

Deleuze als Theoretiker der Macht

Marc Rölli

In den gegenwärtig kontrovers und intensiv geführten machttheoretischen Debatten ist Deleuze eher ein Fremdkörper. Er versperrt den schnellen Zugriff. Er versperrt ihn, weil er sich den gängigen Koordinaten nicht fügt und scheinbar Widersprüchliches behauptet. Als Strukturalist plädiert er für einen »verallgemeinerten Anti-Hegelianismus« – und entspricht damit den Erwartungen, die im Strukturalismus eine Position zu erkennen meinen, die sich vom dialektischen Denken (und der von ihr in Anspruch genommenen Kategorie der Subjektivität) grundlegend distanziert.¹ Als Kapitalismustheoretiker wiederum, der die weltweiten ökonomischen Dynamiken als Vorgänge der De- und Reterritorialisierung auf den Begriff bringt, bietet er für postmarxistische Diskurse nicht nur Anschlussstellen, sondern bewegt sich in seiner eigenen Theoriebildung offensichtlich vor einem marxistischen Hintergrund.² Mit Foucault stimmt er darin überein, dass Macht im Unterschied zu den vorherrschenden Ansichten der Theorietradition nicht unproduktiv und lediglich verneinend oder limitierend, als Verbot oder Begrenzung der Handlungsfreiheit aufzufassen ist – und auch nicht als individuell oder institutionell handhabbare Ressource, Wirkungen zu bewirken, etwa Handlungen zu erzwingen oder zu vereiteln.³ Trotz seiner Nähe zu Foucault hält er es aber

1 | Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung* [1968]. Übers. v. Joseph Vogl. München 1991, S. 11.

2 | Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Anti-Ödipus* [1972]. Übers. v. Bernd Schwibs, Winterthur 1974, S. 286ff.; dies.: *Tausend Plateaus* [1980]. Übers. v. Gabriele Ricke/Ronald Voullié. Berlin 1992, S. 77ff.; dies.: *Was ist Philosophie?* [1991]. Übers. v. Bernd Schwibs/Joseph Vogl. Frankfurt a.M. 1996, S. 97ff.

3 | Vgl. Gilles Deleuze: *Foucault* [1986]. Übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1992, S. 100.

für notwendig, den Begriff des Widerstands anders auf den der Macht zu beziehen. An einer Stelle heißt es, dass er nicht darauf verzichten wolle, »Repressionseffekte« zu denken.⁴ Und es ist bekannt, dass er die von ihm so genannten »Kontrollgesellschaften« von den »Disziplinargesellschaften« deutlich abhebt, während Foucault zwischen »surveiller« und »contrôler« keinen großen Unterschied zu machen scheint.⁵

Die Liste der Äquivokationen könnte problemlos verlängert werden. Um sie vorläufig zu beenden und einen Schritt weiterzukommen, sei noch daran erinnert, dass Deleuze einen Vorschlag macht, Foucaults Begriff des Dispositivs zu reformulieren.⁶ In seiner Lesart verwandelt sich das Dispositiv in ein »Agencement«, d.i. ein Zusammengesetztes oder Zusammengestelltes, das als Geordnetes zugleich eine Ordnung (und ein Ordnen) ist, wenn auch ohne die Gewähr einer wie immer verfassten Stabilität. Eine Art Agentur, die versammelt und vermittelt, indem sie Bedingungen schafft, Bedingungen zugleich für Taten und Dinge, für Sichtbares und Sagbares. Ins Englische wird der Begriff mit »assemblage« übersetzt; ins Deutsche zumeist mit »Gefüge«. Im vorliegenden Kontext kann er auch kurz mit Macht oder Machtverhältnis wiedergegeben werden. Mit Bezug auf Foucault sind die begrifflichen Verschiebungen, die hier zu beobachten sind, ganz ähnlich gelagert wie im Fall der »Genealogie«, sofern sie verstanden wird als ein Verfahren, Machtverhältnisse zu untersuchen. In beiden Fällen können die begrifflichen Verschiebungen rekonstruiert werden, indem der veranschlagte Immanenzcharakter der Macht thematisiert wird. Immanenz, so lautet meine These, wird von Foucault und Deleuze durchaus unterschiedlich gefasst. Will man Deleuze als Machttheoretiker ins Feld führen, so kommt man nicht umhin, sein Verständnis der Macht als Immanenz zu erläutern. (I.) Das wiederum macht es notwendig, seine Lesart der philosophischen Positionen

4 | Gilles Deleuze: Begehren und Lust [1977]. In: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.): Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie. München 1996, S. 230-240, hier S. 234.

5 | Vgl. Gilles Deleuze: Kontrolle und Werden. In: ders.: Unterhandlungen 1972-1990 [1990]. Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt a.M. 1993, S. 243-253, hier S. 250.

6 | Vgl. Gilles Deleuze: Was ist ein Dispositiv?. Übers. v. H.-D. Gondek. In: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. 1991, S. 153-162.

zu rekapitulieren, die seine eigene Auffassung der Sache geprägt haben: Nietzsche (II.) und Spinoza (III.).

I. MACHT ALS IMMANENZ

Im Unterschied zu Foucault kann der Begriff der Immanenz bei Deleuze dazu verwendet werden, seine Philosophie im Ganzen zu bezeichnen.⁷ Bereits in seinem Buch über Nietzsche (1962) wird die Forderung laut, mit Nietzsche eine Kritik zu realisieren, die über die Kantische Kritik hinausgeht. Diese philosophisch radikale Kritik wird als »immanente Kritik« gefasst, die den immanenten Gebrauch der Vernunft – im Kantischen Sinne und doch auch gegen Kant gewendet – verallgemeinert.⁸ Im Kern zielt Deleuze hier darauf ab, nicht nur die Ideen der Vernunft (im Bereich der theoretischen Philosophie nach Kant) auf die Erfahrung zu beziehen, sondern die gleichsam metaphysische Grundlegung von Strukturen a priori zurückzuweisen, die ihrerseits (gegen Kant) die Erfahrung transzendieren. Es ist sogar möglich, diese Überlegung in schematischer Form bereits in seiner Hume-Studie (1953) wiederzufinden, wo die empiristische Immanenz gegen die Konsolidierung fester Strukturen transzendentaler Subjektivität ausgespielt wird.⁹ Das ist insofern von Bedeutung, als unter dem Stichwort »Immanenzphilosophie« zu Recht ein Empirismus firmiert, der um 1900 neue Radikalität reklamiert – nicht nur bei Nietzsche und Vertretern einer philosophischen Psychologie, sondern auch im Umfeld von Pragmatismus und Empiriekritizismus.

Trotz dieser frühen Bezugnahmen markiert erst das Spinoza-Buch (1968) die endgültige Schlüsselstellung des Immanenzgedankens. Mit

7 | Vgl. Levi R. Bryant: *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston (Illinois) 2008; Marc Rölli: *Gilles Deleuze – Philosoph der Immanenz*. In: ders./Friedrich Balke (Hg.): *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – aktuelle Diskussionen*. Bielefeld 2011, S. 31-70; Miguel de Beistegui: *Immanence. Deleuze and Philosophy*. Edinburgh 2012.

8 | Vgl. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie* [1962]. Übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg 1991, S. 98-109.

9 | Vgl. Gilles Deleuze: *David Hume* [1953]. Übers. v. Peter Geble/Martin Weinmann, Frankfurt a.M. 1997, S. 18f., 130, 138ff.

Spinoza rückt die Immanenz in den Mittelpunkt Deleuze'scher Philosophie – und dort bleibt sie auch bis zu den letzten Texten, zusammen mit der besonderen Wertschätzung Spinozas oder besser: dem systematischen Gewicht des philosophischen Entwurfs seiner *Ethik*. Das spinozistische Prinzip der Immanenz steht im Zentrum der Ontologie der Univozität, die Deleuze im ersten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* entfaltet.¹⁰ Und in *Was ist Philosophie?*, dem 1991 publizierten und mit Guattari zusammen geschriebenen Buch, bezeichnet die Immanenz eine philosophische Ebene des Denkens, eine unverzichtbare Orientierung im Denken oder ein »modernes« (nicht länger moralisch-metaphysisch stilisiertes) »Bild des Denkens«, das die Illusionen der Transzendenz *de iure* ausschließt.¹¹ Alles begriffliche Denken setzt Immanenz voraus – und kann aus diesem Grund genealogisch analysiert werden.

Man möchte sagen, DIE Immanenzebene sei zugleich das, was gedacht werden muß, und das, was nicht gedacht werden kann. Sie wäre es, das Nicht-Gedachte im Denken. Sie ist der Sockel aller Ebenen, jeder denkbaren Ebene immanent, der es nicht gelingt, jene zu denken. Sie ist das Innerste im Denken und doch das absolute Außen.¹²

Und wenn es einen Philosophen gab, der sich im Klaren darüber war, »daß die Immanenz nur sich selber immanent [...] ist«, dann war es Spinoza.

Vielleicht der einzige, der keinerlei Kompromiß mit der Transzendenz geschlossen, ihr überall nachgestellt hat. [...] Spinoza – das ist der Taumel der Immanenz, dem

10 | »Die Bedeutung des Spinozismus scheint uns die folgende zu sein: die Immanenz wird als Prinzip behauptet und der Ausdruck von jeder Unterordnung unter eine emanative oder exemplarische Ursache befreit. [...] Denn die Themen der Schöpfung oder der Emanation können nicht ohne ein Minimum von Transzendenz auskommen. [...] Nun kann ein solches Ergebnis nicht anders als in einer Perspektive der Univozität erhalten werden.« Gilles Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie [1968]. Übers. v. Ulrich-Johannes Schneider. München 1993, S. 160f. Vgl. dazu die Passagen in Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 64.

11 | Vgl. Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 44, 63.

12 | Ebd., S. 68f.

so viele Philosophen vergeblich zu entkommen suchen. Werden wir jemals reif genug sein für einen spinozistischen Gedanken?¹³

Der Gebrauch, den Deleuze von Spinoza macht, kreist um eine ontologisch aufgefasste Differenz. Eine Differenz, die sich vom Sein selbst aussagt – indem philosophisch auf zeitlich, räumlich und anders bestimmte Werdensprozesse Bezug genommen wird, die nicht in festen Identitäten zu begründen sind. Eine Differenz, in der das Sein oder Seinsblöcke zersplittern, wodurch es möglich wird, Immanenzverhältnisse zu denken. An diesem Punkt liegt ein Motiv für die philosophische Aktualität von Deleuze und die häufig geäußerte Ansicht, dass man für die heute gesuchte Ontologie der Prozesse, der Natur oder des Lebens, der Existenzweisen und Kollektive oder auch eines neuen Realismus und einer neuen Metaphysik noch am ehesten in seiner Differenzontologie fündig werde. Allerdings macht man es sich hier auch schnell zu leicht, indem man die Differenzontologie der Prozesse mit einer Romantik der Unbestimmtheit verwechselt.¹⁴

Daher liegt es nahe, im Sinne eines Gegengifts, Immanenz als Macht zu bestimmen. Unterstützt wird dieser Ansatz durch die Gewährsleute, die Deleuze an erster Stelle nennt: Spinoza und Nietzsche. Schließlich ist das Konzept des ›Willens zur Macht‹ eines, das Deleuze zur Ausbuchstabierung seiner Ontologie produktiv macht, und auch bei Spinoza ist Macht – verstanden als *potentia agendi* – als immanenter Prozess, der sich selbst bejaht und verstärkt, zu begreifen. Auf diese Aspekte komme ich gleich zurück. Zuvor muss noch auf ein nahe liegendes Problem hingewiesen werden, ein Problem, das, wie es scheint, Deleuze mit Foucault teilt.

Schließlich sind Macht und Gegen-Macht, Macht und Widerstand – oder mit anderen Worten: Repräsentation und Differenz nicht einerlei.

13 | Ebd., S. 57. Vgl. auch die Verbindung zum »radikalen Empirismus«, ebd., S. 56, 122.

14 | Das Begehren – hier wäre an den spinozistischen *conatus* zu denken – operiert gemäß einer Logik der göttlichen Maschine. Es impliziert Kräfteverhältnisse im Sinne eines gesellschaftlichen Unbewussten, die kartographiert werden können. Die Berufung auf eine »vitalistische Natur des Menschen« etc. schirmt sich dagegen von z.B. technisch vermittelten Immanenzverhältnissen ab, die als seine Bedingung fungieren.

Oder doch? Steht der dunklen Macht nicht ein anderes gegenüber, wodurch sie – das stillschweigende Einverständnis mit ihr – bekämpft werden kann? Aus meiner Sicht sind diese Fragen nicht einfach zu beantworten, sie verlangen vielmehr komplizierte Antworten. Und wenngleich sich Deleuze und Foucault dieses Problem teilen, so beantworten sie es doch auf unterschiedliche Weise, mit unterschiedlichen Akzentsetzungen.¹⁵

Die Machttheorie, die Foucault im *Willen zum Wissen* entwirft, entspricht der an sie gestellten Forderung, Macht als produktive Größe zu fassen. Sie wird als ein komplexes Gebilde differentieller Relationen begriffen, das Identitäten, Formen der Individualisierung, Ordnungen des Sichtbaren und des Sagbaren, Strategien der Regulierung eines politisch handhabbaren Lebens von Populationen hervorbringt. Das ist, anders gesagt, ein Dispositiv, das auf der einen Seite »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen« aufweist, »die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind«; und das auf der anderen Seite die »Repräsentation der Macht« konsolidiert, die aus ihren Strategien hervorgeht.¹⁶ Sie bilden in ihrer Gesamtheit die Einheit des Dispositivs, ihre »großen Linien und institutionellen Kristallisierungen« verkörpern sich in den »gesellschaftlichen Hegemonien«.¹⁷ Man könnte sagen, dass Macht mindestens drei Dinge umfasst: (1.) differentielle Mikroverhältnisse, (2.) Strategien bestimmter Aktualisierungsformen und (3.) Aktualitäten als Machtkonzentrationen, die gesellschaftliche Hierarchien befestigen. Foucault legt den Akzent auf die zwei zuletzt genannten Punkte. Bei Deleuze hingegen findet man zunächst eine starke Tendenz, auf die Punkte eins und drei zu fokussieren – und sie zueinander in einen Gegensatz zu stellen: Differenz versus Repräsentation, Immanenz versus Transzendenz. Gleichwohl hat er auch die verbindende Dimension im Blick – er diskutiert sie als Aktualisierungs- und Wiederholungsprozesse, aber er tut dies nicht in machttheoretischer Hinsicht. Erst in *Tausend Plateaus* (1980), in der Reaktion auf Foucaults Überlegungen, nimmt er zusammen mit Guattari den Gedanken auf, Machtprozesse als produktive

15 | Vgl. zu dieser Problematik bei Foucault auch Martin Saar: Die Form der Macht. Immanenz und Kritik. In: Marc Rölli/Roberto Nigro (Hg.): Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse. Bielefeld 2017, S. 157-174.

16 | Vgl. Foucault, *Wille zum Wissen*, S. 109, 113f.

17 | Vgl. ebd., S. 113f.

Aktualisierungen zu verstehen, die sich in einem differentiellen Milieu abspielen – und dennoch fatale Folgen haben.¹⁸ Hier kommt die Unterscheidung zum Tragen, die mit Deleuze auch *zwischen* Macht und Immanenz getroffen werden kann.¹⁹ Immanenz, die nur sich selbst immanent ist – oder die einer rein differentiellen Ontologie korrespondiert, mag zwar als Macht (im Sinne von Macht 1) gedacht werden. Sie wird aber keine Verhältnisse hervorbringen, die im Sinne einer strategisch gelenkten Vereinheitlichung des Differenten Machtblöcke zementieren (im Sinne von Macht 3). Mit anderen Worten: Die Nomadologie unterliegt keinem Dispositiv im Foucault'schen Sinne, das an die Souveränität gebundene Staatsdenken (oder die juridische Repräsentation der Macht – und zwar der modernen Macht der Disziplin und des Lebens) hingegen schon.

Wenn Deleuze gegen Foucault den Vorwurf erhebt, den Widerstand zu marginalisieren, so kann ihm Foucault erwidern, den Widerstand (mitsamt den Fluchtlinien der Immanenz) zu hypostasieren. So ungefähr kann man den Stand ihrer Diskussionen in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre resümieren.²⁰ Während Foucault die Produktivität der Macht ana-

18 | »Jedes Machtzentrum ist auch molekular und übt seine Macht in einem mikrobiologischen Gewebe aus [...].« Vgl. Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus, S. 306-309, hier S. 306.

19 | Deleuze verfolgt die terminologische Strategie, Macht als »stratifizierte Dimension des Gefüges« zu fassen. Vgl. ebd., S. 194. Sofern sie aber »auch molekular ist«, unterscheidet sie sich nicht nur von den virtuellen (primären) Immanenzverhältnissen, sondern – gleichsam als zweite virtuelle Größe, die als Aktualisierungsform zu verstehen wäre – von den Repräsentationsordnungen. Vgl. ebd., S. 306. Man könnte sagen, dass Deleuze mit Hilfe des von Foucault inspirierten Machtbegriffs den latenten Dualismus seiner früheren politischen Philosophie (Differenz vs. Repräsentation) eindeutiger hinter sich lässt. Vgl. zu dieser These bereits Marc Rölli: A Pragmatism of Difference? Gilles Deleuze's pragmatic move beyond structuralism. In: Deleuze Online 1/2008, <https://deleuze.online/2007/10/15/marc-rolli-a-pragmatism-of-difference-gilles-deleuze%E2%80%99s-pragmatic-move-beyond-structuralism/> (letzter Zugriff am 20.10.2017).

20 | In dem kleinen Text *Begehren und Lust* hat Deleuze seine Überlegungen zur Machttheorie Foucaults im *Willen zum Wissen* dokumentiert. Vgl. zur Diskussion dieses Textes Ralf Krause/Marc Rölli: Die Subjektivierung der Macht. In: Ulrike Kadi/Gerhard Unterthurner (Hg.): *sinn macht unbewusstes – unbewusstes macht sinn*. Würzburg 2005, S. 192-229.

lysiert, um das Dispositiv der Sexualität herauszuschälen mitsamt der Wahrheits- und Freiheitsdiskurse, die mit ihm verbunden sind, akzentuiert Deleuze die Mikropolitik und die Prozesse des Minoritär-Werdens, d.h. praktische Widerstandsformen, die mit einem Denken der Immanenz der Macht (und damit verbunden: einer Kritik ihrer auf Transzendenz gepolten Repräsentationsformen) koexistieren. In der Unfähigkeit der Repräsentation, ihre Entstehung zu denken, spiegelt sich der Foucault'sche Gedanke, dass die Macht im Dispositiv dafür sorgt, dass sie Geheimnisse hat – und zugleich den Imperativ installiert, sie zu lüften, die Wahrheit zu erkennen, endlich frei zu sein. Dabei ist das Geheimnis nichts anderes als die missverstandene Produktivität der Macht selbst – oder anders gesagt: ihre verklausulierte Ignoranz. Im *Willen zum Wissen* fungiert die Wahrheit als Sinn und Begehrtes mit nihilistischen Qualitäten, weil sie dazu beiträgt, ein Machtstreben aufrechtzuerhalten, das sich selbst – im Unterschied zu seinen Zielen und Idealen (oder im Unterschied zur juristischen Repräsentation) – nicht bejahren kann.

II. WILLE ZUR MACHT – NIETZSCHE

Im Kapitel über die Subjektivierung in dem Buch über *Foucault* (1986) fügt Deleuze analog zu den neuen Ausarbeitungen der Selbsttechniken und Selbstverhältnisse der alten Griechen, die Foucault ab dem zweiten Band seiner Geschichte der Sexualität vornimmt, den bislang diskutierten Formen des Wissens und der Macht eine weitere Dimension hinzu.²¹ Bei ihr handelt es sich um eine Dimension des Selbstbezugs der Macht oder um eine Faltung der Kräfte, die sich in ihrer Bewegung von den strikten Codes lösen. Keineswegs übernimmt sie die ontologische Funktion, zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren eine natürliche Übereinstimmung herzustellen. Vielmehr unterbricht sie die (vom Typus her subjektlogische) Vermittlung, schafft ein Milieu pragmatischer Relationen und entflieht zugleich dem Rahmen ihrer geregelten Zuordnung.²² Mit dieser Überlegung verbindet Deleuze den Aspekt der Subjektivierung mit einer Erweiterung der Foucault'schen Machttheorie, sofern er auf ihre »Deteritorialisierungsspitzen« fokussiert (Macht 1), diese mit dem Primat der

21 | Vgl. Deleuze: Foucault, S. 131-172.

22 | Vgl. ebd., S. 152-161, v.a. S. 156, 158.

Immanenz und des Widerstands zusammenfallen lässt und von den Diagrammen (Macht 2) absetzt, die aktuelle gesellschaftliche Hierarchien und Steuerungsmonopole (Macht 3), analog zu den Strukturen von Disziplin oder Sexualität, formieren.²³ Den Selbstbezug der Macht wiederum erläutert Deleuze im Rekurs auf Nietzsche: »Man müsste die Kraft im Sinne Nietzsches wiederfinden, die Macht im besonderen Sinne des ›Willens zur Macht‹ [...].«²⁴ Sie weist nach Deleuze den Selbstbezug auf, der sich aus der Immanenz der Macht nach Deleuze (Macht 1) entwickeln lässt.²⁵ Mit ihr liegt der Schwerpunkt des Immanenzgedankens nicht länger in einem spezifischen Bezugsmodus von Macht und Wissen bzw. in ihrem wechselseitigen Implikationsverhältnis, sondern verlagert sich in einen Bereich, der von den Wissens- und Machtordnungen gemäß der im Dispositiv von Foucault beschriebenen Regeln unabhängig ist.

Bereits zu Beginn der 1960er Jahre hatte Deleuze den Willen zur Macht als »genealogisches Element der Kraft« oder als ihr »Prinzip der Synthesis« bezeichnet.²⁶ Genealogisch bedeutet zugleich differentiell und genetisch – im Sinne einer immanenten Hervorbringung empirischer (»differenzierter und qualifizierter«) Gegebenheiten.²⁷ Damit fungiert der Wille zur Macht als »internes Prinzip der Produktion«, sofern dif-

23 | »Es wird stets eine Beziehung zu sich geben, die den Codes und Mächten Widerstand leistet; die Beziehung zu sich ist sogar einer der Ursprünge dieser Widerstandspunkte [...].« Ebd., S. 145. Vgl. die Rede von den »zwei Ausrichtungen einer Mikro-Analyse der Macht«, die deutlich macht, dass die Interpretation des Selbstbezugs im Foucault-Buch von 1986 in den »Mikrodispositiven« (im Sinne von Macht 1) vorweggenommen ist: Deleuze: Begehren und Lust, S. 232, 239.

24 | Deleuze: Foucault, S. 159.

25 | Auch auf die spinozistische Terminologie kann hier Deleuze ganz direkt zugreifen, sofern die Kraft, um die es hier geht, »in sich selbst untrennbar mit dem Vermögen verbunden [ist], andere Kräfte zu affizieren und von anderen Kräften affiziert zu werden [...].« Sie impliziert »eine Kraft, sich selbst zu affizieren, ein Sich-durch-sich-Affizieren«, wie Deleuze mit Blick auf Foucaults Beschreibung der »enkráteia« sagt: die »Beziehung zu den anderen muß sich in einen Bezug zu sich verdoppeln«. Ebd., S. 140f. Bereits viel früher lokalisierte hier Deleuze bei Nietzsche eine »spinozistische Inspiration«. Vgl. Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, S. 69.

26 | Vgl. ebd., S. 56.

27 | Vgl. ebd., S. 60.

ferentielle Quantitätsdifferenzen aus sich heraus empirische Qualitäten generieren.²⁸ Aus Deleuzes Sicht ist es *erstens* möglich, mit Nietzsche die Macht immanent bzw. genealogisch zu bestimmen, indem sie auf den Willen zur Macht bezogen wird. *Zweitens* können die Phänomene der Verneinung des Willens – und das mit ihr verbundene Reaktiv-Werden der Kräfte – rekonstruiert werden. Und *drittens* lässt sich zeigen, dass zwischen Nihilismus und Repräsentation ein machtheoretisch gehaltvoller Zusammenhang besteht.

Unter Wille zur Macht versteht Nietzsche kein Machtstreben. In einer paradoxen Formulierung hält Deleuze fest, dass der Wille zur Macht jedenfalls nicht die Macht will. Sie ist weder Ziel noch Motiv seines Begehrens. Wäre sie dies, dann könnte sie mit einem Objekt der Repräsentation (Macht 3) identifiziert werden.²⁹ Auf diese Weise würde zugleich ihre immanente Bestimmung – und die Möglichkeit einer genealogischen Untersuchung repräsentativer Geltungsstandards – aufgegeben. Genau dies ist nach Deleuze immer dort der Fall, wo Macht auf die Anerkennung bzw. Durchsetzung von Herrschaft reduziert wird.

Das berühmte dialektische Moment der Beziehung von Herr und Knecht hängt in der Tat davon ab: daß die Macht in ihr nicht als Wille zur Macht, sondern als Repräsentation derselben, als Repräsentation der Überlegenheit, als Anerkennung der Überlegenheit des ›einen‹ durch den ›anderen‹ begriffen wird.³⁰

Ebenso verkennt Heidegger in seiner Deutung das genealogische Prinzip des Willens zur Macht, sofern er in ihm eine Figur der entfesselten Subjektivität zu erkennen glaubt, die das vorstellende Denken auf die Spitze treibt.³¹ Entscheidend für Deleuze ist dagegen die Idee Nietzsches, dass

28 | Vgl. ebd., S. 57.

29 | Vgl. ebd., S. 88f.

30 | Ebd., S. 15.

31 | Bereits Klages hatte in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht ein allzu profanes, zweckrational ausgerichtetes Machtstreben entdeckt, das mit seinen angeblich romantisch-naturphilosophischen (dionysischen) Aspirationen in einem merkwürdigen Widerspruch stehe. Vgl. Ludwig Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches [1926]. Bonn 31958, S. 197. Mit Heidegger könnte man sagen, dass Nietzsche im quasi psychologischen Bann des Vorstellens gefangen blieb – oder mit Sartre, dass er die Immanenz-Illusion nicht überschreiten konnte.

Macht, die aus strukturellen Gründen kein affirmatives Verhältnis zu dem in ihr sich aktualisierenden Willen entwickeln kann, nicht gut ist, sondern schlecht – und dies ganz unabhängig von ihrer möglicherweise breiten Wirksamkeit. Sie ist schlecht, weil und sofern sie in sich nihilistisch verfasst ist und mit diskursiven Identitäten kollaboriert, die in ihrer systematischen Bestimmtheit ihre Genealogie ausschließen. Das heißt, anders gesagt, dass sie den Geltungsrahmen ihrer Perspektivität und Endlichkeit überschreitet, das irdische und vergängliche, affektive und kontingente Geschehen – auf der metaphysischen Suche nach Gewissheit.

Welche Relevanz also lässt sich dem Machtdenken Nietzsches attestieren? Es eröffnet eine genealogische oder neuartige machtanalytische Perspektive, indem sie immanent nachvollziehbar macht, welche konkreten Strategien und Operationen am Werk sind, wenn Vorstellungen einer höheren Macht institutionalisiert werden. Im Fokus seiner Analysen stehen Themen der Metaphysik, Moral- und Religionskritik; es geht dabei z.B. um Schuldgefühle, schlechtes Gewissen, Ressentiment, den Willen zur Wahrheit, asketische Ideale. Eine der wichtigsten analytischen Hypothesen besagt, dass die Vorstellungen einer höheren Macht mit den konkreten Strategien und Operationen unvereinbar sind, die sie historisch hervorgebracht haben. Oder genauer: dass die entsprechenden Vorstellungen und Ideen nihilistischen Typs sind, sofern sie durch die Beschreibung ihrer Entstehung bedroht sind und im Kern sogar durch sie destruiert werden können. Seiner Logik nach entspricht dieses Verfahren Foucaults Demaskierung der juristischen Repräsentation der Macht. Im Aufweis der produktiven Machtverhältnisse der Disziplinierung des Körpers (in Gefängnis, Kaserne und Bildungsanstalt) und der Regulierung des Lebens (in Medizin, Psychiatrie, Sozialstatistik und Bevölkerungspolitik) sinkt das auf souveräne Instanzen ausgerichtete diskursive Selbstverständnis der Macht in sich zusammen. Inwiefern kann nun aber Deleuze das Konzept des Willens zur Macht ins Spiel bringen, um die Machtanalyse über die kritische Dimension der Genealogie hinaus zu erweitern? Eine

Dieser Aspekt der Nietzsche-Kritik ist nach Deleuze für das phänomenologische Denken insofern bezeichnend, als es eine neuartige Transzendenzfigur in die Immanenz einführt (Intentionalität, Ekstase des Daseins, Zeitstrukturen des Begegnen- oder Anwesen-lassens u.v.m.). Vgl. Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, S. 55f., siehe ebd., S. 165: »Man wird also gerade im Kern der Immanenz des Erlebens in einem Subjekt Transzendenzakte dieses Subjekts entdecken müssen [...].«

Option liegt aus meiner Sicht im weiteren Insistieren auf der Immanenz – auf einer Immanenz, mit welcher die Macht (im Sinne von Macht 1) verschmilzt. Und das macht es notwendig, nun zum Schluss auf Spinoza zu sprechen zu kommen.

III. HANDLUNGSMACHT – SPINOZA

Im Mittelpunkt der *Ethik* steht das Problem des Aktiv-Werdens oder der Steigerung des Tätigkeitsvermögens im Sinne einer Macht des Handelns (potentia agendi).³² Mit dieser Macht verbinden sich das Gute und eine reine Positivität, die in der aktiven Selbstbejahung der wesentlichen Existenzweise – im Begehren der Lust und der Lust des Begehrens – wurzelt. Offenkundig verbindet Deleuze diese Macht mit der immanenten Kausalität einer adäquaten Ursache dieses Handelns, d.h. einzusehen und einsehen zu können, dass die Affekte einen aktivierenden oder Lust hervorbringenden Effekt haben. Und das setzt voraus, dass Körper, die sich gegenseitig affizieren und voneinander affiziert werden, gemeinsam ihre Handlungsfähigkeit vermehren – und allein in dieser Übereinstimmung (adäquate) Gemeinbegriffe finden können. Dagegen liegt eine Verminderung des Tätigkeitsvermögens dort vor, wo es gehemmt wird – durch das Aufkommen passiver Affekte oder Leiden. Mit der Passivität kommt gleichsam eine äußere Macht hinzu, die die existierenden Modi von dem trennt, was sie vermögen.³³ Diese Ohnmacht besitzt keine Positivität in dem Sinne, dass sie lediglich ein Unvermögen, eine Macht der Verneinung ausdrückt. Mit ihr wird die Produktivität der Macht ausgeschaltet, indem sie verhindert, dass sich die existierenden Modi assoziieren und in ihren Beziehungen die Erfahrung machen, ihre Macht, zu affizieren und affiziert zu werden, und damit auch: zu handeln und zu denken, zu vermehren. Dieser Prozess der Machtsteigerung ist weder auf Individuen noch auf ihre egoistischen Interessen zu reduzieren. Er behauptet vielmehr seine immanente Bestimmung, indem er von unten kommt und in allen sozialen Beziehungen wirksam ist, die zum Nutzen und Wohl der Beteiligten – nicht aber zu ihrem Schaden und Nachteil – beitragen. Es mag besondere Schwierigkeiten aufwerfen, das ethische Kriterium Spi-

32 | Vgl. Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks, S. 195.

33 | Vgl. ebd., S. 198.

nozas (Vermehrung oder Verminderung der Handlungsmacht) zu handhaben. Aber das Festhalten an transzendenten Stützen bleibt ein Indiz für dogmatische Vorannahmen, die über den kontingenten, prekären und offenen Prozess (der politischen Assoziation) hinwegtäuschen – durch Anthropomorphismen, teleologische Unterstellungen oder Glaubenswahrheiten, die hierarchische Gesellschaftsstrukturen konsolidieren.

Mit dieser minimalen Skizze des spinozistischen Machtverständnisses kann die eingangs antizipierte Unterscheidung zwischen Foucault und Deleuze noch deutlicher gemacht werden. Deleuze profiliert sich als (immanenzphilosophischer) Machttheoretiker, indem er nicht nur mit Nietzsche den Willen zur Macht als pluralistisches Konzept der differentiellen, mikrophysikalischen Machtprozesse (Macht 1) begreift, sondern mit Spinoza auf einen Prozess des Demokratisch-Werdens eingeht, der in seiner Radikalität sich selbst immanent bleibt – und daher nicht in den Text von Disziplin und Kontrolle mitsamt ihrer diskursiven Repräsentanz übersetzt werden kann. Die Macht kommt von unten, weil sie mit Foucault nicht von oben kommt, ihre produktive Entfaltung fordert den Kopf des Königs auch in der Theorie. Sie kommt aber auch deshalb von unten, weil sie mit Spinoza nicht in Strategien aufgeht, die den individuellen Körper dressieren und das Leben der Bevölkerung politisch und ökonomisch verwalten. Bei ihr handelt es sich um eine Macht der Praxis oder der Mikropraxis, die die großen Dispositive und Gefüge unterläuft, wenngleich sie selbst Assoziationen und Zusammenhänge hervorbringt. Diese sind aber anderen Typs, weil ihre Verbindungsregeln heterogene Verkettungen zulassen und die schematische Vereinheitlichung singulärer Konstellationen sabotieren.

In diesem Sinne kann man sagen, dass es Deleuze gelingt, die Einwände gegen Foucaults Machttheorie, die von der Seite der PraxistheoretikerInnen formuliert wurden, produktiv aufzunehmen.³⁴ Auch mit

34 | Vgl. dazu Michel de Certeau: *Kunst des Handelns* [1980]. Übers. v. Ronald Voullié. Berlin 1988, S. 16: »Wenn es richtig ist, daß das Raster der ›Überwachung‹ sich überall ausweitet und verschärft, dann ist es um so notwendiger, zu untersuchen, wie es einer ganzen Gesellschaft gelingt, sich nicht darauf reduzieren zu lassen: welche populären (und auch ›verschwindend kleinen‹, alltäglichen) Praktiken spielen mit den Mechanismen der Disziplinierung und passen sich ihnen nur an, um sie gegen sich selber zu wenden; und welche ›Handlungsweisen‹ bilden schließlich auf Seiten der Konsumenten (oder ›Beherrschten‹?) ein Gegenge-

Blick auf Latours Einwände kann man konstatieren, dass das Wissen über Machtverhältnisse kein elitäres Wissen ist, sofern Macht nicht hinter kollektiven Handlungsfeldern, sondern inmitten von ihnen immer auch analytisch-kritisch beschrieben wird. Mit dem Konzept der Mikropolitik schließen Deleuze und Guattari bekanntlich an die Mikrosoziologie von Tarde an.³⁵ Es ist von daher wenig erstaunlich, dass sie, wie auch Latour in seiner ebenfalls an Tarde anknüpfenden Soziologie der Assoziationen, kleine Gefüge der Mikropraktiken beschreiben und zusammenstellen, die den etablierten Repräsentationsordnungen trotzen, etwa weil sie Dinge in Relationen setzen, die den kanonischen Listen seriöser Handlungsträger oder stabiler Systemgrenzen nicht entsprechen. Im Unterschied zu Latour aber halten sie am Gebrauch des Machtbegriffs fest. Das macht wohl vor allem deshalb Sinn, weil ihre Gefüge oder Agencements gleichzeitig sämtliche Machtdimensionen integrieren, d.h. zwischen den virtuellen und den aktuellen Bestimmungen hin und her laufen. Sie sind hybride Konstellationen diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken, die De- und Reterritorialisierungslinien miteinander verknüpfen.

Anders ist nur schwer vorstellbar, wie Machtverhältnisse immanent kritisiert werden könnten. Dafür muss es möglich sein, sich innerhalb der Macht zu bewegen und die Operationen ihrer aktuellen Formierung, die Schemata der dominierenden kulturellen Identitäten und die Leitlinien der Normalisierung in den Blick zu nehmen. In diesem Sinne eröffnet sich mit Spinoza eine Mikropolitik, die auf die Gegenwart der Repräsentation bezogen ist und von ihr Prozesse des Anders-Werdens absetzen kann.³⁶ Für diesen Vorgang haben Deleuze und Guattari den Begriff des

wicht zu den stummen Prozeduren, die die Bildung der soziopolitischen Ordnung organisieren?“

35 | Vgl. Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus, S. 298f.

36 | »Kurz gesagt, alles ist politisch, und jede Politik ist zugleich Makropolitik und Mikropolitik.« Ebd., S. 290. Für Latour scheint es dagegen zu genügen, den akzeptierten Bestand der sozialen Gegebenheiten, stabilisierte Sachverhalte und bereits Versammeltes, der traditionellen »Soziologie des Sozialen« zuzuweisen, während die neue »Soziologie der Assoziationen« die empirischen Zusammenhänge und realen Prozesse beschreibt, die in den – vom repräsentativen sozialen Bestand unterschiedenen – Akteur-Netzwerken ablaufen. Er unterstreicht, dass das Gegebene zu Recht berücksichtigt wird, nicht aber zur Erklärung (von etwas anderem) herangezogen werden sollte. Fraglich bleibt, wie beides sauber voneinan-

»Minoritär-Werdens« entwickelt.³⁷ Wie im Falle des Anders-Werdens zeichnen sich auch die Prozesse des Minoritär-Werdens dadurch aus, dass sie die involvierten Gruppenidentitäten wechselseitigen Veränderungen aussetzen. Es handelt sich bei ihnen gewissermaßen um kritische Praktiken, die in hierarchische Machtverhältnisse intervenieren, indem sie die immanenten Prozesse stärken.³⁸ Wie ist das möglich? Ein Minoritär-Werden geschieht immer dort, wo eine Mehrheit, die als repräsentativer Standard fungiert, in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Mehrheit ist dabei nicht als zahlenmäßige Größe falsch zu verstehen. Sie ist vielmehr als eine menschliche (kulturelle, ökonomische) Norm definiert: männlich, weiß, erwachsen, vernünftig, gesund – und wir könnten ergänzen: heterosexuell, christlich, berufstätig, leistungsfähig, flexibel, funktional, informiert, gut gekleidet und wohl proportioniert. Ihre Standards definieren nicht nur Normalisierungsziele, sie können umgekehrt auch aufgegeben oder verändert werden. Während Minderheiten wie Mehrheiten als feststehende Identitäten gelten können, bezieht sich das Minoritär-Werden auf ein Geschehen, das in beide Richtungen – in Bezug auf die Mehrheit und zugleich auf die Minderheit – Transformationsprozesse auslöst. Deleuze und Guattari sprechen in diesem Kontext von einem »Block des Werdens« oder auch von einer »Doppelbewegung«: »[M]it der einen entzieht sich ein Term der Mehrheit, mit der anderen tritt ein Term aus der Minderheit heraus.«³⁹ Jude-Werden, Frau-Werden, Tier-Werden, Unsichtbar-Werden. In all diesen Fällen werden Maßstäbe der ausgezeichneten Identität des Menschseins aufgegeben, welche die asymmetrischen Machtverhältnisse verkörpern, indem zugleich die Festlegung der Minderheit als Minderheit durchbrochen wird. »Wie Faulkner sagte, hatte er keine andere Wahl, als Schwarzer zu werden, wenn er nicht zum Faschisten werden wollte.«⁴⁰ Eine Minderheit verliert erst dann ihre majoritär bestimmte Identi-

der getrennt werden kann, wenn doch den Akteuren – und zugleich ihren eigenen Theorien in einer soziologisierten Welt – zu folgen ist. Vgl. Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft [2005]. Übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 2010, S. 9f., 26-29.

37 | Vgl. Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus, S. 396ff.

38 | »Minoritär-Werden ist eine politische Angelegenheit und erfordert einen Kraftaufwand, eine aktive Mikropolitik.« Ebd., S. 397.

39 | Vgl. ebd.

40 | William Faulkner, zit. in: ebd.

tät einer inferioren Existenz, wenn sie auch selbst minoritär *wird*, d.h. die hierarchische Machtverteilung mitsamt ihren diskursiven und institutionellen Stützen untergräbt. Auf das Werden kommt es an. Aus dem Minoritär-Werden ergeben sich Assoziationen, die aus einer wechselseitigen Verwandlung der (majoritären/minoritären) Identitäten hervorgehen, so dass eine Steigerung der gemeinsamen Handlungsmacht (Macht 1) erreicht wird – und dies automatisch auf Kosten einer Repräsentationsmacht (Macht 3), die lediglich in der Verminderung des kollektiven Tätigkeitsvermögens wirksam werden kann.⁴¹ Das ist keine Utopie, sondern die Wirklichkeit einer Vielzahl alltäglicher Praktiken, die sich hier und dort zu kleinen sozialen Bewegungen zusammenschließen.⁴²

41 | Übertragen auf die ethnologische Auseinandersetzung mit der eigenen kolonialen Tradition heißt das: Es genügt nicht, das Mindere – oder das als primitiv Deklarierte – zu beschreiben, um den kolonialen Status aufzuheben, sondern es kommt darauf an, eine *teilnehmende* Perspektive einzunehmen, die so beschaffen ist, dass Veränderungsprozesse in beide Richtungen einsetzen.

42 | Angewendet auf die aktuelle ›Flüchtlingsdebatte‹ in Deutschland kann der Prozess des Werdens, der als demokratischer Prozess aus meiner Sicht tatsächlich alternativlos ist, wie folgt beschrieben werden: Die Deutschen müssen zu Syrern und Irakern werden – und die Iraker und Syrer müssen zu Deutschen werden. Dabei ist aber zu beachten, dass die Iraker und Syrer keine Deutschen werden, wenn die Deutschen ihrerseits bereits zu Irakern und Syrern werden – und umgekehrt: Auch die Deutschen können keine Syrer und Iraker werden, wenn diese bereits zu Deutschen werden. In dieser Verdopplung des Werdens zeigt sich die Unhaltbarkeit der festen Repräsentationsidentitäten. Beide Seiten werden anders, aber sie werden etwas, das es nicht gibt, das nicht in vorgegebener Gestalt existiert. Ebenso wird deutlich, dass die Integrations- und Assimilationsstrategien problematisch sind, weil sie implizit mit hierarchischen Machtrelationen operieren. Sie verstellen im Grunde die Unmöglichkeit, die darin liegt, einfach so zu bleiben, wie man ist. Das ist eben gerade nicht möglich. Veränderung ist unausweichlich. Und darin liegt eine Wahrheit, die die Populisten heute und ganz aktuell ausschlachten – sofern es viele gibt, die sich der Veränderung verweigern wollen. Dafür gibt es aber keine guten (machttheoretischen) Gründe. Zwar lehnen es Deleuze und Guattari ab, von einem Majoritär-Werden (hier: Deutsch-Werden) zu sprechen, da das Werden immer in Prozesse des Anders-Werdens hineinzieht; aber genau auf diesen Punkt versuche ich aufmerksam zu machen, indem ich darauf insistiere, dass die Deutschen bereits anders oder minoritär werden, weshalb das spezifische ›Deutsch-

Sollte es stimmen, dass die von Deleuze beschriebene Krise der Disziplin längst eingetreten ist – und die gegenwärtige Situation neue Machtmechanismen der Kontrolle hervorgebracht hat –, so ändert dieser Befund doch nichts daran, im Minoritär-Werden immanent bestimmte Widerstands- und Machtformen (Macht 1) vor sich zu haben. Auch das Regime der Kontrolle muss nach Deleuze eines sein, das sich von unten herausbildet, indem es im Gebrauch neuartiger Strategien (Macht 2) Lebensverhältnisse etabliert, die sich wiederum auf diskursive Repräsentationen stützen (Macht 3).⁴³ Problemlos ist es möglich, die drei Machtdimensionen zu unterscheiden, auch wenn sie sich in ihren konkreten Ausprägungen transformieren. Mit dem Ausdruck Kontrolle zielt Deleuze auf die virtuell-reale Modellierung von Handlungsbedingungen ab, deren Mechanismen dort problematisch sind, wo sie in die Immanenzverhältnisse Blockaden integrieren und Assoziationsmöglichkeiten beschneiden. Kontrollierte, zugelassene Identitäten resultieren aus selektiven Prozessen oder Filteranlagen – und wie immer bleibt ein Rest, der aufgrund seiner Nicht-Repräsentation minoritäre Bestimmungen enthalten muss. In ihnen liegen die Potentiale des Werdens, die sich aber nur entfalten können in einem Prozess der Veränderung, der beide Seiten (Mehrheit und Minderheit) umfasst.

Werden« z.B. der Syrer und Iraker (und natürlich kommt hier das Frau-Werden als weitere Prozessachse ins Spiel – und mit der Frage der »sicheren Herkunftsländer« auch viele weitere nationale Identitäten und die Schwierigkeiten mit ihrer politischen Handhabung) minoritäre Potentiale birgt – und gerade nicht im Sinne einer Angleichung an eine Majorität zu verstehen ist.

43 | Kafkas Umgang mit der juridischen Repräsentation der Macht dokumentiert nach Deleuze bereits den Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft. In ihrem Buch über Kafka haben Deleuze und Guattari das Konzept der kleinen Literatur im Sinne einer Kunst des Minoritär-Werdens entwickelt. Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Kafka. Für eine kleine Literatur* [1975]. Übers. v. Burkhart Kroeber. Frankfurt a.M. 1976.

*Lecture Performance: Corpus Delicti.
Denken, ein Ort des Verbrechens*



Susanne Valerie Granzer und Arno Böhler.
Aufgeführt am 22.04.2016 im LOFFT – Theater
Leipzig. Weitere Informationen sowie ein
Mitschnitt der Performance sind zu finden unter:
www.soundcheckphilosophie.de