]): *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Alliez, Éric / Goffey, Andrew (2011): »Introduction«, in: dies. (Hg.): *The Guattari Effect*. London: Continuum, 1–14.

Altamirano, Marco (2014): »Three Concepts for Crossing the Nature-Artifice Divide: Technology, Milieu, and Machine«, in *Foucault Studies* 17, 11–35.

(2016): *Time, Technology and Environment. An Essay on the Philosophy of Nature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Althusser, Louis (1975): *Elemente der Selbstkritik*. Berlin: VSA.

(2018 [1969]): »Louis Althusser's Letter on the ›May Events‹«, in: *Verso Blog*, online: https://www.versobooks.com/blogs/3851-louis-althusser-s-letter-on-the-may-events (zuletzt 24.10.2021).

Althusser, Louis / Balibar, Etienne (1972 [1968]): *Das Kapital lesen I*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Anders, Günther 1992 [1956]: *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H.Beck.

Angwin, Julia/ Larson, Jeff / Mattu, Surya / Kirchner, Lauren (2016). »Machine Bias«, in: *ProPublica*, online: https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing (zuletzt 03.09.2021).

Ansell Pearson, Keith (1997): »Viroid Life. On machines, technics and evolution«, in: ders. (Hg.): *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*. London: Routledge, 180–210.

Apprich, Clemens (2013): »Remaking Media Practices: From Tactical Media to Post-Media«, in: Apprich, Clemens / Slater, Josephine / Iles, Anthony / Schultz, Oliver (Hg.): *Provocative Alloys: A Post-Media Anthology*. Lüneburg: PML books, 122–140.

Apprich, Clemens / Chun, Wendy Hui Kyong / Cramer, Florian / Steyerl, Hito (2018): *Pattern Discrimination*. Lüneburg: meson press.

Apprich, Clemens / Slater, Josephine / Iles, Anthony / Schultz, Oliver (Hg.) (2013): *Provocative Alloys: A Post-Media Anthology*. Lüneburg: PML books.

Apter, Andrew (2005): »Griaule's Legacy: Rethinking *›la parole claire‹* in Dogon Studies«, in: *Cahiers d'Études africaines* 177, 95–129.

Artaud, Antonin (2002): *Schluss mit dem Gottesgericht / Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater*. Berlin: Matthes & Seitz.

Assis, Paolo de (2018): *Logic of Experimentation: Rethinking Music Performance Through Artistic Research*. Leuven: Leuven University Press.

(2021): »Introduction: Assemblages and Artistic Research«, in: Assis, Paolo de / Giudici, Paolo: *Machinic Assamblages of Desire. Deleuze and Artistic Research 3*. Leuven: Leuven University Press, 11–26.

Atkinson, Paul (2009): »Henri Bergson«, in: Jones, Graham / Roffe, Jon (Hg.): *Deleuze's Philosophical Lineages*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 237–260.

Audouze, Françoise (2002): »Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution«, in: *Journal of Archaeological Research*, 10:4, 277–306.

Badiou, Alain (2003 [1997]): *Deleuze. Das Geschrei des Seins*. Zürich: diaphanes.

Bakhtin, Michail (1979): *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
Baksi, Pratip (1996): »Karl Marx's Study of Science and Technology«, in: *Nature, Society, and Thought*, 9:3, 261–295.
Balibar, Etienne (2008 [1998]): *Spinoza and Politics*. London: Verso.
Baptist, Edward (2014): *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism*. New York: Basic Books.
Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
Barla, Josef (2015): »›Ihr wortlos Lied, vielstimmig, scheinbar eins‹. Die Frage nach dem Politischen in Bruno Latours Technikphilosophie«, in: Singer, Mona (Hg.): *Technik & Politik. Technikphilosophie von Benjamin und Deleuze bis Latour und Haraway*. Wien: Löcker, 88–115.
(2019): *The Techno-Apparatus of Bodily Production. A New Materialist Theory of Technology and the Body*. Bielefeld: transcript.
Barla, Josef / Hubatschke, Christoph (2017): „Technoecologies of Borders: Thinking with Borders as Multispecies Matters of Care«, in: *Australian Feminist Studies* 32:94, 395–410.
(2019): »Governing the Flows of Information in Control Societies«, in: Mosene, Katharina / Kettemann, Matthias (Hg.): *Many Worlds. Many Nets. Many Visions. Critical Voices, Visions and Vectors for Internet Governance*. Berlin: HIIG, 38.
Barry, Andrew (2001): *Political machines. Governing a technological society*. London: Athlone Press.
Bartuschat, Wolfgang (1992): *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg: Meiner.
(2017): »Einleitung«, in: Spinoza, Baruch de: *Briefwechsel*. Hamburg: Meiner, IX-XXV.
Beckert, Sven (2014): *Empire of Cotton. A Global History*. New York: Alfred A. Knopf.
Beckman, Frida (2011): *Deleuze and Sex*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Bell, David / Kennedy, Barbara (Hg.) (2000): *The Cybercultures Reader*. London: Routledge.
Benítez-Rojo, Antonio (^{2}2001 [1989]): *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham: Duke University Press.
Benjamin, Ruha (2019): *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Cambridge: Polity Press.
Benjamin, Walter (1996 [1935/36]): »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [Zweite Fassung]«, in: ders.: *Ein Lesebuch*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 313–347.
(2017): *Rundfunkarbeiten. Kritische Gesamtausgabe* (Bd. 9). Frankfurt/M: Suhrkamp.
Bentham, Jeremy (1995): *The Panopticon Writings*. London: Verso.
Berardi, Franco »Bifo« (2008): *Félix Guattari: Thought, Friendship and Visionary Cartography*. London: Palgrave Macmillan.
(2009): *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy*. Los Angeles: Semiotext(e).
(2013): »Accelerationism Questioned from the Point of View of the Body«, in: *e-flux* 46, online: https://www.e-flux.com/journal/46/60080/accelerationism-questioned-from-the-point-of-view-of-the-body/ (zuletzt 02.03.2020).
Bergson, Henri (2020 [1907]): *Schöpferische Evolution*. Hamburg: Meiner.
Bianchi, Bernardo (2018): »Marx's Reading of Spinoza: On the Alleged Influence of Spinoza on Marx«, in: *Historical Materialism* 26:4, 35–58.
Bignall, Simone / Patton, Paul (Hg.) (2010): *Deleuze and the Postcolonial*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Binfield, Kevin (Hg.) (2004): *Writings of the Luddites*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Birkner, Martin / Foltin, Robert ([2]2010): *(Post)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude*. Wien: Mandelbaum.

Blas, Zach (2012): »Facial Weaponization Communiqué: Fag Face«, online : https://zachblas.info/works/facial-weaponization-suite/ (zuletzt 23.04.2022).

Böhler, Arno (2012): »Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze. Wissen wir was das Medium ›Körper‹ kann?«, in: Waibel, Violetta (Hg.): *Affektenlehre und amor Dei intellectualis Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart.* Hamburg: Meiner, 167–189.

Bogard, William (1996): *The simulation of surveillance. Hypercontrol in telematics societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

(2009): »Deleuze and Machines: A Politics of Technology?«, in: Poster, Mark / Savat, David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 15–31.

Bogue, Ronald (1989): *Deleuze and Guattari*. London: Routledge.

(2019): *Thinking with Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Borges, Jorge Luis (1999): »Baruch Spinoza«, in: ders.: *Selected Poems*. New York: Viking, 383.

(2003a): »Strenge der Wissenschaft«, in: ders.: *Im Labyrinth*. Frankfurt/M: Fischer, 265.

(2003b): »Spinoza«, in: ders.: *Im Labyrinth*. Frankfurt/M: Fischer, 277.

Bosteels, Bruno (1998): »From Text to Territory: Félix Guattari's Cartographies of the Unconscious«, in: Heller, Jon / Kaufman, Eleanor / Heller, Kevin Jon (Hg.): *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 145–174.

Braidotti, Rosi (2002): *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Oxford: Blackwell Publishers.

(2011): *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Second Edition, New York: Columbia University Press.

(2013): *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.

(2019): *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.

Braudel, Ferdinand (1979 [1967]): *Die Geschichte der Zivilisation. 15. Bis 18. Jahrhundert*. München: Kindler.

Brathwaite, Edward Kamau (1984): *History of the Voice. The development of nation language in Anglophone Caribbean poetry*. London: New Beacon Books.

Browne, Simone (2015): *Dark Matters. On the Surveillance of Blackness*. Durham: Duke University Press.

Bryant, Levi (2011): *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Buchanan, Ian (2009): »Deleuze and the Internet«, in: Poster, Mark / Savat, David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 143–160.

(2020): *Assemblage Theory and Method*. London: Bloomsbury.

Buchanan, Ian / Colebrook, Claire (Hg.) (2000): *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bueno, Claudio Celis (2019): »The Face Revisited: Using Deleuze and Guattari to Explore the Politics of Algorithmic Face Recognition«, in *Theory, Culture & Society* 37:1, 73–91.

Buolamwini, Joy (2016): »The Algorithmic Justice League«, in: *Medium*, December 14, online: https://medium.com/mit-media-lab/the-algorithmic-justice-league-3cc4131c5148 (zuletzt 23.06.2022).

Buolamwini, Joy / Gebru, Timnit (2018): »Gender shades: Intersectional accuracy disparities in commercial gender classification«, in: *Proceedings of Machine Learning Research* 81, 1–15.

Burckhardt, Martin (2018): *Philosophie der Maschine*. Berlin: Matthes & Seitz.

Burnett, Graham (2005): *Descartes and the Hyperbolic Quest. Lens Making Machines and Their Significance in the Seventeenth Century*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Burns, Lorna (2009): »Becoming-postcolonial, becoming-Caribbean: Édouard Glissant and the poetics of creolization«, in: *Textual Practice* 23:1, 99–117.

Burroughs, William S. (1973 [1964]): *Nova Express*. Frankfurt/M: Verlag Ullstein.

(1978a): »Interview with William S. Burroughs«, in: ders./ Gysin, Brion: *The Third Mind*. New York: Viking Press, 2–8.

(1978b): »The cut-up Method of Brion Gysin«, in: ders./ Gysin, Brion: *The Third Mind*. New York: Viking Press, 29–33.

(1978c): »Fold-ins«, in: ders./ Gysin, Brion: *The Third Mind*. New York: Viking Press, 95–109.

(1993a): »Creative Reading«, in: ders.: *The Adding Machine. Selected Essays*. New York: Arcade Publishing, 37–46.

(1993b): »The Limits of Control«, in: ders.: *The Adding Machine. Selected Essays*. New York: Arcade Publishing, 117–121.

(1998): »Control«, in: ders.: *Word Virus. The William S. Burroughs Reader*. New York: Grove Press, 313–320.

(2001): »Rapping on Revolutionary Technologies«, in: Lotringer, Sylvère (Hg.): *Burroughs Live. The Collected Interviews of William Burroughs 1960–1997*. New York: Semiotext(e), 150–157.

(2005 [1970]): *The Electronic Revolution*. Ubuclassics, online: https://www.ubu.com/historical/burroughs/ (zuletzt 23.1.2022).

(2010a [1959]): *Naked Lunch. The restored text*. London: Fourth Estate.

(2010b [1962]): *The Ticket That Exploded*. London: Fourth Estate.

Burrows, David / O'Sullivan, Simon (2019): *Fictioning. The Myth-Functions of Contemporary Art and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Butler, Samuel (1910 [1875]): *Erewhon, or Over the Range*. *Wikisource* (download 24. 09. 2019).

Call, Lewis (2008): »A is for Anarchy, V is for Vendetta: Images of Guy Fawkes and the Creation of Postmodern Anarchism«, in: *Anarchist Studies* 16:2, 154–72.

Caló, Susana / Pereira, Godofredo (2017): »CERFI: From the Hospital to the City«, in: *London Journal of Critical Thought*, 1:2, 83–100.

Carroll, Lewis (1982): »Sylvie and Bruno Concluded«, in: ders.: *The Complete Illustrated Works*. New York: Gramercy Books.

Carrouges, Michel (2019): *Die Junggesellen Maschinen*. Berlin: zero sharp.

Cave, Stephen / Dihal, Kanta (2020): »The Whiteness of AI«, in: *Philosophy & Technology* 33, 685–703.

Césaire, Aimé (1995): *Notebook of a Return to my Native Land*, Highgreen: Bloodaxe Books.

Chabot, Pascal (2013 [2003]): *The Philosophy of Simondon. Between Technology and Individuation*. London: Bloomsbury.

Chaplin, Charlie (1936): *Modern Times* [Film]. USA.

Chude-Sokei, Louis (2016): *The Sound of Culture. Diaspora and Black Technopoetics*. Middletown: Wesleyan University Press.

(2019): »›Rasse‹ und Technosphäre – ein Abgleich«, in: Klingan, Katrin / Rosol, Christoph (Hg.): *Technosphäre*. Berlin: Mathes & Seitz, 144–159.

Chun, Wendy (2006): *Control and Freedom. Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*. Cambridge: MIT Press.

(2012): »Race and/as Technology or How to Do Things to Race«, in: Nakamura, Lisa / Chow-White, Peter (Hg.): *Race After the Internet*. London: Routledge, 38–60.

Colebrook, Claire / Weinstein, Jami (Hg.) (2008): *Deleuze and Gender. Deleuze Studies* Vol. 2:2008.

Coleman, Gabriella (2014): *Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous*. London: Verso.

Coleman, William (1964): *Georges Cuvier Zoologist. A Study in the History of Evolution Theory*. Camebridge: Harvard University Press.

Collins, Patricia Hill (2000): *Black Feminist Thought: Knowledge Consciousness and the politics of Empowerment*. New York: Routledge.

Crawford, Kate / Dobbe, Roel / Dryer, Theodora / Fried, Genieve /Green, Ben / Kaziunas, Elizabeth / Kak, Amba / Mathur, Varoon / McElroy, Erin / Nill Sánchez, Andrea / Raji, Deborah / Rankin, Joy / Richardson, Rashida / Schultz, Jason / Myers West, Sarah / Whittaker, Meredith (2019): *AI Now 2019 Report*. New York: AI Now Institute, online: https://ainowinstitute.org/AI_Now_2019_Report.pdf (zuletzt 2.8.2021).

Culp, Andrew (2016): *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Day, Richard (2005): *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London: Pluto Press.

DeLanda, Manuel (2006): *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.

Delany, Samuel R. (2018): *The Atheist in the Attic*. Oakland: PM Press.

Del Fabbro, Olivier (2021): *Philosophieren mit Objekten. Gilbert Simondons prozessuale Individuationsontologie*. Frankfurt/M: Campus.

Delitz, Heike (2020): »›Symbiose‹ bei Gilbert Simondon. Biologische, soziale und technische Individuationen«, in: *ZTS Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 2020:2, 217–237.

Denk, Larissa /Spille, Jan (2009): »Kleidsamer Protest – Medium und Moden des Protests«, in: Schönberger, Klaus / Sutter, Ove (Hg.): *Kommt herunter, reiht euch ein… Eine kleine Geschichte der Protestformen sozialer Bewegungen*. Berlin: Assoziation A, 210–233.

Denker, Kai (2018): *Topologie der Kontrolle. Mathematisierbarkeit mit Deleuze*. Darmstadt: Technische Universität Darmstadt. Dissertation.

Derrida, Jacques (1983 [1967]): *Grammatologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2005): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Detienne, Marcel (1999 [1967]): *Masters of Truth in Archaic Greek*. New York: Zone Books.

Diaware, Manthia (2010): *Éduard Glissant: One World in Relation* [Film-Dokumentation].

Diefenbach, Katja (2013): »Althusser with Deleuze: how to think Spinoza's immanent cause«, in: Diefenbach/Farris/Kirn/Thomas (Hg.): *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. London: Bloomsburry, S. 165–184.

(2018): *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*. Wien: Turia + Kant.

Dosse, François (2012): »Deleuze and structuralism«, in: Smith, Daniel / Somers-Hall, Henry (Hg.): *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press, 126–150.

(2017): *Gilles Deleuze – Félix Guattari. Biographien*. Wien: Turia + Kant.

Doyle, Arthur Conan [1929]: *When the World Screamed*. Wikisource (download am 5. 02. 2020).

Dunst, Alexander (2017): A Schizophrenic Postmodernity: Literary Studies and the Politics of Critique. New York: Routledge.

Dusek, Val (2006): *Philosophy of Technology. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Duuglas-Ittu, Kevin von (2008): »Some Rough Thoughts on Spinoza and Technology«, in: *Frames/sing*, online: https://kvond.wordpress.com/ (zuletzt 23.11.2019).

Eco, Umberto (1994): »On the Impossibility of Drawing a Map of the Empire on a Scale of 1 to 1«, in ders.: *How to Travel with Salmon & other Essays*, New York: Secker, 95–106.

Edkins, Jenny (2015): *Face Politics*. London: Routledge.

Eisenstein, Sergei (1925): *Streik*. [Film] UdSSR.

Estes, Nick (2019): *Our History Is the Future. Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*. London: Verso.

Faramelli, Anthony (2017): »The Decolonised Clinic: Fanon with Foucault«, in: *London Journal of Critical Thought*, 1:2, 114–128.

Feenberg, Andrew (2010): *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*. Cambridge: MIT Press.

Foucault, Michel (1978a): »The Eye of Power«, in: *Semiotext(e)* 3:2, 6–19.

(1983 [1976]): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band 1*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(1994 [1975]): *Überwachen und Strafen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2001 [1996]): *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2004): *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2005 [1982]): »Subjekt und Macht«, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Frankfurt/M: Schurkamp, 269–294.

(2010): *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2014): »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970–1975*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 669–792.

(2015): *Raymond Roussel*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Foucault, Michel / Guattari, Félix (2014): »Erste Diskussionen, erste Versuche: Ist die Stadt eine produktive Kraft oder eine Kraft der Antiproduktion?«, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970–1975*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 557–562.

Friedmann, Georges (1959): *Die Grenzen der Arbeitsteilung*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

Friedrich, Alexander / Löffler, Petra / Schrape, Niklas / Sprenger, Florian (2018): *Ökologien der Erde. Zur Wissensgeschichte und Aktualität der Gaia-Hypothese*. Lüneburg: meson press.

Frosh, Stephen (2009): »Everyone Longs for a Master: Lacan and 1968«, in: Bhambra, Gurminder / Demir, Ipek (Hg.): *1968 in Retrospect: History, Theory, Alterity*. London: Palgrave, 100–112.

Galloway, Alexander / Thacker, Eugene (2007): *The Exploit. A Theory of Networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

(2014): »Protokoll, Kontrolle, Netzwerke«, in: Reichert, Ramón (Hg.): *Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie*. Bielefeld: transcript, 289–312.

Garo, Isabelle / Sauvagnargues, Anne (2012): »Deleuze, Guattari, and Marx«, in: *Actuel Marx* 52:2, 11–27.

Gehring, Petra (2014): »Bio-Politik/Bio-Macht«, in: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich / Reinhardt-Becker, Elke (Hg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 230–232.

Genosko, Gary (1998): »Guattari's Schizoanalytic Semiotics. Mixing Hjelmslev and Pierce«, in: Heller, Jon / Kaufman, Eleanor / Heller, Kevin Jon (Hg.): *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 175–190.

(2002): *Félix Guattari. An Aberrant Introduction*. London: Continuum.
(2009): *Félix Guattari. A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
(2012a): »Introduction: Félix Guattari in the Age of Semiocapitalism«, in: *Deleuze Studies* 6:2, 149–169.
(2012b): »Guattari TV, by Kafka«, in: *Deleuze Studies* 6:2, 210–223.
(2013): »The Promise of Post-Media«, in: Apprich, Clemens / Slater, Josephine / Iles, Anthony / Schultz, Oliver (Hg.): *Provocative Alloys: A Post-Media Anthology*. Lüneburg: PML books, 14–25.
Ghantz, Maximilian (2018): »The invisible workers of the AI-era«, in: *Towards Data Science*, online: https://towardsdatascience.com/the-invisible-workers-of-the-ai-era-c83735481ba (zuletzt 23.11.2021).
Gilbert, Scott / Sapp, Jan / Tauber, Alfred (2012): »A symbiotic view of life: we have never been individuals«, in: *The Quarterly Review of Biology* 87:4, 325–341.
Gilleßen, Maximilian (Hg.) (2014): *Jean-Pierre Brisset. Fürst der Denker. Eine Dokumentation*. Berlin: zero sharp.
Glissant, Éduard (1996 [1981]): *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Charlottesville: University Press of Virginia.
(2005 [1996]): *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Wunderhorn.
(2010): *Poetics of Relation*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Glowczewski, Barbara (2017): »Standing with the Earth: From Cosmopolitical Exhaustion to Indigenous Solidarities«, in: *Inflexions* 10, 1–24.
(2020): *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
(2021): »The Transversality of Assembalges in Indigenous Australia and Alternative Environmental Struggles in France«, in: Assis, Paolo de / Giudici, Paolo: *Machinic Assamblages of Desire. Deleuze and Artistic Research 3*. Leuven: Leuven University Press, 319–337.
Graeber, David (2012 [2011]): *Schulden: Die ersten 5000 Jahre.* Stuttgart: Klett-Cotta.
Griaule, Marcel (1975 [1948]): *Conversations with Ogotemmêli. An Introduction to Dogon Religious Ideas*. London: Oxford University Press.
Grosz, Elisabeth (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
Guattari, Emmanuelle (2014): *I, Little Asylum*. Los Angeles: Semiotext(e).
Habermas, Jürgen (2005): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M: Suhrkamp.
Haeckel, Ernst (1866): *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*. Berlin: Georg Reiner Verlag, online: https://archive.org/details/generellemorphol01haec (zuletzt 27.04.2021)
Hall, Stuart (1985): »Die Bedeutung des autoritären Populismus für den Thatcherismus«, in: *Das Argument* 152, 533–542.
(1986 [1980]): »Popular-demokratischer oder autoritärer Populismus«, in: Dubiel, Helmut (Hg.): *Populismus und Aufklärung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 84–105.
Hallward, Peter (2006): *Out of This World. Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso.
Han, Byung-Chul (2014): *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt/M: Fischer.

Haraway, Donna J. (1995a): »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M: Campus, 33 – 72.

(1995b): »Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M: Campus, 73 – 97.

(1995c): »›Wir sind immer mittendrin‹. Ein Interview mit Donna Haraway«, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M: Campus, 98 – 122.

(2008): *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

(2016a): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

(2016b): »Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene«, in: *e-flux* 75, online: https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/ (zuletzt 14.05.2022).

Harding, Sandra (1986): *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes: Cornell University Press.

(1993): »Rethinking Standpoint Epistemology: ›What Is Strong Objectivity‹?«, in: Alcoff, Linda / Potter, Elizabeth (Hg.): *Feminist Epistemologies*. London: Routledge, 49–82.

Hardt, Michael (1993): *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy.* Minnesota: University of Minnesota Press.

Hardt, Michael / Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/M: Campus.

(2010): *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*. Frankfurt/M: Campus.

(2012): *Declaration*. New York: Argo Navis Author Services.

Hardt, Michael / Virno, Paolo (2006): *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Harman, Graham (2017): *Object Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. New York: Penguin Random House.

Hartmann, Frank (2000): *Medienphilosophie*. Wien: WUV.

Hayles, Katherine (2011): »Komplexe Zeitstrukturen lebender und technischer Wesen«, in: Hörl, Erich (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 193–228.

Heidegger, Martin (1962): *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.

Heilbroner, Robert L. (2003 [1967]): »Do Machines Make History?« in: Scharff, Robert / Dusek, Val (Hg.): *Philosophy of Technology. The Technological Condition*. Malden: Wiley-Blackwell, 398–404.

Herbert, Frank (2010 [1965]): *Dune*. New York: ACE.

Hessen, Boris (2009 [1931]): »The Social and Economic Roots of Newton's *Principia*", in: Hessen, Boris / Grossmann, Henryk: *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution*. Luxemburg: Springer Science + Business, 41–101.

Hjelmslev, Louis (1963): *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Hoffmann, Robert (1967): »Marx and Proudhon: A Repraissel of Their Relationship«, in: *The Historian*, 29:3, 409–430.

Holland, Eugene (1998): »Spinoza and Marx«, in: *Cultural Logic. An electronic journal of Marxist theory & practice* 3:98, online: https://ojs.library.ubc.ca/index.php/clogic/article/view/192688 (zuletzt 25.09.2021).

(2013): *Deleuze and Guattari's ›A Thousand Plateaus‹. A Readers's Guide*. London: Palgrave.

(2014): »Deleuze and Guattari and Minor Marxism«, in: Habjan, Jernej / Whyte Jessica (Hg.): *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. London: Palgrave, 99–110.

hooks, bell (2015): *black looks: race and representation*. London: Routledge.

Hubatschke, Christoph (2015): »Maschinelle Revolte. Skizzen einer Technikphilosophie in Anschluss an Deleuze und Guattari«, in: Singer, Mona (Hg.): *Technik & Politik. Technikphilosophie von Benjamin und Deleuze bis Latour und Haraway*. Wien: Löcker, 167–192.

(2016): »Für eine ›Grammatik der stotternden Stille‹. Interkulturelle politische Kunst zwischen Immobilität und Bewegungen«, in *Polylog. Zeitschrift für interkulturelle Philosophie* 35, 53–67.

(2017a): »Perecs Text Maschine«, in: *diebresche*, online: http://www.diebresche.org/perecs-text-maschine/ (zuletzt 20.01.2022).

(2017b): »Fluchtmaschinen. Minoritäre Technologien zwischen Grenzzäunen und Smartphones«, in: Friesinger, Günther / Ballhausen, Thomas / Schossböck, Judith (Hg.): *ID/Entity. Entwürfe-Erzählungen-Perspektiven*. Wien: edition mono/monochrom, 45–60.

(2019): »›Visible invisibility‹ as Machinic Resistence«, in: Gray van Heerden, Chantelle / Eloff, Aragorn (Hg.): *Deleuze and Anarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 202–217.

(2021a): »How to Dance With Robots«, in: Assis, Paolo de / Giudici, Paolo: *Machinic Assamblages of Desire. Deleuze and Artistic Research 3*. Leuven: Leuven University Press, 209–222.

(2021b): »Machinic Interology: Fragments of an Interological Philosophy of Technology in Spinoza, Deleuze and Guattari«, in *China Media Research* 17:4, 46–62.

(2024) »Anti-Kriegsmaschinen. Skizzen einer posthumanistischen Technikphilosophie im Anschluss an Deleuze und Guattari«, in Mühlbauer, Josef / Lakitsch, Maximilian (Hg.): *Kritische Friedensforschung. Konzepte, Analysen & Diagnosen*. Wien: Mandelbaum (im Erscheinen).

Hubatschke, Christoph / Schürer, Oliver (2021): »Alien Inhabitancy. Artifizielle Intuition oder Artifizielle Ignoranz – die nächste Maschine«, in: Dimbath, Oliver / Pfadenhauser, Michaela (Hg.): *Gewissheit. Beiträge und Debatten zum 3. Sektionskongress der Wissenssoziologie*. Weinheim: Beltz Juventa, 527–538.

Illich, Ivan (1978): *Fortschrittsmythen*. Hamburg: Rowohlt.

(2014 [1975]): *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*. München: C.H. Beck.

Jain, Dhruv (Hg.) (2009): »Deleuze and Marx«, *Deleuze Studies* 3.

Jasanoff, Sheila (2004): »The idiom of co-production«, in: dies. (Hg.): *States of Knowledge. The co-production of science and social order*. London: Routledge, 1–12.

Kafka, Franz (1983): *Tagebücher 1910–1923*. Frankfurt/M: Fischer.

Kapp, Ernst (2015 [1877]): *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Hamburg: Meiner.

Katsiaficas, George (2006): *The Subversion of Politics. European Autonomous Movements and the Decolonization of Everyday Life*. Oakland: AK Press.

Keaton, Buster / Crisp, Donald (1924): *The Navigator* [Film]. USA.

Klee, Paul (1990): *Das bildnerische Denken*. Basel: Schwabe & Co.

Kleist, Heinrich [1810]: *Über das Marionettentheater*. online: https://de.wikisource.org/wiki/%C3%9Cber_das_Marionettentheater (zuletzt 14.12.2021).

Krause, Ralf / Rölli, Marc (2010): *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*. Wien: Turia + Kant

Kroker, Arthur (2001): *The Possessed Individual. Technology and the French Postmodern*. London: Palgrave Macmillan.

Krüger, Heinz (1956): *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*. Frankfurt/M: Nest-Verlag.

Kunzru, Hari (1997): »You Are Cyborg«, in: *Wired*. online: https://www.wired.com/1997/02/ffharaway/ (zuletzt 24.06.2022).

Lacan, Jacques (1991a): »The symbolic universe«, in: ders.: *The Seminar of Jacques Lacan. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955*. New York: Norton & Company, 27–39.

(1991b): »Psychoanalysis and cybernetics, or on the nature of language«, in: ders.: *The Seminar of Jacques Lacan. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955*. New York: Norton & Company, 294–308.

(2006): »Seminar on ›The Purloined Letter‹«, in: ders.: *Écrits*. New York: Norton & Company, 6–48.

Latour, Bruno (2002 [1999]): *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2010): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Latour, Bruno / Crawford, Hugh (1993): »An Interview with Bruno Latour«, in: *Configurations* 1:2, 247–268.

Lazzarato, Maurizio (2006): »Der ›semiotische Pluralismus‹ und die neue Regierung der Zeichen. Hommage an Félix Guattari«, in: *transversal* 12:06, online: https://transversal.at/transversal/0107/lazzarato/de (zuletzt 25.9.2021).

(2012): *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben*. Berlin: b-books.

(2014 [2007]): *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity*. Los Angeles: Semiotext(e).

(2019): »Maschine und Ritornell«, in: Raunig, Gerald: *Maschinen Fabriken Industrien*. Wien: transversal, 133–146.

Lee, William / Kazlauskas, Edward (1995): »The Ecole Moderne: Another Perspective on Educational Technology«, in: *Educational Technology*, 35:2, 14–20.

Lefort, Claude (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*.. Frankfurt/M: Suhrkamp.

LeGuin, Ursula (2004): »A Rant about ›Technology‹«, online: http://www.ursulakleguinarchive.com/Note-Technology.html (zuletzt 20.07.2022).

Lemke, Thomas (2005): »Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht«, in: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 317–348.

(2010 [1997]): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument.

(2013): *Biopolitik. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Leroi-Gourhan, André (1988 [1964/5]): *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

(2004 [1943]): *L'homme et la matière*. Paris: Éditions Albin Michel.

(2012 [1945]): *Milieu et techniques*. Paris: Éditions Albin Michel.

Lettow, Susanne (2011): *Biophilosophien. Wissenschaft, Technologie und Geschlecht im philosophischen Diskurs der Gegenwart*. Frankfurt/M: Campus.

Liebknecht, Wilhelm (gemeinsam mit Paul Lafargue) (1943): *Karl Marx. His Life and Work. Reminiscences by Paul Lafargue and Wilhelm Liebknecht*. New York: International Publishers.

Lorey, Isabell (2020): *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Lotringer, Sylvére (2013a): *Shizo-Culture – Semiotext(e) Volume III*. South Pasadena: Semiotext(e).

(2013b): *Schizoculture. The Event 1975*. South Pasadena: Semiotext(e).

Lotringer, Sylvére / Marazzi, Christian (Hg.) (2007): *Autonomia: Post-Political Politics*. Los Angeles: Semiotext(e).

Lovelock, James E. / Margulis, Lynn (1974): »Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis«, in: *Tellus*. 26:1–2, 2–10.

Lukács, Georg (1973): »Technology and Social Relations«, in: ders.: *Marxism and Human Liberation. Essays on History, Culture and Revolution*. New York: Dell Publishing, 49–60.

Lundy, Craig (2012): *History and Becoming. Deleuze's Philosophy of Creativity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

(2018): *Deleuze's Bergsonism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lydenberg, Robin (1992): »Sound Identity Fading Out. William Burroughs' Tape Experiments«, in: Kahn, Douglas / Whitehead, Gregory (Hg.): *Wireless Imagination. Sound, Radio, and the Avant-Garde*. Cambridge: MIT Press, 409–437.

Macherey, Pierre (1996): »In Spinoza denken«, in: Balke, Friedrich / Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 55–60.

Mackay, Robin / Avanessian, Armen (Hg.) (2014): *#Accelerate. The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.

MacKenzie, Donald (1984): »Marx and the Machine«, in: *Technology and Culture*, 25:3, 473–502.

Maglioni, Silvia / Thomson, Graeme (Hg.) (2012): *Félix Guattari – Un Amour D'UIQ. Scénario Pour un Film Qui Manque*. Paris: Éditions Amsterdam.

(Hg.) (2016a): *Félix Guattari – A Love of UIQ*. Minneapolis: Univocal.

(2016b): »UIQ: Towards an Infra-Quark-Cinema (Or Unmaking of)«, in: dies. (Hg.): *Félix Guattari – A Love of UIQ*. Minneapolis: Univocal, 13–44.

Marazzi, Christian (2008 [2002]): *Capital and Language. From the New Economy to the War Economy*. Los Angeles: Semiotext(e).

Margulis, Lynn / Chapman, Michael (2009 [1982]): *Kingdoms & Domains. An Illustrated Guide of the Phyla of Life on Earth*. Amsterdam: Academic Press.

Margulis, Lynn / Sagan, Dorion (2000 [1995]): *What is Life?* Berkeley: University of California Press.

Marinetti, Filippo Tommaso (2018): *Manifeste des Futurismus*. Berlin: Matthes & Seitz.

Marx, Karl (1959): »Das Elend der Philosophie«, in: ders.: *Mai1846 bis März1848*. MEW Bd. 4. Berlin: Karl Dietz Verlag, 63–182.

(1964): *Briefe. Januar 1860 bis September 1864*. MEW Bd. 30. Berlin: Karl Dietz Verlag.

(2005a [1865]): *Das Kapital*. MEW Bd. 23. Berlin: Karl Dietz Verlag.

(2005b [1857/1858]): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW Bd. 42. Berlin: Karl Dietz Verlag.

Massumi, Brain (1992): *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: MIT Press.

Maturana, Humberto (1982 [1975]): »Die Organisation des Lebendigen: eine Theorie der lebendigen Organisation«, in: ders.: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn, 138–156.

(1990): »Gespräch mit Humberto Maturana«, in: Riegas, Volker / Vetter, Christian (Hg.): *Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 11–90.

Maturana, Humberto / Varela, Francisco (1982): »Autopoietische Systeme: eine Bestimmung der lebendigen Organisation«, in: Maturana, Humberto: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit.* Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn, 170–235.

Maturana, Humberto / Varela, Francisco / Uribe, Gabriela (1982 [1974]): »Autopoiese: die Organisation lebender Systeme, ihre nähere Bestimmung und ein Modell«, in: Maturana, Humberto: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit.* Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn, 157–169.

Mbembe, Achille (2003): „Necropolitics", in: *Public Culture* 15:1, 11–40.

Melitopoulos, Angela / Lazzarato, Mauricio (2012): »Machinic Animism«, in: *Deleuze Studies* 6:2, 240–249.

Mezzadra, Sandro (2009): »Italy, Operaism and Post-Operaism«, in: Ness, Immanuel (Hg.): *International Encyclopedia of Revolution and Protest*. Oxford: Blackwell Publishing, 1841–1845.

Monod, Jacques (1977 [1970]): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: dtv.

Moore, Jason W. (2015): *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.

Moore, Nathan (2007): »Nova Law: William S. Burroughs and the Logic of Control«, in: *Law and Literature* 19:3, 435–470.

Morelyle, Jason (2004):»Speculating Freedom: Addiction, Control and Rescriptive Subjectivity in the Work of William S. Burroughs«, in: Schneiderman, Davis / Walsh, Philip (Hg.): *Retaking the Universe. William S. Burroughs in the Age of Globalization*. London: Pluto Press, 74–86.

Mumford, Lewis (1974): *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*. Wien: Europaverlag.

Murphie, Andrew (1996): »Computer are not Theatre. The machine in the Ghost in Gilles Deleuze and Félix Guattari's Thought«, in: *Convergence* 2:2, 80–110.

Nail, Thomas (2008): »Expression, Immanence and Constructivism: ›Spinozism‹ and Gilles Deleuze«, in: *Deleuze Studies* 2:2, 201–219.

(2012): *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

(2017): »What is an Assemblage?«, in: *SubStance* 142, 21–37.

Negri, Antonio (1982): *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

(2003): *Time for Revolution*. London: Bloombsbury.

(2018): »Post-Operaism? No Operaism«, in: Gentilli, Dario / Stimilli, Elettra / Garelli, Glenda (Hg.): *Italian Critical Thought: Genealogies and Categories*. London: Rowman & Littlefield Publishing, 23–32.

Nietzsche, Friedrich (1988 [1878]): *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Kritische Studienausgabe hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Noble, Safiya Umoja (2018): *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press.

Nordmann, Alfred (2008): *Technikphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Öhman, May-Britt (2021): »The ski or the wheel? Foregrounding Sámi technological Innovation in the Arctic region and challenging its invisibility in the history of humanity«, in: Hokowhitu, Brendan / Moreton-Robinson, Aileen / Tuhiwai-Smith, Linda / Andersen, Chris / Larkin, Steve (Hg.): *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies*. London: Routledge, 431–446.

Oldenburg, Heinrich: »Collected Letters«, in: *Early Modern Letters Online,* online: http://emlo-portal.bodleian.ox.ac.uk/collections/?catalogue=henry-oldenburg (zuletzt 23.11.2021).

O'Neil, Cathy (2016): *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown.

O'Sullivan, Simon (2016): »Deleuze Against Control: Fictioning to Myth-Science«, in: *Theory, Culture & Society* 33:7-8, 205–220.

O'Sullivan, Simon / Zepke, Stephen (Hg.) (2008): *Deleuze, Guattari and the Production of the New*. London: Continuum.

Oßwald, Jonas (2021): »Faux Amis, Vrais Amis? Amis«, in: *Foucault Studies* 31, 200–230.

Parikka, Jussi (2014): *The Anthrobscene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Perec, Georges (1972): *Die Maschine*. Stuttgart: Reclam.

Pias, Claus / Vogl, Joseph / Engell, Lorenz / Fahle, Oliver / Neitzel, Britta (Hg.) (2008): *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*. Düsseldorf: DVA.

Pickering, Andrew (1995): *The mangle of practice. Time, Agency and Science*. Chicago: University of Chicago Press.

Pickering, Andrew (2009): »Cybernetics as Nomad Science«, in: Jensen, C.B. / Rödje, K. (Hg.): *Deleuzian Intersections in Science, Technology and Anthropology*. Oxford: Berghahn Books, 155–62.

Portschy, Jürgen (2020): »Times of power, knowledge and critique in the work of Foucault«, in: *Time & Society* 29:2, 392–419.

Poster, Mark / Savat, David (Hg.) (2009): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*. Hamburg: VSA-Verlag.

Precarias a la deriva (2014): *Was ist dein Streik?* Wien: transversal.

Prince, Bernard / Videcoq, Emmanuel (2005): »Félix Guattari et les Agencements Post-Média. L'expérience de radio Tomate et du minitel Alter«, in: *Multitudes* 2005:2 (n. 21), 23–30.

Proudhon, Pierre Joseph (2015): „ System of Economical Contradictions: or, The Philosophy of Poverty«, in: ders.: *Essential Proudhon*. San Bernardino: Create Space Independent Publishing Platform, 25–356.

Pühretmayer, Hans (2017): »Zur materialistischen Wissenschaftstheorie in Nicos Poulantzas' Gesellschafts- und Staatstheorie«, in: Boos, Tobias / Lichtenberger, Hanna / Puller, Armin (Hg.): *Mit Poulantzas arbeiten – um aktuelle Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu verstehen*. Hamburg: VSA-Verlag, 104–126.

Purdy, Strother (1984): »Technopoetics: Seeing What Literature Has to Do with the Machine«, in: *Critical Inquiry* 11:1, 130–140.

Querrien, Anne (2016): »La Borde, Guattari and Left Movements in France, 1965–81«, in: *Deleuze Studies* 10:3, 395–416.

Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Raunig, Gerald (2006): »Einige Fragmente über Maschinen.«, in: *Grundrisse*, 17, 41–49.

(2008): *Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung*. Wien: Turia + Kant.

(2015): *Dividuum. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution Band 1*. Wien: transversal.

(2017): *Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert*. Wien: transversal.

(2019a [2008]): »Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung«, in: ders.: *Maschinen Fabriken Industrien*. Wien: transversal, 19–132.

(2019b [2012]): »Fabriken des Wissens. Streifen und Glätten 1«, in: ders.: *Maschinen Fabriken Industrien*. Wien: transversal, 161–230.

(2021): *Ungefüge. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution Band 2*. Wien: transversal.

Reichert, Ramón (Hg.) (2014): *Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie*. Bielefeld: transcript.

Reiter, Karl (2011): *Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Reuleaux, Franz (1875): *Theoretische Kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, online: https://www.db-thueringen.de/receive/dbt_mods_00004224 (zuletzt 5.2.2021).

Ricken, Norbert (2004): »Die Macht der Macht. Rückfragen an Michel Foucault«, in: Ricken, Norbert / Rieger-Ladich, Markus (Hg.): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 119–143.

Riegas, Volker / Vetter, Christian (Hg.) (1990): *Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Röd, Wolfgang (2002): *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*: Stuttgart: Reclam.

Rosenberg, Nathan (1976): »Marx as a Student of Technology«, in: *Monthly Review. An independent Socialist Magazine*, 28:3, 56–77.

Roth, Lorna (2009): »Looking at Shirley, the Ultimate Norm: Colour Balance, Image Technologies, and Cognitive Equity«, in: *Canadian Journal of Communication* 34, 111–136.

Sacksteder, William (1977): »Spinoza on part and whole: The worm's eye view«, in: *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8:3, 139–159.

Said, Edward (2009 [1978]: *Orientalismus*. Frankfurt/M: Fischer.

Saldhana, Arun / Stark, Hannah (2016): »A New Earth: Deleuze and Guattari in the Anthropocene«, in: *Deleuze Studies* 10:4, 427–439.

Sale, Kirkpatrick (2006): »The Achievements of ›General Ludd‹ A Brief History of the Luddites«, in: *Tailoring Biotechnologies* 2:1, 66–78.

Samsonow, Elisabeth von (2013): »Francois Tosquelles und seine Bedeutung für das Denken von Félix Guattari«, in: *psyalpha*, online: https://www.psyalpha.net/de/biografien/august-ruhs/elisabeth-samsonow-francois-tosquelles-seine-bedeutung-denken-felix-guattari (zuletzt 26.04.2022).

Sarasin, Philipp (2005): *Michel Foucault. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.

(2012): »Ausdünstungen, Viren, Resistenzen. Die Spur der Infektion im Werk Michel Foucaults«, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften ÖZG* 16:3, 88–108.

Sartre, Jean-Paul (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Reinbeck: Rowohlt.

Sauvagnargues, Anne (2016): *Artmachines. Deleuze, Guattari, Simondon*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Savat, David (2009): »Introduction. Deleuze and New Technology«, in: Poster, Mark / Savat, David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Schäffner, Wolfgang (1996): »Technologie des Unbewußten«, in: Balke, Friedrich / Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 211–229.

Schirmacher, Wolfgang (1983): *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Schlehaider, Isabella (2021): *Tausend Subjekte. Der radikal pluralistische Subjektbegriff im kritischen Posthumanismus und bei A.N. Whitehead*. Stuttgart: ibidem-Verlag.

Schleusener, Simon (2020): »Deleuze and Neoliberalism«, in: *Coils of the Serpent: Journal for the Study of Contemporary Power* 6, 39–54.

Schmidgen, Henning (1997): *Das Unbewusste der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*. München: Wilhelm Fink Verlag.

(2001): »Der Psychologe der Maschinen. Über Gilbert Simondon und zwei Theorien technischer Objekte«, in: Kraft Alsop, Christiane, (Hg.) *Grenzgängerin: bridges between disciplines*. Heidelberg: Kröning, 265–287.

(2012): »Inside the Black Box: Simondon's Politics of Technology«, in: *SubStance* 41, 16–31.

(2017): *Forschungsmaschinen. Experimente zwischen Wissenschaft und Kunst*. Berlin: Mathes & Seitz.

(2018): »Die Wiederaneignung der Stadt«, in: Guattari, Félix: *Planetarischer Kapitalismus*. Berlin: Merve, 125–141.

(2019a): »Maschinenwelten. Zur Einführung«, in: Ziemann, Andreas (Hg.): *Grundlagentexte der Medienkultur. Ein Reader*. Wiesbaden: Springer VS, 329–331.

(2019b): *Die Guattari-Tapes*. Berlin: Merve.

Schmidgen, Henning / Jean Oury (2019a): »›Experiment‹ ist ein gefährliches Wort«, in: Schmidgen, Henning: *Die Guattari-Tapes*. Berlin: Merve, 58–76.

(2019b): »Vom Einem Zeichen zum Anderen«, in: Schmidgen, Henning: *Die Guattari-Tapes*. Berlin: Merve, 115–127.

Schmidgen, Henning / Virilio, Paul (2019): »Trajektivität und Transversalität«, in: Schmidgen, Henning: *Die Guattari-Tapes*. Berlin: Merve, 149–161.

Schnödl, Gottfried / Sprenger, Florian (2021): *Uexkülls Umgebungen*. Lüneburg: meson press.

Schönher, Mathias (2015): »Deleuze, a Split with Foucault«, in: *Le Foucauldien* 1:1, 1–12.

Schönherr, Ulrich (2014): »Intermediale Grenzgänge: Technologie, Sprache und Musik in Georges Perecs Hörspiel Die Maschine«, in: *Monatshefte* 106:3, S. 426–451.

Schwieger Hiepko, Andrea (2011): »Europe and the Antilles: An Interview with Éduard Glissant«, in: Lionnet/Shih (Hg.): *The Creolization of Theory*, Durham: Duke University Press, 255–261.

Scott, David (2017): »How Do We Recognise Deleuze and Simondon are Spinozists?«, in: *Deleuze Studies* 11:4, 555–579.

Seidel, Helmut (1994): *Spinoza zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Shaw, William (1979): »›The Handmill Gives You the Feudal Lord‹: Marx's Technological Determinism«, in: *History and Theory*, 18:2, 155–176.

Sibertin-Blanc, Guillaume (2016): *State and Politics. Deleuze and Guattari on Marx*. South Pasadena: Semiotext(e).

Simondon, Gilbert (2007): »Das Individuum und seine Genese. Einleitung«, in: Blümle, Claudia / Schäfer, Armin (Hg.): *Struktur, Figur, Kontur: Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*. Zürich: diaphanes, 29–45.

(2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*. Zürich: diaphanes.

(2020a [1964/89]): *Individuation in Light of Notions of Form and Information Volume 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

(2020b [1964/89]): *Individuation in Light of Notions of Form and Information Volume 2: Supplemental Texts*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Singer, Mona (2003): »Wir sind immer mittendrin: Technik und Gesellschaft als Koproduktion«, in: Graumann, Sigrid / Schneider, Ingrid (Hg.): *Verkörperte Technik – Entkörperte Frau. Biopolitik und Geschlecht*. Frankfurt/M: Campus, 110–124.

(2005): *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*. Wien: Löcker.

(2015): »Für eine kritische Technikphilosophie. Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Technik & Politik. Technikphilosophie von Benjamin und Deleuze bis Latour und Haraway*. Wien: Löcker, 7–17.

(2020): »Was vom Transhumanismus übrigbleibt. Virus, Naturbeherrschung und Technikphilosophie«, in: *Medien und Zeit m&z* 2/2020, 5–19.

Smith, Daniel W. (2019): »André Leroi-Gourhan«, in: In Jones, Graham / Roffe, Jon (Hg.): *Deleuze's Philosophical Lineage II*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 255–274.

Smith, Meritt Roe / Marx, Leo (Hg.) (1994): *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge: MIT Press.

Smithies, James (2007): »Return Migration and the Mechanical Age: Samuel Butler in New Zealand 1860–1864«, in: *Journal of Victorian Culture*, 12:2, 203–224.

Sotiris, Panagiotis (2016): »The Many Encounters of Deleuze and Marxism«, in: *Deleuze Studies* 10:3, 301–320.

Spence, Martin (2019): »Marx against Marx: A Critical Reading of the ›Fragment on Machines‹«, in: *tripleC* 17:2, 327–339.

Spinoza, Baruch de (2006a [1670]): *Theologisch-politischer Traktat*. (Werke in drei Bänden. Bd. 1). Hamburg: Meiner.

(2006b [1677]): *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. (Werke in drei Bänden, Bd. 3). Hamburg: Meiner.

(2006c [1677]): *Politischer Traktat*. (Werke in drei Bänden, Bd. 3). Hamburg: Meiner.

(2010): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch – Deutsch (Sämtliche Werke, Bd. 2). Hamburg: Meiner.

(2017 [1677]): *Briefwechsel* (Sämtliche Werke, Bd. 6). Hamburg: Meiner.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008 [1999]): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation*. Wien: Turia+Kant.

Stewart, Matthew (2005): *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*. New York: W.W. Norton & Company.

Stiegler, Bernard (2009 [1994]): *Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus*. Zürich: diaphanes.

(2016 online und 2018 in Druck): »›We have to become the quasi-cause of nothing – of nihil.‹ An interview with Bernard Stiegler«, in: *Theory, Culture & Society* 35:2, 137–156.

Stingelin, Martin (2000): *Das Netzwerk von Deleuze. Immanenz im Internet und auf Video*. Berlin: Merve.

Sutter, Alex (1988): *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant*. Frankfurt/M: Athenäum.

Thoburn, Nicholas (2003): *Deleuze, Marx and Politics*. London: Routledge.

Thompson, AK (2010): *Black Bloc, White Riot. Anti-Globalization and the Genealogy of Dissent.* Oakland: AK Press.

Toscano, Alberto (2009): »Gilbert Simondon«, in: Jones, Graham / Roffe, Jon (Hg.): *Deleuze's Philosophical Lineages*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 380–398.

Tosquelles, François (2007 [1975]): »Frantz Fanon à Saint-Alban«, in: *Sud/Nord* 22, 9–14.

Ueno, Toshiya (2018): »The Incorporeal Universe of Childhood in the Tactical Pedagogies of Félix Guattari and Tanigawa Gan«, in: Cole, David / Bradley, Joff (Hg.): *Principles of Transversality in Globalization and Education*. Singapore: Springer Nature, 83–96.

Vasquez, Aida / Oury, Fernand (1969): »The educational techniques of Freinet«, in: *Prospects in Education. A Quaterly Bulletin* Vol. 1, 43–51.

Vermeir, Koen (2008): »RoboCop Dissected: Man-Machine and Mind-Body in the Enlightenment«, in: *Technology and Culture* 49:4, 1036–1044.
Virilio, Paul (1978): *Fahren, fahren, fahren…* Berlin: Merve.
(1980): *Geschwindigkeit und Politik*. Berlin: Merve.
(1992): *Rasender Stillstand*. München: Carl Hanser.
Virno, Paolo (2005): *Grammatik der Multitude. Öffentlichkeit, Intellekt und Arbeit als Lebensformen*. Wien: Turia + Kant.
Vogt, Erik M. (2012): *Jean Paul Sartre und Frantz Fanon. Antirassismus – Antikolonialismus – Politiken der Emanzipation*. Wien: Turia + Kant.
Voss, Daniela (2020a): »The Problem of Method: Deleuze and Simondon«, in: *Deleuze and Guattari Studies* 14:1, 87–108.
(2020b): »Modulating Matters: Simondon, Deleuze and Guattari«, in: Przedpełski, Radek / Wilmer, Stephen (Hg.): *Deleuze, Guattari and the Art of Multiplicity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 50–63.
Walther, Manfred (Hg.) (1998): *Spinoza. Sämtliche Werke Bd. 7: Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Hamburg: Meiner.
Watson, Janell (2019): »Living with Madness: Experimental Asylums in Poststructuralist France«, in: *Cultural Critique* 104, 137–157.
Whaanga, Hēmi /Mato, Paora (2021): »The Indigenous digital footprint«, in: Hokowhitu, Brendan / Moreton-Robinson, Aileen / Tuhiwai-Smith, Linda / Andersen, Chris / Larkin, Steve (Hg.): *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies*. London: Routledge, 447–464.
White Jr., Lynn (1974 [1962]): *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Oxford University Press.
Whiteaker, Chloe (2019): »The Essential Tool for Hong Kong Protesters? An Umbrella«, in: *Bloomberg* 20. 9. 2019, online: https://www.bloomberg.com/graphics/2019-hong-kong-protesters-umbrellas/ (zuletzt 26.04.2022).
Whitehead, Alfred North (1968 [1938]): *Modes of Thought*. New York: Free Press.
(2001 [1938]): *Denkweisen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
(2018 [1929]: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
Wiener, Norbert (1963): *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*. Düsseldorf: Econ-Verlag.
Williams, Alex / Srnicek, Nick (2014 [2013]): »#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics«, in: Mackay, Robin / Avanessian, Armen (Hg.): *#Accelerate. The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic, 347–362.
Williams, Eric (1994 [1944]): *Slavery & Capitalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Winner, Langdon (1977): *Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, MIT Press.
Yountae, An (2014): »Beginning in the Middle: Deleuze, Glissant, and Colonial Difference«, in: *Culture, Theory and Critique* 55:3, 286–301.
Zapf, Holger (2010): *Jenseits der Simulation. Das radikale Denken Jean Baudrillards als politische Theorie*. Berlin: Lit Verlag.
Zhang, Peter (2019): »Interology«, in: *Philosophy Today* 63:4, 959–969.
Žižek, Slavoj (2005): *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Zschimmer, Eberhard (1933): *Philosophie der Technik. Einführung in die technische Ideenwelt*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Zuboff, Shoshana (2019): *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs.