Inhaltsverzeichnis

1	<i>Vorwort</i>	4
2	<i>Prolog</i>	5
3	<i>Einleitung</i>	6
4	<i>Cyborg</i>	9
4.1	Die Anfänge des Cyborgs	9
4.2	Haraways Cyborg	15
4.3	Vom Werden der Cyborg	23
4.4	Hat die Cyborg ausgedient?	28
4.5	Exkurs: Cyborg-Kunst	30
5	<i>Nomaden</i>	34
5.1	Für eine Nomadologie	34
5.2	Die Maschine	47
5.2.1	Die abstrakte Maschine	54
5.2.2	Wunschmaschinen	56
5.2.3	Kriegsmaschine	59
5.3	Nomadismus: Von der Anarchie zum Neoliberalismus	67
5.4	Randnotizen einer anarchistischen Technikphilosophie	74
6	<i>Die Cyborg-Nomaden-Symbiose</i>	76
6.1	Kybernetik und Netze	81
6.2	Nomadisiertes, minoritäres und „situiertes“ Wissen	82
6.3	Frau-Werden – Cyborg-Sein?	86
6.4	Informatik der Kontrolle	91
7	<i>Fragmente zur Besetzung der Kommunikation - #OccupyCommunication</i>	104
8	<i>Schlussbemerkungen</i>	124
9	<i>Literaturverzeichnis</i>	129
9.1	Bibliographie	129
9.2	Internetquellen	135

1 Vorwort

*„Groß und revolutionär ist nur das
Kleine, das ‚Mindere‘.“*

(Gilles Deleuze / Félix Guattari

Kafka. Für eine kleine Literatur)

Möge diese Diplomarbeit als eine kleine rauschende Intervention im politischen Diskurs verstanden werden.

Ich möchte meinen Eltern und meiner Schwester danken, die mich nicht nur während dieser Arbeit, sondern mein gesamtes Studium hindurch unterstützt haben.

Besonderer Dank gilt meiner Freundin Nina Aukenthaler, die mich beim Erstellen dieser Arbeit begleitet, ertragen und vor allem bestärkt, sowie in stundenlangen Diskussionen wichtige Kritik an meinen Thesen geübt hat.

Vor allem gilt der Dank aber meiner Betreuerin, ao. Univ-Prof. Dr. Mona Singer, die mich bei dieser Arbeit unterstützt und mir dennoch die nötigen Freiheiten gelassen hat. Als Tutor habe ich bei ihr weit über diese Arbeit hinaus viel lernen können und möchte mich für diese Chance herzlich bedanken.

Eine Zusammenfassung dieser Arbeit konnte ich im Sommer 2011 an der TU Darmstadt präsentieren. Diese wird im Laufe des Jahres 2012 in dem Sammelband zur Tagung als Beitrag unter dem Titel *Von Cyborgs und Nomaden. Zur Aktualität der Theorien von Donna Haraway und Gilles Deleuze für eine emanzipative Politik* erscheinen.

2 Prolog

*„Beim ersten Geräusch an der Tür stieben die beiden Ratten auseinander. Es war nur ein Geräusch, und doch eine Botschaft – wie eine Nachricht, die Panik sät. Letztlich ein Bruch, eine Unterbrechung, eine Störung der Kommunikation. Aber war dies Geräusch wirklich eine Botschaft? War es nicht vielmehr ein Rauschen, ein Parasit? Wer hat hier am Ende das letzte Wort? Wer sät Unordnung, wer stiftet eine neue, andere Ordnung?“ (Michel Serres, *Der Parasit*).*

Ein Geräusch ertönt, das Geräusch des Widerstandes, die Schreie der DemonstrantInnen, das Ertönen der Trommeln, das Rauschen des Protestes ist eine Unterbrechung, eine Unterbrechung der postdemokratischen Simulation, eine Botschaft, eine Botschaft der Parasiten, eine Botschaft der Minoritäten.

Ein weiteres Geräusch ertönt, das Heulen der Sirenen, das Kläffen der Polizeihunde, das Klicken der Handschellen.

Kein Geräusch ertönt, rauschende Stille in mehreren Akten.

Keine reine Stille, ein Hintergrundrauschen ist da, die perfekte Stille gibt es nicht, das Rauschen ist immer da.

Eine Kommunikation ohne Rauschen? Unmöglich.

Das Rauschen verstärken, die Kommunikation mit den Herrschenden vermeiden. Stattdessen besetzen / #occupy.

Den Hörsaal besetzen, die Wall Street besetzen, die Kommunikation besetzen.

Von den Vorstädten in Paris und London zum Tahrir Platz in Ägypten, von den DDos Angriffen auf Staatshomepages zur Wall Street, an immer mehr Orten wird der Aufstand geprobt.

Und mitten in den heterogenen Sozialen Bewegungen finden sich die Cyborgs und Nomaden ein.

Denn „wir sind immer mittendrin“!¹

¹ Zitat von Haraway 1995c.

3 Einleitung

„The only constant in today’s world is change“, schreibt Rosi Braidotti 2002 (S. 264) in ihrem Buch *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, und postuliert damit die Formel des 21. Jahrhunderts. Gerade im Bereich der Technik scheint dieses Postulat wie kaum in einem anderem zutreffend zu sein. Immer schneller und immer unübersichtlicher in ihren möglichen Effekten entwickeln sich verschiedene Technologien, und während Ethikkommissionen noch über die Zulassung einer Technologie beraten, haben neue Entwicklungen diese auch schon wieder überholt. Trotz oder vielmehr gerade wegen der engen Verknüpfung unserer heutigen Gesellschaft mit Technik scheint die so genannte westliche Welt von einem schizophrenen Verhältnis zur Technik geprägt zu sein. Während die einen in Anderscher² Manier neue Technologien als einen Schritt weiter zur Apokalypse sehen und sich durch Ereignisse wie Fukushima bestätigt glauben, beten die anderen den technologischen Fortschritt als Erlösung schlechthin herbei und überbieten sich gegenseitig in Kurzweilschem³ Technopphetentum. Und der emanzipatorisch links-theoretische Diskurs scheint zwischen einem „Anarchoprimitivismus“⁴, der vom umfassenden Maschinensturm träumt, und einer Technoeuphorie, die beispielsweise im Internet das Emanzipationstool schlechthin sieht und Demokratiebewegungen wie im Arabischen Frühling gerne auf eine „Facebookrevolution“ reduzieren will, zerrissen zu sein.

Donna Haraway fokkuzierte in emanzipatorischer Absicht auf die Problematik von Technophobie und –euphorie und versuchte in ihrem 1985 erschienen und einflussreichen Text *A Manifesto for Cyborgs* einen Mittelweg zu finden, den sie in einem späteren Interview folgendermaßen beschrieb: „It [the manifesto] is neither technophobic, nor technophilic, but about trying to inquire critically into the worldiness of technoscience.“ (Haraway 2004, 326) In diesem Manifest versucht Haraway einen „etwas perverse[n] Wechsel der Perspektive“, indem sie nicht nur die Perspektive männlicher Herrschaft und deren feministische Kritik, mit den technologischen Entwicklungen die „restlose Aneignung der Körper der Frauen“ anzustreben, untersucht, sondern auch eine Perspektive, die die neuen emanzipativen

² Vgl. Günther Anders *Die Antiquiertheit des Menschen*.

³ Ray Kurzweil gilt als einer der führenden Propheten, wenn es um neue Technologien besonders im Bereich des Posthumanismus geht.

⁴ Vgl. z.B. Schriften von John Zerzan, der bereits in der Selbsthaftwerdung als Beginn der Zivilisationen den Anfang der Entfremdung des Menschen sieht und mit Angriffen auf die Konsumgüter wieder zu einer präzivilisatorischen Gesellschaft zurückkehren möchte.

Möglichkeiten dieser Technologien sieht, einnimmt (vgl. Haraway 1995a, 40). „Der politische Kampf“, so postuliert Haraway, bestehe darin, „beide Blickwinkel zugleich einzunehmen, denn beide machen sowohl Herrschaftsverhältnisse als auch Möglichkeiten sichtbar, die aus der jeweils anderen Perspektive unvorstellbar sind“ (ebd.). Auch Gilles Deleuze versucht in seiner theoretischen Arbeit beide Perspektiven zu bedenken und immer auch Widerstandsmöglichkeiten aufzuzeigen. So mag es nicht weiter verwundern, wenn Deleuze in seinem Aufsatz *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften* (1993b), welcher – völlig zu Unrecht – oft als rein paranoide Technikkritik marginalisiert wird, einen wahren Schlachtruf formuliert. Denn auch wenn Deleuze hier den Übergang von den Disziplinargesellschaften zu den wesentlich komplexeren Kontrollgesellschaften, die durch informatische Technologien bestimmt sind, beschreibt, weist er darauf hin, dass diese neuen Technologien weder besser noch fataler als die vorigen sind, dass wir also weder in Euphorie noch in apokalyptische Lähmung verfallen sollen, sondern lernen müssen, mit diesen neuen Technologien umzugehen. „Weder zur Furcht noch zur Hoffnung besteht Grund, sondern nur dazu, neue Waffen zu suchen.“ (Deleuze 1993b, 256) Wir haben uns diese neuen Technologien nicht ausgesucht (vgl. Haraway 1995a, 65), aber da sie nun existieren und mit unseren Körpern sowie unserer Gesellschaft verschmelzen, müssen wir auf diese Situation reagieren. Hiermit sei der Rahmen meiner Diplomarbeit festgelegt, die sich zwischen den Konzepten von Haraway und Deleuze bewegt, beide Konzepte kritisieren und zusammenbringen will, um eine adäquate Analyse gegenwärtiger Kontrollgesellschaften zu fundieren und mögliche Widerstandspraktiken aufzeigen zu können.

In dieser Arbeit wird nach der Rolle von Cyborgs und Nomaden als widerständige Figuren gefragt. Warum wurden diese Figuren in den frühen 1980er Jahren konstruiert, wie steht es nun um ihre Rolle in den Kontrollgesellschaften und können sie als emanzipative Figuren reaktiviert werden?

In einem ersten Schritt soll *die* Cyborg in der Theorie von Donna Haraway untersucht werden, dabei werden sowohl die Ursprünge als auch die Wandlung dieser Figur analysiert. Der Nomade, wie ihn Gilles Deleuze und Félix Guattari vor allem in den *Tausend Plateaus* entwickelt haben, soll in der deleuzo-guattarischen Theorie verortet und auf seine Wandlung hin untersucht werden. Beide Figuren haben eine Entwicklung durchgemacht, von emanzipativen, theoretischen Figuren zu Prototypen neuartiger Formen der Unterdrückung und Ausbeutung. Durch eine Parallelisierung der beiden Figuren werden einerseits Ähnlichkeiten der Theorien von Deleuze und Haraway herausgearbeitet, und es soll gezeigt werden, dass eine Symbiose dieser Figuren beide Theorien erweitern und aktualisieren kann,

andererseits sollen entlang dieser Figuren gegenwärtige Unterdrückungsmechanismen beschrieben werden. Ich gehe davon aus, dass beide, als emanzipativ konstruierte Figuren, mehr und mehr auch zu realen Prototypen wurden, die, neuen Kontroll- und Herrschaftsmechanismen unterworfen, nicht mehr den emanzipativen Kampf gegen eben jene Unterdrückung darstellen.

Nach einer theoretischen Verortung der beiden Figuren, einer Parallelisierung der Theorien und einer Analyse spätmoderner Kontrollgesellschaften soll in einem letzten Teil versucht werden, rudimentäre, fragmentarische Überlegungen zu einer möglichen Reaktivierung der Cyborg und des Nomaden (vielleicht neu gedacht als „Nomadin“) anzustellen. Hier soll dargestellt werden, wie die Cyborg und die Nomadin in einer „monströsen Symbiose“ in neuen Sozialen Bewegungen abermals emanzipative Politik betreiben können.

Die Frage nach der Rolle der Technologie steht dabei nicht nur bei der Analyse der Kontrollgesellschaften, sondern vor allem bei der Konzeption der beiden Figuren im Mittelpunkt und wird auch in den Überlegungen zum emanzipativen Kampf eine entscheidende Rolle spielen. So soll vor allem die ambivalente Rolle neuer Technologien, sowohl den Biotechnologien als auch so genannter „Smart Technologies“, untersucht werden, die nicht nur perfide Unterdrückungs- und Überwachungsmöglichkeiten bieten, sondern eben auch für den emanzipativen Kampf genutzt werden können. Es soll dabei gefragt werden, wie gegenwärtige Soziale Bewegungen, die durch einen massiven Einsatz an neuen Technologien geprägt sind, mit diesen Kommunikationstechnologien umgehen, unter den Vorzeichen, dass in den heutigen Kommunikationsgesellschaften sowohl Information als auch Kommunikation Mehrwert erzeugen. Hierbei soll die These elaboriert werden, dass diese neuen Sozialen Bewegungen im Wesentlichen das Rauschen der Kommunikationskanäle verstärken, die allgegenwärtige Informationsübermittlung stören, schlicht die Kommunikation besetzen.

4 Cyborg

„[W]ir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie.“ (Haraway 1995a, 34) postuliert Donna Haraway am Beginn ihres bekannten *Cyborg-Manifests* und führt damit einen Begriff beziehungsweise eine Figur in die Sozialwissenschaften sowie vor allem in die feministische Theorie ein, die bis zu diesem bahnbrechenden Essay wohl eher als Science Fiction Figur denn als Widerstandsmythos gegolten hatte. Haraway hat diesen Begriff also in keinsten Weise erfunden, sondern vielmehr bewusst der Populärkultur, insbesondere dem Genre der Science Fiction, entnommen. Im Manifest bezeichnet sie diese ihre Figur als „illegitimen Abkömmling“ (ebd., 36), da sich Haraways Figur gegen ihren ‚Ursprung‘ wie gegen ihre ‚Erzeuger‘⁵ wehrt. Doch nicht nur Haraways Figur, sondern vielmehr der ganze Begriff des Cyborgs samt seiner bewegten Begriffsgeschichte kann als „illegitimer Abkömmling“ bezeichnet werden.

Der Begriff „Cyborg“, der so vielen bekannt ist, ein Begriff, der gleichermaßen in der Kunst wie in der Wissenschaft verwendet wird, ist ein Akronym von „cybernetic organism“, beschreibt also einen Organismus, der künstlich verändert, erweitert worden ist. Populär geworden ist dieser Begriff vor allem durch zahlreiche literarische wie filmische Science Fiction-Abenteuer, doch eigentlich finden sich die Ursprünge dieses Begriffes in der Naturwissenschaft, und diesen Ursprüngen will ich mich nun in einem ersten Schritt widmen.

4.1 Die Anfänge des Cyborgs

Mitten im Wettrüsten des Kalten Krieges waren es zwei Naturwissenschaftler, die in einem Vortrag für die NASA erläuterten, wie die Raumfahrt aus einer kybernetischen Sichtweise effektiver gestaltet werden könnte, wie die zukünftigen technisch wie medizinisch modifizierten Raumfahrer⁶ tatsächlich – frei nach dem Raumschiff Enterprise formuliert – in Welten vordringen beziehungsweise natürlich auch diese Welten erobern könnten, die noch kein Mensch zuvor gesehen hatte. Diese beiden Wissenschaftler waren der amerikanische Psychologe Nathan S. Kline (1916 – 1983) sowie der in Österreich 1925 geborene und bis

⁵ Hier wurde bewusst die männliche Form gewählt, da – wie noch gezeigt werden wird – diese Erzeuger im Wesentlichen weiße Männer waren.

⁶ Auch beim Raumfahrer bzw. Astronauten wird in diesem Abschnitt bewusst die männliche Form verwendet, da sich die Utopie von Clynes und Kline in erster Linie an männliche Forscher richtete.

heute in Amerika arbeitende Neurobiologe und Kybernetiker Manfred E. Clynes. Die beiden lernten sich im Rockland State Hospital kennen, einem psychiatrischen Krankenhaus, in dessen Forschungsabteilung beide beschäftigt waren (vgl. Clynes/Kline 1995, 29). 1960 hielten sie in San Antonio bei einem Symposium zur Raumfahrt den Vortrag *Drugs, Space and Cybernetics*, der im September desselben Jahres im Magazin *Astronautics* unter dem Titel *Cyborgs and Space* veröffentlicht wurde (vgl. ebd.). In diesem weithin bekannten Paper wurde der Begriff des Cyborgs das erste Mal erwähnt.

Der „Cybernetic Organism“, der künstlich ‚verbesserte‘ beziehungsweise erweiterte Organismus, der in diesem Paper imaginiert wie benannt wird, entstammt natürlich einer wesentlich älteren Idee. Sowohl in der Literatur als auch in der Wissenschaft wimmelte es bereits von Cyborgs, bevor dieser Begriff überhaupt geprägt wurde. Mary Shellys Monster, das sie in ihrem berühmten Roman von dem Wissenschaftler Frankenstein zum Leben erwecken lässt, kann vielleicht als der ‚erste Cyborg‘ gesehen werden (vgl. Gray et al. 1995, 5), doch es sollten viele weitere folgen. Auch schon bei Norbert Wiener, dem Begründer der Kybernetik, auf den sich auch Clynes und Kline beziehen, gibt es selbstgesteuerte Automaten, die als Vorläufer der Cyborgs gesehen werden können (vgl. Ilgands 1980, 58ff). In der Vorstellung von Clynes und Kline sollte der Cyborg jedoch weder etwas Monströses aufweisen, noch ein Automat mit künstlicher Intelligenz sein, vielmehr imaginierten die beiden ‚ihren‘ Cyborg als freien, weil erweiterten und verbesserten, schlicht optimierten Menschen.

Clynes und Kline beschreiben ‚ihre‘ Cyborgs als „self-regulating man-machine systems“ und als „exogenously extended organizational complex functioning as an integrated homeostatic system unconsciously“ (Clynes/Kline 1995, 30f). Die Grundfrage ihres Papers ist, warum so viel Forschungskraft wie Geld in technische Geräte investiert wird, die es dem Menschen ermöglichen sollen, in Räumen zu überleben, in denen er ohne diese Gerätschaften nicht überleben könnte, wenn es doch – zumindest für Clynes und Kline – viel näher liegt, den Menschen so zu modifizieren, dass der Mensch selbst in diesen Räumen überleben wie arbeiten kann. Der ursprünglichen Cyborg-Idee liegt also der einfache Gedanke zu Grunde, dass es wesentlich effektiver wäre, den Menschen an die Umwelt anzupassen, als in aufwendigen ‚Kapseln‘ eine menschenfreundliche Umwelt zu simulieren. Will der Mensch den Weltraum, die Tiefsee oder andere unwirtliche Territorien erforschen beziehungsweise, in der Logik des Kalten Krieges formuliert, erobern, so soll der Mensch so modifiziert werden, dass er in diesen Räumen überleben und forschen kann, denn nur diese Modifikationen ermöglichen es dem Menschen frei zu forschen. „The Cyborg deliberately incorporates

exogenous components extending the self-regulatory control function of the organism in order to adapt it to new environments. [...] The purpose of the Cyborg, as well as his own homeostatic systems, is to provide an organizational system in which such robot-like problems are taken care of automatically and unconsciously, leaving man free to explore, to create, to think, and to feel.” (ebd., 31) Ein Astronaut, der in einer Raumkapsel lebt, muss viel Energie und Geschick aufwenden, dieses Überleben in der Kapsel aufrechtzuerhalten, Kraft und Energie, die ihm zum Forschen, Denken, etc. fehlt. Anstatt als Astronaut ein „Sklave der Maschine“, ein Gefangener der Kapsel zu sein, soll die Idee des Cyborgs, soll die Cyborgtechnologie den Menschen befreien, befreien, um zu denken, zu handeln und zu erforschen (vgl. ebd.) für den Fortschritt, für den Gewinn des Kalten Krieges. Das ganze Konzept, die Idee des Cyborgs an sich ist ein Kind des Kalten Krieges, ein Versuch, diesen Krieg beim wissenschaftlichen und technischen Wetttrüsten zu gewinnen. Wenn Clynes und Kline im zweiten Teil des Papers zahlreiche Beispiele und Forschungsergebnisse der technischen wie medizinischen Modifizierung des Menschen, die für eine Weltraumreise notwendig sein könnten, präsentieren, und wenn der eine oder andere hier vorgeschlagene Eingriff in den menschlichen Körper mehr einem Angriff auf den menschlichen Körper gleichkommt, so verweisen Clynes und Kline ganz bewusst am Ende des Papers auf die Notwendigkeit dieser Eingriffe, denn der ‚Feind‘ könnte ja schon einen Schritt weiter sein. “Although some of the proposed solutions may appear fanciful, it should be noted that there are references in the Soviet technical literature to research in many of these same areas.” (ebd., 33) Egal wie furchterregend die Vorschläge von Clynes und Kline wirken mögen, so ihre argumentative Taktik, ‚wir‘ müssen diese Technologien erforschen, bevor sie die UdSSR erforscht hat. Der Wettlauf zum Mond scheint aus dieser Perspektive auch ein Wettlauf um den ‚ersten‘ Cyborg zu sein. So scheint es im Kontext des Kalten Krieges in diesem Konzept wohl eher weniger um die Freiheit zur Forschung zu gehen als um den Sieg im Kalten Krieg, wohl weniger um die ‚Verbesserung‘ des Menschen als um die Ausweitung der Macht. Für Clynes und Kline ging es also in diesem Paper, wie in ihren späteren Projekten, nicht einfach darum, der NASA Vorschläge zu machen, wie man durch Drogen die Astronauten länger wach halten könnte, sondern vielmehr um einen Paradigmenwechsel. Der Cyborg sollte zum Inbegriff dieses Paradigmas werden, dem Paradigma der Netzwerke und der Kybernetik. Clynes und Kline wollten auch keine Utopie entwickeln, denn Cyborgs existierten bereits 1960, so verweisen die beiden auf Labormäuse, die eine maschinelle „osmotic pump“ (vgl. ebd. 30) an ihrem Schwanz angeschlossen hatten. Cyborgs sind für Clynes und Kline also bereits real und sollen es über Labormäuse hinweg auch für den

Menschen werden. Der Mensch, so verlangen die beiden in ihrem Paper, soll die Evolution nun selbst in die Hand nehmen (vgl. ebd., 29). Ein Argument, das man auch heutzutage allzu oft in den Debatten rund um den Transhumanismus hört (vgl. Bostrom 2005, 3). Auch wenn Clynes und Kline in diesem Paper ein durchaus optimistisches, futurologisches Bild von Technik entwerfen, Technik, die die menschlichen Möglichkeiten erweitern und nicht verengen wird, will sich Manfred Clynes in einem Interview, das Chris Hables Gray, der Herausgeber des *Cyborg Handbook*, mit ihm 1995 führte, nicht als reiner Technikoptimist verstanden sehen. „Every invention brings about a possibility for both good and bad.“ (Clynes 1995b, 50) Clynes ist sich zwar der unglaublichen Möglichkeiten der fortschreitenden Technologien bewusst, doch muss jeder Fortschritt sehr vorsichtig getestet und implementiert werden, um das Gefahrenpotential zu verringern (vgl. ebd.). Doch auch wenn Clynes sich selbst nicht als Futurologe bezeichnen würde, so hat er sein Cyborg-Konzept im Laufe der Zeit stetig erweitert. Resümierend ordnet Clynes in den 1990er Jahren das ursprüngliche Cyborg-Konzept als „Cyborg I“ ein, dem noch vier weitere, intensivere Cyborg-Stufen folgen sollten. Der stetige Fortschritt der Technologien entwickelt also auch die Möglichkeiten der Cyborgisierung weiter, eröffnet Dimensionen, die zuvor nicht einmal vorgestellt werden konnten. Bereits 1970, zum zehnjährigen Jubiläum der Erfindung des Cyborg-Begriffes, veröffentlicht Clynes einen weiteren Artikel in *Astronautics*, wo er das Konzept des Cyborgs erweitert. Der „Cyborg II“ beschäftigt sich vor allem mit der Cyborgisierung der emotionalen Ebene des Menschen. In einer langen Raumfahrt sollen die Astronauten schließlich durch Drogen und andere Hilfsmittel verschiedenste Gefühle simulieren, Clynes berichtet hierbei über sein Projekt der „Sentic Cycles“ (vgl. Clynes 1995a, 37ff sowie Clynes 1995b, 48ff).

Clynes arbeitet zeitlebens an der Idee weiter, die Cyborgtechnologien auszubauen, da er eine Ungleichgewichtung beobachtete. Stets wurde mehr in Werkzeuge des Menschen investiert, als den Menschen selbst weiterzuentwickeln. „There is a strange technological imbalance between man’s development of his tools and machines for the penetration of the nature of space, and his lack of progress in cyborg technology, even in the most obvious modification of his own nature for the environmental goals that he sets.“ (Clynes 1995a, 37) Während der Cyborg I von 1960 eher auf die menschliche Physiologie konzentriert war, zeigt das Cyborg II – Konzept verschiedene Möglichkeiten der emotionalen wie psychischen Cyborgisierung des Menschen auf (vgl. Clynes 1995a, 48f). Der Cyborg III, jene Stufe, auf der wir uns laut Clynes gerade befinden, berücksichtigt die Entwicklungen der Molekularbiologie, also die Folgen des Eingriffs in die eigene DNA. Der Cyborg IV, den Clynes in etwa fünfzig Jahren verwirklicht glaubt, soll dann bereits vollkommen genetisch programmiert sein, da bis dahin,

so Clynès, jeglicher Zusammenhang zwischen DNA und körperlichen wie psychischen Zuständen des Menschen erforscht sein sollte (vgl. ebd., 49ff). Diese Gedanken sind noch klar von einer Zeit geprägt, als die Hoffnung auf der Entschlüsselung der DNA beruhte, während heutzutage immer mehr der Einfluss der Umwelt auf die Entfaltung der DNA erforscht wird, die Epigenetik also zum Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses geworden ist. Der Cyborg V schließlich widmet sich dem descartschen Traum einer Unabhängigkeit des Geistes vom Körper. Clynès entwirft hier das Bild eines Gehirnes im Tank, das an Sensoren angeschlossen nur die schönsten Welten simuliert bekommt, eine Idee, die auch von einigen Transhumanisten gerne vertreten wird. „Eventually, millenia from now, our brains may perhaps exist for thousands of years or more, rich in illusion, concentrated and powerful, with multiple sensors, and may not really need the body for its existence. The pleasures of the body, and striving of the spirit, learning, creating and inquiring and communication could be available without the body, and then some, as they are to us in dreams today. That would be Cyborg V. Man's essence survives the vicissitudes of the body, with a brain of expanded functionality, with more highly evolved feeling, with further developed empathy.“ (Clynès 1995b, 52) In der fünften Stufe soll sich also der Mensch vollenden, indem er sich von den Leiden und Schwächen des Körpers befreit und sich dem reinen Geist, wie der reinen, weil nur simulierten Sexualität und Körperlichkeit, hingeben. Eine annähernd katholisch anmutende Utopie von Sexualität, die mit der Erfindung des Cyberspace nicht nur für Clynès immer wahrscheinlicher wird. Durch die Erfindung des Internets verändert sich von der Kommunikation bis hin zur Liebe alles für den Menschen, er wird cyborgisiert, so zumindest Clynès Annahmen in den frühen 1990er Jahren. „The web of Internet will truly become a body politic, loneliness banished for all, while maintaining individuality, privacy.“ (ebd., 53) Dass das Internet eine entscheidende Rolle in der Cyborgisierung der Menschen, der Kommunikation wie der gesamten Gesellschaft spielt, wird noch zu zeigen sein, ob es jedoch die descartschen Träume einer Welt des reinen Geistes erfüllt und tatsächlich alle Bereiche der Menschen wie deren Gesellschaften verändert, darf hinterfragt werden.

Während Clynès also seinen Cyborg-Begriff verfeinerte, das Konzept ständig weiterentwickelte, erfuhren der Begriff wie die Figur eine große Rezeption. In einem Fachjournal für Raumfahrt eingeführt, sollte der Begriff zwar im extraterrestrischen Raum bleiben, jedoch nicht in den wissenschaftlichen Diskussionen, sondern vielmehr in der Populärkultur zu einem weithin gebrauchten Begriff werden. Endlich hatten diese Wesen, die auch zuvor schon die Literatur und den Film bevölkert hatten, diese Hybride aus Mensch, Maschine und fremden Organismen, endlich hatten diese Figuren einen Namen. Neben

Robotern und Aliens stellen Cyborgs die häufigsten Figuren der Science Fiction dar⁷, und vereinen gleichermaßen die Angst wie die Faszination vor hybriden Wesen.⁸ Einer der weithin bekanntesten Cyborgs ist die Figur des „Terminators“ aus der gleichnamigen Filmreihe, jene Figur, die der stereotyp männlich muskelbepackte Schwarzenegger verkörperte, eine perfekte Tötungsmaschine. Der frühe Cyborgbegriff, das allgemeine popkulturelle Cyborgverständnis scheint also von der künstlich veränderten Laborratte bis zu dem männlich stereotypen Hybriden aus Muskeln und Stahl zu reichen. Ein sehr breiter Begriff also, der – wie Donna Haraway in ihrem Vorwort zum *Cyborg Handbook* ausführt – perfekt die Zeit umschreibt, in der wir leben, eine postmoderne Zeit. „The implanted rat and the metal-flesh warrior seem to be paradigmatic cyborgs, the perfect postmodern poster-children for the New World Order’s ad campaigns.“ (Haraway 1995e, XII) Hierin, in der Art und Weise wie Cyborgs in der Populärkultur imaginiert werden, zeigt sich bereits der fundamentale Unterschied in den Vorstellungen des Cyborgs bei Clynes und Kline, herkömmlicher Science Fiction, so wie der wissenschaftlichen Rezeption mit und nach Haraway. Während Haraway in dem Terminator den halb mit Stereoiden und halb mit Stahl gefüllten „Poster-boy“ der Cyborgs sieht, sah Clynes in dem Terminator sein Cyborg-Konzept vollkommen missverstanden. Bei all den technischen Veränderungen, die Clynes am menschlichen Körper durchführen würde, würde dies jedoch, zumindest in den Augen von Clynes und Kline, niemals die Natur des Menschen verändern. Selbst ein Cyborg der fünften Stufe wäre in Clynes Vorstellung immer noch als Mensch zu begreifen. So erzählt Clynes auf den Terminator angesprochen in einem Interview: „This recent film with this terminator, with Schwarzenegger playing this thing – dehumanized the concept completely. This is a travesty of the real scientific concept that we had. It’s not even a caricature. It’s worse, creating a monster out of something that wasn’t a monster. A monsterification of something that is a human enlargement of function.“ (Clynes 1995b, 47) Clynes möchte in diesem Sinne den Cyborg weiterhin als Menschen verstanden wissen, denn kein noch so starker Eingriff in dessen Körper verändert die Natur des Menschen (vgl. ebd., 48), noch die Identität des Menschen als Mensch (vgl. ebd., 49), eine Überzeugung, die so weder die Transhumanisten, die das Modell Mensch als überholt betrachten und ablösen wollen (Bostrom 2005, 11), noch technikpessimistische Denker wie Jürgen Habermas, der sich vor der Objektivierung eines „gemachten“ Menschen fürchtet (vgl. Habermas 2005, 45), teilen würden. Ob jedoch bei

⁷ Einen gelungenen kurzen Überblick über die verschiedenen Arten von Cyborgs in der Science Fiction bietet David Seeds in seiner Einführung zu *Science Fiction. A Very Short Introduction* (2011), S. 59ff.

⁸ Auch andere populärkulturelle Bereiche wie z.B. die Comicwelt sind von Cyborgs verschiedenster Art belebt (zu den verschiedenen Arten von Cyborgs in den Superheldencomics vgl. Oehlert 1995).

einem Gehirn in einem Tank, einem Cyborg V, noch von einem Menschen gesprochen werden kann, klärt auch Clynès nicht in aller Klarheit auf. Seinem Gedankengang nach jedoch, ist es der Mensch, der durch den Eingriff in seine eigene evolutionäre Geschichte, in all seiner Veränderung und „Weiterentwicklung“, nicht nur für das Überleben der eigenen Art sorgt, sondern durch das Wahrnehmen seiner Möglichkeiten überhaupt erst sein Potential als Mensch ergreift (vgl. Clynès 1995b, 53).

4.2 Haraways Cyborg

Wie ich zuvor bereits erwähnt habe, ist der Begriff des Cyborgs in seiner Begriffsgeschichte als „illegitimer Abkömmling“ zu verstehen. Einerseits weil der Cyborg in der Populärkultur zu einem anderen, teilweise entmenschlichten Cyborg wurde, und damit ein sehr einflussreiches Bild des Cyborgs konstruierte, das jedoch different zum ursprünglichen Konzept war. Andererseits weil der Begriff des Cyborgs, als er von Donna Haraway 1985 wieder für die Wissenschaft, diesmal jedoch vor allem für die Sozial- und Geisteswissenschaften, fruchtbar gemacht wurde, abermals eine sehr starke Veränderung durchmachte. Mit ihrer Einführung des Cyborgs in ihrem weithin rezipierten und bahnbrechenden Text *Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften*⁹ wollte Haraway „einen ironischen, politischen Mythos entwickeln, der Feminismus, Sozialismus und Materialismus die Treue hält“ (Haraway 1995a, 33), auch wenn diese Treue eher einer „Blasphemie“ ähnelt, wie sie schreibt (vgl. ebd.). Mit der Entwicklung dieses „Mythos“ hat sie – ganz ihrer im Manifest proklamierten Politik folgend – gegen die Ursprünge des Begriffes gearbeitet und das Konzept des Cyborgs, das von einem patriarchalen, kapitalistischen Gedanken als Paradigma im Kalten Krieg entwickelt wurde, für eine feministische Theorie fruchtbar gemacht, die aus dem männlich und technikoptimistischen, fortschrittsgläubigen Cyborg eine weibliche, emanzipative Cyborg gemacht hat. Die Weiblichkeit ihrer Cyborg hat Donna Haraway auch in einem, Jahrzehnte nach dem das Manifest veröffentlicht wurde, geführten Interview bestätigt. „For me the notion of the cyborg was female, and a woman, in complex ways.“ (Haraway 2004c, 321) Haraway verwendet in ihrem Manifest den Begriff des Cyborgs also in zweifacher Weise, einerseits, um die patriarchale Idee des Cyborgs als teils menschlich und teils maschinelle Arbeitskraft zu beschreiben, eine Entwicklung, die bereits stattgefunden hat, andererseits, um

⁹ Englischer Titel im Original: *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s* (Haraway 2004a).

ihren emanzipativen Mythos, ihre Figur des postmodernen Widerstandes zu benennen. Es kann daher zwischen *dem* Cyborg als Realität und *der* Cyborg als Mythos, der aber auch in der Realität verankert ist, unterschieden werden, eine Finesse, die so natürlich nur in der deutschen Übersetzung des Manifests möglich ist. Während im englischen Original „the cyborg“ geschlechtslos ist, beschreibt der Cyborg, die bereits fortgeschrittene Verschmelzung zwischen Mensch und Maschine (Herzschrittmacher, etc.), also eine Realität, während die Cyborg ein utopisches Konzept, das eigentliche Kernkonzept des Manifests, beschreibt, auch wenn diese Trennung nicht nur durch die sprachliche Differenz keinesfalls so genau und glatt gezogen werden kann. Die Cyborg ist als ironische, oppositionelle und blasphemische Figur zu verstehen, die in einer Post-Gender und Post-„Race“ Welt lebt, eine bestialische Figur, die jede Unschuld verloren hat und der Ausgangspunkt des Widerstandes ist.¹⁰ Ich werde im Verlauf der Arbeit diese Unterscheidung zwischen dem und der Cyborg ebenfalls anwenden, auch wenn – wie noch gezeigt werden wird – diese strikte Unterscheidung zwischen dem unterdrückenden Cyborg und der emanzipativen Cyborg nicht mehr haltbar ist.

Haraways Konstruktion der Cyborg ist also bereits in der Umdeutung dieses Begriffes als ein explizit politischer Akt zu verstehen, der den Cyborg von einem patriarchalen Projekt zu der Cyborg überführen soll, einem Wesen, das sich gegen das von seinen ErzeugerInnen aufoktroierte Schicksal wendet, eine Figur, die sich selbst von ihrem Ursprung abwendet und neue Wege geht. Die Cyborg als Kernfigur einer feministischen Theorie zu konstruieren, weist nicht zuletzt darauf hin, dass die Cyborg-Idee der 1960er Jahre keine neutrale unpolitische Idee ist, sondern von herrschenden Logiken durchzogen war. Auch wenn Clynnes in einem Interview die Neutralität der Cyborg-Idee beteuert, wenn er über den Cyborg sagt: „It's a he or she. It is either a male or female cyborg; it's not an it.“ (Clynnes 1995b, 48), so zeigt sich in den unterschiedlichen Texten von Clynnes und Kline klar, dass ihr Cyborg einer heteronormativen, westlichen, patriarchalen sowie kapitalistischen Logik entspringt.¹¹ Ein

¹⁰ Die HerausgeberInnen der deutschen Übersetzung beschreiben diesen Unterschied in einer Fußnote wie folgt: „Haraway verwendet das Wort Cyborg in diesem Essay in doppelter Weise. Cyborg bezeichnet einerseits technologisch-organische ‚Objekte‘, die im Rahmen der herrschenden gesellschaftlichen Wissenschafts- und Technologieverhältnisse hervorgebracht werden. Andererseits bezeichnet Cyborg die in einer ‚postmodernen‘ Welt lebenden Menschen und fungiert als oppositionelle feministische Erzählfigur. In den Fällen, in denen Cyborg eindeutig die feministische Erzählfigur bezeichnet, wird dies in der Übersetzung durch *die* Cyborg wiedergegeben.“ (Haraway 1995a, 202).

¹¹ Etwa wenn Clynnes bei einer Diskussion über sexuellen Trieb und Veränderung der Geschlechtsorgane impliziert, dass Sexualität bei Homosexuellen anders ‚funktioniert‘ als bei Heterosexuellen: „Or if you are a homosexual it is a different matter, but I'm talking right now of heterosexual persons.“ (Clynnes 1995b, 49). Oder auch wenn Clynnes in der Beschreibung einer Technik, die hilft, emotionale Ausgewogenheit bei Menschen herzustellen, als Vorzug dieser Technik angibt, dass dadurch eine an multipler Sklerose erkrankte Patientin wieder freundlicher ihren Mann empfangen kann: „She is interested in her surroundings, communicates readily, and her husband finds it pleasant to come home to her as she ‚smiles and is in pleasant moods‘.“ (Clynnes 1995a, 39).

Konzept wie den Cyborg, der klar als Kind des Kalten Krieges bezeichnet werden kann, als emanzipative Figur einer feministischen kritischen Theorie zu etablieren, verweist daher schon auf die Ironie des gesamten Manifests. Auch wenn Haraway selbst den genauen Ursprung des Wortes Cyborg nicht kannte, wusste sie diesen Begriff doch in die Ära des Kalten Krieges einzuordnen¹², einer Ära, der nach ihrem Selbstverständnis auch sie und ihre wissenschaftliche Karriere entspringt.

Donna Haraway wurde 1944 in Denver geboren, studierte Biologie in den USA und Evolutionäre Philosophie in Paris, unter anderem bei Georges Canguilhem, und arbeitete in ihrer Forschung immer interdisziplinär, vor allem in den Bereichen der feministischen Theorie, der Wissenschaftstheorie sowie der Naturwissenschaftshistorik. Dass sie überhaupt die Möglichkeit hatte zu studieren und wissenschaftlich zu arbeiten, führt Haraway selbst im *Cyborg-Manifest* unter anderem auf den „Sputnikschock“ der USA zurück, der überhaupt erst „die Promotion in Biologie eines irisch-katholischen Mädchens“ (Haraway 1995a, 61) ermöglichte. Sie sieht sich selbst eben auch als einen ‚illegitimen Abkömmling‘ der Ära des Wettrüstens unter Reagan. Sie wurde, wie viele andere Frauen, in einer Bildungsoffensive gefördert, die zum Ziel hatte, die USA der UdSSR überlegen zu machen, und Haraway wie andere dieser Zeit nutzten ihre Chance, um kritische Wissenschaft zu betreiben. Haraways Werdegang kann also bereits als beispielhaft für das gesehen werden, was sie „Cyborg-Politik“ nennt, denn eine patriarchale kapitalistisch orientierte Regierung hat durch eine Wissenschaftsoffensive ungewollt mit dazu beigetragen, feministische und kritische Theorie- und Wissenschaftsarbeit zu etablieren. „Mein Körper und Geist sind gleichermaßen ein Produkt des Wettrüstens nach dem Zweiten Weltkrieg, des Kalten Krieges und der Frauenbewegung. Ich halte es allerdings für aussichtsreicher, die widersprüchlichen Effekte einer Politik zu bedenken, die zwar dazu bestimmt war, loyale, amerikanische TechnokratInnen hervorzubringen, dabei aber gleichzeitig eine große Zahl von DissidentInnen in die Welt gesetzt hat, als sich in der Betrachtung gegenwärtiger Niederlagen zu verlieren.“ (ebd.) „Cyborg-Politik“ heißt also die „widersprüchlichen Effekte“ patriarchaler und kapitalistischer Politiken nicht nur zu untersuchen, sondern vor allem diese Effekte selbst zu erzeugen und hervorzurufen. Als Synonym dieser Sichtweise auf ihren eigenen Werdegang im Speziellen wie auf die Politik, Technik und Wissenschaft im Allgemeinen, entwickelt Haraway den Cyborg-Mythos.

¹² In einem Interview erklärt Haraway, dass Chris Hables Gray, der auch Herausgeber des *Cyborg Handbook* ist, ihr von Clynes und Kline erzählt hat, sie also erst viel später den genauen Ursprung des Cyborgs kennenlernte (vgl. Haraway 2004c, 324).

„Cyborgs sind kybernetische Organismen, Hybride aus Maschine und Organismus, ebenso Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion.“ (Haraway 1995a, 33) Cyborgs sind also Realität und Metapher, zwei nicht trennbare Seiten derselben Medaille. Haraway verweist mit dieser Definition sowohl auf bereits real existierende Wesen, Verschmelzungen zwischen Organismus und Maschine, Wesen wie die Labormäuse mit ‚osmotic pump‘ oder wie Menschen, die einen Herzschrittmacher haben, oder auf Prothesen aller Art angewiesen sind, aber auch auf die Cyborg, eine Metapher im politischen Kampf also. Die beiden Bereiche der Realität und der Imagination sind dabei jedoch keinesfalls klar unterscheidbar, sondern vielmehr eng miteinander verwoben, denn „die Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science Fiction trennt, ist eine optische Täuschung“ (ebd., 34). Der Cyborg, dessen Prototyp wohl der „Mann in den Weiten des Weltraums“ (ebd., 35) wäre, ist sowohl in der Realität zu finden wie auch als Protagonist in unzähligen Science Fiction-Abenteuern. Gleichmaßen ist auch die Cyborg in der materiellen Welt - wie z.B. in der kritischen Cyborg-Künstlerin Orlan, die noch etwas später näher beschrieben wird - wie in der imaginären Vorstellung lebendig. „Die Cyborg ist ein verdichtetes Bild unserer imaginären und materiellen Realität“ (ebd., 34). In diesem Sinne haben wir uns alle laut Haraway in Cyborgs verwandelt, wir alle wurden von der realen Technik wie von der imaginären Science Fiction verändert. „Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, einer mythischen Zeit, haben wir uns alle in Chimären, theoretisierte und fabrizierte Hybride aus Maschine und Organismus verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie. Sie definieren unsere Politik.“ (ebd.) Wir sind von dieser Cyborgisierung ergriffen, nicht zuletzt, weil unsere Gesellschaft cyborgisiert ist, eine „Cyborg Society“ (vgl. Gray 2002, 129) wurde. Diese Cyborgisierung wurde für Haraway im Wesentlichen durch die verschiedensten technischen Entwicklungen vorangetrieben, die nun längst auch auf materieller Ebene fast alle herkömmlichen Grenzen und Dualismen, bzw. Dichotomien der westlichen Philosophie durchbrochen haben, die kritische Wissenschaften schon seit langem als problematisch betrachtet hatten. Dualismen wie Natur und Kultur, Mensch und Tier, Mann und Frau, Geist und Körper, Organismus und Maschine, Subjekt und Objekt, Produkt und Produzent, usw. scheinen durch veränderte technische Bedingungen nicht mehr aufrecht erhaltbar zu sein und können eben auch nicht mehr wiedererrichtet werden. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts machen vor allem drei Grenzerosionen dieses Cyborg-Konzept erst möglich. Erstens die Grenze zwischen Mensch und Tier. Diese wurde nicht nur durch Erkenntnisse der Evolutionsbiologie und der Genetik, die aufzeigen, dass wir mit vielen Tieren gemeinsame Vorfahren haben und daher auch eine sehr starke genetische Übereinstimmung aufweisen,

sondern auch durch neue Methoden in der Medizin, z.B. Transplantation von Tierorganen in den Menschen, sehr stark in Frage gestellt. Es scheint den Menschen doch sehr viel mehr mit dem Tier, vor allem mit bestimmten Arten, zu verbinden, als man bisher glaubte. Auch wurden Verhaltensweisen an Tieren festgestellt, die die Einmaligkeit des Menschen, z.B. in Bezug auf eigene Sprache, in Frage stellen (vgl. Haraway 1995a, 36f). Die zweite Grenze, die neu gezogen werden muss, ist die zwischen Organismen (sowohl menschlicher als auch tierischer und pflanzlicher Art) und Maschinen. Es kann nicht mehr klar bestimmt werden, was ‚künstlich‘ und was ‚natürlich‘ ist, was von außen gesteuert wird und was selbst steuert. Durch Prothesen, Herzschrittmacher und die Abhängigkeit von verschiedensten anderen Werkzeugen und Kommunikationsmitteln, kann nicht mehr definiert werden, wo die ‚Natur‘ aufhört und das ‚Künstliche‘ beginnt (vgl. ebd., 37f). „Warum sollten unsere Körper an unserer Haut enden oder bestenfalls andere von Haut umschlossene Entitäten umfassen? [...] Für uns, sowohl in der Vorstellung als auch in anderen Praktiken können Maschinen Prothesen, vertraute Bestandteile oder ein freundliches (friendly) Selbst sein.“ (ebd., 68) Die dritte Grenze ist die zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem. Moderne Maschinen sind oft mikroelektronisch und daher unsichtbar, genauso wie verschiedenste Strahlen und Signale, durch die wir kommunizieren oder senden können. Diese Techniken sind nicht nur unsichtbar, sondern auch immer und überall. Auch diese omnipräsenten Techniken haben unser Leben, unsere Körper wie auch unsere Politik – man möge hier nur an die allgegenwärtige und immer dringendere Sorge vor dem Überwachungsstaat denken – stark verändert (vgl. ebd., 38f).

Haraway beschreibt mit ihrem zweidimensionalen Cyborg-Begriff also einerseits die technischen Entwicklungen, die seit den Ursprüngen der Cyborg-Idee paradigmatisch die Wissenschaft wie auch die Lebenswelt erfasst haben, die eine klare patriarchale und militärische Ausrichtung haben, und andererseits jedoch die Möglichkeiten, die sich durch diese technischen Veränderungen für emanzipative Politik eröffnen. Genau an diesem Punkt beweist Haraway, warum sie weder als technophob noch als technophil bezeichnet werden kann, ein Umgang mit Technik, an dem sich viel Kritik entzündete.¹³ Haraway beschreibt die zahlreichen negativen Auswirkungen der verschiedensten neuen Technologien von direkt auf den Körper einwirkenden Technologien bis zu den ökonomischen Auswirkungen, wenn Frauen in der „Hausarbeitsökonomie“ in mehrfach Belastungen gezwungen werden, da sie z.B. in der Elektronikbranche arbeiten und im Haushalt. Und doch sieht Haraway auch

¹³ Mona Singer bietet in ihrem Text *Cyborg-Visionen. Zu den Kontroversen um neue Reproduktionstechnologien in feministischer Absicht* einen Überblick über einen Teil der wissenschaftstheoretischen wie auch feministischen Kritik, die an Haraway geübt wurde (vgl. Singer 2008, 207ff).

Positives in den neuen Technologien, wie in der veränderten ökonomischen Stellung der Frauen. Das Aufbrechen der alten Dualismen, das durch die neuen Technologien forciert wird, erleichtert einen politischen Kampf, der sich gegen diese Dualismen schon seit langem gewendet hat und nach wie vor wendet. Der Cyborg mag ein Symbol für die patriarchale Unterdrückung sein, die Cyborg ist der Versuch, aus diesen Herrschaftsmechanismen auszubrechen. Der Cyborg mag herkömmliche Dualismen angegriffen haben, um neue Herrschaftsmechanismen zu etablieren, die Cyborg nützt das Zerfallen der Dualismen, um neue politische Strategien zu entwickeln. Die Cyborg ist ein „illegitimer Abkömmling“, die sich gegen ihre eigenen Erzeuger wendet, in „Blasphemie“ und „Respektlosigkeit“ zu ihrem eigenen Ursprung handelt (vgl. ebd., 35f). „Das große Problem mit Cyborgs besteht allerdings darin, dass sie Abkömmlinge des Militarismus und patriarchalen Kapitalismus sind, vom Staatssozialismus ganz zu schweigen. Aber illegitime Abkömmlinge sind ihrer Herkunft gegenüber häufig nicht allzu loyal. Ihre Väter sind letzten Endes unwesentlich.“ (ebd., 36) Ganz Haraways eigenem Werdegang entsprechend, ruft das Manifest dazu auf, nicht einer vergangenen Einheit, einer „Natur“ oder einem „Weiblich-Sein“ – sofern es dies jemals außerhalb der Imagination gegeben haben sollte – nachzutruern, sondern vielmehr die Grenzverwischungen zu nützen, um die Grenzen selbst zu zerstören, die Technik selbst zu nützen, um die eigenen Erzeuger zu bekämpfen (vgl. ebd., 40ff). Wenn die Grenze zwischen Geschlechtern von den neuen Technologien verwischt wird, kann eine aktive Cyborg-Politik die patriarchale Herrschaft selbst angreifen, die durch die Grenzerosionen die Basis ihres Herrschaftsanspruches, eben die Unterscheidung zwischen verschiedenen Geschlechtern, verloren hat. Gerade die zahlreichen VerliererInnen der technologischen wie gesellschaftlichen Entwicklungen scheinen bei Haraway die Basis einer neuen emanzipativen Bewegung zu sein, natürlich nicht als einheitliches „revolutionäres Subjekt“ verstanden und auch „selbstverständlich ohne Avantgarde-Partei“ (ebd., 36), eine heterogene Bewegung eben. Eine Bewegung, die mehr auf „Affinität statt Identität“ (ebd., 41) aufgebaut ist. Nicht der Cyborg ist Basis der Emanzipation, sondern vielmehr die Cyborg, diejenigen die Opfer der Cyborgisierung sind, die die Technik herstellen, um den Cyborg in den Weltraum zu schicken. „Ironischerweise könnten es gerade die widernatürlichen Cyborgfrauen, die in Asien Chips herstellen und in Santa Rita rituelle Tänze aufführen, sein, deren konstruierte Einheiten wirksame oppositionelle Strategien anführen.“ (ebd., 39) Wir haben es uns nicht ausgesucht, Cyborgs zu werden (vgl. ebd., 65), aber da wir es nun jetzt einmal sind, können wir es nützen. Haraway verweist an dieser Stelle auf einen Begriff von Chela Sandoval, denn die emanzipative Bewegung agiert nicht basierend auf einer homogenen Identität sondern

einem „oppositionellen Bewusstsein“, Protest stützt sich hier also auf jene, die aus verschiedenen Gründen (Geschlecht, Ethnizität, Behinderung, etc.) ausgeschlossen sind, und die sich im Kampf gegen diese Unterdrückung vereinen, ohne eine homogene Gruppe zu werden. Mit Deleuze werde ich im Laufe der Arbeit dieses „oppositionelle Bewusstsein“, das die Cyborg auszeichnet, mit dem Begriff der Minoritäten ergänzen beziehungsweise vielleicht sogar konkretisieren. Wenn Haraway also von „wir“ oder „uns“ spricht, so ist dies immer als ein heterogenes „oppositionelles Bewusstsein“ als ein ‚wir Minoritäre‘ zu verstehen. Ein Gedanke, der mit Deleuze noch etwas klarer und differenzierter herausgearbeitet werden soll.

Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich Haraway im Manifest nicht nur mit der direkten Verschmelzung der Technik mit dem Organismus sondern auch mit den gesellschaftlichen Auswirkungen der Technisierung der Gesellschaft. Haraway legt hier ein besonderes Augenmerk auf die veränderten ökonomischen Bedingungen und was das Anwachsen einer globalisierten Elektronikwirtschaft für die Frauen bedeutet, die in vielen Herstellungsbetrieben von Chips über Handys bis zu Laptops produzieren müssen. Während im so genannten Westen sowohl Männer als auch Frauen von der Technologisierung der Gesellschaft wie der Arbeit profitieren, entwickelt sich in den Regionen der „Dritten Welt“ und auch der so genannten „Entwicklungsländer“ eine neue ArbeiterInnenschicht, die in der Elektronikbranche arbeitet. Hier sind es zumeist Frauen, die Arbeit bekommen, wenn auch hauptsächlich schlecht bezahlte. Viele Männer verlieren jedoch unter anderem durch die Automatisierung zunehmend ihre Arbeit oder arbeiten auch nur noch in prekären Verhältnissen. Haraway spricht bei dieser allgemeinen Erosion der Arbeitsverhältnisse, die nicht zuletzt von der Globalisierung und der Industrialisierung vorangetrieben wird und Männer wie Frauen in prekäre und schlechte Arbeitsverhältnisse zwingt, von einer „Feminisierung der Arbeit“ (vgl. ebd., 56f). Neben der Rolle als Alleinverdienerinnen, unter teilweise menschenunwürdigen Zuständen, sind Frauen einer Reihe weiterer Belastungen ausgesetzt, da Frauen auch große Teile der Nahrungsmittel produzieren und den Haushalt führen (vgl. ebd., 57), also Reproduktionsarbeit leisten müssen. Diese Mehrfachbelastung trifft vor allem Frauen aus den „Entwicklungsländern“ und wird von Haraway unter dem Terminus der „Hausarbeitsökonomie“ behandelt (vgl. ebd., 54ff). Diese Analyse der ökonomischen Folgen der Cyborgisierung der Gesellschaft, vor allem der Folgen in der so genannten „Peripherie“ der Welt, verweist darauf, dass es keine essentielle Identität der Frauen geben kann, kein „Wir-Frauen“, da westliche Frauen von der Technologisierung anders betroffen sind als Frauen in anderen Regionen der Welt, ein Problem, das schon seit Beginn der Frauenbewegungen immer wieder diskutiert wird, und in dessen Kontext auch das

Konzept des „oppositionellen Bewusstseins“ von den „women of color“ entwickelt worden ist. Haraway sieht jedoch in den dargestellten Entwicklungen der Hausarbeitsökonomie auch die kleine Chance für Frauen eine stärkere Position, zumindest in der Familie, erkämpfen zu können. Wenn Frauen zu Alleinverdienerinnen der Familie werden und dadurch ökonomisch eine zunehmende Bedeutung bekommen, können die Frauen diese Erosion der sozialen Verhältnisse nutzen, um ihre eigene Position zu stärken (vgl. ebd., 58ff). Die Kommunikationsindustrie wie andere hochtechnologische, globalisierte Industrien haben geschlechtsspezifische Arbeitsverhältnisse wie auch globale Migrationsströme verändert (vgl. ebd., 57), diese Veränderungen stellen soziale Angriffe dar, aber können eben vielleicht auch neue Chancen für eine Cyborg-Politik bringen. Haraways Untersuchung der „Frauen im integrierten Schaltkreis“ (ebd., 59) zeigt, dass durch Eingriffe der Technologie zahlreiche gesellschaftliche und soziale Verhältnisse erodieren, Verhältnisse, die durch kritische Politik vielleicht schwerer aufgebrochen werden hätten können. Diese Erosion soll genützt werden und die Cyborg ist hierfür das Symbol. Wenn Clynès und Kline den Körper mit der Maschine verbinden und die Kybernetik als neues Paradigma festsetzen, die Vorstellung eines abgeschlossenen Organismus von einem Netzwerkorganismus¹⁴ abgelöst wird, so kann dieses Paradigma des Netzes auch für emanzipative Politik Verwendung finden. „Ich bevorzuge das ideologische Bild des Netzwerks, weil es in der Lage ist, die Verschmelzung verschiedener Räume und Identitäten sowie die Durchlässigkeit der Grenzen des individuellen Körpers wie der Körperpolitik auszudrücken. ‚Vernetzung‘ ist nicht nur eine multinationale Unternehmensstrategie, sondern auch eine feministische Politikform – das Weben von Netzen ist die Praxis oppositioneller Cyborgs.“ (ebd., 60) Das Verständnis von Netzwerken kann hier durchaus mit dem deleuzo-guattarischem Begriff des „Rhizoms“ parallelisiert werden, wie später noch näher ausgeführt werden soll.

Wenn die globalen Veränderungen durch die Technisierung und Cyborgisierung der Gesellschaft öfters erwähnt wurden, so sollen diese nun noch etwas genauer analysiert werden. Haraway verhandelt diese Veränderungen unter dem Begriff der „Informatik der Herrschaft“ (ebd., 48) („informatics of domination“), der die neuartigen Unterdrückungsmechanismen klar in den Kontext einer computerisierten Kommunikations- und Informationsgesellschaft stellt. Im Zentrum dieser neuen Form der Herrschaft steht für Haraway der Code, der binäre digitale Code, der die Grundlage der modernen

¹⁴ Den Wandel von organizistischen zu netzwerktheoretischen Körpermodellen in der Wissenschaft beschreibt Haraway unter anderem an dem Beispiel der Immunologie in ihrem Text: *Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems*: „An die Stelle des hierarchisch organisierten Körpers von einst ist ein Netzwerk-Körper mit einer wahrhaft erstaunlichen Komplexität und Spezifität getreten.“ (Haraway 1995d, 182f).

Kommunikation und Information darstellt, ein zentraler Gedanke, den ich später nochmals aufgreifen werde. Der patriarchale Kapitalismus wurde, so Haraways These, von dieser auf dem Code basierenden Informatik der Herrschaft abgelöst (vgl. ebd., 49). Mit Gilles Deleuze und seinem Konzept der „Kontrollgesellschaften“ gedacht, müssen wir jedoch vielmehr von einer neuartigen Verschmelzung des Kapitalismus mit dem Code ausgehen, als von einem Ablösen, doch dazu später. „Ich möchte zeigen, dass wir, in dem gerade im Entstehen begriffenen System einer Weltordnung – die hinsichtlich ihrer Neuheit und Reichweite dem Aufkommen des industriellen Kapitalismus analog ist – darauf angewiesen sind, unsere Politik an den fundamentalen Veränderungen von Klasse, Rasse, Gender zu orientieren. Wir leben im Übergang von einer organischen Industriegesellschaft in ein polymorphes Informationssystem“ (ebd., 48). Die Informatik der Herrschaft ist für Haraway von der Simulation beherrscht, ein Begriff, der klar aus dem reichhaltigen Begriffs-Kanon Jean Baudrillards entlehnt ist.

Haraway möchte mit dem Manifest jedenfalls darauf hinweisen, dass sich mit den Herrschaftsverhältnissen auch unsere emanzipative Politik verändern muss. Ihr Manifest kann als Intervention einer Cyborg-Politik verstanden werden, einer Politik, die sich gegen den Code stellt, die Idee der perfekten Kommunikation also unterwandern möchte, stören will. Die Protagonistin dieser neuartigen emanzipativen Politik ist die Cyborg, die nicht an einen reinen Ursprung und schon gar nicht an eine „effektive Kommunikation“ glaubt, eine Figur, die verschiedenste Unterdrückte, Minoritäre in einem ‚oppositionellen Mythos‘ vereint, ohne eine einheitliche Identität oder eine Homogenität zu imaginieren. Bevor ich mich den vorgeschlagenen Möglichkeiten dieses politischen Kampfes zuwende, soll jedoch zunächst der Cyborg-Begriff in seiner Entwicklung nach Haraway beleuchtet sowie danach der Begriff des Nomaden von Gilles Deleuze und Félix Guattari erläutert werden.

4.3 Vom Werden der Cyborg

Wenn Schreiben „die bedeutendste Technologie der Cyborgs“ ist (vgl. Haraway 1995a, 65), dann nicht zuletzt, weil wir im Zeitalter der Postmoderne leben, in dem alles „textualisiert“ wird (vgl. ebd., 37). Haraway schreibt nicht nur im Cyborg-Manifest in ihrem ganz eigenen Stil, der stark an französische poststrukturalistische Texte angelehnt ist, sondern quer durch ihr ganzes Schaffen. Explizite Verweise auf Jacques Derrida und Jean Baudrillard lassen sich genauso finden wie implizite Anspielungen auf die Schriften von Gilles Deleuze und Félix Guattari. Haraways Schreiben ist eines voller „Ironie“ und „Blasphemie“, ein Schreiben das

nicht dazu dient, klare verstehbare Botschaften auszusenden, sondern vielmehr als Spiel mit der Sprache wie mit der Wissenschaft und der Politik zu verstehen ist. Haraways Texte sollen sich nicht auf den ersten Blick erklären, sondern sind vielmehr von einem performativen Charakter, die Texte selbst sind bereits eine politische Intervention, eine Strategie, die in gewisser Art und Weise an die Performanz und Ironie von Baudrillards Texten erinnert, ohne jedoch dessen Zynik zu imitieren.¹⁵ „Verspieltheit, Beweglichkeit, mehr zu sein, als wir zu sein glauben, diskursive Konstitution, die Unerwartetheit von Sprache und Körper, das sind die Dinge, an denen mir liegt und um die es in meiner Arbeit geht.“ (Haraway 1995c, 111) Haraways Texte bieten keine Hinführung zum Thema, keine Einführung und keine geordnete Analyse, so will Haraway nicht schreiben, stattdessen gibt es spielerische Phrasen, ironische Figuren und verwobene Themenblöcke in ihren Texten, der direkte Einstieg, das in den Text-Geworfen-Werden ist Teil der wissenschaftstheoretischen Konzeption Haraways, denn „[w]ir sind immer mittendrin“ (ebd., 103).

Diese ironische Schreibweise führte in der Rezeption des *Cyborg-Manifests* auch zu den verschiedensten Auslegungen, die nicht im Sinne Haraways waren. Im Wesentlichen können zwei Auslegungen des Manifests festgestellt werden, einerseits in die Richtung einer „vulgären Postmodernität“, hier wird die Cyborg überhöht und die realen Unterdrückungsmechanismen des Cyborgs scheinen vergessen zu werden, andererseits in eine technokratische Richtung, in der einzig und allein der Cyborg untersucht wird, und das emanzipative Konzept der Cyborg beiseite gelassen wird. Gegen die Rezeption der Cyborg als „endloses Freispiel“ grenzt sich Haraway sehr klar ab und sieht darin einen Missbrauch ihrer Arbeit, die von Ironie und Verspieltheit lebt und nicht von einer „alles ist möglich und frei“ - Utopie durchzogen ist. „Besonders die Rezeption des Cyborg-Manifests als Plädoyer für endloses Freispiel und Grenzüberschreitung hat mir das Blut in den Adern gefrieren lassen. [...] Mit endlosem Freispiel und der Lust an der Überschreitung will ich nichts zu tun haben. [...] [I]ch will nicht, dass die Aneignung meiner Arbeit in verantwortungsloses Freispiel, in Postmodernismus im groben und vulgären Sinn abdriftet.“ (ebd., 111) Das *Cyborg-Manifest* soll weder grenzenlose Freiheit noch eine rein technokratische Vision predigen, weder sind die emanzipativen Aspekte zu übersehen noch die Analyse der Unterdrückungsmechanismen.

¹⁵ Zur Stilistik von Jean Baudrillard sei auf das Buch *Jenseits der Simulation – Das radikale Denken Jean Baudrillards als politische Theorie* von Holger Zapf. Hier wird Baudrillards Stil als radikal „am Nullpunkt der Kritik“ definiert, was den Analysen Baudrillards einen performativen Charakter verleiht und diese von normativen Absichten befreit (vgl. Zapf 2010, 16ff).

Einen gelungen Überblick über das weite Feld der „Cyborgology“ bietet das *Cyborg Handbook*, eine umfangreiche Sammlung von verschiedensten Texten, die von den Ursprüngen des Cyborgs bis zu Versuchen der Aktualisierung einer Cyborg-Politik reicht. Das *Cyborg-Manifest* löste eine breite Welle der Rezeption innerhalb wie außerhalb des akademischen Diskurses aus, befeuerte feministische Science Fiction gleichermaßen wie feministische Theorie, entzündete heftige Diskussionen, die zwischen totaler Ablehnung und überinterpretierender Zustimmung lagen, das *Cyborg-Manifest* wurde zu einem weltweiten Phänomen. Die akademische Disziplin der „Cyborgology“ entstand durch das Manifest und wurde vor allem während der 1990er Jahre zu einem breiten akademischen Diskurs (vgl. Gray et al. 1995, 8). Die Cyborgology versucht das zu theoretisieren, was man angelehnt an Bruce Mazlish die vierte Kränkung der Menschheit nennen könnte (vgl. ebd., 5). Nach der kopernikanischen Wende, die den Menschen mitsamt ‚seinem‘ Planeten aus dem Zentrum des Kosmos vertrieb, und der Erkenntnis, dass der Mensch ebenfalls ‚nur‘ ein Lebewesen der evolutionären Entwicklung ist wie alle anderen Lebewesen auch, und nicht die ‚Krone der Schöpfung‘ darstellt, war die dritte Kränkung durch die Entdeckung des Unbewussten eingeleitet, die den Menschen nicht einmal mehr zum ‚Herrn‘ im eigenen „Haus“ beziehungsweise seines eigenen Geistes machte. Nach Kopernikus, Darwin und Freud ist es nun also der Cyborg von Clynnes und Kline, und nicht zuletzt auch von Haraway, der den Menschen seiner Illusion beraubt, Herr über die Maschine zu sein und stattdessen aufzeigt, dass wir schon längst mit der Maschine verschmolzen sind (vgl. ebd., 5f). Dabei ist es eine der Kernaufgaben der Cyborgology stets darauf hinzuweisen, dass „how we are affected by cyborg technology now still depends a great deal on what gender, race and class we are“ (ebd., 7). Während Strömungen wie der Transhumanismus sich gerne in technooptimistischen Utopien verlieren, ist die Cyborgology jene Wissenschaft, die versucht, die Auswirkungen der Cyborg-Technologien auf die Menschheit zu untersuchen und dabei stets Differenzen, Unterschiede und Ungerechtigkeiten aufzuzeigen.

Wenn wir nun beleuchtet haben, wie sich der Mensch zum Cyborg entwickelt hat, so ist die legitime Frage zu stellen, ob der Mensch nicht schon immer ein Cyborg war. Schließlich musste der Mensch schon von Beginn an (zumindest ab der Entwicklung zum homo sapiens sapiens) Werkzeuge erzeugen, Techniken entwickeln und mit diesen verschmelzen, um erfolgreich überleben zu können. Was unterscheidet einen prähistorischen Jäger mit seiner Jagdlanze und seinem Feuerstein, von einem ‚modernen‘ Menschen mit seiner Brille, seinem Handy und womöglich einem Herzschrittmacher? Der Unterschied ist natürlich sowohl ein quantitativer als auch ein qualitativer. Sowohl die Zahl der Werkzeuge als auch ihr

‚Verschmelzungsgrad‘ mit dem Menschen haben zugenommen. Trotzdem kann gegen Latour gefragt werden: ‚Sind wir nicht schon immer modern gewesen?‘ Chris Gray und seine MitautorInnen geben hierauf eine klare Antwort, nämlich „nein“. Natürlich waren wir immer schon mit Werkzeugen und Techniken verschmolzen, diese Verschmelzung erkennen wir aber erst seit den beschriebenen intensiven Verschmelzungen in der Postmoderne, erst die „Onco-Maus“ hat für uns offensichtlich gemacht, wie sehr wir schon immer mit der Technik verbunden waren. Erst aus dem Blickwinkel des Cyborgs also kann sich der Mensch als Cyborg erkennen, auch rückwirkend. „Cyborgian elements of previous human-tool and human-machine relationships are only visible from our current point of view. In quantity, and quality, the relationship is new. Yes, it is a direct development out of the human-tool and human-machine relationships, but it represents a fundamentally new stage, perhaps even culmination, of this history.“ (ebd., 6) Ob diese Antwort jedoch zufriedenstellend ist, bleibt wohl eine technikphilosophische offene Frage. Klar ist, der und vielmehr noch die Cyborg verweisen auf eine Veränderung des Menschen, die immer schon stattfand und die sich zunehmend verschärft, nämlich die Verschmelzung des Menschen mit seinen eigenen Erzeugnissen.

Die Frage, ob wir nun nicht immer schon Cyborgs gewesen sind, kann in ihrer Komplexität hier nicht weiter verhandelt werden, wichtiger ist festzustellen, dass wir heute Cyborgs sind, und daher zu klären ist, was Cyborgs sind und wie es um die Cyborg als emanzipative Figur steht. Die Cyborgisierung ist jedenfalls ein sich ständig intensivierender Prozess. Nicht nur unsere Körper wurden cyborgisiert, durch den Eintritt in das Zeitalter des Cyberspace, durch die Erweiterung unserer aktuellen¹⁶ Welt mit der virtuellen Welt, haben auch wir als Cyborgs eine neue Ebene erreicht. Der Begriff des Cyborgs wurde kreiert, um zu beschreiben, wie medizinisch und technisch angepasste Menschen unwirtliche Territorien erobern und besiedeln könnten. 1960 waren diese unwirtlichen Territorien der Weltraum oder auch die Tiefsee. Heutzutage betreten jede Minute Millionen Menschen einen Raum, den sie, ohne mit einer Maschine zu verschmelzen, gar nicht betreten könnten, das Internet. Als der Begriff des Cyberspace von William Gibson in seinem bekannten Cyberpunk-Roman *Neuromancer* kreiert wurde, war der Traum von einer Welt, die aus reiner Information besteht, noch eine

¹⁶ Wie Tom Boellstorff in seinem umfassenden Buch über *Second Life* ausgeführt hat, macht die Unterscheidung von virtueller Welt und realer Welt für die Beschreibung der Wechselwirkung des Cyberspace und der körperlichen materiellen Welt wenig Sinn. Da soziale Beziehungen sowie Erlebnisse, die verbrachte Zeit wie die erlebten Emotionen im Cyberspace nicht weniger real sind als in der körperlich-materiellen Welt, unterscheidet Boellstorff zwischen der virtuellen und der aktuellen Welt (actual world) und folgt hier einer Unterscheidung von Gilles Deleuze, die zwar völlig andere Phänomene beschreibt, von Boellstorff jedoch durchaus produktiv und plausibel für die Untersuchung über den Cyberspace adaptiert wurde, eine Unterscheidung, die ich in dieser Arbeit übernehmen möchte (vgl. Boellstorff 2008, 17ff).

Utopie.¹⁷ Wenige Jahre nach dem Erscheinen dieses Romans waren die technischen Grundlagen für den Cyberspace, in der Form des Internets, geschaffen worden, und auch wenn gegenwärtig die körperliche und geistige Erfahrung des Eintritts in den Cyberspace noch nicht so intensiv ist, wie sie Gibson beschreibt, so nähern wir uns diesen Visionen mit virtuellen Welten wie *Second Life*¹⁸ immer mehr an. Dass diese virtuelle Welt in keinsten Weise so klar von der gerne als „reale“ Welt bezeichneten Sphäre abgegrenzt werden kann, zeigen Techniken wie *Augmented Reality*¹⁹ auf. War es einst die Reise in das Weltall, die die ersten Cyborgvisionen ausgelöst hat, ist es heute die Realität des Cyberspace, die zu einer Cyborgisierung von Millionen von Menschen jeden Tag beiträgt. Zu den unendlichen Weiten des Weltraums scheinen die leichter erreichbaren unendlichen Weiten der Information hinzugekommen zu sein. Die Figur des Cyborgs wie auch die Cyborgvisionen sind eben von einem ständigen Wandel ergriffen. Die Technik verändert sich und der Einfluss wie der ‚Verschmelzungsgrad‘ mit dieser Technik ebenfalls. Die Cyborg ist eine Figur, die versucht, diese sich ständig wandelnden Techniken und ihre immer intensiveren Auswirkungen auf den Menschen zu begreifen, zu fassen, zu analysieren und nicht zuletzt zu benennen. Wie Haraway in ihrem Vorwort zum *Cyborg Handbook* schreibt: „The cyborg is a figure for exploring those inventions, whom they serve, how they can be reconfigured. Cyborgs do not stay still. Already in the few decades that they have existed, they have mutated, in fact and fiction, into second-order entities like genomic and electronic databases and the other denizens of the zone called cyberspace.“ (Haraway 1995e, XIV)

Haraway verweist hier auf einen der für mich zentralsten Punkte der Cyborg, nämlich darauf, dass es keine stabile Figur, sondern vielmehr eine Figur im Wandel beschreibt, einen Prozess, oder mit Deleuze formuliert, ein Werden. Francisco Javier Tirado beleuchtet diesen essentiellen Punkt in seinem Text *Against social constructionist cyborgian territorializations* (1999) etwas genauer. Ich halte diesen Text deswegen für so wichtig, da hier Haraways Cyborg-Konzept, zumindest begrifflich, um genau das erweitert oder verändert wird, was auch in meinen Augen das eigentliche Wesen der Cyborg²⁰ ausmacht. Tirado meint, dass die

¹⁷ *Neuromancer*, 1984 veröffentlicht, ist der erste Teil der *Neuromancer Trilogie* und gilt gemeinhin als eines der wichtigsten Werke des Cyberpunk (vgl. Gibson 2009).

¹⁸ Eine herausragende Untersuchung, Beschreibung und eingehende Analyse zu *Second Life* bietet das anthropologisch ausgelegte und umfangreiche Buch von Tom Boellstorff *Coming of Age in Second Life. An Anthropologist Explores the Virtually Human* (2008).

¹⁹ *Augmented Reality* beschreibt eine „erweiterte Realität“, die z.B. durch einen indirekten Blick auf die materielle Umwelt vermittelt durch die Handy Kamera entsteht, auf dem Display können dann durch das Internet ergänzte Daten wie Restaurants, FreundInnen, die sich in der Nähe befinden, etc. angezeigt werden.

²⁰ Tirado verweist in seinem Text nicht ausdrücklich auf die zwei Dimensionen der Cyborgs und verwendet die englische geschlechtslose Figur. Der Aspekt des Werdens muss jedoch jedenfalls auf die Cyborg angewendet werden, auch wenn der Cyborg ebenfalls von einem ständigen Wandel erfasst ist. An dieser Stelle verschmelzen beide Dimensionen und sind nicht so klar unterscheidbar.

Cyborg nicht als Metapher verstanden werden darf sondern als „becoming“. Deleuze und Guattari folgend bezeichnet er die Cyborg nicht nur als ein Wesen im Werden, sondern auch als „ahistorisch“, denn für ihn stellen Cyborgs Ereignisse (events) dar. Warum ist es nun so wichtig, die Cyborg als im Werden zu verstehen? Nun, genau in diesem Werden liegt der postmoderne Funke, der der Cyborg eigen ist. „Becoming“ (devenir) bedeutet bei Deleuze eine ständige Produktion von Differenz (vgl. Stagoll 2005, 21). ‚Becoming Cyborg‘ heißt ständiger Veränderung unterworfen zu sein, nicht bestimmbar zu sein, nicht zuordenbar, weder im Raum noch in der Zeit zu sein, unidentisch mit anderen Cyborgs, ja sogar mit sich selbst zu sein, also ein ständiges Verändern, ein niemals statisches Sein zu sein. Nicht anders versteht Haraway die Cyborg, trotzdem erscheint die begriffliche Erweiterung der Cyborg um den Aspekt des Werdens als produktiv. Tirado bezeichnet die Cyborg auch als ahistorisch, da dieses Wesen eben nicht bestimmt werden kann, nicht mit einer Geschichte versehen werden kann, nicht klar ge- und verortet werden kann. „Becoming cyborg is a movement without pause, without brakes, with a random speed which traps beings, things, subjects and objects. It is a sudden event.“ (Tirado 1999, 205f) Diese begriffliche Erweiterung zu Haraway erscheint mir sehr essentiell, weil eben hier klar wird, warum der Cyborg ein postmodernes Wesen ist. Obwohl Haraway die Cyborg selbst als ein Wesen der Differenz beschreibt, kann der dynamische und prozessuale Charakter dieser Figur durch den deleuzo-guattarischen Begriff des Werdens doch noch klarer herausgearbeitet werden. Dieser Aspekt des Cyborg-Werdens wird in dieser Arbeit noch stärker beleuchtet und ausgeführt werden, verweist jedoch bereits jetzt darauf, warum die Figur der Cyborg vielleicht doch wieder aktualisiert werden kann. Dass die Cyborg ihren Status als emanzipative Figur verloren hat oder zumindest nur noch sehr eingeschränkt besitzt, ist auch Haraway selbst klar geworden. Wie die Cyborg heutzutage zu verstehen ist, soll später ausgeführt werden.

4.4 Hat die Cyborg ausgedient?

Haraway selbst hat Jahre nach ihrem Manifest die Schwächen des Cyborg-Konzepts problematisiert, und erkannt, dass die Cyborg sich gegen den Cyborg vielleicht nicht durchsetzen konnte. Der Cyborg wurde zum Synonym einer Unterdrückung, die Cyborg blieb ein Mythos der Emanzipation. Wie noch zu zeigen sein wird, sind aber Strategien der Cyborg-Politik alles andere als unaktuell und müssen reaktiviert werden. Der Begriff des Cyborgs selbst jedoch konnte trotz der enormen Rezeption anscheinend sein kritisches Potential nicht voll entfalten. So sagt Haraway in einem Interview: „I think as an oppositional figure the

cyborg has a rather short half-life, and indeed for the most part, cyborg figurations, both in technical and popular culture, are not, and have never been oppositional, or liberatory, or had a critical dimension in the sense that I use critique, i.e., in the sense that things may be otherwise.“ (Haraway 2004c, 326) Sowohl in der Lebenswelt als auch in der Fiktion haben Cyborgs eine unterdrückende oder herrschafts-reproduzierende Rolle eingenommen. Gerade aus einer feministischen Sichtweise scheinen Cyborgs mehr „fem-bots“ (female robots), also Wesen, die stereotype weibliche Merkmale überbetonen, zu sein, als eine Cyborg, die die Geschlechtsdichotomie hinterfragt und subvertiert. Man möge an Barbarella aus der Science Fiction denken, oder an die Praxis der Schönheitsoperationen, die so kreierten Cyborgs scheinen genau das Gegenteil einer emanzipativen Figur zu sein. Auch aus einer antirassistischen Perspektive erscheinen Cyborg-Technologien mehr normierend als emanzipativ im Einsatz, hier möge man an die Praxis der Aufweißung denken. Die Cyborg muss reaktiviert werden, doch so meint Haraway, ist der Spielraum einer Cyborg-Politik enger geworden, der Fokus muss daher erweitert werden. „There was a certain amount of work, and there even still is a certain amount of work in that freedom project that oppositional, or critical cyborgs can do, but I agree that it is much less true now than it was in 1983. Precisely because of the kind of tightening of the Internet around us all; precisely because we are now in the matrix in such a relentlessly literal way that there is some really new tropic work that has to be done in this figure.“ (ebd., 326f) Die Arbeit, die an dieser Figur geleistet werden muss, Versuche dieser Figur wieder zu ihrem kritischen Potential zu verhelfen, diese Arbeit wird vielerorts getan und soll in einem bescheidenen Ausmaß auch in dieser meiner Arbeit stattfinden. Doch wie kann man dieser Figur wieder zu ihrer emanzipativen Kraft verhelfen? In ihrem Text *Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience* schreibt Haraway die Cyborg schon fast ab. Hier konzentriert sie sich auf die neue emanzipative Theorie in der „Post-Cyborg-Ära“, nämlich auf „Companion Species“, wie es Hunde sind, aber wie es auch jede andere Form von Organismus sein kann. Diese Organismen sind im 21. Jahrhundert nicht mehr ‚natürliche‘ Organismen sondern vielmehr immer schon eine enge Verkopplung von Maschine und Organismus (vgl. Haraway 2004b, 302). In diesem Text nimmt die Cyborg nur noch eine Randstelle ein, wird mehr der Nostalgie halber erwähnt, als tatsächlich aktualisiert, die neue emanzipative Figur hat die Cyborg verdrängt. „Those cyborgs were appropriated to do feminist work in Reagan's Star Wars times of the mid-1980s. By the end of the millenium, however, cyborgs could no longer do the work of a proper herding dog to gather up the threads needed for serious critical inquiry.“ (ebd., 297) Haraway hat sich selbst seit der Jahrtausendwende von ihrer Idee der

Cyborgs wegentwickelt, sucht nach immer neuen adäquaten emanzipativen, oppositionellen Figuren. Die Cyborg kann höchstens, so Haraway in einem Interview, noch als Teil einer ganzen Armada an oppositionellen Figuren, als Teil einer Familie der emanzipativen, ‚perversen‘ Figuren, kritische Arbeit leisten. „It seems to me that we need a whole kinship system of figurations as critical figures, and in that sense I think cyborg figurations can continue to do critical work.“ (Haraway 2004c, 327) Diese Verwandtschaft soll nun im nächsten Abschnitt bemüht werden, wo wir uns einer ebenfalls veralteten oppositionellen Figur, die einst von Gilles Deleuze und Félix Guattari hochgehalten wurde, zuwenden werden, einer Figur, die ebenfalls den 1980er Jahren entspringt beziehungsweise in diesen ihren Höhepunkt als kritische Figur verzeichnen konnte, und die ebenfalls im Laufe der Zeit mehr zum Prototyp der Unterdrückung geworden ist, denn zur emanzipativen Figur, dem Nomaden. Auch der Nomade verlor sein kritisches Potential und wurde stattdessen zum Inbegriff moderner Herrschaft. Vielleicht wird diese Verwandtschaft beiden Figuren helfen, ihr kritisches Potential zurückzuerobern, oder uns zumindest einige Strategien, gegen die moderne Unterdrückung und Beherrschung, aufzuzeigen. Vielleicht kann die Cyborg im Zeitalter der Kontrollgesellschaften ihre Kraft neu entfalten, vielleicht ist das Zeitalter der Cyborgs noch nicht vorüber.

4.5 Exkurs: Cyborg-Kunst

Ich möchte nun einen kurzen Exkurs in das Feld der Kunst machen, in dem es seit geraumer Zeit eine anwachsende Zahl an Cyborg-KünstlerInnen gibt, die in ihren Kunst-Aktionen und Kunstwerken viele der oben behandelten Fragen rund um Identität und Körper in einer cyborgisierten Welt aufwerfen und auf ihre eigene Art examinieren. Ich werde zwei Cyborg-KünstlerInnen in aller gebotenen Kürze vorstellen, die sich auch selbst als ebensolche Cyborgs verstehen und darstellen. Zunächst soll jedoch noch geklärt werden, warum gerade das Feld der Kunst ein so interessanter Bereich zur Untersuchung der Cyborgisierung ist.

Bereiche wie die Science Fiction sind immer schon von Cyborgs besetzt gewesen doch auch viele gesellschaftliche Bereiche, wie vor allem die Medizin und das Militär, die gesellschaftliche Motoren der Cyborgisierung darstellen²¹, scheinen schon seit langem von Cyborgs bevölkert zu sein. Das eine ist der Bereich der Fiktion, die anderen Bereiche gehören der Realität an. Cyborgs sind Wesen, die sowohl in der Fiktion wie auch in der Realität vorkommen. Die Kunst ist ein Feld, in dem die Grenzen zwischen der Realität, der

²¹ Zu Cyborgsoldaten und Cyborgkriegen siehe auch Gray 2002, 55ff; Nayar, 205ff.

Materialität und der Fiktion verschwimmen und nicht mehr ausmachbar erscheinen. Dass technische Entwicklungen auf den Bereich der Kunst wirken und die Kunst auf die Gesellschaft wie die Politik wirkt, hat Walter Benjamin in seinem Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (zweite Fassung aus 1935/36) in meisterlicher Manier gezeigt (vgl. Benjamin). Im ‚Zeitalter der digitalen Aufrufbarkeit‘ sind nicht nur die Gesellschaft und der Mensch von der Cyborgisierung erfasst worden, sondern eben auch die Kunst, wie nun an zwei Beispielen dargestellt werden soll.

Orlan ist eine 1947 in Frankreich geborene Künstlerin, die moderne Technologien vor allem aus einem feministischen Standpunkt heraus zu kritisieren versucht. Am bekanntesten sind ihre zahlreichen ‚Schönheitsoperationen‘, die auch live über Internet übertragen wurden, und die als Performances inszeniert wurden (sie las Gedichte während ihrer Operation vor, die Ärzte trugen Designerkleidung, usw.). Doch nicht nur die Operation selbst wurde in einen Kunstakt verwandelt, auch die Art der Eingriffe dienten dazu, die ‚Schönheitsoperationen‘ allgemein ad absurdum zu führen. So ließ sie sich z.B. ihre Nase vergrößern, oder auch auf der Stirn zwei hornartige Einsätze einoperieren, um mit diesen Operationen genau das Gegenteil zu bewirken. Denn normalerweise dient eine Schönheitsoperation dazu, die Frau an das Schönheitsideal der Männer anzupassen, und dies sollte durch ihre Kunst dekonstruiert werden.²²

Ein anderer Künstler, der sich selbst als Cyborg bezeichnet, ist der Australier Stelarc. Er versucht in seinen Performances ganz gezielt die Grenzen zwischen Mensch und Maschine aufzuheben.²³ Als eine Hommage an eines der frühesten Cyborg-Wesen kann seine Performance gesehen werden, in der er sich ein künstliches Ohr samt Mikrofonen in seinen Unterarm einoperieren ließ, ein ähnliches Bild wie bei den Labormäusen, auf denen menschliche Ohren gezüchtet werden. In anderen Performances verschmolz er mit einer künstlichen dritten Hand, oder stand auf einem sechsbeinigen Roboter, den er durch die Bewegungen seines Oberkörpers steuern konnte. Stelarc lotet nicht nur die Grenzen zwischen Mensch und Maschine aus, sondern bezieht sogar den Cyberspace in seine Körperkunst mit ein. So schloss er seinen Oberkörper an eine Apparatur an, die die Kontrolle über seine Gliedmaßen übernahm. Von drei verschiedenen Computern, in drei Museen an komplett verstreuten Punkten der Erde, konnten nun Museumsbesucher über das Internet die Kontrolle über Stelarc's Gliedmaßen übernehmen und befehlen, welchen Arm er wie halten muss,

²² Einen Überblick über Orlans Werke und Ideen bietet ihre Homepage <http://www.orlan.net/> (zuletzt 22.2.2012).

²³ Einen guten Überblick samt Bildern über das Schaffen von Stelarc und besonders über die hier beschriebenen Performances bietet Stelarc's Homepage <http://stelarc.org> (zuletzt 22.2.2012) sowie sein Text *ZOMBIES & CYBORGS. The Cadaver, the Comatose & the Chimera* (vgl. Stelarc).

obwohl er am anderen Ende der Welt in einem Museum stand. Einen Schritt weiter ging er dann, als er diese Apparatur nicht von anderen Menschen steuern ließ, sondern von einem Avatar, der zeitgleich durch eine künstliche Intelligenz programmiert und gesteuert wurde. Stelarc verlor also die Kontrolle über seine Arme an einen Avatar, der nur im virtuellen Raum existierte und doch die Arme von Stelarc steuern konnte. Hiermit hat er das übliche Prinzip, nämlich, dass der Mensch die Avatare in der *virtual reality* steuert umgekehrt und die viel zu selten gestellte Frage aufgeworfen, wer hier eigentlich wirklich wen steuert, wie die virtuellen Körper, die Avatare, wieder auf die aktuellen Körper der UserInnen zurückwirken. Stelarc bezeichnet sich nicht nur selbst als Cyborg, sondern vertritt auch die These, dass der Körper an sich obsolet geworden ist, und dass es sehr viel mehr Sinn machen würde, sein Bewusstsein ins Netz hochzuladen, um von den Einschränkungen des sterblichen Körpers befreit zu werden und den unglaublichen Informationsfluss und die Informationsfülle in sich aufzunehmen. „It is time to question whether a bipedal, breathing body with binocular vision and a 1400cc brain is an adequate biological form. It cannot cope with the quantity, complexity and quality of information it has accumulated; it is intimidated by the precision, speed and power of technology and it is biologically ill-equipped to cope with its new extraterrestrial environment.”²⁴ Dass der Körper natürlich in keinster Weise obsolet geworden ist, zeigt Stelarc selbst durch seine zahlreichen sehr körperlichen Performances, die die Intensität der Verschmelzung von Mensch und Maschine viel mehr exemplifizieren als den transhumanistischen Traum der Körperlosigkeit. Stelarc selbst ergänzt in einem Text, in dem er die meisten seiner Aktionen theoretisiert sowie in einen Kontext setzt, zum Cyborg noch eine zweite Figur, zu der laut Stelarc, der Mensch geworden ist, nämlich den Zombie, einen geistlosen unwillentlich gesteuerten Körper. Wenn Stelarc seine Gliedmaßen von einem virtuellen Avatar, also einem Computeralgorithmus steuern lässt, so zeigt er ganz direkt, was er sich unter einem Zombie vorstellt. Mehr noch als wir alle zu Cyborgs und Zombies geworden sind, sind wir es für Stelarc in gewisser Art und Weise immer schon gewesen, denn der Körper war immer schon ein erweiterter Körper. “The body has always been a prosthetic body, one augmented by its instruments and machines. There has always been a danger of the body behaving involuntarily and of being conditioned automatically. A Zombie is a body that performs involuntarily, that does not have a mind of it’s own. A Cyborg is a human-machine system. There has always been a fear of the involuntary and the automated. Of the Zombie

²⁴ Zitat war auf der alten Stelarc Homepage zu finden unter <http://www.stelarc.va.com.au/obsolete/obsolete.html> (zuletzt 19.1.2010). Diese Homepage wurde überarbeitet, und bietet nun einen breiten Überblick über Stelarc's Kunstaktionen, sowie einige Texte zu seinen Werken. <http://stelarc.org> (zuletzt 22.2.2012).

and the Cyborg. But we fear what we have always been and what we have already become.”
(Stelarc, 1f)

In all seinen Aussagen und vor allem in seinen künstlerischen Auftritten steckt immer auch einiges an Ironie. Vielleicht ist es genau diese, den Cyborgs so übliche Ironiefähigkeit, die ihn nicht nur zu einem Cyborg und einem Zombie macht, sondern auf den Mythos der Cyborg hinausweist.

5 Nomaden

5.1 Für eine Nomadologie

Für Deleuze und Guattari ist Philosophie im Wesentlichen „die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen“ (Deleuze/Guattari 2000, 6)²⁵, und so ist auch die Figur des Nomaden²⁶ mehr als eine Metapher und doch nicht auf die real-existierenden NomadInnen reduzierbar, beschreibt diese Figur im Rahmen der *Tausend Plateaus* doch wohl am ehesten einen – mit Haraway gesprochen – „ironischen, politischen Mythos“ (Haraway 1995a, 33) sowohl der Realität wie auch der Fiktion. In den Schriften von Gilles Deleuze – vor allem in denen, die er gemeinsam mit Félix Guattari geschrieben hat – wurden daher zahlreiche Figuren und Begriffe eingeführt, differenziert, kreiert. Der Großteil der Begriffe wurde jedoch aus anderen Disziplinen wie der Psychiatrie, der Biologie, der Historik, der Anthropologie, usw. für die deleuzo-guattarische Philosophie entlehnt und dabei zumeist auch völlig neu definiert. Begriffe neu zu definieren oder zu erschaffen, ist dabei als ein kreativer Akt zu verstehen, eine Vorstellung, die sich vor allem gegen das platonische Konzept des „Ideen-Himmels“ wendet, in dem alle Begriffe bereits existieren und eine fixe Bedeutung zu haben scheinen. Figuren wie der „Schizo“ und Begriffe wie das „Rhizom“ wurden so von Deleuze und Guattari völlig neu definiert. Rezensionen, die primär kritisieren, dass die Darstellung des „Schizos“ nicht dem aktuellen Stand der jeweiligen Forschungen entspricht, zielen daher ins Leere, da Deleuze und Guattari immer wieder betonen, dass sie nicht über tatsächlich existierende Schizophrenie-Erkrankte schreiben. So müssen wir uns auch bei der Beschäftigung mit der Figur des Nomaden stets bewusst sein, dass es sich um eine philosophische Figur, einen Begriff handelt, der – trotz der Vielzahl an Verweisen auf historische Forschungen über NomadInnen – nur entfernt mit real existierenden NomadInnen zu tun hat und dennoch mehr als eine bloße Metapher ist.

²⁵ „Stets neue Begriffe erschaffen ist der Gegenstand der Philosophie. Weil der Begriff erschaffen werden muss, verweist er auf den Philosophen als denjenigen, der ihn potentiell innehat oder der über die Macht und die Kompetenz dazu verfügt.“ (Deleuze/Guattari 2000, 9).

²⁶ In den Schriften von Deleuze und Guattari wird der Nomade als Denkfigur stets nur in der männlichen Form beschrieben. Ich werde ebenfalls nur die männliche Form verwenden, wenn ich von der Figur des Nomaden spreche, wie sie Deleuze und Guattari konstruierten, verwende allerdings die gendergerechte Form der NomadInnen, wenn ich von den real existierenden NomadInnen spreche.

Gilles Deleuze wurde 1925 in Paris geboren. Nach einem Philosophiestudium an der angesehenen Sorbonne, wo er – wie Haraway auch – unter anderem Schüler von Georges Canguilhem war, unterrichtete er einige Jahre an einem Gymnasium, um schließlich 1957 selbst an der Sorbonne zu lehren. Er beschäftigte sich mit Philosophen wie Henri Bergson, David Hume und vor allem Friedrich Nietzsche, dessen Schriften Deleuze mit Michel Foucault gemeinsam als erste französische Nietzsche Gesamtausgabe herausbrachte. 1968 veröffentlichte er gleich beide Habilitationsschriften – wie dies in Frankreich notwendig ist –, *Differenz und Wiederholung* sowie sein erstes Spinoza-Buch *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, die ihn relativ bekannt machten. Neben der Freundschaft zu Foucault war es vor allem die Freundschaft zu dem Psychoanalytiker Félix Guattari (*1930), der ebenfalls auf der Pariser Universität VIII Saint-Denis lehrte, die sein Schaffen maßgeblich beeinflusste. Deleuze und Guattari veröffentlichten zusammen eine ganze Reihe von Werken, die beide weltweit bekannt machten, allen voran natürlich ihre zweibändige Studie *Kapitalismus und Schizophrenie*, mit den beiden Teilen *Anti-Ödipus* und *Tausend Plateaus*, die erste Versuche waren, die Studentenrevolte von 1968 zu theoretisieren. Félix Guattari starb 1992 und Gilles Deleuze beging 1995 auf Grund von schwerer Krankheit Selbstmord. (Biographische Angaben vgl. Balke 1998, 181ff).²⁷

Während – wie ausgeführt – Donna Haraway selbst mehrfach darauf verweist, dass ihre eigene Biographie die Biographie einer Cyborg sei, scheint Gilles Deleuze vordergründig nicht unbedingt den Lebenslauf eines Nomaden gehabt zu haben. Deleuze hat Paris kaum für längere Zeit verlassen, der Nomade, von dem Deleuze und Guattari jedoch sprechen, zeichnet sich auch nicht unbedingt durch ständige physische Bewegung aus. Deleuze war kein physischer Nomade, aber jemand, der vom „Nomaden-Denken“ (Deleuze 2003, 366) erfasst war. „Aber auch der Nomade ist nicht notwendig jemand, der sich bewegt: es gibt Reisen an Ort und Stelle, Reisen in der Intensität, und sogar historisch sind die Nomaden nicht diejenigen, die sich nach der Art von Migranten bewegen, sondern im Gegenteil diejenigen, die sich nicht bewegen und nomadisieren, um am gleichen Platz zu bleiben, indem sie den Codes entgehen.“ (ebd., 377f) Diesem Zitat des Vortrags *Nomaden-Denken*, den Deleuze bereits 1972 auf dem Nietzsche Kolloquium *Nietzsche aujourd'hui* gehalten hat, folgend wollen wir uns nun dieser ruhend reisenden Figur näher widmen.

Der Nomade taucht nicht erst in den *Tausend Plateaus* auf, sondern spielte schon in den verschiedensten früheren Werken von Deleuze eine tragende Rolle. Vor allem in *Der Logik des Sinns*, die 1969 auf Französisch erschien, verweist Deleuze bereits auf die Form der

²⁷ Dieser biographische Absatz über Gilles Deleuze und Félix Guattari findet sich so auch in meiner politikwissenschaftlichen Diplomarbeit und wurde hier übernommen (vgl. Hubatschke 2012, 111f).

„nomadischen Verteilung“, die bedeutet, „sich in einem offenen Raum verteilen anstatt einen geschlossenen Raum aufzuteilen“ (Deleuze 1993c, 101f). Der offene und der geschlossene Raum verweisen bereits auf das, was Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* den „glatten und den gekerbten Raum“ nennen werden.

Auch wenn der Nomade sowie das Nomadische sowohl in den Einzelschriften von Deleuze als auch in den gemeinsamen Veröffentlichungen mit Guattari immer wieder vorkommen, so nimmt diese Figur doch erst in den *Tausend Plateaus* die zentrale Rolle einer emanzipativen Symbolfigur ein. Der Nomade ist jene Figur, die in der Theorie von Deleuze und Guattari die Dynamik und Bewegung darstellt. Der Nomade wird als Gegenfigur zum Sesshaften entworfen, der Nomade ist das Symbol für das, was die beiden „Deterritorialisierung“ nennen. Vor allem in den *Tausend Plateaus* geht es Deleuze und Guattari darum, die Dynamiken zwischen festsetzenden und bewegenden Prozessen zu analysieren. Ein Beispiel für diese gegensätzlichen Prozesse ist das Gegenspiel von Staat und Nomadentum, wie es Deleuze und Guattari konstruieren. Wie bereits erwähnt, versuchen Deleuze und Guattari keinesfalls eine Geschichte des Nomadentums zu schreiben und auch keine historische Analyse der Entstehung des Staates zu entwickeln, sondern definieren den Begriff des Nomaden neu, jedoch ohne die Begriffsgeschichte zu übersehen. Ein Staatsapparat, so Deleuze und Guattari, kerbt den Raum ein, indem ein Staat den Raum in Besitz nimmt. Durch Zäune, Häuser, Straßen und festgesetztes Eigentum teilt der Staat sein Territorium ein und auf, der Raum wird markiert, territorialisiert er wird zu einem eingekerbten Raum. Die Nomaden verfahren genau gegenteilig. Nomaden verteilen sich selbst im Raum, ohne diesen einzukerben, sie wandern von Merkmal (z.B. einer Oase) zu Merkmal, nehmen dabei den Raum jedoch nie in Besitz (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 522ff). Indem der Nomade immer in Bewegung bleibt, kann er nicht territorialisiert werden, im Gegenteil, durch seine Bewegung deterritorialisiert sich der Nomade, befreit sich aus starren Ordnungen, in denen der Sesshafte notwendigerweise leben muss. Um Sesshaft zu sein, benötigt es einen Staatsapparat mit Bürokratie, einen Sicherheitsapparat mit Polizei usw. Deleuze und Guattari beschreiben stets extreme Figuren, die niemals in ihrer Reinform auftreten. Weder gibt es den völlig Sesshaften, noch den ‚reinen‘ Nomaden. Die Dynamik, die zwischen dem Sesshaften und dem Nomaden besteht, dieses Wechselspiel wird deutlich, wenn Deleuze und Guattari schreiben: „[D]ie Nomaden gehen den Sesshaften nicht voraus, sondern das Nomadentum ist eine Bewegung, ein Werden, das die Sesshaften beeinflusst, ebenso wie die Sesshaftigkeit ein Stillstand ist, der die Nomaden zum Halt bringt.“ (ebd., 596) Es geht Deleuze und Guattari also darum, zu beschreiben, wie der Sesshafte von einem Werden, einer Bewegung ergriffen werden kann,

die ihn aus den verkrusteten Apparaten, in denen er festgesetzt wurde, befreit, eine Deterritorialisierung.

Die Figur des Nomaden und vor allem der Begriff der Deterritorialisierung führt uns direkt in die politische Theorie von Deleuze und Guattari. Viele InterpretInnen tendieren dazu, Deleuze und Guattari nicht als politische Denker zu klassifizieren, vor allem weil keine dezidierte politische Theorie in klassischer Form vorliegt. Deleuze und Guattari haben vielmehr unzählige politische Überlegungen quer über das gesamte Werk verstreut, anstatt eine geordnete Theorie auszuarbeiten. Dass diese politischen Gedanken jedoch auch im Kontext der klassischen politischen Theorie von Relevanz sein können, haben nicht zuletzt Ralf Krause und Marc Rölli in ihrem Buch *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari* gezeigt, in dem sie versuchen, diese politische Theorie zu systematisieren.²⁸ Ein Grund warum die politische Theorie von Deleuze und Guattari schwer systematisiert werden kann ist die Affinität zum „Anarchismus“ (vgl. Krause/Rölli 2010, 29). In einer neueren akademischen Strömung, die vor allem im anglo-amerikanischen Raum auf großen Zuspruch trifft, dem „Postanarchismus“ werden die Analysen des Öfteren auf der deleuzo-guattarischen Theorie aufgebaut.²⁹ Die Theorie von Deleuze und Guattari löst sich sehr klar vom klassischen Anarchismus wie aber auch vom orthodoxen Marxismus ab, um eine eigenständige adäquate politische Analyse des modernen Kapitalismus sowie der emanzipativen Möglichkeiten in diesem System leisten zu können. Auch wenn Deleuze in einem Interview mit Toni Negri (Deleuze 1993a) behauptet, dass er und Guattari eigentlich immer Marxisten geblieben sind³⁰, könnte man die politische Theorie der beiden wohl am ehesten eine ‚Weiterentwicklung des Marxismus auf anarchistischer Basis‘ nennen. (siehe Hubatschke 2012, 112f).³¹

Der Nomade scheint genau diesen Schnittpunkt zwischen dem Anarchismus und dem Marxismus zu benennen, der Nomade als emanzipative Figur, der in beiden Strömungen theoretisiert wurde. Die Konfliktlinie zwischen Anarchismus und Marxismus ist für Deleuze und Guattari die Unterscheidung einer „Transformation des Staates“ und der „Zerstörung des

²⁸ Auch und vor allem im englischsprachigen Raum findet eine sehr intensive Auseinandersetzung über die Brauchbarkeit sowie Praxisrelevanz dieser politischen Theorie statt. Einen ausgezeichneten Überblick über diese Diskussion bietet der von Ian Buchanan herausgegebene Sammelband mit dem schlichten Titel *Deleuze and Politics* (2008).

²⁹ Einen ausgiebigen Überblick über diese Strömung bietet der von Randall Amster et al. herausgegebene Band *Contemporary Anarchist Studies. An Introduction Antology of Anarchy in the Academic* (2009).

³⁰ „Ich glaube, dass Félix Guattari und ich Marxisten geblieben sind, alle beide, wenn auch vielleicht in verschiedener Weise.“ (Deleuze 1993a, 246).

³¹ Ähnliche Gedanken zum Anarchismus im deleuzo-guattarischen Werk finden sich auch in meiner politikwissenschaftlichen Diplomarbeit (vgl. Hubatschke, 112f), wo besonders der Frage nach einer Demokratietheorie nach Deleuze und Guattari im Kontext des Postanarchismus Aufmerksamkeit geschenkt wurde (vgl. Hubatschke 2012, 121ff).

Staates“. Marx selbst schreibt dem Proletariat beide Wesenszüge zu, wie Deleuze und Guattari ausführen, wenn sie in einer Fußnote schreiben:

Das westliche Proletariat selber wird unter zwei Gesichtspunkten betrachtet: zum einen als *Arbeitskraft*, sofern es die Macht erobern und den Staatsapparat transformieren soll, zum anderen als *Kraft der Nomadisierung*, insofern es den Staat zerstören will oder wollte. Sogar Marx definiert den Proletarier nicht nur als entfremdet (Arbeit), sondern als deterritorialisiert. Der Proletarier erscheint unter diesem Aspekt als Erbe des Nomaden in der westlichen Welt. Und nicht nur viele Anarchisten haben nomadische Themen aufgegriffen, die aus dem Orient stammten, sondern vor allem die Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts hat die Proletarier bereitwillig mit den Nomaden identifiziert. (Deleuze/Guattari 1992, 531)

Was Deleuze und Guattari hier als die „Kraft der Nomadisierung“ identifizieren, ist die Deterritorialisierung, das Loslösen aus Ordnungen, ein Loslösen, das zu einem Auflösen führen soll. Der Nomade will die Ordnung, besonders jene des Staatsapparates, zerstören. Wenn im 19. Jahrhundert die ArbeiterInnen in der Ordnung der industriellen, kapitalistischen Produktion festgesetzt wurden, die von einem patriarchalen und kapitalistisch herrschaftszentrierten Staat entwickelt und vorangetrieben wurde, so ist das revolutionäre Potential, das der Marxismus den ArbeiterInnen zuschreibt, die Kraft sich von dieser Ordnung zu lösen und diese Ordnung, diesen Staat zu zerstören. Deleuze versucht in einer produktiv-kritischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus, in der er unter anderem einige zentrale Begriffe der marxistischen Theorie mit seinen eigenen Begriffen ersetzt, eine adäquate politische Theorie für die heutige Zeit zu entwickeln. In dem zitierten Interview mit Negri erläutert Deleuze drei zentrale Begriffsersetzungen. So verweist er erstens darauf, dass eine „Gesellschaft sich weniger durch ihre Widersprüche [...] als durch ihre Fluchtlinien“ definiert, zweitens, dass er und Guattari den Klassenbegriff durch den Begriff der Minoritäten ersetzt hätten, und schließlich drittens, dass revolutionäre Bewegungen als „Kriegsmaschinen“ aufgefasst werden (als Beispiel für solche Bewegungen nennt Deleuze hier die PLO) (vgl. Deleuze 1993a, 246f). Im Laufe dieses Kapitels sollen diese drei Begriffe und weitere definiert sowie ihre Verbindung zu der zentralen Figur des Nomaden herausgearbeitet werden.

Um eine Deterritorialisierung zu ermöglichen, müssen so genannte Fluchtlinien gesucht und erzeugt werden. Fluchtlinien sind so etwas wie Widersprüche in der Herrschaft, Momente der Emanzipation, die sowohl ergriffen wie auch geschaffen werden müssen. Die Fluchtlinie verweist auf die ständig möglichen Dynamiken in den Verkrustungen, schließlich stellt sie den Fluchtweg aus starren Ordnungen dar. Sobald eine Fluchtlinie ergriffen wurde, wird von Seiten der Ordnung auch sofort versucht, die Fluchtlinie zu stören, den Prozess der Reterritorialisierung einzuleiten, die Bewegung zu beenden und die Ordnung wieder

herzustellen, jede/n wieder auf seinen/ihren Platz innerhalb der Ordnung festzusetzen (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 703ff). Deleuze und Guattari beschreiben anhand der Fluchtlinie das ständige Wechselspiel zwischen De- und Reterritorialisierung zwischen Dynamik und Starrheit.

Jede noch so erfolgreiche Deterritorialisierung, jedes Loslösen aus einer Ordnung führt immer wieder notwendigerweise zu einer Reterritorialisierung einem Sesshaftwerden in einer neuen Ordnung. Der Staat, der Herrschaftsapparat, schlicht die Ordnung versuchen immer wieder die Fluchtlinien zu unterbinden, die Bewegung, die Dynamik zu unterbrechen und alles neu einzuordnen. So erstrebenswert es aus deleuzo-guattarischer Sicht ist, sich immer wieder zu deterritorialisieren, so notwendig ist auch die Reterritorialisierung. Eine Fluchtlinie kann nicht bis ans Ende verfolgt werden, die vollständige Loslösung aus einer Ordnung ist nicht möglich, das Ende der Fluchtlinie wäre der Tod, die Fluchtlinie kann schnell zu einer Todeslinie werden (vgl. ebd., 388). „Die absolute Deterritorialisierung vollzieht sich nicht ohne Reterritorialisierung.“ (Deleuze/Guattari 2000, 117) Da man nicht auf der Fluchtlinie leben kann, auf der Fluchtlinie verbleiben kann, sondern immer wieder in eine Ordnung zurückgeholt wird, muss das Ziel einer emanzipativen Politik sein, wieder neue Fluchtlinien, neue Widersprüche zu erzeugen, die Ordnung immer wieder zu stören. Diese Störungen, diese Widersprüche müssen dabei jedoch nicht die großen Widersprüche sein, sie können noch so klein und minder sein, sie können trotzdem die Ordnung stören. Deleuze und Guattari entwickeln hier das, was sie „Mikropolitik“ nennen. Sie wenden sich damit ganz bewusst von vielen linken Theorien und Vorstellungen ab. Deleuze und Guattari haben den Glauben an die eine Revolution, die die Gesellschaft total verändern wird, die ein Ereignis darstellt, nach dem nichts mehr so ist wie zuvor, aufgegeben. Sie glauben nicht daran, dass es irgendwann einmal eine gute Gesellschaft, eine Gesellschaft ohne Widersprüche geben wird. Wir werden immer in neue Ordnungen eingezwängt werden, absolute Freiheit wird es nicht geben.

Für Deleuze ist klar, dass jede Revolution notwendigerweise scheitern muss, weil die Reterritorialisierung sich wieder durchsetzen wird. Deleuze verweist dabei auf Kafka, der die Arbeiterdemonstrationen und die Vorstellungen der Revolution kommentierte: „Die Leute sind so selbstbewusst, selbstsicher und gut aufgelegt. Sie beherrschen die Straße und meinen darum, dass sie die Welt beherrschen. In Wirklichkeit irren sie doch. Hinter ihnen sind schon die Sekretäre, Beamten, Berufspolitiker, alle die modernen Sultane, denen sie den Weg zur Macht bereiten. [...] Die Revolution verdampft, und es bleibt nur der Schlamm einer neuen Bürokratie. Die Fesseln der gequälten Menschheit sind aus Kanzleipapier.“ (Kafka zitiert nach Deleuze/Guattari 1976, 80) Die Ordnung wird immer wieder neu einteilen, eine

permanente Revolution ist nicht möglich. Was Deleuze und Guattari hier kritisieren, ist nicht der Versuch die Gesellschaft zu verändern, es ist der blinde Glaube an die perfekte Gesellschaft, an eine Utopie. Denn es kann kein Ende der Geschichte geben, keine perfekte Gesellschaft, es kann nur Ordnung geben, aus der man versucht auszubrechen, um in einer anderen Ordnung reterritorialisiert zu werden. Es geht Deleuze und Guattari also um das Revolutionär-Werden. „Die Utopie ist kein guter Begriff, denn wenn sie sich auch der Geschichte entgegenstellt, bezieht sie sich doch noch auf sie und schreibt sich ihr als Ideal oder Motivation ein. Werden aber ist der eigentliche Begriff. Aus der Geschichte erwachend und in sie zurückfallend, ist es doch keine Geschichte. In ihm selbst ist weder Anfang noch Ende, sondern nur Mitte.“ (Deleuze/Guattari 2000, 128).³²

Der Nomade ist das Sinnbild für das Revolutionär-Werden, das Sinnbild für die Bewegung an sich. Die nomadische Bewegung hat keinen Beginn und kein Ende, es gibt kein Ziel des nomadischen Weges, jeder Standort dient nur für einen kurzen Aufenthalt, die Bewegung selbst ist das Ziel. „Das Leben der Nomaden ist ein Intermezzo.“ (Deleuze/Guattari 1992, 523) Der Nomade wird bei Deleuze und Guattari nicht alleine durch die Bewegung charakterisiert, auch im Staat, auch in der Ordnung herrscht Bewegung, der Nomade verfolgt jedoch eine „absolute Bewegung“, diese bezeichnen die beiden als „Geschwindigkeit“. Diese beiden Begriffe müssen unterschieden werden, denn die Bewegung beschreibt das Wandern von einem Punkt zu einem anderen, die Geschwindigkeit kann jedoch auch im Stillstand passieren, sie ist die absolute Bewegung, die an Intensität zunimmt. „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 einen Wirbel besetzen oder füllen*, mit der Möglichkeit, plötzlich an irgendeinem Punkt aufzutauchen.“ (ebd., 524f) Den Raum einzukerben, wie dies Ordnungssysteme tun, bedeutet stets den Raum zu homogenisieren. Je eingekerbter der Raum ist, je dichter das Netz geflochten wurde, desto homogener ist der Raum (vgl. ebd., 676). Ein eingekerbter homogener Raum verhindert das Unerwartete, der Raum wurde von der Ordnung vordefiniert. Der glatte Raum hingegen ist ein heterogener Raum, ein Raum in dem alles passieren kann, ein Raum, der nicht vordefiniert worden ist, ein Raum, in dem an jeder Stelle etwas Neues auftauchen kann. In einem eingekerbten Raum reist

³² Ähnliche Bemerkungen zur Revolution im deleuzo-guattarischen Sinne finden sich auch in meiner politikwissenschaftlichen Diplomarbeit (vgl. Hubatschke 2012, 119f), wo der Gedanke des Revolutionär-Werdens im Sinne eines Demokratisch-Werdens sowie das permanente Eintreten für eine bessere Ordnung näher theoretisiert werden (vgl. ebd., 128ff).

man von Kerbe zu Kerbe, in einem glatten Raum weiß der Nomade nie, wo er wieder auftauchen wird. Natürlich gibt es weder total eingekerbte Räume noch absolut glatte Räume. Der Nomade wie der Raum treten immer nur in Mischformen auf. Der Nomade ist immer schon im Staat integriert, wie auch der Staat immer schon von nomadischen Bewegungen durchzogen ist (vgl. ebd., 581). Was Deleuze und Guattari mit diesen mystisch anmutenden Begriffen theoretisieren, ist nichts anderes als der Kern ihrer Vorstellung der Mikropolitik. Jedes Ordnungssystem, und sei es auch noch so perfide, wird unterwandert, muss unterwandert werden. Stellen wir uns eine Ordnung vor, in der alles und jede/r einen bestimmten Platz hat. Der Nomade ist derjenige, der seinen Platz verlässt, der sich nicht einordnen lassen will, der versucht, auch andere aus ihren vordefinierten Plätzen zu drängen, der Nomade glättet den eingekerbten, eingeteilten Raum. Deshalb benötigt der Nomade keine physische Bewegung, Deleuze und Guattari weisen sogar darauf hin, dass „der Nomade vielmehr derjenige ist, der sich nicht bewegt.“ (ebd., 524) Der Nomade in seiner absoluten Bewegung, muss sich selbst nicht physisch bewegen, er flüchtet nicht vor der Ordnung, wohl wissend, dass er immer wieder eingeordnet wird, er versucht vielmehr die Ordnung in Widersprüche zu stoßen, im Kleinen wie im Großen. Oft wurde Deleuze und Guattari vorgeworfen, durch die Figur des Nomaden die Flüchtenden, die MigrantInnen zu romantisieren, die prekäre und katastrophale Situation dieser wachsenden Zahl von Menschen für einen philosophisch-literarischen Zweck zu missbrauchen. Doch Deleuze und Guattari schreiben nicht von den Flüchtenden, grenzen sich von MigrantInnen ab, wenn sie den Nomaden beschreiben. Während MigrantInnen meist gezwungen werden (sei es durch soziale, kulturelle, ökonomische oder sonstige Umstände) ihre Heimat zu verlassen und woanders hinzugehen, dabei also von einem Punkt zu einem anderen gehen, mit dem Ziel, an dem neuen Punkt zu verbleiben, lebt der Nomade am Weg, nicht die Punkte sind das Ziel, sondern der Weg. „Der Nomade ist durchaus kein Migrant, denn ein Migrant geht prinzipiell von einem Punkt zum anderen, selbst wenn dieser andere Punkt ungewiss, unvorhersehbar und nicht genau lokalisierbar ist. Aber der Nomade geht nur durch den Zwang der Notwendigkeit, als Konsequenz, von einem Punkt zum anderen: im Prinzip sind die Punkte für ihn Relaisstationen auf einem Weg.“ (ebd., 523) Daher ist der Nomade eigentlich eben auch nicht der, der sich bewegt, sondern der, der in einem fixen Territorium (einer bestimmten Wüste z.B.) lebt, diese abwandert, in diesem glatten Raum, dieser unwirtlichen Umgebung versucht zu überleben. Auch wenn die Umgebung des Nomaden unwirtlich ist, flüchtet der Nomade nicht aus der Wüste, sondern versucht in ihr zu überleben.

Wenn der Cyborg das Produkt der Idee ist, den Menschen an unwirtliche Umgebungen anzupassen, um z.B. lange Weltraumfahrten zu ermöglichen, so zeigen sich Ähnlichkeiten zum Nomaden, der ebenfalls an seine Umgebung angepasst lebt. Anders als der Cyborg will der Nomade jedoch nicht die Wüste erobern oder durchqueren, sondern in diesem Raum leben, der Cyborg jedoch sollte den Weltraum zu einem eingekerbten, analysierten und eroberten Raum machen. „Während der Migrant ein Milieu verlässt, das amorph oder feindlich geworden ist, ist der Nomade derjenige, der nicht fortgeht, der nicht fortgehen will, der sich an diesen glatten Raum klammert, aus dem die Wälder zurückweichen, in dem Steppe oder Wüste wachsen, und der das Nomadentum als Antwort auf diese Herausforderung erfindet.“ (ebd., 524) Der Nomade bleibt im glatten Raum, bewegt sich nicht weg, auch wenn die Umgebung sich verändert, unwirtlich wird und ist. Der Nomade hat jedoch keine passive Rolle, selbst wenn sich der von Deleuze und Guattari imaginierte Nomade nicht bewegt, kann er den eingekerbten Raum glätten. Wie so etwas aussehen kann, wie sitzende Nomaden funktionieren, elaboriert Deleuze einmal mehr an einem Beispiel aus der Literatur. Es ist der anarchistisch anmutende „Bartleby“ aus einer gleichnamigen Erzählung von Herman Melville, den Deleuze in einem kleinen Büchlein namens „Bartleby oder die Formel“ als den Helden des passiven Widerstandes konstruiert. Bartleby, ein kleiner Anwaltsgehilfe, beginnt eines Tages auf eine Arbeitsanfrage seines Chefs schlicht und einfach zu antworten „I would prefer not to“ (Deleuze 1994, 7). Diese Formel, wird völlig ohne speziellen Grund zu Bartlebys fortlaufendem Lebensmotto, und so beginnt Bartleby sich nicht mehr zu bewegen und auf jede noch so kleine Anfrage mit dieser seiner Formel zu antworten. Bartleby glättet den gekerbten Raum, er wird zum Nomaden, in dem er sich jeder Bewegung verweigert. „Die Formel wirkt verheerend, verwüstend und lässt nichts über.“ (ebd., 12) Bartleby stößt nicht nur alle rund um sich vor den Kopf, er zerstört mit dieser einfachen kleinen Verweigerung ein ganzes System, ein System von Chef und Angestelltem, von dem Befehlenden und dem Befehlsempfänger. Auch wenn Bartleby durch seine Verweigerung die anderen zu hektischen Bewegungen veranlasst (sein Chef muss sein eigenes Büro räumen, da Bartleby es nicht verlässt), ist es Bartleby selbst, der zum Nomaden wird, er „verwüstet“ seine Umgebung, er schafft sich selbst eine Wüste, er verweigert die Bewegung und tritt dadurch in eine absolute Bewegung ein. „[D]er Anwalt auf der Flucht und der unbewegliche, versteinerte Bartleby. Der Anwalt beginnt zu vagabundieren, während Bartleby ruhig bleibt; doch gerade weil er ruhig bleibt und sich nicht von der Stelle rührt, wird Bartleby wie ein Vagabund behandelt werden.“ (ebd., 27) Bartleby und seine Formel sind nicht einordenbar, widersetzen

sich einer Reterritorialisierung, widersetzen sich einem Administrationsapparat, wie ihn der Anwalt darstellt.

Bartleby tut nichts Großes, löst nicht die eine Revolution aus, er verweigert sich im Kleinen, glättet den kleinen Raum rund um sich. Trotz der Passivität, die Bartleby entwickelt, tritt er in eine absolute Bewegung ein, die ihn zu einem Nomaden macht. Der Nomade, ob er ruht oder gerade von der einen zur nächsten Oase wandert, ist keine passive Figur, der Nomade wartet nicht darauf, dass die Ordnung auf Widersprüche stößt, er wartet nicht auf Fluchtlinien, er erzeugt sie selbst, immer wieder von Neuem. Auch wenn Deleuze und Guattari in ihrer dynamischen Theorie von dem Wechselspiel, dem Kampf zwischen Deterritorialisierung und Reterritorialisierung, zwischen dem Sein und dem Werden, zwischen dem glatten und dem gekerbten Raum, zwischen dem Nomaden und dem Staat schreiben, betonen sie stets, dass es ein aktiver Prozess ist, der Fluchtlinien, Widersprüche und Werdensprozesse auslöst, selbst wenn der aktive Prozess als vordergründig ruhig und passiv erscheint. In einer kapitalistisch-leistungsorientierten Welt ist bereits die Verweigerung der Tätigkeit, die Nicht-Anerkennung von Hierarchie, eine kleine Geste, die sich der Reproduktion des Kapitalismus widersetzt³³, ein politischer, aktiver, ja annähernd revolutionärer Akt. „Groß und revolutionär ist nur das Kleine, das ‚Mindere‘.“ (Deleuze/Guattari 1976, 37)

Der glatte Raum liegt immer zwischen dem eingekerbten Raum, wird von diesem umrandet und kontrolliert (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 529). Die Aufgabe des Nomaden liegt daher darin, diesen glatten Raum auszubreiten, die eingekerbten Räume einzuschränken und sich deren Kontrolle zu entziehen. „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. Durch eine Reihe von lokalen Aktionen, deren Orientierung und Richtung immer wieder anders sind, fügen sie Wüste an Wüste und Steppe an Steppe.“ (ebd., 525) Diese kleinen lokalen Aktionen sind mikropolitische Handlungen, sind das, was man in anarchistischer politischer Praxis als „dezentrale Aktionen“ bezeichnet. Eine kleine oder auch größere Kundgebung oder Demonstration wäre ein Beispiel für einen kollektiven Versuch eines Glättens des eingekerbten Raumes. Der öffentliche Raum ist in einer Stadt eingekernt, was soviel heißt, wie für bestimmte Tätigkeiten vordefiniert. Die Straße ist ein Raum des Verkehrs, sowohl des Personenverkehrs als auch des Güterverkehrs. Wie Jacques Rancière in seinen Schriften über

³³ Zur Idee den Kapitalismus „aufzubrechen“, in dem er im Kleinen nicht mehr reproduziert werden soll siehe John Holloways Buch *Kapitalismus aufbrechen* (2010).

seine Vorstellung von Demokratie dargelegt hat, ist der Versuch eine Demonstration auf dieser Straße abzuhalten, ein Versuch, diesen vordefinierten Zweck zu unterbinden, und die Straße selbst in Besitz zu nehmen, um selbst zu definieren, wofür die Straße dient (vgl. Rancière 2010, 33ff). Wenn wir an Ereignisse wie den arabischen Frühling oder #occupywallstreet denken, so haben diese Bewegungen unter anderem versucht, einen öffentlichen Platz zu besetzen, den Platz nicht dem Markt zu überlassen. Dabei kann dieser Platz zum Symbol für die Freiheit oder den Kampf für Demokratie werden, oder der Platz, die Straße werden einfach nur besetzt, ohne klar zu sagen, warum. Diese Handlung ist eine mikropolitische Handlung, die versucht die Einkerbung zu glätten.

Was geschieht wenn Ordnungskräfte ausgesandt werden, um eine Demonstration zu unterbinden? Was geschieht, ist die Anfechtung der Verwendung eines Ortes. Aus der Perspektive derer, die die Ordnungskräfte verschicken, ist die Straße ein Raum der Zirkulation von Individuen und Waren. Die Angelegenheit der Gemeinschaft wird woanders verhandelt: in den öffentlichen Gebäuden, die dafür vorgesehen sind, mit den Personen, denen diese Funktion zugedacht ist. Die Demonstranten dagegen verwandeln den Raum der Zirkulation in einen Raum, in dem die öffentlichen Dinge verhandelt werden, in den Kundgebungsraum eines Subjekts. [...] Die politische Demonstration im allgemeinen macht sichtbar, was keinen Grund hat, gesehen zu werden. Sie macht als Sprache vernehmbar, was nur als Geräusch vernommen wurde. Sie beherbergt eine Welt in einer anderen. (Rancière 2000, 107f)

Die Demonstration, der Anspruch der Besetzung, glättet den eingekerbten Raum der Straße, lässt etwas erscheinen, das nicht mehr einordenbar ist. Die Besetzung eines Platzes kann in aller ihrer Ortsgebundenheit und Bewegungslosigkeit eine absolute Bewegung, eine intensive Geschwindigkeit erzeugen.

Das Kleine, das ‚Mindere‘ steht im Zentrum der deleuzo-guattarischen Vorstellung von Mikropolitik. Dabei sagen die beiden jedoch nicht, dass alle Politik nur molekulare Politik ist, der Staat, der Kapitalismus, usw. arbeiten sichtlich auf einer molaren, einer großen Ebene, betreiben Makropolitik. Jeder politische Kampf muss auf beiden Ebenen stattfinden, dessen sind sich Deleuze und Guattari bewusst, jede mikropolitische Deterritorialisierung wird wieder einer makropolitischen Reterritorialisierung unterworfen. Findet ein Aufstand statt, so wird er scheitern, der Aufstand kann nicht ewig molekular bleiben, nicht ewig nomadisch sein. Wird danach z.B. am runden Tisch diskutiert, so ist der Protest vorbei, am runden Tisch wird nur noch darüber diskutiert, wie die Reterritorialisierung abläuft. Das ist weder schlecht noch erstrebenswert, es ist schlicht notwendig. Mikropolitik und Makropolitik hängen notwendigerweise zusammen. An Foucaults Überlegungen zur Mikrophysik der Macht angelehnt (vgl. Krause/Rölli 2010, 121ff), verstehen Deleuze und Guattari jegliche Politik als ein Zusammenspiel der molekularen wie der molaren Prozesse, die Majorität strebt danach zu reterritorialisieren, Ordnungen zu schaffen und zu halten, während sich die Minorität dieser

Vereinnahmungsprozesse zu entziehen versucht. „Kurz gesagt, alles ist politisch, und jede Politik ist zugleich Makropolitik und Mikropolitik.“ (Deleuze/Guattari 1992, 290) Der Staat, als eine der zentralen Ordnungsinstanzen, ist wie auch der Kapitalismus hauptsächlich von einer Logik des weißen Mannes durchzogen, jegliche mikropolitische Handlung muss daher aus einer entgegengestellten Sichtweise, einer Sichtweise der Minoritäten heraus, agieren. Soziale Bewegungen wie jede emanzipative Politik muss dabei immer auf der molaren wie auf der molekularen Ebene wirken (vgl. Antonioli 2010, 18). Deleuze und Guattari halten zwar ein Plädoyer für die Mikropolitik, sind sich jedoch gleichzeitig stets bewusst, dass es immer zu einer Reterritorialisierung kommen wird, dass eben auch Organisation notwendig ist, und verweisen gleichzeitig auf problematische Tendenzen in der mikropolitischen Aktion. Auf Foucault aufbauend, schreiben die beiden auch vom Mikro-Faschismus³⁴, totalitäre, selbstzerstörerische Tendenzen in allen von uns, die sich auch in Werdensprozessen zeigen können. „Es ist allzu leicht, auf molarer Ebene ein Antifaschist zu sein, ohne den Faschisten zu sehen, der man selber ist, den man unterstützt und nährt und an dem man selber mit persönlichen und kollektiven Molekülen liebevoll hängt.“ (Deleuze/Guattari 1992, 293)

Grundlage der Mikropolitik sind die Minoritäten, ein ausgenommen zentraler Begriff im Werk von Deleuze und Guattari. Minoritär sind alle, die nicht der Majorität entsprechen. Der weiße kapitalistische Mann ist der Prototyp der Majorität für Deleuze und Guattari (vgl. ebd., 396). Majorität und Minorität sind hier keinesfalls Kategorien der Quantität, sondern beschreiben Machtverhältnisse. Eine Minorität, eine Minderheit beschreibt dabei die Gruppe jener, die keinen Anteil an der Macht haben – mit Rancière als die „Anteillosen“ verstanden – jene also, die beherrscht werden. Die Machtverteilung hat sich selten an Mehrheitsverhältnissen orientiert, öfters haben quantitative Minderheiten (hier verstanden als Majorität) über die Mehrheit (hier als Minorität) geherrscht (vgl. Deleuze 1980, 27ff). „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.“ (Deleuze/Guattari 1992, 396)

Neben der Minorität ist es vor allem der Begriff des Werdens, der ebenfalls im Zentrum der deleuzo-guattarischen Philosophie steht, ein Schlüsselbegriff, der sämtliche anderen Begriffe verbindet. Deleuze und Guattari nennen in ihrem umfangreichen Werk zahlreiche Arten von

³⁴Deleuze und Guattari unterscheiden, den Faschismus von anderen Totalitarismen, da der Faschismus keinen funktionierenden totalitären Gesellschaftskörper erschaffen will, sondern im Molaren wie im Molekularen von einer selbstzerstörerischen Tendenz geprägt ist, der faschistische Gesellschaftskörper ist ein krebsbefallener Körper (vgl. Deleuze/Guattari 2005, 314).

Werden, so gibt es „Tier-Werden“, „Kind-Werden“, „Frau-Werden“, „Demokratisch-Werden“, und sogar „Unsichtbar-Werden“. Diese einzelnen Begriffe beschreiben in ihrer Unterschiedlichkeit stets die revolutionäre, emanzipative Bewegung des „Minoritär-Werdens“. Wenn der weiße Mann die Majorität ist, so kann ein Werdensprozess zu allem führen, was von dieser Majorität abweicht, zur Minorität also. „Minoritär-Werden“ ist also immer ein Ausbruch aus der herrschenden Logik des weißen Mannes, daher gibt es viele verschiedene Werdensprozesse jedoch kein „Mann-Werden“, Werden muss immer ein „Minoritär-Werden“ sein. „Warum gibt es so viele Arten des Werdens für den Mann, aber kein Mann-Werden? Zunächst einmal, weil der Mann die Mehrheit par excellence ist, während die Arten des Werdens minoritär sind.“ (ebd., 396) Der weiße Mann bildet also die Ordnung, auf die alles immer wieder reterritorialisiert wird, und so muss für Deleuze und Guattari selbst die Frau erst Frau werden, ein Gedanke der auf viel Kritik, vor allem von feministischer Seite, gestoßen ist, und mit dem ich mich später noch näher auseinandersetzen werde. „Eine Frau muss Frau-Werden, aber im Frau-Werden des ganzen Mannes. Ein Jude wird Jude, aber im Jude-Werden des Nicht-Juden. Ein minoritäres Werden existiert nur durch ein deterritorialisertes Medium und ein deterritorialisertes Subjekt [...]. Was uns in ein Werden hineintreibt, kann irgendetwas 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.“ (ebd., 397) Werden hat dabei nichts mit Imitation zu tun, denn „das Werden ist nie imitieren“ (ebd., 416), vielmehr ist das Werden das Einnehmen der Perspektive der Unterdrückten, der Anteillosen. Die Kraft des Molekularen, des Kleinen, des Minderen, der Minoritäten liegt vor allem in dem Schaffen von Widersprüchen, die die Ordnung des weißen Mannes in Frage stellen können. An Beispielen aus Kafkas Texten zeigen Deleuze und Guattari, dass das Werden eine Fluchtlinie schaffen kann, beim Ausbruch aus ödipal-familiären, bürokratischen oder sonstigen unterdrückenden Maschinen, eben einen neuen Raum voller Intensitäten eröffnet, aber auch ein Raum in dem selbst sprachliche Ordnungssysteme gestört werden. „Im Insekt-Werden ist es ein schmerzliches Piepsen, das sich in die Stimme mischt und den Nachklang der Worte zerstört. Gregor [Samsa aus Kafkas Erzählung „Die Verwandlung“] wird nicht nur Käfer, um seinem 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 der Bürokraten zu entrinnen und in jene Regionen zu gelangen, wo die Stimme nur noch summt -: >’Hast du Gregor jetzt reden gehört?’ -: ‚Das war eine Tierstimme’, sagte der Prokurist<.“ (Deleuze/Guattari 1976, 20)

Nicht selten wird in Kafkas Texten das Werden, die Fluchtlinie bis zum Schluss verfolgt, und führt so zum Tode der ProtagonistInnen. Für Deleuze und Guattari ist klar, dass es immer wieder notwendigerweise zur Reterritorialisierung kommt, oder eben zum Tod, entscheidend am Werden wie an der Fluchtlinie ist für die beiden jedoch vor allem das Ausbrechen wie das Aufbrechen der Ordnung, der Majorität. „Das Wesentliche am Tier ist für Kafka der Ausweg, die Fluchtlinie, auch ohne sich von der Stelle zu rühren, selbst wenn man im Käfig bleibt. *Nicht die Freiheit, sondern ein Ausweg. Nicht ein Angriff, sondern eine lebendige Fluchtlinie.*“ (ebd., 49).³⁵

5.2 Die Maschine

Wenn bis jetzt versucht wurde, einige der wichtigsten Begriffe des reichhaltigen Begriffekanons von Deleuze und Guattari zu umreißen, so diene dies dazu, einen ersten Überblick über diese komplexe Theorie zu geben, um nun zu einer zentralen Frage dieser Arbeit vorzustoßen, nämlich der Frage nach einer Technikphilosophie im Werk von Deleuze und Guattari. Deleuze und Guattari haben nie eine explizite Technikphilosophie entwickelt, aber zahlreiche technikphilosophisch relevante Fragestellungen quer durch ihr ganzes Schaffen behandelt. Ähnlich der politischen Theorie von Deleuze und Guattari ist also auch die Technikphilosophie aus vielen verschiedenen Fragmenten des reichhaltigen Schaffens zu (re)konstruieren.

Die Theorie von Deleuze und Guattari unter einer technikphilosophischen Perspektive zu untersuchen, mag vorerst naheliegen, schreiben die beiden doch oft über verschiedenste „Maschinen“, und doch wird man schnell feststellen, dass dieser Begriff – so zentral er in der Philosophie der beiden ist – weit über technikphilosophische Fragestellungen hinausgeht. Hierbei meint Maschine weit mehr als im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Der erweiterte Maschinenbegriff lässt sich bereits bei Karl Marx in seinen *Maschinenfragmenten* finden. Wie Gerald Raunig aufzeigt, könnte man aus deleuzianischer Sicht daher auch schon bei Marx die Maschine als soziales Gefüge lesen. „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 ArbeiterInnen, die Maschine aber ist eine Verkettung nicht nur von Technik und Wissen, von mechanischen und

³⁵ Ähnliche Überlegungen zum Werden finden sich auch in meiner politikwissenschaftlichen Diplomarbeit wieder (vgl. Hubatschke 2012, 116f). Hier habe ich versucht den Gedanken eines ständigen Ausbrechens aus und wieder Eingliederns in die herrschende Logik zur Grundlage einer Demokratietheorie zu machen (vgl. ebd., 121ff).

intellektuellen, sondern darüber hinaus auch von sozialen ‚Organen‘, zumindest insofern sie die Koordination der zerstreuten ArbeiterInnen betreibt.“ (Raunig 2008, 22) Im Begriff der Maschine scheinen sich also auch bei Marx schon zwei Aspekte zu vereinen, nämlich einerseits Unterdrückung durch Technik, andererseits die „Indienstnahme“ der Maschine – wie es Guattari bezeichnen würde. (vgl. ebd.)

Das Maschinenkonzept von Deleuze und Guattari ist nicht nur wesentlich von Marx beeinflusst, sondern auch von der Theorie der „Megamaschine“, wie sie Lewis Mumford konzipiert (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 633f), sowie den kybernetisch beeinflussten Maschinenkonzepten aus der Biologie von Humberto Maturana und Francisco Varela (vgl. Guattari 1995b, 120). Maschinen werden in diesen Konzepten im Wesentlichen als Gefüge – jedoch keine rein technischen Gefüge – theoretisiert, die Produktivkräfte sind, die produzieren. Im Werk von Deleuze und Guattari treten die verschiedensten Maschinen auf, von Wunschmaschinen bis zu abstrakten Maschinen schließen Deleuze und Guattari immaterielle wie materielle, technische wie organische Systeme in ihren breiten Maschinenbegriff mit ein. Für technikphilosophische Überlegungen unüblich beschäftigen sich Deleuze und Guattari vor allem deswegen mit der Maschine, weil sie Technik an sich nur als einen untergeordneten Begriff der Maschine sehen. Dieser breite Begriff der Maschine, beziehungsweise des maschinellen Gefüges, der weit über die Frage nach der Technik hinausgeht, wird von Guattari in einer niedergeschriebenen Vorlesung aus 1990, die unter dem Titel *Über Maschinen* veröffentlicht wurde, verdeutlicht:

In der Geschichte der Philosophie hält man das Problem der Maschine allgemein für einen zweitrangigen Bestandteil einer allgemeineren Frage, jener der *techné*, 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. (ebd., 118f)

Guattari verweist hier auf die notwendige Koppelung von Gefügen und Maschinen. Deleuze und Guattari verstehen unter Maschinen keine rein technischen Zusammensetzungen aus Zahnrädern und Stahlteilen, sondern Zusammensetzungen, Verkettungen von Organismen mit maschinellen Teilen sowie mit immateriellen Maschinen, wie es Ideen oder auch die Sprache wären. Dieses breite Verständnis von Verkettungen erinnert in gewisser Weise an die Cyborg, die nichts anderes als ein maschinelles Gefüge, die Verschmelzung von Technik, Organismus

und immateriellen gesellschaftlichen Paradigmen beschreibt. Maschinelle Gefüge im deleuzo-guattarischen Sinn können von literarischen Beispielen wie der Verkettung des Oberst mit der Bestrafungs- beziehungsweise Foltermaschine in Kafkas Erzählung „Die Strafkolonie“ bis zu alltäglichen Verkettungen von Mensch und Fahrrad (vgl. Raunig 2008, 7ff) reichen.

Wenn die Maschine nicht ohne den Begriff des Gefüges verstanden werden kann, müssen wir uns auch diesem kurz widmen. Gefüge sind prinzipiell territorial zu verstehen, jedes Gefüge sucht sich sein Territorium (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 698). Diese territorialen Gefüge werden von zwei Achsen durchzogen. Auf der horizontalen Achse teilt sich das Gefüge in die beiden Segmente Inhalt und Ausdruck, „Sichtbares“ und „Sagbares“. Das Gefüge ist einerseits „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.“ (ebd., 124) Auf der vertikalen Achse wird das Gefüge von Reterritorialisierungen und Deterritorialisierungen durchzogen, die das Gefüge wechselseitig stabilisieren und destabilisieren (vgl. ebd.). Ein Gefüge ist also von zwei grundlegenden Wechselspielen beeinflusst, einerseits Ausdruck und Inhalt, eine für Deleuze sehr wichtige Unterscheidung³⁶, andererseits De- und Reterritorialisierung. Gefüge sind, wie so oft in der Theorie von Deleuze und Guattari, Kampfplatz von Dynamik und Verkrustung. Gefüge können als dynamisches Territorium begriffen werden, das ständig eingekerbt und auch ständig geglättet wird. „Die Gefüge variieren unaufhörlich, sie sind Transformationen unterworfen.“ (ebd., 115) Guattari verweist auf die Dynamik dieses Begriffes, wenn er in seinem Buch *Chaosmosis. An ethico-aesthetic paradigm* das Gefüge folgendermaßen definiert: „The term assemblage does not imply any notion of bond, passage, or anastomosis between its components. It is an assemblage of possible fields, of virtual as much as constituted elements, without any notion of generic or species' relation.“ (Guattari 1995a, 35) Das Gefüge ist also wesentlich mehr als potentielle Verkettung von Virtualitäten zu verstehen, denn als fixes System, dennoch findet ein ständiger Kampf von Fixierung und Lockerung, eben von Re- und Deterritorialisierung innerhalb der Gefüge statt.³⁷

³⁶Die Unterscheidung von Inhalt und Ausdruck beschäftigen Deleuze quer durch sein ganzes Werk, angefangen bei früheren Schriften wie dem – bereits im Titel auf den Ausdruck verweisenden - ersten Spinoza Buch *Spinoza oder das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (1993d). In der *Logik des Sinns* (1993c) wird dieses Thema ebenfalls ausführlichst behandelt (vgl. Deleuze 1993c, 39ff). In den *Tausend Plateaus* wird diese Unterscheidung explizit ab Seite 121ff behandelt.

³⁷Durch die Bestimmung der Gefüge gelingt es Deleuze und Guattari in der Analyse Handlungen mit Aussagen verknüpft zu denken, was eine differenzierte und umfassende Diskursanalyse ermöglicht. Zum Zusammenhang des Gefüges mit den Diskursordnungen siehe Krause/Röllli 2010, 91f.

Eine Maschine ist also mehr ein soziales Gefüge, denn eine technische Apparatur. Wenn wir zuvor von Guattari bereits gehört haben, dass er die Frage der Technik als eine Unterfrage zur Theorie der Maschine sieht, zeigt dies eine interessante technikphilosophische Position auf. Technische Entwicklungen, Werkzeuge, genau wie Technik im Allgemeinen, werden hier weder positiv noch negativ gesehen, technische Artefakte sind aber auch nicht wirklich neutral, sondern vielmehr nur innerhalb der Gefüge überhaupt existent, sie sind immer nur im Zusammenhang mit dem maschinellen Gefüge analysierbar, beurteilbar und überhaupt erst als Werkzeuge erkennbar. Der Hammer wird so z.B. erst in dem Gefüge Mensch-Hand-Hammer-Nagel-Wand zu einem Werkzeug. Erst durch die Position in einem Gefüge lässt sich der Einfluss einer Technik analysieren und aufzeigen, wie dieselbe Erfindung in unterschiedlichen Gefügen unterschiedliche Wirkungen erzielt, differenziert beurteilt werden muss. Die Erfindung des Steigbügels hatte in einem nomadischen Gefüge andere Auswirkungen als in einem Staatsgefüge. Werkzeuge sind in diesen Gefügen, ganz im Sinne der Cyborg, nicht alleine zu verstehen, sondern immer nur in den Verschmelzungen mit organischen und immateriellen Teilen des Gefüges. „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.“ (Deleuze/Guattari 1992, 126).³⁸ Technische Artefakte werden erst in Gefügen zu Werkzeugen, brauchen überhaupt erst Gefüge, soziale Gefüge, die diese Artefakte als Werkzeuge konstruieren und verwenden. Diese radikale Sicht auf Technik, die Technikphilosophie zu einer Unterkategorie der sozialen und politischen Philosophie macht, hat natürlich auch Einfluss auf die Technikgeschichte. Nicht die direkten Funktionen oder die verschiedenen Stadien der Produktion eines technischen Artefakts stehen im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern eine Untersuchung der Gefüge, die diese Artefakte einsetzte.

Die Geschichte der Technik belegt die relative Wertlosigkeit eines Werkzeugs außerhalb der variablen maschinellen Verkettung, die es in einen bestimmten Nachbarschaftskontext mit Mensch, Tier und Ding versetzt. [...] Die Maschine macht das Werkzeug erst zum Werkzeug, nicht umgekehrt das Werkzeug die Maschine. Jene angebliche Entwicklungslinie vom Menschen zum Werkzeug, vom Werkzeug zur technischen Maschine ist bare Einbildung. Zuvörderst ist die Maschine

³⁸Man kann hier durchaus eine gewisse Ähnlichkeit zur Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour erkennen, wie er sie unter anderem in seinem Buch *Die Hoffnung der Pandora* ausführt. Auch Latour beschreibt sowohl menschliche Akteure wie nichtmenschliche Aktanten als Teil eines Gefüges, eines „Kollektivs“ (vgl. Latour 2002, 211ff). Ähnlichkeiten der beiden technikphilosophischen Ansätze von Latour und Deleuze/Guattari lassen sich auch in ihrer Abgrenzung zur technikphilosophischen Position von Martin Heidegger finden (vgl. Latour 2002, 214 sowie Guattari 1995a, 34).

Gesellschaftsmaschine, und als solche ist sie primär gegenüber den Strukturen, durch die sie verläuft, gegenüber den Menschen, die sie disponiert, gegenüber den Werkzeugen, die sie auswählt, sowie den Techniken, die sie fördert. (Deleuze/Parnet 1980, 113)

Deleuze scheint durch die Betonung der Maschine als Untersuchungsgegenstand, Technik nur über soziale, kollektive, maschinelle Gefüge zu untersuchen. Vielleicht betreibt Deleuze daher mehr eine „Politics of Technology“ (Bogard 2009, 23) als eine Technikphilosophie im klassischen Sinne. Maschinen werden hier als Ausdruck einer Gesellschaftsform gesehen – eine Umdeutung des Maschinenbegriffes, der durchaus Ähnlichkeiten zu dem Begriff der „Produktionsverhältnisse“ bei Marx aufzuweisen scheint –, Maschinen sind also nicht als logische Folge spezieller Gesellschaften interpretierbar. Bestimmte Maschinen drücken bestimmte Gesellschaften, bestimmte soziale Gefüge aus, „for Deleuze any machine or technology is social before it is technical“ (Savat 2009a, 3). „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.“ (Deleuze 1993b, 258f) Hier verwendet Deleuze wieder sein besonderes Verständnis von Ausdruck, wie er es vor allem in seinem ersten Spinoza Buch *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* entwickelt hat. Der Ausdruck geht dem Inhalt voran, verhilft dem Inhalt sich freizusetzen³⁹, wenn Deleuze und Guattari Kafka als eine „Ausdrucksmaschine“ (Deleuze/Guattari 1976, 13/24/40) bezeichnen, so kulminieren diese beiden zentralen Begriffe. Bei Spinoza sind es die Attribute, die die Substanz ausdrücken (Spinoza 2010, 6ff), und damit verweist Spinoza auf die untrennbare Beziehung von dem Ausgedrückten und dem, das ausdrückt, eine Verbindung, die – so stellt es Deleuze dar – revolutionär in der damaligen Philosophie war. Wenn die Maschinen also die Gesellschaftsformen ausdrücken, die die Maschinen produzieren, so ist dies als ein spinozistisches Verhältnis von Substanz und Attribut zu verstehen. Gesellschaftsformen erzeugen bestimmte Maschinen, die diese Gesellschaftsformen ausdrücken, also überhaupt erst begreifbar und erlebbar machen. Die Attribute ermöglichen es uns überhaupt erst, die Substanz, die alles umfasst, zu erleben. Der Ausdruck beschreibt ein wechselseitiges Verhältnis. Die abstrakten Gesellschaftsformen, die das gesamte beschriebene Gemeinwesen umfassen, werden überhaupt erst in den maschinellen Gefügen, die sie erzeugen, zu konkreten historisch verortbaren sowie erlebbaren Formationen. Es ist das gesamte komplizierte spinozistische Verhältnis des Ausdrucks, das Deleuze in diesem kleinen Satz mit in seine techno-politische Analyse einfließen lässt.

³⁹ „Der Ausdruck geht dem Inhalt voran und zieht ihn mit sich.“ (Deleuze/Guattari 1976, 58).

Deleuze und Guattari gehen also keinesfalls davon aus, dass Technik an sich neutral wäre, sondern vielmehr davon, dass Technik nicht außerhalb von maschinellen Gefügen als Technik existiert und Technik sowie einzelne Techniken im Besonderen immer aus dem jeweiligen Gefüge heraus zu beurteilen sind. Es ist also z.B. nicht die Atomtechnologie an sich, die negativ zu beurteilen wäre, sondern vielmehr der Umstand, dass nur bestimmte maschinelle Gefüge überhaupt Atomtechnologie konstruieren können und einsetzen. Das soziale und maschinelle Gefüge muss an sich schon ein totalitäres, hierarchisches und kapitalintensives sein, um Atomtechnologie überhaupt zu entwickeln. Aus dieser technikphilosophisch-sozialpolitischen Position heraus ist also das Gefüge, das Atomtechnologie einsetzt, weit mehr zu kritisieren als die Technologie an sich, die außerhalb eines bestimmten Gefüges gar nicht einsetzbar wäre. Gerade Atomtechnologie ist nur in ganz bestimmten Gefügen überhaupt möglich, auf Grund der hohen Investitionen, usw.⁴⁰ Die Atomtechnologie drückt also eine bestimmte Gesellschaftsform aus, die verschiedenste Eigenschaften haben muss, um solch eine kapitalintensive und gefährliche Technologie überhaupt einzusetzen. Dies ermöglicht einen Zugang zu Technik, der in der Technikkritik immer schon soziale und politische Kritik miteinfasst, ja sogar das eine ohne das andere verunmöglicht. An einer noch konkreteren Technik exemplifiziert, ermöglicht diese sozialpolitische Technikphilosophie – oder technikphilosophische Sozialtheorie – eine differenziertere Technikanalyse als viele andere Ansätze. So wurde im feministischen Diskurs z.B. die Pille als Technologie einerseits als befreiende Technologie gefeiert (z.B. Shulamith Firestone) andererseits als Technologie, der sich die eigene technikhistorische Geschichte eingeschrieben hat (von grausamen Experimenten in Konzentrationslagern bis hin zu eugenisch motivierten Versuchsreihen an Frauen in Puerto Rico), verteufelt (Anna Bergmann).⁴¹ Die Frage in diesem Diskurs wie in vielen anderen Debatten um die Wertung von Technologien ist, ob sich die Geschichte der Entwicklung und Erforschung der Technik in das Artefakt einschreiben, oder ob das Artefakt als bloßes Instrument verstanden werden kann. Auch wenn Deleuze und Guattari solche Fragen nicht direkt behandeln, kann man versuchen, in ihrem Sinne zu antworten. Aus deleuzo-guattarischen Sicht ist immer darauf zu verweisen, dass es kein bloßes Werkzeug, kein technisches Artefakt, keine Technologie außerhalb eines maschinellen Gefüges geben kann. Eine Technik kann daher nicht von selbst emanzipativ oder herrschaftlich sein, sondern immer nur in einem Gefüge mit dem Gefüge als emanzipativ oder herrschaftlich wirken.

⁴⁰ Auf Ähnliches verweisen Deleuze und Guattari, wenn sie beschreiben, dass eine Waffe wie die Kanone, in einem nomadischen Gefüge niemals entwickelt worden wäre und auch nicht eingesetzt werden könnte (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 558f).

⁴¹Für einen kurzen Überblick über die Rezeption der Pille als technisches Artefakt im feministischen Diskurs vgl. Singer 2003, 114ff.

Dieser Punkt ist sehr zentral, ermöglicht es doch Deleuze und Guattari, ganz im Sinne Haraways, auch die emanzipativen Momente einer herrschaftlichen Technologie zu benennen. So kann eine Technologie wie das Internet, das vom Militär finanziert wurde⁴², indem es in anderen Gefügen zum Einsatz kommt, auch emanzipative Politiken unterstützen, beziehungsweise in den vorherrschenden heutigen Gefügen kann die Technologie des Internets als treibende Kraft eines globalen Kapitalismus wirken. Techniken sind aus bestimmten Gefügen heraus zu beurteilen, Techniken beeinflussen aber auch klar die Gefüge selbst, es ist besonders dieses dynamische Wechselverhältnis, das Deleuze und Guattari so zentral erscheint. Die Pille wurde in ihrer bewegten Geschichte aus eugenischen Motivationen entwickelt, in einem heutigen Gefüge allerdings kann sie durchaus emanzipativ wirken. In einem totalitären und rassistischen Gefüge könnte die Pille allerdings auch wieder als eugenische Technologie eingesetzt werden. Nicht jede Technologie kann, und das machen auch Deleuze und Guattari klar, sowohl emanzipativ wie herrschaftlich – je nach Gefüge – eingesetzt werden. Es gibt Technologien, hier sei abermals an die Atomtechnologie erinnert, die aufgrund ihrer Beschaffenheit, nur in bestimmten Gefügen eingesetzt werden können. Atomtechnologie kann aufgrund der Beschaffenheit nicht demokratisiert werden, sie kann nur in großen, staatlich-kapitalistischen Gefügen eingesetzt werden, wird daher niemals einen emanzipativen Charakter entwickeln. Wenn Haraway davon spricht, dass *der* Cyborg vom kapitalistisch-militaristischen Patriarchat entwickelt wurde, sich *die* Cyborg jedoch gegen ihre Erzeuger auflehnt, ihren Ursprung verleugnet, so beschreibt sie im Wesentlichen den möglichen Übergang der Cyborgtechnologie von dem hierarchischen hin zu einem emanzipativen Einsatz innerhalb verschiedener Gefüge.

Diesem Maschinenbild, das Deleuze und Guattari in Zusammenhang mit dem Gefüge entwickeln, liegt offensichtlich die Kybernetik zu Grunde, die die Grundlage für den Austausch von Informationen zwischen Organischem und Technischem bildet. Die Kybernetik, die von Norbert Wiener entwickelt wurde, geht davon aus, dass die Kommunikation zwischen technischen und organischen Teilen auf derselben Ebene, nämlich der Vermittlung von Information funktioniert. Diese Vorstellung wurde – so verschiedene TheoretikerInnen – zum Paradigma der postmodernen Wissenschaft und Technik (vgl. Hayles 1999, 1ff sowie Tiquun 2007, 13). Wie Katherine Hayles in ihrem Buch *The Cycle of Cyborgs: Writing the Posthuman* erläutert, war es das Verdienst der Kybernetik als

⁴²Mir ist bewusst, dass die Geschichte des Internets wesentlich komplexer ist, und das Militär – neben zahlreichen Universitäten und Forschungseinrichtungen, wie dem CERN in Genf – nur ein Akteur unter vielen in der Entwicklung dieser Technologie war. Für eine detaillierte Geschichte des Internets vgl. Nayar 2004, 74ff sowie Chun 2006, 1ff.

Paradigma, das das herkömmliche humanistische Subjekt dekonstruierte und zwar tiefgreifender und grundsätzlicher, als dies andere Theorien je gekonnt hätten. Auch wenn zahlreiche kritische Theorien bis zu aktuellen Debatten des Feminismus und der heterogenen poststrukturalistischen Theorie das humanistische Subjekt anzugreifen versuchen, war es vor allem das neue Paradigma der Wissenschaft, die Kybernetik, die das Konzept des herrschenden Menschen (Mannes) über Tier und Maschine verunsicherte (vgl. Hayles 1999, 4f). Das Organische und das Mechanische können in einer kybernetischen Vorstellung nicht mehr unterschieden werden, sondern verschmelzen viel mehr zu einer untrennbaren Symbiose. „There is no longer a ‚partnership‘ between machine and organism; rather there is a symbiosis and it is managed by cybernetics, the language common to the organic and the mechanical.“ (Gray et al. 1995, 4) Die Perspektive der Kybernetik sieht also auch organische Lebewesen als Maschinen, eine Perspektive, die Deleuze und Guattari erweitern. Ohne die Kybernetik wäre es wohl nicht möglich gewesen, den Maschinenbegriff so ins Zentrum der deleuzo-guattarischen Theorie zu rücken, auch wenn die beiden kaum auf den Begriff der Kybernetik verweisen⁴³, scheint er ihrer Theorie immanent zu sein, eine weitere Parallele zur Arbeit von Donna Haraway. Die kybernetische Sichtweise ermöglichte es, maschinelle Gefüge auch auf soziale Verhältnisse, auf Mensch-Werkzeug Verkettungen anzuwenden. Den konkreten Verknüpfungen, den konkreten Techniken geht stets eine Karte, ein Diagramm voraus, eine „abstrakte Maschine“, der wir uns nun kurz näher widmen wollen.

5.2.1 Die abstrakte Maschine

Wenn ich nun vor allem die Maschine „im Hinblick auf die lebende Zelle, das Organ, die Individuierung und sogar den sozialen Körper“ (Guattari 1995b, 119) behandelt habe, so wende ich mich nun noch einer Maschinenart zu, die nicht nur bei Deleuze und Guattari eine zentrale Rolle spielt. Guattari verweist darauf, dass Linguistiker wie Noam Chomsky schon früher so etwas wie die „abstrakte Maschine“ theoretisiert haben (vgl. ebd.), die eine wichtige Maschine darstellt. Deleuze und Guattari wehren sich jedoch, ihre abstrakte Maschine auf die Sprache zu beschränken. Die abstrakte Maschine, von der Deleuze und Guattari sprechen, ist noch abstrakter als eine reine Sprachmaschine (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 127), gleichzeitig dabei jedoch auch sehr viel konkreter. Die abstrakte Maschine bezieht sich immer auf ein spezielles Gefüge, ist somit also stets historisch verortbar, dabei umfasst der Begriff der

⁴³In *Chaosmosis* verweist Guattari auf Norbert Wieners Theorie und erläutert, wenn auch nur kurz, deren zentralen Perspektivenwechsel als grundlegend für einen breiten Maschinenbegriff (vgl. Guattari 1995a, 33).

abstrakten Maschine sämtliche Aspekte eines Gefüges; die abstrakte Maschine stellt das Diagramm eines konkreten Gefüges dar. „Denn eine richtige abstrakte Maschine bezieht sich auf das gesamte Gefüge: sie lässt sich als Diagramm des Gefüges definieren. Sie ist nicht sprachlich, sondern diagrammatisch und supralinear. Der Inhalt ist kein Signifikat und der Ausdruck kein Signifikant, sondern beide sind Variablen des Gefüges.“ (ebd.) Die abstrakte Maschine beschränkt sich nicht auf Sprache, sondern beschreibt vielmehr die konkreten „diagrammisierten“ Wechselspiele von Inhalt und Ausdruck.⁴⁴ Im Konzept der abstrakten Maschine theoretisieren Deleuze und Guattari den Zusammenhang von Sprache und sozialen wie politischen Strukturen. „Aus dieser Sicht gehört die wechselseitige Durchdringung von Sprache, gesellschaftlichem Bereich und politischen Problemen zum innersten Bereich der abstrakten Maschine und nicht zur Oberfläche. Die abstrakte Maschine, so wie sie sich auf das Diagramm des Gefüges bezieht, ist niemals reine Sprache, es sei denn aus Mangel an Abstraktion. Die Sprache ist von der abstrakten Maschine abhängig, und nicht umgekehrt.“ (ebd., 128) Die abstrakte Maschine scheint also „paradox“ zu sein (vgl. Bogard 2009, 17), beschreibt sie doch trotz ihres Namens etwas durchaus sehr Explizites. Die abstrakte Maschine, das Diagramm wird als eine „immanente Ursache“ eines konkreten Gefüges verstanden, eine Ursache also, die im spinozistischen Sinne nicht nur Produkt des Gefüges ist, sondern wesentlich auch dieses aktualisiert und differenziert. Die abstrakte Maschine, das Diagramm stellt eine Art Karte der Kräfteverhältnisse innerhalb eines Gefüges dar, zeichnet die Intensitäten und konkreten Verbindungen nach, ist jedoch auch gleichzeitig Ursache dieser Verhältnisse (vgl. Deleuze 1992, 55f). Deleuze bezieht sich an dieser Stelle stark auf Michel Foucault und konstruiert das Konzept der abstrakten Maschine, um die Differenz des „Sichtbaren“ und des „Sagbaren“ sowie deren Zusammenspiel zu begreifen. Genau zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren ist der Wirkungsraum der abstrakten Maschine, ein Raum, in dem sich beides verbindet (vgl. ebd., 58).

Abstrakte Maschinen sind so etwas wie „Montagen“, in denen Differenzen, Heterogenitäten zusammentreffen. Dabei sind die abstrakten Maschinen stets konkret zu verstehen, das „abstract“ ist auch als „extract“ zu verstehen, schreibt Guattari in *Chaosmosis*.⁴⁵ Die abstrakte Maschine beschreibt für Deleuze und Guattari also zusammengefasst eine Singularität des Gefüges, das immer kollektiv verstanden wird. Ein einzelner, singulärer Sprechakt ist von der

⁴⁴ „Indem sie [die abstrakte Maschine] durch informelle Funktionen und Materien definiert, ignoriert sie jede Formunterscheidung zwischen einem Inhalt und einem Ausdruck, zwischen einer diskursiven Formation und einer nicht-diskursiven Formation.“ (Deleuze 1992, 52).

⁴⁵ „When we speak of abstract machines, by ‘abstract’ we can also understand ‘extract’ in the sense of extracting. They are montages capable of relating all the heterogeneous levels that they traverse and that we have just enumerated.“ (Guattari 1995a, 35).

kollektiven Sprache zu unterscheiden und doch hängen sie zusammen, ganz wie das Verhältnis des Gefüges zur abstrakten Maschine.

Die abstrakte Maschine ist immer singular, sie wird mit dem Eigennamen einer Gruppe oder eines Individuums bezeichnet, während das Äußerungsgefüge immer kollektiv ist, im Individuum wie in der Gruppe. Die abstrakte Lenin-Maschine und das kollektive Bolschewikengefüge... Das gleiche gilt in Literatur und Musik. Es gibt kein Primat des Individuums, sondern nur die unauflösbare Einheit eines einzigartigen Abstrakten und eines kollektiven Konkreten. Die abstrakte Maschine existiert ebensowenig unabhängig vom Gefüge, wie das Gefüge unabhängig von der Maschine funktioniert. (Deleuze/Guattari 1992, 140)

Die abstrakte Maschine als Diagramm wäre z.B. die Idee der Kontrolle, die konkrete Techniken wie z.B. die elektronische Fußfessel hervorbringt. Dabei sind die Diagramme im Werden, also im ständigen Wandel begriffen, wie immer bei Deleuze und Guattari geht es darum, dynamische Prozesse zu verstehen und zu beschreiben. Konkrete Technologie kann also nur entstehen und auch nur adäquat verstanden werden, wenn man die Diagramme, die Karten, die abstrakten Maschinen betrachtet, die bestimmte Technologien auswählen und andere nicht. „Die konkreten Maschinen, das sind die Einrichtungen, die aus zwei Formen bestehenden Dispositive; die abstrakte Maschine, das ist das informelle Diagramm. Kurz die Maschinen sind eher sozialer als technischer Natur. Genauer gesagt, es gibt eine Technologie des Menschen vor der materiellen Technologie. Ihre Wirkungen erstrecken sich zweifellos über das gesamte soziale Feld; damit sie selbst jedoch möglich wird, ist es erforderlich, dass Werkzeuge, dass materielle Maschinen zuerst von einem Diagramm ausgewählt und von solchen Einrichtungen übernommen werden.“ (Deleuze 1992, 59f) Das Wirken einer abstrakten Maschine am Beispiel der Kontrollgesellschaften soll später näher beleuchtet werden.

5.2.2 Wunschmaschinen

Ein anderer wichtiger Maschinenbegriff, der vor allem im *Anti-Ödipus* eine zentrale Rolle einnimmt und der hier in dieser Arbeit nur kurz behandelt werden kann, ist die „Wunschmaschine“ beziehungsweise „Wunschmaschinen“, da diese immer im Plural zu verstehen sind. Die Wunschmaschinen dienen Deleuze und Guattari vor allem dazu, den Kapitalismus in seiner Schizophrenität darzustellen. Im *Anti-Ödipus* wird eine marxistische Psychoanalyse entwickelt, die in ironisch-zynischer Art und Weise das psychoanalytische Paradigma des „Ödipus-Komplexes“ zerstören will und durch die „Schizoanalyse“ ersetzen möchte. Deleuze und Guattari stoßen sich vor allem an der psychoanalytischen Blindheit für

gesellschaftliche Zusammenhänge, da der Mensch größtenteils aus familiären Strukturen, die eben ödipal dominiert sind, heraus verstanden werden soll. Die Schizoanalyse verschiebt den Fokus weg von der Familie hin zu gesellschaftlichen Einflüssen. Ein wesentliches Instrument hierfür sind die Wunschmaschinen, die kapitalistische Wunschproduktion und Erfüllung analysieren helfen. Freud hatte zwar die Produktivität des Wunsches, des Begehrens entdeckt und erforscht⁴⁶, jedoch in den Bereich des Privaten verdrängt. Der Wunsch wurde dadurch zur reinen Phantasieproduktion und drückt bei Freud eher einen Mangel als etwas Produktives aus. „Die Produktion ist nurmehr Phantasieproduktion. Das Unbewusste hört auf, das zu sein, was es ist: Fabrik, Werkstatt, und wird an deren Stelle Theater, Bild, Inszenierung.“ (Deleuze/Guattari 1977, 69) Deleuze und Guattari wollen wieder auf die Produktivität des Wunsches verweisen, den Wunsch aus dem ödipalen Korsett befreien und untersuchen, warum es Unterdrückung und Ungleichheit trotz des Wunsches nach Gleichheit gibt, warum manche Menschen ihre eigene Unterdrückung tolerieren, ja teilweise sogar wünschen.⁴⁷ Der Wunsch ist also nicht aus familiären, ödipalen Verhältnissen erzeugt, sondern hängt direkt mit der Gesellschaft zusammen, er ist immer schon gesellschaftlich. „Es gibt nur Wunsch und das Gesellschaftliche, nichts sonst.“ (ebd., 39) Deleuze und Guattari argumentieren hier klar gegen eine freudo-marxistische Lesart, wie sie z.B. die Frankfurter Schule entwickelt hat. Deleuze und Guattari wollen die Grenzen zwischen dem privaten (ödipalen) Unterbewussten und gesellschaftlichen Phänomenen verwischen. „Um die Trennung von gesellschaftlicher Produktion und produktivem Unbewussten zu unterminieren, erfinden Deleuze und Guattari die Wunschmaschinen (*machines désirantes*). Es handelt sich um Maschinen, die sich in ihrem Produktionsprozess selbst konstruieren und ihre Produkte nicht abspalten, sondern sie stets wieder in die Produktion einspeisen. Eben deshalb sind ihnen ihre Funktionsbedingungen immanent, ohne in ödipaler Manier das Unbewusste zu transzendieren.“ (Krause/Röllli 2010, 67) Die Produktion der Wunschmaschinen wird mit Hilfe von drei passiven Synthesen ausgeführt, die hier nur in aller Kürze wiedergegeben werden sollen. Die „konnektive“ Synthese beschreibt die ständige Produktion, jede Maschine muss stets mit neuen verbunden werden, die Energie wird andauernd am Laufen gehalten (vgl. Deleuze/Guattari 1977, 18ff). Die „disjunktive“ Synthese hängt mit der Einschreibung der Produktion auf den „organlosen Körper“ – einem Begriff, den Deleuze und Guattari von

⁴⁶ „Die große Entdeckung der Psychoanalyse war die Wunschproduktion, waren die Produktionen des Unbewussten.“ (Deleuze/Guattari 1977, 32).

⁴⁷ „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 und die Ausgebeuteten nicht immer streiken.“ (Deleuze/Guattari 1977, 39).

dem französischen Dramatiker Antonin Artaud übernehmen, und der verkürzt dargestellt, einen Körper, der nicht von der Ordnung des Organismus beherrscht wird, sondern in dem die Organe ohne Hierarchie den Körper intensivieren können (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 218) – zusammen, es werden Intensitätszonen auf eben diesem organlosen Körper eingeteilt (vgl. Deleuze/Guattari 1977, 19). Die dritte Synthese der „Konsumtion“ beschreibt schließlich aus den Synthesen folgernd ein Selbst, das nicht mit sich ident ist, mehr ein kollektives Gefüge darstellt. „Selbst nicht im Zentrum stehend, nicht von der Maschine in Anspruch genommen, am Rande lagernd, ohne feste Identität, immerzu dezentriert, wird es *erschlossen* aus den Zuständen, die es durchläuft.“ (ebd., 28) Deleuze und Guattari beschreiben hier also die Konstruktion eines Individuums, das nicht ident mit sich ist, ein schizophrenes Selbst, das mehr aus gesellschaftlichen denn aus familär-ödipalen Prozessen erzeugt wurde, und die treibende Produktivkraft dieser Schizo-erzeugung ist der Wunsch.

So der Wunsch produziert, produziert er Wirkliches. So er Produzent ist, kann er nur einer in und von Wirklichkeit sein. Der Wunsch ist jenes Ensemble *passiver Synthesen*, die die Partialobjekte, die Ströme und die Körper maschinieren und wie Produktionseinheiten funktionieren. [...] Dem Wunsch fehlt nichts, auch nicht der Gegenstand. Vielmehr ist es das Subjekt, das den Wunsch verfehlt, oder diesem fehlt ein feststehendes Subjekt; denn ein solches existiert nur kraft Repression. Der Wunsch und sein Gegenstand sind eins in der Maschine als Maschine der Maschine. Der Wunsch bildet eine Maschine, wie sein Gegenstand die ihm angekoppelte Maschine, so dass vom Produzieren zum Produkt sich etwas abtrennt, das dem nomadenhaften Vagabundensubjekt einen Rest zuschlagen wird. Das objektive Sein des Wunsches ist das Reale an sich. (ebd., 36)

Deleuze und Guattari versuchen die repressive Subjektwerdung, die die ödipale Psychoanalyse treibt, aufzudecken und durch eine emanzipative Schizoanalyse zu ersetzen, die nicht idente einheitliche Subjekte voraussetzt, sondern ganz im Gegenteil den Einen als Mehrere sieht, das Subjekt als eine Meute zu versteht, ein Subjekt, das mit sich selbst nicht ident ist. Sie wollen das „oder aber“ durch ein „sei es ... sei es“ (vgl. ebd., 98), einen offensichtlichen Widerspruch ersetzen, der in einer Schizophrenie aufgelöst wird. In der Schizophrenie kann schließlich der Produzent nicht mehr vom Produzierten unterschieden werden (vgl. ebd., 13). Der Schizo ist also nicht entweder das eine oder das andere, sondern vielmehr quer durch beides, der Schizo „affiziert“ die Widersprüche.

Er [der Schizo] ist nicht einfach mit doppelten Geschlechtsmerkmalen versehen, noch nur mit jeweils einem der beiden, nicht ist er intersexuell – er ist vielmehr transsexuell. Er ist quer durch Lebendig- und Tot-sein, Eltern- und Kind-sein. Er identifiziert nicht zwei Gegensätze in einem, sondern affiziert ihre Distanz wie das, was sie aufeinander als unterschiedene bezieht. [...] Das ist die freie Disjunktion; die differentiellen Positionen bleiben vollständig erhalten, nehmen sogar einen freien Wert an, nur werden sie alle von einem gesichtslosen und transpositionellen Subjekt eingenommen. (ebd., 98f)

Mit dieser Untersuchung unter den Vorzeichen der Schizophrenie entwickeln Deleuze und Guattari zugleich auch ihre spezifische Analyse des Kapitalismus, die den Kapitalismus als „organlosen Körper“ versteht – hierin zeigt sich, dass ein positiv besetzter, erstrebenswerter Begriff wie der „organlose Körper“ auch seine Schattenseiten hat, eben als Form des Kapitalismus. Eine Doppeldeutigkeit der Begriffe, die in der Folge auch für die Figur des Nomaden noch von großer Bedeutung sein wird. Wie der „organlose Körper“ breitet sich auch der Kapitalismus ins anscheinend Unendliche aus (vgl. ebd., 17), produziert und verkauft unter dem zum Scheitern verurteilten Paradigma des ewigen Wachstums. Die Schizophrenie des Kapitalismus ist der ständige Wechsel von Repression und Auflösung seiner eigenen Grenzen. Territorial gedacht, muss der Kapitalismus sein Territorium eingrenzen und einkerben, um Gewinn zu akkumulieren, da er jedoch gleichzeitig dem Wachstumsparadigma unterliegt, muss der Kapitalismus immer wieder die Grenzen und Einkerbungen selbst einreißen, zerstören, das Territorium erweitern und die Grenzen neu ziehen, nur so kann Mehr-Wert erzeugt werden. Diese schizophrene Abwechslung von ‚Grenzen errichten‘ und ‚Grenzen einreißen‘ und neu ziehen, macht den Kapitalismus zu dieser speziellen Herrschaftsform, die ihr Territorium stets erweitern muss. Kaum wurde das Territorium wieder unter Kontrolle gebracht, so könnte man diese Metapher fortführen, muss der Kapitalismus das Territorium auch schon wieder erweitern, dies scheint, so Deleuze und Guattari, wohl auch die Grundlage der starken Repression des Kapitalismus zu sein.

In der Tat meinen wir, dass der Kapitalismus im Zuge seines Produktionsprozesses eine ungeheure schizophrene Ladung erzeugt, auf der wohl seine Repression lastet, die sich aber unaufhörlich als Grenze des Prozesses reproduziert. Denn der Kapitalismus hört nicht auf, seine Entwicklungstendenz zu durchkreuzen und zu hemmen, wie gleichermaßen sich in sie zu stürzen und zu beschleunigen; er hört nicht auf, seine Grenze wegzustoßen und sich ihr zu nähern. [...] Je weiter die kapitalistische Maschine die Ströme deterritorialisiert, decodiert und axiomatisiert, um derart Mehrwert zu entreißen, desto gewaltsamer reterritorialisieren die ihr angeschlossenen bürokratischen und Polizeiparadigmen und absorbieren gleichzeitig einen wachsenden Teil des Mehrwerts. (ebd., 45)

Der stetigen Veränderung des Kapitalismus, weg von der Produktion hin zur Überproduktion und dem Marketing, den Entwicklungen hin zu einem Wissens- und Informationskapitalismus widme ich mich noch etwas später.

5.2.3 Kriegsmaschine

Wenn ich nun die Figur des Nomaden bereits näher bestimmt und mich dem breiten und schwierigen Begriff der Maschine bei Deleuze und Guattari gewidmet habe, dabei auch

bestimmte Arten von Maschinen wie abstrakte Maschinen und Wunschmaschinen erläutert habe, muss ich mich nun noch einer der zentralsten Maschinen widmen, jener Maschine, die zutiefst mit den Nomaden verbunden ist, eben jener Figur, die in dem deleuzo-guattarischen Werk die anarchistische Figur ist, die sich alleine dem monumentalen, vereinnahmenden und repressiven Staatsapparat entgegenstellt, jener Figur, die versucht, die Einkerbungen des Staates zu unterwandern, dem Staat zu entfliehen. Im Stil der *Tausend Plateaus*, in dem historische Studien stets metaphorisch und vereinfacht in die Theorien miteinbezogen werden, entwickeln Deleuze und Guattari die Idee eines „Urstaates“, nämlich jenen ersten Staatsapparat, der eine Gemeinschaft, einen Stamm vereinnahmt und in ein Staatswesen überführt. Eine Gemeinschaft, die sich bereits territorial verortet und gewisse Stammescodes entwickelt hat, wird – so die Idee von Deleuze und Guattari – von diesem „Urstaat“ vereinnahmt, indem die bereits entwickelten Codes „übercodiert“ werden, eine Übercodierung, die Bürokratie und sonstige – mit Althusser gesprochen – „repressive Staatsapparate“ benötigt. „Das Zeichenregime des Staates besteht in der Übercodierung oder im Signifikanten. Es ist ein System *maschineller Unterwerfung*: die erste ‚Megamaschine‘ im eigentlichen Sinne, wie Mumford sagt.“ (Deleuze/Guattari 1992, 592f)

Der Nomade ist nun als jene Figur konstruiert, die sich dieser Übercodierung des Staatsapparates entgegenstellt, jene Figur, die den Staat durch eine „Decodierung“ angreift. Der Nomade entwickelt im Kampf gegen den Staat nun die „Kriegsmaschine“, denn die nomadischen Gesellschaften versuchten immer schon sich gegen eine „Verstaatlichung“ ihrer Gesellschaft zu wehren (vgl. ebd., 489). Der martialisch klingende Name der Kriegsmaschine hat zuvorderst gar nichts mit Krieg zu tun. Der Krieg ist nicht die eigentliche Bestimmung der Kriegsmaschine, vielmehr stellt sie eine „Bewegung der Decodierung“ (ebd., 553) dar. Die Kriegsmaschine wird von Deleuze und Guattari positiv aufgeladen, ist sie es doch, zu der ein Werden und eine Deterritorialisierung gehören (vgl. ebd., 543), die Kriegsmaschine als treibender emanzipativer Motor der Nomaden sozusagen.

Dient die Kriegsmaschine den Nomaden eigentlich zum Kampf gegen den Staat, so ist evident, dass die Kriegsmaschine dem Staat entgegengestellt ist, sie ist diesem „äußerlich“⁴⁸, eine Kriegsmaschine kann nur im nomadischen Terrain erzeugt werden. Die Kriegsmaschine kann dabei eine bestimmte Technologie sein oder auch kulturelle Erzeugnisse. Kunst in jeder Form kann genauso wie Wissenschaft emanzipativ wirken, den Staat subvertieren, schlicht eine Kriegsmaschine im Kampf gegen Ordnungen darstellen. Wenn wir im Kapitel über

⁴⁸ Die Äußerlichkeit der Kriegsmaschine gegenüber dem Staat wird im zwölften Plateau „Abhandlung über Nomadologie“, das sich mit der Kriegsmaschine selbst auseinandersetzt, gleich zu Beginn unmissverständlich im Axiom I klargestellt: „Die Kriegsmaschine ist dem Staat äußerlich.“ (Deleuze/Guattari 1992, 482).

Cyborgs von „Cyborg-Kunst“ gesprochen haben, so gibt es für Deleuze und Guattari auch „nomadische Kunst“⁴⁹, Kunst, die Deleuze und Guattari exemplarisch bei verschiedensten MusikerInnen und AutorInnen, wie Kafka, Melville, etc. verorten. Deleuze und Guattari beschäftigen sich so eindringlich mit dem Nomadischen in der Kunst, dass dies hier nicht weiter dargestellt werden kann, daher sei auf das Buch von Michaela Ott *Vom Mimen zum Nomaden* (1998) verwiesen, die die deleuzianische Darstellung des Nomaden vor allem in der amerikanischen Literatur beschreibt (vgl. Ott 1998, 159ff).

Die Kriegsmaschine kann als eine revolutionäre Organisation, eine Technik oder auch ein Kunstwerk verstanden werden, aufbauend auf die Bemerkungen von Guattari zu dem Zusammenhang von Maschine und Struktur, stellt die Kriegsmaschine eine Organisationsform dar, eine Maschine, die sich explizit gegen die Struktur wendet, die dynamisch versucht, jede Form von Verkrustung, von Struktur und von Territorialisierungen zu verhindern (vgl. Guattari 1976, 127ff). Diesen Aspekt beschreibt auch Deleuze, wenn er in den mit Claire Parnet gemeinsam verfassten *Dialogen zur Frage der Revolution*, die sich gegen den Staatsapparat richtet, schreibt:

Ist eine Organisation möglich, die sich nicht am Modell des Staatsapparates orientiert und so vielleicht gar den künftigen Staat präfiguriert? Also denn eine Kriegsmaschine mit ihren Fluchtlinien? Kriegsmaschine und Staatsapparat sind scharf voneinander zu unterscheiden: In jeder Verkettung, selbst noch der musikalischen und der literarischen, ist der jeweilige Grad der Nachbarschaft zu diesem und jenem Pol abzuschätzen. Aber wie soll die Kriegsmaschine in einem beliebigen Bereich zu einer zeitgemäßen, modernen werden, und wie soll sie angesichts der totalitären Bedrohungen des Staates ihre eigenen faschistischen Gefahren, angesichts der Konservierung des Staates ihre eigenen Gefahren der Destruktion bannen? (Deleuze/Parnet 1980, 156)

In diesem Zitat können wir bereits erkennen, dass – wie immer in der deleuzo-guattarischen Theorie – auch die Kriegsmaschine kein eindeutig positiv besetzter Begriff ist, da auch hier die gefährlichen Tendenzen dieser Maschinenform beleuchtet werden. Neben der allgemeinen Gefahr jedes Werdensprozesses und jeder Fluchtlinie zu einer Todeslinie zu werden und in Mikrofaschismen abzugleiten, droht der Kriegsmaschine noch eine wesentlich ernstere und größere Gefahr, nämlich die Vereinnahmung durch den Staat. Die Kriegsmaschine ist dem Staat zwar äußerlich, der Staat kann vom Prinzip her keine eigene Kriegsmaschine erzeugen, aber kann eine nomadische Kriegsmaschine vereinnahmen. Der Staat hat eine Bürokratiemaschine sowie repressive Maschinen wie Polizei, die für die interne Sicherheit steht, aber wenn der Staat die Kriegsmaschine vereinnahmt, so verwendet er sie, um eine Armee aufzubauen. Diese Aneignung ist keine problemlose, da die Kriegsmaschine eine nomadisch-anarchistische ist, die gegen die Logik des Staates gerichtet ist, ist die

⁴⁹ Zur näheren Auseinandersetzung mit der „nomadischen Kunst“ siehe Deleuze/Guattari 1992, 682ff.

Vereinnahmung, die Übercodierung nicht leicht, diese Reibungen in der Vereinnahmung können auch Ansatzpunkte einer emanzipativen Taktik darstellen. „Der Staat hat keine eigene Kriegsmaschine. Er eignet sie sich nur in Form einer militärischen Institution an, die ihm immer wieder Probleme bereitet.“ (Deleuze/Guattari 1992, 486f) Die Kriegsmaschine ist also zunächst von Nomaden entwickelt worden, wird dann jedoch vom Staat vereinnahmt, in dieser Vereinnahmung erhält die Kriegsmaschine ein neues Wesen, denn nun wird der Krieg ihr eigentliches Ziel – was bei einer nomadischen Kriegsmaschine nicht der Fall ist. Der Krieg wird nun dem Staat und dessen Zwecken untergeordnet, dient also zur Vernichtung anderer Staaten, um das eigene Staatsterritorium zu erweitern und zum Kampf gegen die „Feinde des Staates“, also unter anderem auch die Nomaden (vgl. ebd., 578). „Kurz gesagt, während sich der Staat eine Kriegsmaschine aneignet, macht die Kriegsmaschine den Krieg gleichzeitig zum Ziel und der Krieg wird den Zwecken des Staates untergeordnet.“ (ebd.) Mit der Vereinnahmung der Kriegsmaschine wird auch der Nomade vereinnahmt, in den Staat eingegliedert, eine Tendenz, die immer schon in dieser ambivalenten Figur angelegt war. Der Nomade, der sich gegen den Staat stellt, mit diesem in einen Kampf tritt, musste schon immer in einer verwachsenen Beziehung zum Staatlichen stehen (vgl. ebd., 581).

Die Vereinnahmung ist vor allem auf einer numerischen Ebene zu exemplifizieren, zeichnet sich doch die nomadische Verteilung durch eine arithmetische und die staatliche durch eine geometrische Verteilung aus, ein Verhältnis, das besonders an der Vereinnahmung der Kriegsmaschine gezeigt werden kann. „Der Ursprung der Kriegsmaschine liegt bei den nomadischen Hirten, eingesetzt gegen die Sesshaften der Reiche. In ihr impliziert ist eine arithmetische Organisation innerhalb eines offenen Raums, in dem Mensch und Tier sich verteilen, im Gegensatz zur geometrischen Organisation des Staates, der einen geschlossenen Raum aufteilt“ (Deleuze/Parnet 1980, 152). Deleuze und Guattari gehen also davon aus, dass es drei „Typen der Organisation von Menschen“ (Deleuze/Guattari 1992, 536) gibt, die Organisation nach Abstammungslinien, wie sie in so genannten „primitiven Gesellschaften“ praktiziert wird, die geometrische, will heißen territoriale Organisation, derer sich ein Staatsapparat bedient. Die Menschen werden hier, wie bereits ausgeführt, im eingekerbten Raum festgesetzt, sind also mit Territorien in Verbindung zu bringen. Und zuletzt gibt es die numerische Organisation, eine Form, die die Nomaden praktizieren, verteilen sie doch die Menschen auf einem glatten Raum, was es verunmöglicht, die Menschen an diesen Raum zu binden, so bleibt letztlich nur die „zählende Zahl“ als Ordnung von sich ständig in Bewegung befindlichen Menschen übrig. Die „zählende Zahl“ der Nomaden ist jene Zahl, die notwendig auftaucht „wenn man irgendetwas im Raum verteilt, anstatt den Raum aufzuteilen oder ihn

selber zu verteilen. Die Zahl wird zum Subjekt. Die Unabhängigkeit der Zahl gegenüber dem Raum beruht nicht auf der Abstraktion, sondern auf der Konkretheit des glatten Raumes, der besetzt wird, ohne selber mitgezählt zu werden. Die Zahl dient nicht mehr zum Zählen und Messen sondern zum Verschieben [...] Die Zahl ist ein mobiler Besatzer, das Bewegliche in einem glatten Raum, im Gegensatz zur Geometrie des Unbeweglichen im eingekerbten Raum.“ (ebd., 538) Wenn die zählende Zahl die spezielle Ordnungsstruktur der nomadischen Gesellschaften ist, sich auch in der Kriegsmaschine eingeschrieben hat, so sind sich Deleuze und Guattari bewusst, dass auch der Staat nicht alleine auf einer territorialen Ordnung aufbaut, sondern sich auch der Zahl, auch der numerischen Ordnung bedient. Das numerische Ordnungselement im Staat wird mit dem Terminus der „gezählten Zahl“ beschrieben, und doch kann der Staat nicht so einfach die numerische Aufteilung übernehmen, er muss diese mit der territorialen verbinden; der Staat vereinnahmt die numerische Aufteilung der Nomaden. In der Vereinnahmung der Kriegsmaschine übernimmt der Staatsapparat auch die Aufteilung nach der Zahl. Nicht zufällig wird besonders das Militär, werden die einzelnen Kompanien und Soldaten stets mit Nummern versehen. In der Vereinnahmung der Kriegsmaschine, die in dieser Vereinnahmung den Krieg zum Ziel bekommt, wird auch die „gezählte Zahl“ im Militär und der sonstigen Ordnung eingeführt. Nur durch diese Vereinnahmung der Kriegsmaschine kann der Staat sich auch der Arithmetik bedienen. „Denn diese eigenartige Idee, Menschen nach Zahlen zu organisieren, stammt in erster Linie von den Nomaden.“ (ebd., 535) Deleuze und Guattari wollen jedoch nicht die eine Ordnungsstrategie einer anderen vorziehen, es soll nicht die numerische einer territorialen überlegen sein, es geht vielmehr darum, die Besonderheiten der jeweiligen Ordnungstypen darzulegen (vgl. ebd., 539). Die zählende Zahl, die Chiffre, ist eben eng mit der nomadischen Lebensweise verbunden, und auch wenn der Staat die numerische Aufteilung samt der Kriegsmaschine vereinnahmt, die Reduzierung der Männer und Frauen auf bloße Nummern selten frei von „Schrecken“ war, versichern Deleuze und Guattari, dass jede Aufteilungsart, sei es nach Zahlen oder nach Territorien oder gar nach Abstammung, grausam sei.⁵⁰ Auch wenn der Staatsapparat, also die Zahl die numerische Aufteilung vereinnahmt, verändert er diese, von der zählenden Zahl zur gezählten Zahl, er reterritorialisiert die deterritorialisierte Chiffre, und

⁵⁰ „Heute wird diese numerische Organisation allzu schnell verdammt und als militärische oder sogar KZ-Gesellschaft kritisiert, in der die Menschen nur noch deterritorialisierte ‚Nummern‘ sind. Aber das ist falsch. Schrecken hin, Schrecken her, die numerische Organisation von Menschen ist sicherlich nicht grausamer als die in Abstammungslinien oder Staaten. Die Menschen als Zahlen zu behandeln, ist nicht unbedingt schlimmer, als sie wie Bäume zu behandeln, die man beschneidet, oder wie geometrische Figuren, die man ausschneidet und zum Modell macht.“ (Deleuze/Guattari 1992, 539).

so zeigt sich auch an der Rede um die Arithmetik der entscheidende Unterschied der staatlichen Methoden und der nomadischen.

Um den Unterschied zwischen nomadischen Kampfmethoden und dem territorialen, codierten staatlichen Krieg zu exemplifizieren, verweisen Deleuze und Guattari auf eine Spieltheorie, die sich tatsächlich mit Brettspielen auseinandersetzt; sie vergleichen das Spiel „Go“ mit „Schach“ und versuchen so zu klären, was der entscheidende Unterschied der verstaatlichten Kriegsmaschine, die einen Krieg zum Ziel hat, und der produktiven nomadischen ursprünglichen Kriegsmaschine, die das Glätten des Raumes, das Fliehen auf Fluchtlinien zum Zweck hat, ist. Das alte chinesische Spiel „Go“ steht hier exemplarisch für den nomadischen Kampf, während das königliche „Schach“ die Kriegsführung der Staaten symbolisiert (vgl. ebd., 483f). Der Unterschied beginnt bereits bei den Spielfiguren, die im „Go“ lauter gleiche Steine darstellen, die für sich keine besondere Bedeutung haben, sondern erst durch ihre Position am Spielfeld eine Funktion, einen Wert und einen Zusammenhang bekommen. Die Spielfiguren beim „Schach“ sind jedoch jede für sich mit einer Funktion, einer gewissen Regel, die ihre Bewegungsfähigkeit vorschreibt, versehen, diese Spielfiguren können sich nicht wie die „Go-Spielsteine“ quer über das Spielbrett verteilen, sondern die Schachfiguren können lediglich ihren vorgeschriebenen Pfaden und Wegen nachgehen. Nicht nur an den Spielfiguren, sondern auch am Spielbrett, dem Raum also, und den Regeln des Spiels kann der Unterschied zwischen der nomadischen Verteilung und der staatlichen Aufteilung exemplifiziert werden.

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. Und schließlich handelt es sich auch nicht um denselben Raum. Beim Schach geht es darum, sich einen begrenzten Raum einzuteilen, also von einem Punkt zum anderen zu gehen, eine maximale Anzahl von Feldern mit einer minimalen Anzahl von Figuren zu besetzen. Beim Go geht es darum, sich einen offenen Raum einzuteilen, den Raum zu halten und sich die Möglichkeit zu bewahren, an irgendeinem Punkt überraschend aufzutauchen: die Bewegung geht nicht mehr von einem Punkt zum anderen, sondern wird beständig, sie hat kein Ziel und keine Richtung, keinen Anfang und kein Ende. Der ‚glatte‘ Raum des Go-Spiels gegen den ‚eingekerbten‘ Raum des Schachspiels. (ebd., 484)

Es ist die Frage nach dem Raum, die, wie es scheint, eine zentrale in der Beschäftigung mit dem Nomaden ist. Der „glatte“ und der „eingekerbte“ Raum, dem Deleuze und Guattari sogar das letzte Plateau (vgl. ebd., 657ff) widmen, unterscheidet den Nomaden von dem Sesshaften. Dabei dürfen diese Räume keinesfalls rein geographisch verstanden werden. Der glatte Raum ermöglicht ein Werden, stellt das Ziel der deleuzo-guattarischen politischen Praxis dar, und muss erzeugt werden, als Gegenbewegung gegen herrschaftliche Räume, die den Raum in

Besitz nehmen. Kaja Tulatz hat in ihrem Artikel *Technikinduzierte Räume bei Deleuze und Guattari* darauf hingewiesen, dass der glatte wie auch der gekerbte Raum vor allem aus einer technikphilosophischen Sicht heraus zu verstehen sind. Ich würde diesem Ansatz noch die politische Perspektive ergänzen. Der glatte und der gekerbte Raum verweisen, so Tulatz, auf verschiedene Praktiken im Umgang mit Technologie. Der Sesshafte versucht durch Technologie sein Lebensumfeld zu beschneiden, das Unvorhersehbare zu verunmöglichen, während der Nomade im Umgang mit der Technik den Raum und sich selbst für das Unvorhersehbare öffnet. Glatter und gekerbter Raum würden in dieser Interpretation also im Wesentlichen „Kontingenzerweiterung und Kontigenzreduktion“ beschreiben (vgl. Tulatz 2011, 5ff). Während Technik also zur Herrschaftsstabilisierung eingesetzt werden kann, kann Technik auch Neues ermöglichen, Unvorhersehbares. Ich würde diese Interpretation jedoch nicht auf rein technikphilosophische Aspekte beschränken, sondern auch politische Organisationsformen miteinbeziehen. Eine politische Offenheit gepaart mit einem offenen Umgang mit Technik kann das Unerwartete eintreten lassen, wie man zuletzt an dem so genannten „Arabischen Frühling“ sehen konnte.

Der glatte und der gekerbte Raum beschreiben also einen Umgang mit Technologie wie Politik, der im glatten Raum auf Heterogenität und möglichst hierarchiefreien Netzwerken aufbaut, und im gekerbten auf Überwachungstechnologien und Herrschaft. Der glatte Raum ermöglicht es den Nomaden eine Kriegsmaschine zu konstruieren, die ein Revolutionär-Werden vorantreiben kann, die Herrschaftsstrukturen angreift. Doch – so die stets auf wechselseitige Dynamiken verweisende Sicht von Deleuze und Guattari – jede Kriegsmaschine kann vereinnahmt werden. Sei es Literatur, ein Musikstück, eine Technologie oder eine (revolutionäre) politische Organisation, eine Kriegsmaschine ermöglicht Intensitäten, ermöglicht ein Zerstören der Strukturen. Besonders die Frage nach dem Zusammenhang von Struktur und Maschine beschäftigte Guattari in seinen frühen Überlegungen über den Begriff der Maschine. Beeinflusst von den Ereignissen des Mai 1968 schrieb Guattari kurz darauf einen Text namens *Maschine und Struktur*, in dem er sich genau dieser Frage widmete und untersuchte, wie eine revolutionäre Organisationsform aussehen kann, die sich gegen Herrschaftsstrukturen, wie sie unter anderem der Staat und der kapitalistische Machtapparat aufbauen, wie sich also eine revolutionäre Maschine, die die Struktur schwächt und bestimmt, dagegen verwahren kann, eine institutionelle Maschine, die von der Struktur bestimmt ist, zu werden, auch wenn irgendwann – wie immer in der deleuzo-guattarischen Theorie – jede revolutionäre Bewegung wieder in einen Reterritorialisierungsprozess eintreten muss. „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.“ (Guattari 1976, 136)

Diese Gedanken über die Maschine, die Technikphilosophie bei Deleuze und Guattari zusammenfassend, können wir uns nun noch einmal kurz der Frage nach der Bewegung des Nomaden zuwenden. Was macht diese Bewegung aus, was macht den Nomaden zu einem Nomaden? Nomaden befinden sich auf einer Reise, einer Reise, die mit dem Raum verbunden ist. Nomaden leben im glatten Raum, dieser kann als Wüste oder Meer verstanden werden, genauso kann man aber auch „geglättet in Städten wohnen“ (Deleuze/Guattari 1992, 668). Die Bewegung des Nomaden ist also keine physische, keine direkt messbare und doch auch keine rein geistige. Nomaden bewegen sich nicht, vielmehr reisen sie in die Intensität. Nicht der Nomade bewegt sich, sondern der Raum um ihn herum. „Die Erde deterritorialisiert sich“ (ebd., 525), der Raum rund um den Nomaden glättet sich. Nomade-Werden – und dies ist sehr zentral – ist für Deleuze und Guattari kein individueller Selbstfindungstripp, sondern eine explizite politische Praktik. Nomade-Werden heißt, den Raum um sich zu verändern, die Ordnungen um sich anzugreifen, auch wenn man sich dafür nicht bewegt. An die Formel des Bartleby denkend, kann diese Nomadisierung eben auch im Sitzen und in der Verweigerung bestehen. Durch seine Weigerung hat Bartleby das gesamte Gefüge um ihn herum in Bewegung versetzt, ohne sich selbst von der Stelle zu rühren. So ist es die Art der Reise, die Art der Bewegung, die den Nomaden und den Sesshaften unterscheidet. Eine Reise in die Intensitäten, auf dem Körper (vgl. Deleuze 2003, 379) erzeugt einen glatten Raum, macht einen Nomaden aus. „Kurz gesagt, Reisen unterscheiden sich weder durch die objektive Qualität von Orten, noch durch die messbare Quantität der Bewegung, noch durch irgendetwas, das nur im Geiste stattfindet, sondern durch die Art der Verräumlichung, durch die Art im Raum zu sein, oder wie der Raum zu sein. Im Glatten oder im Gekerbten reisen und ebenso denken...“ (Deleuze/Guattari 1992, 668). Ein „Nomaden-Denken“ (Deleuze 2003), das nicht als rein geistiger Prozess verstanden werden darf, sondern vielmehr als ein verräumlichter, ein Denken, das den Raum bestimmt und verändert. Im glatten Raum zu reisen, im Glatten zu denken, heißt stets offen zu sein für das Unerwartete, heißt staatliche und sonstige Herrschaftsstrukturen in Frage zu stellen, herauszufordern, heißt Revolutionär-Werden. „Im Glatten zu reisen ist ein regelrechtes Werden, und zwar ein schwieriges, ungewisses Werden.“ (Deleuze/Guattari 1992, 669)

Der Nomade steht also immer im Kampf mit dem Staat, stellt eine Art anarchistischen Mythos dar, der der anarchistischen Grundidee einer Zerstörung des Staates angelehnt ist. Nur aus dieser Perspektive heraus lässt sich die Idee des Nomaden samt seiner Kriegsmaschine verstehen, und doch entwickeln Deleuze und Guattari mehr als einen ‚vulgär-anarchistischen Mythos‘. Sie beschreiben stets die Wechselwirkungen des Staates und der Nomaden, zeichnen keine Extreme, sondern Figuren, die immer schon zwischen staatlicher Ordnung und nomadischer Verteilung leben, Figuren, die das Denken von einem anarchistischen Kampf innerhalb des Staates gegen den Staat, vom Staat beeinflusst und doch auch notwendigerweise immer wieder in den Staat zurückkehrend, ermöglichen. Das Wechselspiel von De- und Reterritorialisierung, von molekularen und molaren Prozessen, vom Werden und Sein, von Minoritäten und Majoritäten, von ödipalen Paranoikern und Schizos, schlicht das ständige Wechselspiel von Ordnung und Ausbrechen spiegelt sich auch in dem Kampf von Nomaden und Staat wider.

Das Besondere an den Ausführungen zum nomadischen Kampf gegen den Staat ist jedoch, dass diese Nomaden bereits in den *Tausend Plateaus* keine reine emanzipative Stellung mehr einnehmen, der glatte Raum, die nomadische Kriegsmaschine, ja vor allem die zählende Zahl auf neue Unterdrückungsmechanismen verweisen, auf globale Kontroll- und Unterdrückungsmethoden, die ebenfalls den jeweiligen nationalen Staat angreifen, die schlicht eine neue Form der Herrschaft beschreiben. Der Nomade, als emanzipative Figur konstruiert, verweist bereits in ersten Passagen aus den *Tausend Plateaus* auf das, was Deleuze zehn Jahre nach der Veröffentlichung eben jenes Werkes, in einem kleinen aber viel beachteten Aufsatz, die Unterdrückungsmechanismen der „Kontrollgesellschaften“ nennen wird. Der emanzipative Nomade stellt also spätestens zehn Jahre nach den *Tausend Plateaus* mehr einen ‚Posterboy‘ der globalen kapitalistischen und computerisierten Herrschaft dar, denn eine Figur der Befreiung, und es ist vor allem dieser Aspekt, der den Nomaden mit dem Schicksal der einst emanzipativ konstruierten Cyborg verbindet, ein Aspekt, dem ich mich nun etwas näher widmen werde.

5.3 Nomadismus: Von der Anarchie zum Neoliberalismus

Die deleuzo-guattarische Abhandlung über die Nomadologie, das Einsetzen der Figur des Nomaden als anarchistischen Grundmythos, erfuhr eine umfangreiche Rezeption. Von frenetisch zustimmenden Schriften, die das Bild des Nomaden über alle Ambivalenzen hinweg in ein romantisiertes Abziehbild eines Karl Mayschen „Indianers“ verflachten, bis hin

zu überbesorgter Ablehnung, die die metaphorische Bedeutung der historischen Beispiele bei Deleuze und Guattari bestenfalls ignorierten und die Figur des Nomaden in ein kulturrassistisches Eck argumentieren wollten, reicht die breite Rezeptionsgeschichte.⁵¹ Das „Nomadentum als intellektuelles Abenteuer“ (Keller 2005, 52), indem das ständige Weltbereisen als die Voraussetzung für die Erweiterung des eigenen Denkhorizontes konstruiert wird, ohne daran zu denken, dass neben den zahlreichen Menschen, die flüchten müssen, nur für wenige privilegierte Menschen ein so genanntes intellektuelles Reiseleben überhaupt als möglich erscheint, muss legitimerweise kritisiert werden, und auch Deleuze und Guattari sind nicht ganz frei von diesen Tendenzen. Das Grundkonzept des Nomaden im deleuzo-guattarischen Theoriegebäude kann jedoch keinesfalls mit dieser plumpen Kritik angegriffen werden, grenzen Deleuze und Guattari ihren Nomaden doch erstens klar von MigrantInnen ab und konstruieren diesen zweitens – wie dargestellt – nicht durch die physische Bewegung. Schon eine grobe Lektüre der entsprechenden Abschnitte in den *Tausend Plateaus* zeigt, dass jedwede Gleichsetzung der deleuzo-guattarischen Figur des Nomaden mit den real existierenden NomadInnen eine Fehlinterpretation ist.

Im Gegensatz zu anderen TheoretikerInnen wie z.B. Viliem Flusser (Flusser 1995, 31ff), stellt der Nomade bei Deleuze und Guattari wie ich nun in der Folge zeigen werde, auch keine rein positiv besetzte Figur dar, dazu ist jeder Begriff in den *Tausend Plateaus* viel zu ambivalent dargestellt. Vielmehr beschreibt das Nomadentum, in einer klassischen politischen Frontstellung der AnarchistInnen mit dem Staat eine politische Taktik, die staatlichen Herrschaftsstrukturen herauszufordern. Doch bereits in den *Tausend Plateaus* tritt noch ein zweites wesentliches Phänomen auf, der Angriff auf den Staat durch den globalen Kapitalismus. Die Analyse dieser neuen Formen des Kapitalismus, die über ein „Bourgeoisie gegen Proletarier“ Verhältnis hinausgehen, zeigt, dass auch dieser globale Kapitalismus, dass also auch die ‚neuen‘ Unterdrückungsmechanismen auf eine Form von nomadischer Praxis zurückgreifen. Bereits im *Anti-Ödipus* haben Deleuze und Guattari gezeigt, dass der Kapitalismus von seiner Form her notwendigerweise ein „organloser Körper“ ist, der sich immer wieder de- und reterritorialisieren muss, in sich selbst also notwendig schizophren ist (vgl. Deleuze/Guattari 1977, 45). In diesem Sinne verwundert es nicht, dass sich der Kapitalismus ebenfalls einer Kriegsmaschine bedient, einer weltweiten Kriegsmaschine, mit

⁵¹ Zur eher positiven Rezeption und dem Versuch den Nomaden noch expliziter in einen politischen Zusammenhang zu stellen, bietet Uwe Lindemann in seinem Text *Das Ende der jüngeren Steinzeit. Zum nomadischen Raum-, Macht- und Wissenschaftsbegriff in der neueren Kultur- und Medientheorie* (vgl. Lindemann 2002, 214ff) einen guten Überblick. Johanna Keller bietet in ihrem Buch *Neue Nomaden?* einen kurzen prägnanten Überblick über die Kritik am deleuzo-guattarischen Nomadenkonzept (vgl. Keller 2005, 47ff).

der die Interessen des globalen Kapitalismus gegen alle Widerstände, auch die der nationalen Staaten, durchgesetzt werden können.

Deleuze und Guattari verweisen hier auf die Studien von Paul Virilio, besonders auf seine Schrift *Geschwindigkeit und Politik*.⁵² Auf diese Ausführungen gestützt beschreiben Deleuze und Guattari bereits in wenigen doch sehr prägnanten Stellen in den *Tausend Plateaus* Möglichkeiten, den glatten Raum zu beherrschen. Staaten müssen also nicht mehr, und diese Entwicklung ist vor allem durch neue Techniken vorangetrieben, den Raum selbst einkerben, um diesen besetzen und beherrschen zu können, die neuen globalen Kriegsmaschinen ermöglichen es, auch glatte Räume zu kontrollieren. Besonders der Aspekt der Kontrolle wird in den Fortführungen dieser Studien noch von entscheidender Bedeutung sein. Unter dem Rückgriff auf Virilios Begriff des „fleet in being“ beschreiben Deleuze und Guattari also wie man z.B. das Meer von einem Punkt aus besetzt halten kann und durch die Drohung z.B. mit U-Booten immer und überall ‚auftauchen‘ zu können, den gesamten glatten Raum des Meeres kontrollieren könnte. Diese Form der Kontrolle erweist sich als wesentlich effektiver, und so kommt es zu dem Phänomen, dass der Staat vielmehr glatte Räume selbst schafft, als diese einzukerben. In solchen Fällen scheint sich also die Taktik des Staates umgekehrt zu haben. Nicht der eingekerbte Raum ist das Ziel, sondern das Glatte dient zur Unterdrückung (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 533f). Deleuze und Guattari zeigen mit diesen Untersuchungen auf, dass die Taktik des Glättens, wie sie zuvor zur emanzipativen Strategie des Nomaden stilisiert wurde, auch gegenteilig, also zur Ausweitung der Kontrolle und Herrschaft, verwendet werden kann, der glatte Raum daher an sich kein Ziel der emanzipativen Politik darstellen muss, es vielmehr immer auf den Kontext ankommt. Auch der Staat scheint nunmehr der Nomadisierung fähig, und abermals zeigen Deleuze und Guattari die Ambivalenz ihrer vermeintlich positiv besetzten Begriffe.

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 rekonstruiert 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 Bedeutungen 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

⁵² Einzig die Undifferenziertheit, mit der Virilio den Begriff der Geschwindigkeit untersucht, wird von Deleuze und Guattari, die verschiedene Formen der Geschwindigkeit unterscheiden (absolute Geschwindigkeit der Nomaden, vom Staat regulierte Geschwindigkeit sowie die Geschwindigkeit der weltweiten Kriegsmaschinen), vorsichtig kritisiert (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 535).

der totaler Krieg, Volkskrieg und sogar Guerillakrieg Methoden voneinander übernehmen). (ebd., 534)

Das Erschaffen einer weltweiten Kriegsmaschine wird dabei weniger von den einzelnen Staaten betrieben, sondern vielmehr von einer globalen Weltwirtschaft vorangetrieben und ausgebaut. Wurde zunächst die Entwicklung des Urstaates, der die so genannten ‚primitiven Gesellschaften‘ übercodierte und in staatliche Gefüge einkerbte, beschrieben, eine Entwicklung, der die Figur des Nomaden, der sich gegen den einkerbenden Staatsapparat wehren sollte, entgegengestellt wurde, kristallisierte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Weltwirtschaft als neue Macht heraus, die Staaten wie BewohnerInnen zu kontrollieren begann. Diese neue Kontrollmacht bemächtigte sich, wie Deleuze und Guattari vor allem in ihren Schriften nach den *Tausend Plateaus* eindringlich darstellen, nomadischer Strategien. Die neoliberale Weltwirtschaftsideologie betreibt eine gezielte Glättung des Raumes, eine Nomadisierung der Menschen, zur Ich-AG degradiert muss das neoliberale nomadische Subjekt stets bereit sein, den Arbeitsplatz wie den Wohnort zu ändern, Flexibilität als neuer Schlachtruf zur Nomadisierung. Doch die neoliberale Nomadisierung ist eine andere, als jene, von der Deleuze und Guattari schwärmten. Beweglichkeit, Anpassungsfähigkeit stellen die Grundpfeiler des neoliberalen Nomadismus dar, wo doch Intensitätssteigerung und absolute Geschwindigkeit den Nomaden ausgemacht hatten. Wo früher der Nomade im Kleinen und Molekularen gegen den Staatsapparat mobilisiert wurde, ist es heute die globale neoliberale Kriegsmaschine, die – wie man in Zeiten der großen Wirtschaftskrise wohl eindringlicher als jemals zuvor sieht – die Staaten in ihrer Autorität und Macht einschränkt und angreift, jedoch ohne die Individuen freizusetzen. Was Deleuze und Guattari in der globalen Nomadisierung beschreiben, ist die für den Neoliberalismus typische ‚Quasi-Freisetzung der Individuen‘, die Stilisierung des neoliberalen Subjekts zur eigenverantwortlichen Freiheit, die in totaler Kontrolle mündet. Die neuen Unterdrückungsmechanismen, die sich also der nomadischen Strategien bedienen, finden ‚jenseits‘ wie ‚diesseits‘ des Staates statt. Diesseits, weil die Nationalstaaten in einer global wirkenden Wirtschaft zu Unternehmen degradiert werden, die in den meisten Fällen auch noch weniger Kapital als die führenden globalen Konzerne zur Verfügung haben und so selbst auf ‚ihrem‘ Territorium die Hoheit verloren haben; Transformationen des Staates, die also wesentlich von der Sphäre jenseits der Staaten angetrieben werden (vgl. Deleuze/Parnet 1980, 157f).

Jenseits der Nationalstaaten bilden die Entwicklung des internationalen Marktes, die Macht der multinationalen Konzerne, der Entwurf einer ‚weltumspannenden‘ Organisation, die Ausweitung des Kapitalismus auf den gesamten Gesellschaftskörper

eine riesige abstrakte Maschine, die die monetären ebenso wie die industriellen und technologischen Ströme gleichermaßen übercodiert. Gleichzeitig werden die Ausbeutungs-, Kontroll- und Überwachungsinstrumente immer diffuser und subtiler, gleichsam molekulärer [...] Der Staat verfügt nicht mehr über die erforderlichen politischen und institutionellen, nicht einmal mehr über die finanziellen Mittel, um die sozialen Konterschläge der Maschine zu parieren. (ebd., 157)

Die neuen Unterdrückungs- wie Ausbeutungsstrategien konstruieren eine Kriegsmaschine, die den „Frieden als Terror oder Überleben“ (Deleuze/Guattari 1992, 582) zum Ziel hat, einen weltweiten Frieden, der auf regionalen Kriegen und globalem Weltmarkt beruht.

Wenn Haraway davon spricht, dass *die* Cyborg als oppositionelle Figur ausgedient hat, sich der repressive Charakter der Cyborgtechnologien, *der* Cyborg also, durchgesetzt zu haben scheint, dann kann Ähnliches über den Nomaden geschrieben werden. Der Nomade, eingesetzt als emanzipative Figur gegen den repressiven Staatsapparat, scheint seinen oppositionellen Charakter spätestens mit dem Verfall nationalstaatlicher Souveränität verloren zu haben. Der Nomade braucht, so scheint es, den Staat nicht mehr zu bekämpfen, da die neuen Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismen globaler Herkunft sind, und der Staat selbst immer mehr an Macht verliert. Eine molare Nomadisierung hat die emanzipative Kraft des Nomadischen zu einer Form der Ausbeutung gemacht, das Zeitalter der Kontrollgesellschaften scheint den Nomaden als emanzipative Figur überflüssig gemacht zu haben.

In seinem bekannten Aufsatz *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften* (Deleuze 1993b) aus dem Jahre 1990 beschreibt Deleuze in kurzer und prägnanter Weise den Übergang von den Disziplinalgesellschaften, wie sie von Michel Foucault untersucht wurden, hin zu den Kontrollgesellschaften. Es ist genau dieser Übergang, an dem wir die oben beschriebene Deutungsverschiebung des Nomaden erkennen können. War es in den Disziplinalgesellschaften üblich, die Individuen festzusetzen, in Gefängnissen, Kliniken, Schulen, usw., den Raum einzukerben und die Menschen in diesen Kerbungen zu halten, charakterisieren sich die Kontrollgesellschaften dadurch, die Individuen in ständiger Bewegung zu halten, ein Festsetzen zu verhindern und stattdessen explizit und implizit diese ständige Bewegung zu kontrollieren, schlicht den Raum zu glätten und die nomadische Bewegung zu kontrollieren und zu lenken. Dieser Übergang wird vom technologischen Paradigmenwechsel, dem Übergang also zur digitalen und computerisierten Lebensweise, wie von wirtschaftlichen Veränderungen, die Fabrik hat sich in ein Unternehmen gewandelt, vorangetrieben. Nicht mehr die Produktion steht im Mittelpunkt der kapitalistischen Ausbeutung, die Produktion wurde an die ‚Peripherie‘ verbannt und zu einer ständigen Überproduktion verwandelt, so dass das Individuum als KonsumentIn im Mittelpunkt der

kapitalistischen Ausbeutung steht. „Dieser Kapitalismus ist nicht mehr für die Produktion da, sondern für das Produkt, das heißt für Verkauf und Markt. [...] Marketing heißt jetzt das Instrument der sozialen Kontrolle und formt die schamlose Rasse unserer Herren. 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.“ (Deleuze 1993b, 259f) Konnte sich der Nomade gegen eine Einkerbung, eine Festsetzung noch wehren, scheint er in einem glatten Raum der ständigen Bewegung, des Aufschiebens anscheinend machtlos zu sein, vielmehr noch scheint in den Kontrollgesellschaften der Nomade so etwas wie der Prototyp des Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismus zu sein. Es kann hier auf die jungen WissenschaftlerInnen als Beispiel verwiesen werden, die sich stärker als jemals zuvor als wissensarbeitende NomadInnen fühlen, von Universität zu Universität gejagt, vom unbezahlten Praktikum zur schlecht bezahlten Scheinselbstständigkeit, daran gehindert sich festzusetzen, sich länger als wenige Semester in einer Stadt aufhalten zu dürfen, sind sie ein Beispiel der zahlreichen neoliberalen neuen NomadInnen.⁵³ Der Neoliberalismus und seine Doktrin der ständigen Weiterbildung bestimmen das Leben und Arbeiten innerhalb der Kontrollgesellschaften. „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 irgendetwas fertig wird: [...] Der *scheinbare Freispruch* der Disziplinargesellschaften (zwischen zwei Einsperrungen) und der *unbegrenzte Aufschieben* der Kontrollgesellschaften (in kontinuierlicher Variation) sind zwei sehr unterschiedliche juristische Lebensformen.“ (ebd., 257)

Wurde der Nomade in den *Tausend Plateaus* noch mit der „zählenden Zahl“ der „Chiffre“ in Verbindung gebracht, einer Zahl, die nicht zum Zählen sondern zum „Verschieben“ dient, die die Aufteilung im Raum ermöglicht, und die in einen Gegensatz zur geometrischen Aufteilung (der Disziplinargesellschaften, die an bestimmten Orten festsetzen) gestellt wurde (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 535ff), scheint die Chiffre in den Kontrollgesellschaften die Unterdrückungsstrategie zu ermöglichen. „Die Zahl ist ein mobiler Besitzer, das Bewegliche in einem glatten Raum, im Gegensatz zur Geometrie des Unbeweglichen im eingekerbten Raum.“ (ebd., 538) Dieser mobile Besitzer, diese Chiffre dient in den Kontrollgesellschaften zum „Verschieben“, zum Aufteilen im Raum, jedoch zum kontrollierten Aufteilen, einem Aufteilen also, das Zugang zu bestimmten Orten ermöglicht oder verwehrt. „In den Kontrollgesellschaften dagegen ist das Wesentliche nicht mehr eine Signatur oder eine Zahl,

⁵³ Die Situation von jungen WissenschaftlerInnen wird unter anderem auf der mehrsprachigen Aktionsplattform: <http://uninomade.org/> (zuletzt 04.04.2012) kritisiert und theoretisiert.

sondern eine Chiffre. [...] Die numerische Sprache der Kontrolle besteht aus Chiffren, die den Zugang zur Information kennzeichnen bzw. die Abweisung.“ (Deleuze 1993b, 258) Diese Chiffrierung der Menschen hat die Individuen in „Dividuen“ (ebd.) verwandelt, reine Statistiken, Stichproben und Datensätze, eine Entwicklung, die von den Bio-Banks bis zur Allgegenwart der Statistik als evident erscheint, und die uns später noch näher beschäftigen wird.

Diese Entwicklung hin zu den Kontrollgesellschaften ist keine reibungslose. Auch ist der Übergang vom Nomaden als emanzipativer Figur hin zum Prototyp der modernen Unterdrückungsstrategien keine Entwicklung, die es nötig macht, die Idee des Nomaden ganz aufzugeben. So wie die Cyborg reaktiviert werden könnte, soll auch der Nomade auf sein gegenwärtiges emanzipatives Potential abgetastet werden. Es erscheint mir nicht weiterführend, den Nomaden, als theoretische Aufarbeitung der Proteste von 1968, für die neoliberalen Entwicklungen verantwortlich zu machen. Viele TheoretikerInnen haben versucht, den „Geist von 1968“ als Vorboten des Neoliberalismus im Nachhinein zu denunzieren, und auch wenn ich hier beschrieben habe, dass die nomadische Taktik von einer emanzipativen zu einer Herrschaftstaktik wurde, so werden wir noch sehen, dass die nomadische Strategie nach wie vor, auch im Zeitalter der Kontrollgesellschaften, ihre oppositionelle Kraft entfalten kann, wie die Cyborg auch.

Im Gegensatz zu vielen anderen TheoretikerInnen haben Deleuze und Guattari stets auf die problematischen, (mikro)faschistischen Tendenzen ihrer Konzepte hingewiesen. So haben sie schon in den *Tausend Plateaus* auf die Gefahren des Nomadischen und auf die Entwicklungen hin zu den Kontrollgesellschaften aufmerksam gemacht, und beide haben diese Tendenzen in ihren späteren Schriften genauer beleuchtet. Es ist die Stärke dieser Theorie, stets auf emanzipative und gefährliche, kontraproduktive Tendenzen hinzuweisen. Doch wie Deleuze und Guattari auf Gefahren des emanzipativen Kampfes verweisen, so beschreiben sie auch stets Ansatzpunkte des emanzipativen Kampfes. Wenn die Kontrolle und die Unterdrückung auch noch so umfassend und einnehmend wirken, verlieren Deleuze und Guattari doch nie die Hoffnung, auf die Möglichkeit, Fluchtlinien zu schaffen und Widersprüche in der Herrschaft für Deterritorialisierungsbewegungen und ein Revolutionär-Werden nützen zu können.

Ohne Zweifel ist die aktuelle Situation entmutigend. Wir haben gesehen, dass die weltweite Kriegsmaschine wie in einem Science-Fiction-Roman immer stärker geworden ist; wir haben gesehen, dass sie sich einen Frieden als Ziel gesetzt hat, der vielleicht noch schrecklicher ist als der Tod im Faschismus; wir haben gesehen, dass sie die schrecklichsten regionalen Kriege angezettelt oder als ihre eigenen Bestandteile weitergeführt hat; dass sie ein neues Feindbild geschaffen hat, das kein anderer Staat oder

kein anderes Regime ist, sondern ‚der beliebige Feind‘; dass sie Anti-Guerilla-Einheiten geschaffen hat, so dass sie sich vielleicht einmal, aber nie zweimal überraschen lässt... Trotzdem schaffen gerade die Bedingungen, die eine staatliche oder weltweite Kriegsmaschine möglich machen, also das konstante Kapital (Ressourcen und Material) und das variable menschliche Kapital, immer neue Möglichkeiten für unerwartete Gegenschläge und für unvorhersehbare Initiativen, durch die minoritäre, volkstümliche, sich verändernde oder revolutionäre Maschinen determiniert sind. (Deleuze/Guattari 1992, 583)

Diesem emanzipativen Potential, das der Nomade als Figur auch heute noch zu leisten vermag, werde ich mich am Schluss der Arbeit widmen.

5.4 Randnotizen einer anarchistischen Technikphilosophie

Da Deleuze und Guattari keine dezidierte Technikphilosophie entwickelt haben, gibt es kaum technikphilosophische Rezeptionen dieser Theorie. In den Medienwissenschaften hingegen finden die Theorien und Begriffe von Deleuze und Guattari eine breite Verwendung, besonders wenn es um Reflexionen über neue Medien geht. Der Begriff des „Rhizoms“ wird allzu gerne zur Beschreibung des Internets herangezogen, und oft genug kann man über die Sinnhaftigkeit so mancher cyber-euphorischer Arbeiten zweifeln. Nicht nur mit dem Rhizom, sondern nicht zuletzt auch mit dem Begriff der Kontrollgesellschaften hat Deleuze Grundlagen zur Theoretisierung der aktuellen Technologien und deren Verschmelzung mit neuen Formen gesellschaftlicher Herrschaft geliefert. Nicht zuletzt aus dem Philosophieverständnis von Deleuze und Guattari heraus erscheint es notwendig, sich mit ihren technikphilosophischen Überlegungen zu beschäftigen. Es fällt schwer in Zeiten wie diesen, in denen Technologien wie das Internet sowohl die Medien wie auch Politik und Gesellschaft verändern, die strikte Trennung von Medientheorie und Technikphilosophie aufrechtzuerhalten. Deleuze und Guattari haben – wie dargestellt – weder eine politische Theorie, noch eine Medientheorie und auch keine klassische Technikphilosophie ausgearbeitet, sondern vielmehr quer durch ihr Gesamtwerk zu diesen Themen gearbeitet. Sie verstehen Technik und Gesellschaft, Medien und Politik als untrennbar miteinander verbunden, in einer ständigen Wechselwirkung stehend. Nicht zuletzt aus diesem Grund fällt es schwer, die technikphilosophischen Überlegungen und Notizen von Deleuze und Guattari zu systematisieren. Es scheint hingegen – so meine Ansicht – genau die Stärke der deleuzo-guattarischen Technikphilosophie zu sein, sich einer klaren Verortung zu entziehen und sich weder einem plumpen Technikdeterminismus anzuschließen noch an eine Autonomie der Technik zu glauben. Technologien werden im deleuzo-guattarischen Werk zwar als

Produktivkräfte verstanden, der Begriff der Maschine in seinen zahlreichen Facetten mag hierfür als Exempel dienen, das Soziale wird also von der Technik beeinflusst, und doch agiert das Technische nicht autonom vom Sozialen. Es ist exakt diese Wechselbeziehung, die ich versucht habe aufzuzeigen. „Die Technologie ist folglich eher sozial als technisch.“ (Deleuze 1992, 60)

Es ist nicht zuletzt der Begriff der Maschine, an dem eben dieses Verhältnis vom Sozialen und der Technologie behandelt wird, in dem, ganz kybernetisch gedacht, diese beiden Ebenen verschmelzen, und zwar notwendigerweise verschmelzen.

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 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. (Deleuze/Guattari 1992, 549)

Ähnlich der politischen Theorie ist es abermals der anarchistische Grundtenor des deleuzo-guattarischen Werkes, der nicht zuletzt auch die Technikphilosophie bestimmt. Auch Technologie befindet sich in dem ständigen Wechselspiel zwischen Ordnung und Dynamik, und nur aus einer Analyse der Maschine, aus einer Analyse des Gefüges heraus, ist zu verstehen, warum eine Technik emanzipativ oder doch herrschaftsfördernd wirkt und wie sich die nomadische Technik von einer emanzipativen hin zu einer Unterdrückungstechnologie gewendet hat. So wertvoll diese Überlegungen zum Begriff der Technologie auch sein mögen, so sind sie doch nur ein Zahnrad in dem großen Uhrwerk der deleuzo-guattarischen Philosophie.

6 Die Cyborg-Nomaden-Symbiose

Im ersten Teil dieser Arbeit wurden nun sowohl der Nomade, wie er von Gilles Deleuze und Félix Guattari theoretisiert wurde, als auch die Cyborg, wie sie Donna Haraway beschrieb, eingehend dargestellt und in den Kontext der jeweiligen theoretischen Zusammenhänge gesetzt. In der Erläuterung dieser beiden Figuren und Theorien wurde bereits des Öfteren auf die verschiedensten Ähnlichkeiten, Überschneidungen und Anknüpfungspunkte der Cyborg und des Nomaden hingewiesen. Es ist nun der Zweck dieses Teils der Arbeit, die Ähnlichkeiten der beiden Figuren herauszuarbeiten und eine kurze Parallelisierung dieser beiden Theorien zu systematisieren.

Der Nomade gleichermaßen wie die Cyborg stellen beide Figuren dar, die in den 1980er Jahren als emanzipative, politische, ja nicht zuletzt auch ironische Mythen konstruiert und thematisiert wurden, Figuren, die beide bis in die 1990er Jahre hinein – und teilweise bis heute – starke Resonanz hervorrufen und breit rezipiert wurden. Figuren also, die wahrscheinlich mehr als andere Figuren und Begriffe dieser Periode, diese ihre Zeit, die Zeit am Höhepunkt des Kalten Krieges, der sich jedoch zusehends seinem Ende näherte, ausdrücken. Der Nomade und die Cyborg sind gleichermaßen ‚Kinder‘ dieser ihrer Zeit, einer Zeit, in der sich die digitale Revolution bereits angekündigt hatte, einer Zeit im Umbruch. So wie sie beide dieser Zeit entstammen, so teilen sie auch das gleiche Schicksal, denn beide wurden von emanzipativen Figuren zu Prototypen der modernen Unterdrückungsmechanismen.

Als Deleuze und Guattari 1980 in den *Tausend Plateaus* die Nomadologie verfassten, waren die filmischen Alter Egos von Dennis Hopper und Peter Fonda, die nie länger als eine Nacht in einer Stadt verbrachten und auf ihren Motorrädern quer durch Amerika fuhren, Prototypen der Freiheit. Wie Jack Nicholson in *Easy Rider* zu Dennis Hopper am Lagerfeuer sagt: „They’re scared of you because of what you represent to them... freedom. It’s real hard to be free, if you’re bought and sold on the market place.“⁵⁴ Als 1969 nomadische Motorradfahrer durch ihre Ungebundenheit und ihr Nicht-Sesshaft-werden-Wollen noch die Antithese zu dem Sich-selbst-einkaufen-Lassen vom Kapitalismus und vom Staat waren, konnte auch der Nomade noch als emanzipative Figur funktionieren, doch heutzutage ist es der Kapitalismus, der in die Ungebundenheit und Bewegung zwingt. Die wenigen, die von dieser

⁵⁴ Vgl. http://www.youtube.com/watch?v=zHd6m_cirrU (zuletzt 16.8.2011).

Bewegungswut profitieren, sind Manager, die Personifizierung der „Ich-AGs“, die nie länger als für ein Projekt in einer Stadt bleiben und in der Businessclass von Meeting zu Meeting fliegen. Zu den vielen, die darunter leiden, gehören auch die AsylwerberInnen, die am Weg zu einem erhofften besseren Leben, von Frontex beobachtet, im Mittelmeer ertrinken. Die deleuzo-guattarianischen Nomaden waren die Theoretisierung eines Traums der Ungebundenheit, der Befreiung, der Dynamisierung, und, auch wenn – wie dargestellt – die Nomaden nicht durch ihre Bewegung charakterisiert werden, scheint diese Theorie doch vom Geiste der „Easy Riders“ getrieben zu sein. Doch schon in den *Tausend Plateaus*, und dies wird in den späteren Schriften noch evident, werden die Mechanismen des globalen Kapitalismus und der computerisierten Gesellschaft angedacht, die dieses nomadische Prinzip von einem emanzipativen in ein repressives umkehren.

Als Haraway 1985 ihr *Cyborg-Manifest* verfasste, entwickelte sie nicht nur einen „illegitimen Abkömmling“ der heteronormativen Forschungen des Kalten Krieges, sondern sie theoretisierte gleichzeitig auch eine Utopie der feministischen Science Fiction, ein Genre, das gerade zu dieser Zeit ein sehr prominentes war. Jahrzehnte nach dem Manifest dominiert sowohl in der Naturwissenschaft wie auch in der Science Fiction wieder der heteronormative Cyborg. Nicht die feministische utopische Science Fiction hat sich durchgesetzt, sondern vielmehr eine dystopische Science Fiction, die von „fem-bots“ (female robots), künstlich hoch-sexualisierten Cyborgs, wie es Barbarella war, und von testosteron-gesteuerten Muskelpaketen wie dem „Terminator“ bevölkert ist. Die Cyborgisierung der Menschen führte weniger zu den von Haraway erhofften emanzipativen Effekten für minorisierte Menschen und vor allem unterdrückte Frauen, sondern beschreibt vielmehr einen Unterdrückungsmechanismus in einer digitalisierten, computerisierten und kontrollierten Welt.

Sowohl Haraway als auch Deleuze und Guattari versuchten also in den 1980er Jahren emanzipative Figuren zu entwickeln, die Möglichkeiten des Widerstandes, Praktiken der Subversion aufzeigen und als Symbole einer emanzipativen Politik fungieren sollten. Beide Figuren stellen jedoch heute mehr die Prototypen von Unterdrückungsverhältnissen als Figuren kritischer Praxis dar. Die Stärke beider Theorien liegt jedoch nicht zuletzt darin, dass schon in der Entwicklung der Figuren auch auf die möglichen problematischen Tendenzen hochtechnologisierter Gesellschaften hingewiesen wurde. Haraway und Deleuze haben also schon in der Konstruktion ihrer ‚kritischen Mythen‘ auch die problematischen Aspekte behandelt, Aspekte, die sich letztlich, so scheint es heute, durchgesetzt haben. So sehr die Cyborg und der Nomade auch schon auf negative Tendenzen aufmerksam gemacht haben, so

sehr diese Theorien bereits auf die dystopischen Kontrollgesellschaften, auf die Informatik der Herrschaft hingewiesen haben, so sehr zeichnet diese TheoretikerInnen auch aus, dass sie immer einen Schimmer der Hoffnung für emanzipative Politik gesehen haben. Die Ambivalenz der Figuren und Theorien ermöglicht es uns, sowohl die neuartigen Unterdrückungsmechanismen zu analysieren wie auch Möglichkeiten des Widerstandes zu theoretisieren.

Abseits der beiden parallelisierten Figuren, der Cyborg und des Nomaden, lassen sich auch zahlreiche andere Ähnlichkeiten zwischen Deleuze und Haraway finden, vor allem in ihrem Zugang zum Text, ihrem Verständnis von Philosophie und den theoretischen Referenzen und Traditionen, derer sie sich bedienen.

Beide TheoretikerInnen legen großen Wert auf die Praktik des Schreibens und verstehen ihre Texte mehr als performative Interventionen denn als lineare Wissenserzeugung. Haraway verweist in einem Interview darauf, dass ihr Schreiben „spielerisch“ ist, und ihre Texte mehr als Bruchstücke denn als Ganzes verstanden werden sollten, denn – so Haraway – nicht immer geht es um reine Wissensvermittlung, auch das Missverstehen – „etwas unverstanden lassen“ – kann Teil dieses spielerisch-ironischen Umganges mit wissenschaftlichen Texten und der Wissenschaft an sich sein (vgl. Haraway 1995c, 103). Die Art des Schreibens, die „Dichte“ der Texte, die Performanz und die „Ironie“ sind hier gleichermaßen wichtige Komponenten in der Textproduktion, Methoden, die Haraway – so scheint es mir – vor allem von der poststrukturalistischen Philosophie beeinflusst und im Anschluss an zahlreiche französische WissenschaftlerInnen zu Werkzeugen ihrer wissenschaftlichen Arbeit gemacht hat. „Ich lege großen Wert auf das Gewebe der Sprache, auf die Dichte in der Materialität von Sprache und Texten. Ich arbeite gerne mit Sätzen und Schichten und nicht in einer linearen Weise.“ (ebd.) Ein annähernd rhizomatisches Verständnis von Texten und Wissenschaft, ein Verständnis, das auch der textlichen Praxis von Deleuze und Guattari alles andere als fern liegt. Auch Deleuze will eine neue Form der Wissenschaftlichkeit finden, eine nomadische, eine minoritäre Wissenschaft, die sich nicht mehr durch Linearität auszeichnet, sondern durch Immanenz. „Wir kennen keine Wissenschaftlichkeit und keine Ideologie mehr, sondern nur noch Gefüge. [...] Vielmehr stellt ein Gefüge Verbindungen zwischen bestimmten Mannigfaltigkeiten aus allen diesen Ordnungen [Realität, Vorstellung, Subjektivität] her, so dass ein Buch seine Fortsetzung nicht im folgenden Buch findet und weder die Welt zum Objekt noch einen oder mehrere Autoren zum Subjekt hat. [...] Ein Rhizom-Buch, das nicht mehr dichotom, zentriert und gebündelt ist.“ (Deleuze/Guattari 1992, 38) Der Text im Versuch eines direkten Kontakts mit Materialität, der Text als Teil der weltlichen Materialität,

und die Infragestellung des Autors oder der Autorin als Subjekt, Überlegungen, die auch Haraway in ihrer wissenschaftlichen Praxis anstellt.

Neben der Performanz der Texte ist es vor allem die Praxis des Begriffe- und Figuren-Erschaffens, die sowohl für Deleuze als auch für Haraway die Aufgabe der Philosophie, der wissenschaftlichen Arbeit ausmacht. Deleuze und Guattari haben in der Formung von Begriffen – wie erwähnt – das Grundprinzip der Philosophie überhaupt gesehen (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 6), und auch Haraway hat in den verschiedensten Texten stets durch die Einführung einer Figur versucht, ihrer Argumentation Leben einzuhauchen. Sei es der Kojote (Haraway 1995b, 94), die Cyborg oder auch der Hund als Inbegriff der „companion species“ (Haraway 2004b), Haraway hat eine ganze Reihe verschiedener „Randfiguren“ erschaffen, die ihr wissenschaftliches Werk bevölkern. Nicht zuletzt aus der Bedeutung der Figuren in den jeweiligen Theorien ist der Vergleich von Haraway und Deleuze hier vor allem an der Cyborg und dem Nomaden angelehnt.

Die „Ironie“ der Figuren und Texte von Haraway kann durchaus auch den Texten von Deleuze und Guattari unterstellt werden und zeigt sich nicht zuletzt an der oft unwissenschaftlich erscheinenden Sprache, den herangezogenen Quellen und am stärksten an der außergewöhnlichen, reichhaltigen und für wissenschaftliche Texte höchst unüblichen literarisch ausgeschmückten Sprache. Beide Theorien stehen dabei in einem regen Austausch mit einer Vielzahl von modernen PhilosophInnen, die sowohl für die Arbeiten von Haraway als auch für das deleuzo-guattarische Werk grundlegend waren. So finden sich bei Haraway wie auch bei Deleuze zahlreiche Verweise auf die Schriften von Jacques Derrida, Jean Baudrillard⁵⁵ und natürlich Michel Foucault. Auch Henri Bergson ist für beide TheoretikerInnen ein wichtiger Bezugspunkt.⁵⁶

Hinter den Texten von Haraway und Deleuze steht – so meine Interpretation – gleichermaßen mehr der Wille zur Intervention, eine politische Idee der Unterbrechung, denn das Ziel stringente wissenschaftliche Diskurse zu führen. Die Arbeiten von Deleuze und Haraway sind von einem politischen Willen getragen und versuchen, das Vakuum der linken Theorie in einer post-sozialistischen Ära, zwischen Rückgriff auf Marx und den Bezug auf anarchistische Theorien zu füllen. Die Texte, Theorien und Figuren sind von einer Idee getrieben, der Idee der Mannigfaltigkeit, der Multiplizität, der Hybridität, der Auflösung traditioneller tradiertter Grenzen und des Theoretisierens einer postmodernen Zeit. Klar

⁵⁵Besonders der baudrillardische Begriff der Simulation wird des Öfteren, auch und vor allem im *Cyborg-Manifest* verwendet (vgl. Haraway 1995a, 50, 52f etc).

⁵⁶So hat Deleuze ein eigenes Buch über Bergson geschrieben (vgl. Deleuze 2007) und Haraway hat in einem Interview auf den Einfluss von Bergson auf ihre Schriften hingewiesen (vgl. Haraway 1995c, 109).

politisch ausgerichtet versuchen Deleuze, Guattari und Haraway die Widersprüche einer Zeit zu beschreiben, die sich nicht in ein Ganzes, in ein Einheitliches, in ein Verstehbares auflösen lassen. Zentral ist hierbei die Ablehnung der Dialektik als traditionelle Methode der Auflösung von Widersprüchen. „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 notwendig und wahr sind. Ironie handelt von Humor und ernsthaftem Spiel. Sie ist eine rhetorische Strategie und eine politische Methode“ (Haraway 1995a, 33). Was Haraway mit ihrem ironischen Mythos beschreiben will, ein sich widersprechendes Zusammenspiel der Widersprüche, steht auch im „Anti-Ödipus“ im Zentrum der „Schizoanalyse“. Ein „sei es ... sei es“ ein „auch und auch“ statt eines „entweder ... oder ... und dann“ soll verhindern, ident mit sich selbst zu werden (vgl. Deleuze/Guattari 1977, 19ff). Nicht die dialektische Auflösung des Widerspruches, sondern das aktive Bejahen, das Forcieren der Differenz steht im Mittelpunkt dieser Theorien. Die Dialektik ist eine „Traumsprache“ und der Wunsch, Widersprüche aufzulösen, ist ausgeträumt (vgl. Haraway 1995a, 61). Die Cyborg ist ein Wesen, das wie auch der Nomade und der Schizo nicht mit sich ident ist, die eigene Differenzen befördert, Wesen also, die selbst ein Widerspruch sind, ein ironischer wie ein politischer. Es ist eine ganz bestimmte politische wie theoretische Überzeugung und Ausrichtung, die diesen Texten zu Grunde liegt, in welche Kategorien man diese Ausrichtung nun auch immer pressen möchte, von poststrukturalistisch, über anarchistisch bis zu post-sozialistisch. Im Vergleich, in der Parallelisierung erkennen wir die Ähnlichkeiten wie auch die Unterschiede dieser Figuren und Theorien und können, so meine These, in der Parallelisierung auch in diesen nicht mehr ganz zeitgemäß erscheinenden Theorien Werkzeuge, Begriffe und Figuren entdecken, die wir für die Analyse der heutigen Gesellschaft samt ihrer Unterdrückungsmethoden sowie vor allem für die Konstruktion von fragmentierten und differenzierten, multiplen und hybriden Widerstandstechniken fruchtbar machen und letztlich reaktivieren können.

In diese Ausrichtung der Texte passt es letztlich auch, dass Haraway ‚ihre‘ Cyborg als ein „präödipales“ Wesen versteht, und sich so schließlich strikt gegen die freudsche ödipale Kleinfamilienstruktur wendet (vgl. auch Haraway 1995b, 74 und 2004c, 323).⁵⁷ Die Abwendung von Ödipus, die bekanntermaßen Deleuze und Guattari schon 1972, also sehr früh und öffentlichkeitswirksam vollzogen, verweist auf eine weitere Gemeinsamkeit der

⁵⁷ Die Kritik an der ödipalen Familienstruktur ist nicht nur einer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse geschuldet, sondern nicht zuletzt auf den Entwicklungen der Reproduktionstechnologien aufgebaut, die es z.B. ermöglichen mehrere Mütter (biologische Mutter, Leihmutter und soziale Mutter) zu haben und somit traditionelle Vorstellungen der Kleinfamilie zusehends auflösen, so zumindest Haraways Hoffnung.

beiden Theorien. Die Cyborg scheint nicht nur ein Wesen voller Ironie und Blasphemie zu sein, sondern auch noch als „schizophren“ im deleuzo-guattarischen Sinne aufzutreten.⁵⁸ Die hier genannten Ähnlichkeiten der beiden Theorien gehen nicht zuletzt von einer bestimmten Auffassung von Wissenschaft aus, die einerseits von der Kybernetik geprägt ist und andererseits von der Rolle der Wissenschaft in der Gesellschaft selbst, zwei Aspekten, die nun genauer behandelt werden sollen.

6.1 Kybernetik und Netze

Eine Theorie, die nicht nur für die Cyborg und den Nomaden grundlegend ist, sondern auch eine zentrale Stellung im deleuzo-guattarischen Denken genauso wie im Werk von Haraway einnimmt, ist die Kybernetik. Jene von Norbert Wiener entwickelte Wissenschaft, die davon ausgeht, dass Organismen wie Maschinen dieselbe Sprache, die Sprache der Information, sprechen, hat eine geistige wie technische Revolution eingeleitet. Ich habe bereits ausgeführt, dass die Kybernetik als Paradigma dem vorherrschenden Bild des humanistischen Subjekts vielleicht mehr geschadet hat als so viele Angriffe auf eben jenes Subjekt in der modernen kritischen Philosophie. Die Kybernetik leitete einen neuen „Naturzustand“ ein und stellt, wenn man der Idee von Serge Moscovicis folgen will, nach dem „organischen Naturzustand“, in dem eine „sinnkulturelle Zentralstellung des Werkzeugs“ herrschte, und nach dem „mechanischen Naturzustand“, der von der Renaissance weg vor allem durch die Verschmelzung der menschlichen wie der maschinellen Arbeitskraft zum Zwecke der Produktion geprägt war, eben einen ‚neuen‘ Naturzustand dar, den „kybernetischen Naturzustand“, der maßgeblich durch die Computerisierung vorangetrieben wurde (vgl. Hörl 2011, 23f). Die Kybernetik, so lässt sich zusammenfassen, ermöglichte, die Beziehung von Organismus und Maschine auf eine neue Art zu denken, und beförderte so nicht zuletzt auch die Allgegenwart der Netzwerktheorie, in der Organisches wie Technisches zu einem annähernd gleichwertigen Netz verwoben wird.

Wie ich bereits einzeln in den jeweiligen Kapiteln aufgezeigt habe, ist die Kybernetik sowohl für Haraway als auch für Deleuze und Guattari eine Grundlage ihrer Arbeit. Haraway theoretisiert die Kybernetik in der Figur der Cyborg und versteht als Biologin den Körper als einen „Netzwerk-Körper“ (Haraway 1995d, 182f).⁵⁹ Deleuze und Guattari verweisen zwar

⁵⁸Auf die Ähnlichkeit der anti-ödipalen Cyborg mit der deleuzo-guattarischen Abwendung von der Psychoanalyse hat auch Rosi Braidotti genauestens verwiesen (vgl. Braidotti 2002, 138ff).

⁵⁹ Diese kybernetische Vorstellung eines Netzwerk-Körpers verweist auf die Vorherrschaft des universalen Codes, indem genetischer Code und digitaler Code verschmelzen.

wie erwähnt sehr selten auf Norbert Wiener und die Kybernetik direkt, nehmen jedoch ebenfalls diese Theorie auf. Besonders der Netzwerkgedanke spielt eine große Rolle im deleuzo-guattarischen Denken, erfinden die beiden doch den Begriff des „Rhizoms“, der das Denken von hierarchiefreien Netzen ermöglichen und von einer baumartigen Wissenschaft wegführen soll. Das Rhizom erfuhr vor allem in der Medientheorie eine breite Rezeption. Das Rhizom stellt eine dynamische Mannigfaltigkeit dar, ein aus Linien bestehendes Wurzelwerk, das tendenziell fluide und hierarchiefrei ist (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 16ff). Sich eines Begriffes aus dem Feld der Biologie bedienend, wird das Rhizom einem vom Muster des Baums⁶⁰ geleiteten Denken und Handeln gegenübergestellt und als „azentrisches, nicht hierarchisches und asignifikantes System ohne General“ (ebd., 36) theoretisiert. Ein Rhizom, das ultimative Netz, besitzt keinen Anfang und kein Ende, sondern immer nur sich ausbreitende Mitte, das Rhizom ist ein „Intermezzo“ (vgl. ebd., 41), die Netztheorie passend für den Nomaden eben.

Das anarchistische Wurzelwerk dient bis heute vielen als Theorie des Internets, doch nicht nur, dass das Internet nicht in allen Belangen als rhizomatisch zu charakterisieren zu sein scheint, geht der Gedanke des Rhizoms weit über diesen Bereich hinaus, sehen Deleuze und Guattari in diesem Begriff doch sowohl politische wie technische und sogar wissenschaftstheoretische Dimensionen vereint. So dient ihnen das Rhizom nicht nur als theoretisches Konstrukt, sondern gleichfalls auch als Leitbild ihres eigenen rhizomatischen Buchprojekts, eben der *Tausend Plateaus* (vgl. ebd., 40), und zuvorderst dient das Rhizom als politischer (anarchistischer), die Mannigfaltigkeit beschwörender Schlachtruf: „Bildet Rhizome und keine Wurzeln, pflanzt nichts an! Sät nichts aus, sondern nehmt Ableger! Seid weder eins noch multipel, seid Mannigfaltigkeiten! Zieht Linien, setzt nie einen Punkt! Geschwindigkeit macht den Punkt zur Linie! Seid schnell, auch im Stillstand!“ (ebd., 41).

6.2 Nomadisiertes, minoritäres und „situiertes“ Wissen

Ich kann hier in gebotener Kürze nur auf einzelne Ähnlichkeiten der komplexen wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen von Haraway und Deleuze eingehen. Haraways Konzept des „situierten Wissens“ (Haraway 1995b) und das deleuzo-guattarische Konzept der nomadischen oder „minderen“ Wissenschaft weisen bei allen Unterschieden

⁶⁰„Wir sind des Baumes überdrüssig geworden. Wir dürfen nicht mehr an Bäume, an große und kleine Wurzeln glauben, wir haben zu sehr darunter gelitten. Die ganze baumförmige Kultur beruht auf ihnen, von der Biologie bis hin zur Linguistik. Schön politisch und liebevoll sind nur unterirdische Stränge und Luftwurzeln, der Wildwuchs und das Rhizom.“ (Deleuze/Guattari 1992, 27).

doch – so scheint mir – eine gleiche Intention auf. Sowohl Deleuze und Guattari als auch Haraway wollen das traditionelle Bild der Wissenschaft, wie sie von weißen Männern betrieben wurde, kritisieren und diesem ein anderes Wissenschaftsverständnis, welches sich auf die Sicht „von unten“ stützt, entgegenstellen. In ihrem Schreibstil und ihrem Verständnis von Text haben sie – wie dargestellt – tradierte Vorstellungen von Wissenschaftlichkeit auf performative Art und Weise angegriffen und subvertiert, und auch in der Theorie wenden sie sich gegen ein tradiertes Verständnis von Wissenschaft. Die vermeintliche „Objektivität“ soll dekonstruiert werden und dem männlichen, weißen und vermeintlich wissenschaftlich-objektiven „Blick“ soll eine Wissenschaftsvorstellung entgegengestellt werden, die sich ihrer eigenen Verortung, nicht zuletzt als minoritäre Wissenschaft, bewusst ist, ihren eigenen Blickwinkel theoretisieren kann.

Haraway möchte mit dem Begriff des „sitierten Wissens“ auf die Verkörperlichkeit des angeblich objektiven wissenschaftlichen Blicks, auf die Perspektivität jedes Blicks, auf die Gefahren dieses Blicks hinweisen.

Dieser Blick schreibt sich auf mythische Weise in alle markierten Körper ein und verleiht der unmarkierten Kategorie die Macht zu sehen, ohne gesehen zu werden sowie zu repräsentieren und zugleich der Repräsentation zu entgehen. Dieser Blick bezeichnet die unmarkierte Position des Mannes und des Weißen, in feministischen Ohren ist dies einer der vielen hässlichen Anklänge an die *Welt-Objektivität* in wissenschaftlichen und technologischen, spätindustriellen, militarisierten, rassistischen und von Männern dominierten Gesellschaften, genau hier, im Bauch des Monsters, in den USA Ende der achtziger Jahre. Mir würde eine Lehre verkörperter Objektivität zusagen, die paradoxen und kritisch-feministischen Wissenschaftsprojekten Raum böte: Feministische Objektivität bedeutete dann ganz einfach *sitiertes Wissen*. (Haraway 1995b, 80)

Haraway argumentiert gegen die Vorstellung von einem wertfreiem, objektivem Wissen und tritt ein für ein Wissen, das nicht frei „von Engagement“ und „Interpretation“ ist und sein soll, ein Wissen, das sich seiner Situirtheit bewusst wird, entsprechend sieht sie kritische WissenschaftlerInnen als diejenigen, die „partiell Verstandenes“ vertreten, weil sie über die Unmöglichkeit der Objektivität wissen (vgl. ebd., 90). Haraway plädiert für eine kritische, feministisch motivierte Standpunkttheorie, die nicht von einem objektiven, vermeintlich wertfreien Zugang ausgeht, sondern von einem Verständnis von Wissenschaft und einem Selbstverständnis von WissenschaftlerInnen, die eine „unstillbare Neugier auf Netzwerke unterschiedlicher Positionierungen“ (ebd.) hegen. Positioniertes, engagiertes und fragmentiertes Wissen, und sich der Situirtheit bewusst zu sein, produziert kein ‚schlechtes Wissen‘, ist nicht unwissenschaftliches Wissen, sondern vielmehr gesellschaftlich relevantes Wissen. Der Traum von der Objektivität, der ein – vornehmlich androzentristischer – Traum von Wertfreiheit war, scheint ausgeträumt zu sein. Haraway tritt für „die Verortung und

Verkörperung von Wissen ein und gegen verschiedene Formen nicht lokalisierbarer und damit verantwortungsloser Erkenntnisansprüche“ (ebd., 83) auf. Verantwortungslos in diesem Zusammenhang bedeutet für Haraway, dass die WissenschaftlerInnen nicht für ihre Aussagen einstehen müssen, nicht „zur Rechenschaft gezogen werden“ (ebd.) können.

Wenn Haraway also in ihren kritischen Überlegungen für die Wissenschaft das „Sehen von unten“ (ebd., 83) einfordert, nicht zuletzt also eine Änderung der Perspektive, scheint die Ähnlichkeit zu dem Konzept der „nomadischen oder minderen Wissenschaft“, das Deleuze und Guattari in den *Tausend Plateaus* ausgeführt haben (Deleuze/Guattari 1992, 495 - 514), auf der Hand zu liegen. Die nomadische Wissenschaft wird hier der staatlichen Wissenschaft oder auch „Königswissenschaft“ entgegengestellt. Ganz wie bei Haraway hat auch die ‚mindere‘ Wissenschaft den Traum der Universalität und der Objektivität aufgegeben, einen Traum, der so nur in den Königswissenschaften geträumt wurde. Die mindere Wissenschaft will keine künstliche Distanz zur untersuchten Materie konstruieren, die nomadische Wissenschaft ist nah bei den Dingen, mit Haraway gesprochen, ist die mindere Wissenschaft eben „immer mittendrin“ (Haraway 1995c). Auf die Unterscheidung von Nomade und Staat aufbauend, findet die nomadische Wissenschaft nicht zwangsläufig in Laboren statt, besteht nicht aus reiner Beobachtung, sondern engagiert sich, die mindere Wissenschaft will nicht objektiv sein, sondern vielmehr eine Perspektive einnehmen und zwar die Perspektive von unten.

Deleuze und Guattari beschreiben zwei Typen von Wissenschaft oder von Verfahren der Wissenschaft, nämlich das „Reproduzieren“ und das „Folgen“. Nicht von einem festen, vermeintlich wertfreien Standort und -punkt aus zu reproduzieren, wie dies die Königswissenschaften tun, soll die kritische mindere Wissenschaft, sondern vielmehr den Phänomenen folgen, ihren Standpunkt der Beobachtung verlassen, mit den Dingen in Bewegung geraten. „Reproduzieren setzt die Beständigkeit eines festen *Blickpunkts* 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. Man ist gezwungen zu folgen [...] wenn man damit aufhört, dem Fließen eines laminaren Stroms in eine festgelegte Richtung zuzusehen und von einem wirbelnden Strom mitgerissen wird; wenn man sich auf die kontinuierliche Variation von Variablen einlässt, anstatt daraus Konstanten abzuleiten“ (ebd., 511f). Nomadische oder mindere Wissenschaft zu betreiben, heißt, seinen festen Blickwinkel in Frage zu stellen, und sich in Bewegung zu versetzen. Es erscheint als Widerspruch, die Standpunkttheorie mit einer nomadischen Theorie zu parallelisieren, doch scheint die Intention eine ähnliche zu sein. Deleuze und Guattari

beschreiben nicht die Auflösung aller Standpunkte, sondern plädieren vielmehr für das Verlassen des traditionellen androzentristischen Standpunktes der Wissenschaft. Die mindere Wissenschaft ist nicht standpunktlos, sie nimmt die Perspektive von unten ein, eine Perspektive, derer die Königswissenschaft nicht fähig ist. Klar ist allerdings auch, dass die nomadische Wissenschaft ihren Standpunkt verändern kann, einen neuen einnehmen kann, jedoch muss es stets der mindere sein, es kann immer nur der Standpunkt der Minoritäten sein.

Die nomadische oder mindere Wissenschaft zeichnet sich auch durch ein anderes Verhältnis zur Technik aus, indem sie kein klares Verhältnis zur Technik unterhält, wie es den Königswissenschaften eigen ist. Vielmehr sind die nomadischen oder minderen Wissenschaften immer schon mit der Technik verschmolzen, es kann hier keine klare Unterscheidung zwischen den Werkzeugen und der Wissenschaft sowie zwischen der Theorie der Wissenschaft und deren Praxis getroffen werden. „Und man kann vor allem die Beziehung, 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.“ (ebd., 505) Hier lassen sich durchaus Parallelen zu den „Technoscience“⁶¹ erkennen, die Haraway betreibt.

Dieses spezifische Verständnis von Wissenschaft erklärt auch die spezielle Rolle der Sprache bei Deleuze und Haraway sowie die Performanz ihrer Texte. Zum Einnehmen einer Perspektive von unten, zum Betreiben von minderer Wissenschaft benötigt es auch eine spielerische und nicht zuletzt „mindere Sprache“. Ein Konzept von Sprache, das Deleuze und Guattari vor allem am Beispiel von den Texten von Franz Kafka mit dem Begriff der „minoritären oder kleinen Literatur“ diskutieren, ein Konzept, dem wir uns im letzten Kapitel noch näher zuwenden werden.

Die Perspektive der Minoritäten einzunehmen, aus der Sicht der ‚Kleinen‘ zu forschen und zu schreiben, Wissenschaft außerhalb des Staates und außerhalb von etablierten Machtstrukturen zu betreiben, kritische Wissenschaft zu etablieren, Wissenschaft, die eben nicht bloß beschreibt, sondern sich auch aktiv einmischen kann, Stellung bezieht, das scheint die Intention sowohl von Deleuze und Guattari als auch von Haraway zu sein. Die Wissenschaft anders zu verstehen als bisher, ganz im Sinne der „Guerilla Science“ eine ‚kleine‘

⁶¹Haraway zu dem Begriff der „Technoscience“: „Mit diesem Begriff wird die bemerkenswerte Verbindung von technologischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Praktiken bezeichnet. [...] Der Begriff *Technoscience* speist sich aus mehreren Quellen. Doch aus meiner Sicht verweisen alle seine Ursprünge auf einen sehr interessanten gemeinsamen Schnittpunkt: auf die systematisierte Produktion von Wissen innerhalb industrieller Praktiken.“ (Haraway 1995c, 105).

Wissenschaft zu schaffen, die sich aus dem Elfenbeinturm der Objektivität entfernt. Das Denken soll zu einer „nomadischen Kriegsmaschine“ (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 518) werden, Wissenschaft als politische Intention also.

Wenn die Perspektive der Minoritäten eingenommen werden soll, wenn ein königliches androzentristsches Wissenschaftsverständnis kritisiert wird, wenn Haraway gezielt eine feministische Wissenschaftlichkeit beschwört, so müssen wir uns in dieser Parallelisierung der Theorien auch mit der feministischen Perspektive auseinandersetzen.

6.3 Frau-Werden – Cyborg-Sein?

Wenn wir Haraways Theorie mit dem Denken von Deleuze und Guattari parallelisieren, müssen wir uns natürlich einem Aspekt zuwenden, der mit im Zentrum des Vergleiches stehen muss, der auch quer durch die Arbeit immer wieder präsent ist und nun etwas systematischer aufgearbeitet werden soll. Haraways Theorien, Figuren und Texte sind stets und vor allem feministische Theorien, Figuren und Texte. Der deleuzo-guattarische Begriffskanon wird im feministischen Diskurs allerdings sehr ambivalent behandelt. Wie also stehen diese beiden Figuren aus einer feministischen Perspektive zueinander? Anders als Derrida, Lacan oder Foucault erfuhren Deleuze und Guattari keine allzu breite Rezeption in der feministischen Theorie, und wenn, dann nicht selten eine sehr kritische und distanzierte Rezeption (vgl. Grosz 1994, 160f). Nur wenige feministische TheoretikerInnen, darunter z.B. Luce Irigaray, Elisabeth Grosz und Rosi Braidotti haben sich näher mit den deleuzo-guattarischen Theorien auseinandergesetzt und ebenfalls teils harsche Kritiken formuliert. Es sind vor allem Begriffe wie das „Frau-Werden“ und der „organlose Körper (oK)“, die auf Kritik stoßen, auch die Schizoanalyse erscheint in einem feministischen Kontext nicht ganz unproblematisch, wenn auch der Versuch die freudo-marxistisch dominierte Psychoanalyse zu erneuern, als gemeinhin produktiv gesehen wird.⁶²

Die Kritik an der deleuzo-guattarischen Idee des Werdens richtet sich nicht zuletzt gegen den Gedanken, dass auch die Frau erst Frau-Werden muss, genauso wie der Mann Frau-Werden muss. Das Werden beschreibt hier allgemein immer ein „Minoritär-Werden“. Aus diesem Aspekt heraus geht es darum, sich immer aus der Majorität zu deterritorialisieren, aus der Majorität, die hier ganz im feministischen und antirassistischen Sinne als „Weißer Mann“

⁶²Elisabeth Grosz bietet in ihrem Buch *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism* in einem eigenen Kapitel einen gelungenen Überblick über die Kritik wie auch positive Rezeption des deleuzo-guattarischen Werkes im Feminismus und versucht auch selbst, Probleme und fruchtbare Begriffe der Theorie für einen feministischen Diskurs herauszuarbeiten (vgl. Grosz 1994, 160 – 183).

verstanden wird. Jede/r und alles wird zu einem „weißen Mann“ gemacht, in dem Sinne, dass in der herrschenden Logik jeder und jede stets nur durch seine/ihre Abwandlung vom Paradigma des „weißen männlichen Gesichts“ beurteilt wird (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 244f). Die Majorität kennt kein Außen, so Deleuze und Guattari, sondern nur Abweichungen von der Logik des weißen und vor allem männlichen Gesichts, Abweichungen, die bereinigt werden müssen.⁶³ Daher ist jedes Werden stets nur als ein Minoritär-Werden zu verstehen, ein Ausbrechen aus der Logik des „weißen Mannes“. „Warum gibt es so viele Arten des Werdens für den Mann, aber kein Mann-Werden? Zunächst einmal, weil der Mann die Mehrheit par excellence ist, während die Arten des Werdens minoritär sind. Alles Werden ist ein Minoritär-Werden.“ (ebd., 396) In diesem Sinne ist zu verstehen, dass auch eine Frau erst „Frau-Werden“ muss, soll heißen, sich aus der Logik des weißen Mannes befreien soll, um politisch aktiv handeln zu können. Jede Befreiung, jede Deterritorialisierung ist ein Werden. Deleuze und Guattari schreiben dem Frau-Werden zwar einen besonderen Status zu (vgl. ebd., 375), aber dennoch oder vielleicht gerade deswegen scheint dieses Konzept des „Frau-Werdens“ nur bedingt als feministisches Konzept zu funktionieren. Es sind Bemerkungen wie: „Eine Frau muss Frau-Werden, aber im Frau-Werden des ganzen Mannes.“ (ebd., 397), die zumindest aus feministischer Perspektive irritierend wirken. Andere verwirrende Textstellen finden sich, wenn Deleuze und Guattari betonen, dass Frau-Werden niemals im Imitieren erzeugt wird und dazu schreiben: „[D]ie weibliche Form nicht imitieren oder übernehmen, sondern Partikel aussenden, die in ein Verhältnis von Bewegung oder Ruhe eingehen, oder in die Nachbarschaftszone einer Mikroweiblichkeit, das heißt, eine molekulare Frau in uns zu produzieren, die molekulare Frau erschaffen. Wir wollen damit nicht sagen, dass ein solcher Schöpfungsvorgang das Erbteil des Mannes wäre, sondern im Gegenteil, dass die Frau als molare Entität Frau zu werden hat, damit auch der Mann es wird oder werden kann.“ (ebd., 375) Es sind Aussagen wie diese, die nicht nur innerhalb der feministischen Theorie auf breite Kritik stoßen, sondern allgemein zeigen, dass die deleuzo-guattarische Theorie ebenfalls, wie so viele andere Theorien auch, von einem Phallogozentrismus beherrscht zu sein scheint. Es ist wichtig, diese Probleme der deleuzo-guattarischen Theorie anzusprechen, erhebt diese doch den Anspruch, eine kritische Theorie zu sein.

Neben der Kritik an dem Konzept des „Frau-Werdens“ erfuhr auch der Begriff des „organlosen Körpers“ harsche Ablehnung von großen Teilen der feministischen

⁶³ „Der Rassismus besteht in der Festlegung von Abweichungsgraden im Verhältnis zum Gesicht des Weißen Mannes. [...] 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 Rassismus entdeckt nie die Partikel des Anderen, sondern verbreitet Wellen des Gleichen, bis zur Ausrottung dessen, was sich nicht identifizieren lässt.“ (Deleuze/Guattari 2005, 244f).

Theoretikerinnen, vor allem, weil dieser als geschlechtslos inszeniert wurde. Die Frage nach dem Wunsch der „gender neutrality“, der im deleuzo-guattarischen Werk ausgemacht werden kann, verweist auf einen zentralen Punkt in der feministischen Beurteilung von Deleuze und Guattari. Wie Rosi Braidotti, die durchaus als Deleuzianerin bezeichnet werden kann, diese Frage aufgreifend formuliert: „Only a man would idealize sexual neutrality.“ (Braidotti 1991, 121) Denn das Geschlecht zu neutralisieren, führt gleichzeitig zu einer Depolitisierung der Kategorie der Frau. Deleuze und Guattari scheinen nicht nur den Kampf der Frauen zu „ästhetisieren“, sondern damit auch die spezifische politische Situation der Frau als Frau nicht begreifen zu können, obwohl sie durchaus stets auf die prekäre Situation der Frau in einer androzentristischen Ordnung hinweisen. Durch das Diktum der „Geschlechtsneutralität“ wird nicht nur die Position der Frau verleugnet, sondern auch die spezifische Position des Mannes (vgl. Grosz 1994, 163). So sieht selbst Elisabeth Grosz, die ebenfalls dem deleuzo-guattarischen Projekt nicht abgeneigt scheint, diesen Aspekt als problematisch und schreibt: „I must admit that it makes me feel uncomfortable that Deleuze und Guattari choose to refer to the ‘man in the woman and the woman in the man’, which tends to obliterate the very real bodily differences and experiences of the two sexes. Once again it is crucial to note that the man ‘in the woman’ is not the same man as the man ‘in the man’.“ (ebd., 173) Luce Irigaray bestimmt den organlosen Körper als einen Körper des Mangels und kommt so schließlich sogar zu der provokanten Bemerkung, dass der organlose Körper doch eigentlich immer schon die den Frauen je eigene „historical condition“ war (vgl. Braidotti 2002, 76).

So berechtigt die feministische Kritik an dem deleuzo-guattarischen Werk ist, gibt es doch Theoretikerinnen, wie die bereits erwähnten Braidotti und Grosz, die auch die nicht ganz unproblematischen phallogozentristisch erscheinenden Begriffe von Deleuze und Guattari innerhalb eines feministischen Diskurses für produktiv erachten. Wenn auch Haraway keine direkten Verweise auf das deleuzo-guattarische Werk macht, so wurde ihr Konzept der Cyborg, die ein ‚postgender‘ Wesen darstellt, auch innerhalb der feministischen Theorie kritisiert. Es sind nicht zuletzt Haraways Bemerkungen zur Kategorie der Frau, die auf Ähnlichkeiten zu Deleuze und Guattari verweisen. Haraway selbst verweist darauf, dass klassische Identitäten, essentialistisch aufgefasst, nicht mehr adäquate Erkenntnis ermöglichen. In der Postmoderne sind die Identitäten „widersprüchlich, partiell und strategisch“ (Haraway 1995a, 40) und bilden keinesfalls mehr die Grundlage eines emanzipativen feministischen Kampfes. „Es gibt kein ‚Weiblich‘-Sein, das Frauen auf natürliche Weise miteinander verbindet. Es gibt nicht einmal den Zustand des Weiblich-‚Seins‘.“ (ebd., 41) Haraway versteht den politischen Kampf dynamisch, nicht auf Identitäten

festgelegt, sondern vielmehr mit Affinität verbunden gegen die Unterdrückung kämpfend. Wenn Haraway auf Sandovals Begriff des „oppositionellen Bewusstseins“ zurückgreift, verweist sie darauf, dass politischer Kampf immer nur auf temporären, fluiden Bündnissen beruhen kann, nicht umsonst wurde dieser Begriff im Umfeld der „women of color“ kreiert. „Oppositionelles Bewusstsein“ beschreibt – so meine These – dasselbe wie der Begriff des Minoritär-Werdens, denn der politische Kampf, die politischen Allianzen können nur aus der Perspektive der Unterdrückung heraus geführt werden. Es erscheint mir also abermals als produktiver, das „oppositionelle Bewusstsein“ zu fluidisieren und durch das deleuzo-guattarische Begriffsspektrum zu dynamisieren.

Wenn Haraway das „oppositionelle Bewusstsein“ den „Anteillosen“ zuschreibt, jenen, die an der Gesellschaft nicht teilhaben, jenen, die minoritär sind, dann werden abermals die Ähnlichkeiten dieser Theorien offensichtlich. „Oppositionelles Bewusstsein entsteht aus der Fähigkeit derer, die das Gewebe der Macht zu lesen verstehen und denen eine stabile Zugehörigkeit in den sozialen Kategorien Rasse, Sex oder Klasse verweigert wird.“ (ebd.) Frau-Werden, wie jedes andere Minoritär-Werden, entsteht ebenfalls aus einer Analyse der Machtverhältnisse, aus einer Deterritorialisierung aus der Ordnung des weißen Mannes, und so ist auch das Konzept des Werdens zu verstehen. So kann ein Mann Frau-Werden, und so muss auch eine Frau erst Frau-Werden, ohne jedoch jemals ein „Weiblich-Sein“ zu erreichen. Braidotti, die Haraway und Deleuze auf produktivste Art und Weise verbindet und diese Verbindung für den feministischen wie emanzipativ politischen Diskurs fruchtbar macht, beschreibt das Werden ganz ähnlich dem oppositionellen Bewusstsein. „Becoming is a question of undoing the structures of domination by careful, patient revisitations, re-adjustments, micro-changes. A long apprenticeship to minute transformations, through endless repetitions, will replace the illusion of a royal road to the revolution or of one single point of resistance, and assert instead the constant flows of met(r)amorphoses. Becoming is a nomadic kind of revisitation or remembering which traces empowering transversal lines that cut across the staticity of sedimented memory, activating it by de-programming it out of the dominant mode. Becomings are creative work-in-progress processes.“ (Braidotti 2002, 116) Wenn Haraway auch und vor allem von feministischer Seite kritisiert wurde, so nicht zuletzt aus ähnlichen Gründen, wie auch Deleuze und Guattari viele feministische Theoretikerinnen gegen sich aufbrachten. Es ist dieses besondere Verständnis von fluiden, temporären Affinitäten, Prozessen im Werden, die sich gegen statische Identitäten verwahren und so auf Kritik stoßen.

Wie Elisabeth Grosz zeigt, ist es wichtig, sich kritisch an das deleuzo-guattarische Konzept anzunähern, doch – so Grosz – können die Begriffe von Deleuze und Guattari auch für die feministische Theorie fruchtbar gemacht werden. So ist es vor allem die Frage der Körperlichkeit, die Grosz mit dem deleuzo-guattarischen Konzept bearbeiten möchte. Auch wenn viele Feministinnen die Diskussion des Körpers bei Deleuze als problematisch stigmatisierten, ist für Grosz besonders die spinozistische Sichtweise von Bedeutung (vgl. Grosz 1994, 164). Nicht was der Körper ist, soll also im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, sondern vielmehr die alte spinozistische Frage, was der Körper überhaupt kann, was vermag der Körper (vgl. Spinoza 2010, 229). Diese Frage behandelnd, beschäftigen sich Deleuze und Guattari vor allem mit den Möglichkeiten eines Körpers, dessen Intensitäten und Prozessen; Überlegungen, die – so Grosz – auch in einer feministischen Theorie von Bedeutung sind.

Their notion of the body as a discontinuous, nontotalizable series of processes, organs, flows, energies, corporeal substances and incorporeal events, speeds and durations, may be of great value to feminists attempting to reconceive bodies outside the binary oppositions imposed on the body by the mind/body, nature/culture, subject/object and interior/exterior oppositions. They provide an altogether different way of understanding the body in its connections with other bodies, both human and nonhuman, animate and inanimate, linking organs and biological processes to material objects and social practices while refusing to subordinate the body to a unity or a homogeneity of the kind provided by the body's subordination to consciousness or to biological organization. (Grosz 1994, 164f)

Dieses Verständnis des Körpers ist nicht nur für die feministische Theorie produktiv, sondern zeigt Parallelen zu dem Körperverständnis der Cyborg auf. Während manche die martiale-machistische Begriffswahl von Deleuze und Guattari kritisieren, hier besonders den viel verwendeten Begriff der Maschine, ist es gerade das Verständnis des maschinellen Gefüges, das auf die Ähnlichkeiten zur Cyborg verweist. Eine Gruppe von WissenschaftlerInnen, die die Cyborg besonders stark rezipiert und antizipiert hat, sind die TheoretikerInnen der Queer Studies, die – interessanterweise – nicht selten auch auf deleuzo-guattarische Konzepte zurückgreifen (wie z.B. das Konzept der „queeren Assemblagen“ (vgl. Engel 2011). Haraway selbst hat begeistert auf die Produktivität der Queer-Studies im Umgang mit der Cyborg hingewiesen, die dieses Konzept weiterentwickeln.⁶⁴ „But I have also had this really interesting reception from young feminists – a reception which I love. [...] They have, to my pleasure and astonishment, found the Cyborg Manifesto useful for queer sexuality work, and for certain kinds of queer theory that take in technoscience. [...] These young feminists have truly rewritten the manifesto in ways that were not part of my intention, but I can see what

⁶⁴Einen Versuch, die Cyborg mit der deleuzianischen Theorie innerhalb eines queeren Zugangs zusammenzudenken, vollzieht Jasbir Puar in ihrem Text: „*Ich wäre lieber eine Cyborg als eine Göttin.*“ *Intersektionalität, Assemblage und Affektpolitik* (vgl. Puar 2011, 253ff).

they are doing.“ (Haraway 2004c, 325) In diesem Sinne gibt es in der Queer Theory wie in anderen feministischen Gebieten immer wieder einen Rückgriff auf die deleuzo-guattarische Theorie sowie auf Haraways Cyborg, und nicht selten werden diese beiden Konzepte auch verbunden.

6.4 Informatik der Kontrolle

Als Deleuze 1990 in seinem Kontrollgesellschaftsaufsatz davon sprach, dass zusehends nicht nur die Bewegung der Menschen kontrolliert werden wird, sondern auch ihr jeweiliger Aufenthaltsort überprüft werden kann, waren elektronische Fußfesseln und GPS-Geräte noch nicht in der alltäglichen Anwendung. Heute, mehr als 20 Jahre später, durch die Einführung der Vorratsdatenspeicherung sowie der unglaublichen Akkumulierung persönlicher Daten durch einige wenige Weltkonzerne wie z.B. Google und Apple, ist die Kontrollgesellschaft – so scheint es – bittere Realität geworden. Dabei zeigt sich sehr deutlich, dass es nicht mehr darum geht, Individuen festzusetzen, einzusperren und diese zu normieren, sondern vielmehr darum, die Bewegung der Individuen nachvollziehen zu können und nicht zuletzt auch steuern zu können, es scheint eben der Übergang von den Disziplinargesellschaften hin zu den Kontrollgesellschaften vollzogen zu sein. So wurde nach und nach das deleuzianische Diktum der Kontrolle zu unserer Lebensrealität.

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. (Deleuze 1993b, 261)

Es braucht nicht mehr das Gefängnis, um Individuen einzusperren, das Gefängnis ist vielmehr überall, ein universales Gefängnis also. Ein Individuum soll nicht festgesetzt werden, das verhindert Produktivität, sondern vielmehr in Bewegung gehalten werden, in kontrollierter Bewegung, in produktiver Bewegung. Der Mensch wurde zum „Dividuum“, einem einfachen Datensatz an persönlichen Informationen verbunden mit geographischen Markern. Das Dividuum hat seinen Wert für das Unternehmen, indem es statistisch berechnet und befragt nach seinen Kaufinteressen mit ständiger Werbung bombardiert werden kann. So können globale Konzerne ein schier unendliches Vermögen akkumulieren, nur, indem sie unser

kommunikatives Verhalten aufzeichnen, nicht inhaltlich sondern rein quantitativ. Die Sprache wird reduziert auf Schlüsselbegriffe, die über mögliche Konsuminteressen Auskunft geben könnten. Das Individuum, dessen Bewegung gelenkt und überwacht wird, ist ein nomadisiertes. Entsprechend können wir den Übergang des Nomaden von einer emanzipativen hin zu einer repressiven Figur wahrnehmen. War es der Nomade, der durch seine Loslösung aus verkrusteten Staatsapparaten, also durch seine (nicht unbedingt physisch verstandene) Bewegung befreit gegenüber dem Sesshaften wirkte, ist der Nomade heute in seiner Bewegung nicht freisetzend sondern kontrolliert. War die Nomadisierung ein Versuch, zumindest kurz, aus einer kapitalistischen Verwertungslogik, also z.B. festgesetzt am Fließband einer Fabrik, auszubrechen, ist die Bewegung heute Teil der Kapitalisierung des Individuums. Gleich einem Fahrradboten akkumuliert das Unternehmen Mehrwert durch die gehetzte Bewegung, die Bewegung auszusetzen, bedeutet Kapitalverlust. Durch die modernen Medien und Technologien ist das Büro „immer und überall“, und so kann auch im Urlaub oder in der U-Bahn, schlicht immer und weltweit gearbeitet werden, kann das E-mail beantwortet, das Paper verschickt werden. War es der Nomade, der aus den Institutionen der Disziplinargesellschaft ausgebrochen ist, sind es die Kontrollgesellschaften, die uns, hier im so genannten Westen, alle zu Nomaden machen, ob wir wollen oder nicht. Wie Pierre Lévy schreibt, ist der nomadische Raum kein geographischer Raum mehr, sondern „ein unsichtbarer Raum des Wissens“ (Lévy 1997, 12). Das ist es, was Deleuze in seinem Kontrollgesellschaftsaufsatz beschrieben hat, und auch wenn er den Begriff des Nomaden nicht verwendet, so ist doch zu erkennen, dass er in diesen letzten Jahren seines Lebens diese Beobachtungen beschreiben wollte, die Transformation des Nomaden eben. Ähnlich wie bei der Cyborgisierung der (zumindest westlichen) Menschen kommt es also weniger darauf an, ob der oder die Einzelne einen Herzschrittmacher hat, da wir in einer cyborgisierten Welt leben, einer „Cyborg society“ (Gray 2002, 129), die uns eben alle zu Cyborgs macht. So ist es auch bei der Nomadisierung in den Kontrollgesellschaften. Auch wenn der oder die Einzelne nicht ständig quer durch die Welt reisen muss, eben keinen nomadisierten Job hat, leben wir doch in einer ‚nomadisierten Gesellschaft‘, die uns zusehends alle zu kontrollierten NomadInnen macht. „Das Nomadentum dieser Tage ist in erster Linie durch die ständigen, raschen Veränderungen der wissenschaftlichen, technischen, wirtschaftlichen, beruflichen und mentalen Landschaften bedingt. Selbst wenn wir uns nicht bewegten, die Welt um uns herum würde sich verändern. Also bewegen wir uns doch. Und das chaotische Ganze unserer Antworten bedingt die allgemeine Transformation.“ (Lévy 1997, 10) Wir leben, wie es Pierre

Lévy im Prolog seines Buches „Die kollektive Intelligenz“ nennt, am „Planeten der Nomaden“ (ebd., 7).

Paul Virilio, der große Dromologe der ersten Stunde, hat in einem seiner neuesten Bücher dieses Phänomen aufgegriffen und auf seine gewohnt apokalyptische Art weitergedacht. Für ihn sind es nicht mehr nur noch die Individuen im so genannten Westen, die zu NomadInnen gemacht werden, die im globalen Kapitalismus immer verfügbar sein müssen, es ist eine umfassendere Bewegung, die sich ereignet, eine „Revolution der Befrachtung“ (Virilio 2010, 14). Getrieben vom Kapitalismus wird der gesamte Planet Erde ausgebeutet und zerstört, die zunehmenden ökologischen Katastrophen führen zu einem „Geozid“ (ebd. 18). Neben den globalen Migrationsströmen, die diese Entwicklungen hervorrufen, imaginiert Virilio eine komplette Nomadisierung des Raumes. Selbst die Städte, bezeichnet als „Ultrastädte“ (ebd., 14), setzen sich in Bewegung, werden ähnlich dem Flugzeugträger zu mobilen Städten. Virilios apokalyptische Visionen sollen verdeutlichen, dass wir mit einer Entwicklung des Nomadismus konfrontiert sind, die vom idyllischen Bild, das Deleuze und Guattari einst gezeichnet haben, wenig übriglässt. Der Sesshafte als Kategorie ist erloschen, wenn selbst die Stadt in einer unaufhörlichen Bewegung zu sein scheint, ist der Sesshafte zum Nomaden geworden. Die vollkommene „Exterritorialisierung“ (ebd. 13) hat den Nomaden obsolet gemacht, eine Zeit eben, „wo der Sesshafte dank der Tele- und Informationsgesellschaft überall zu Hause ist und der Nomade nirgends“ (ebd., 12). Die technologischen wie gesellschaftlichen Veränderungen haben das Bild des Nomaden verändert, die Figur der Emanzipation in eine Figur der Ausbeutung verwandelt. Es muss die Endzeitstimmung, mit der dieser Text von Virilio aufgeladen ist, nicht geteilt werden, um zu erkennen, dass die Nomadisierung der Menschen in den veränderten Kapitalismus passt, der Mehrwert wird aus der Bewegung akkumuliert. „Außerdem bringen Ökologie und Nomadismus diesen alten Trick der Kriegsjahre wieder auf den Plan, nämlich die Nutzung des Energiepotenzials des menschlichen Körpers in Bewegung.“ (ebd., 35) Das Potential der Ausbeutung des Körpers in Bewegung kann auch am Wandel des Cyborg-Begriffes gezeigt werden.

Wie der Nomade also zum allgemeinen Prinzip des globalen Kapitalismus, zum Prinzip der Kontrollgesellschaften geworden zu sein scheint, hat auch die Figur der Cyborg eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Die bereits im Cyborg-Manifest beschriebene „Informatik der Herrschaft“ scheint sich durchgesetzt zu haben, zum treibenden Prinzip des globalen Kapitalismus geworden zu sein, beschreibt Haraway hier doch ähnliche Phänomene, wie sie auch Deleuze beobachtet. Die „Informatik der Herrschaft“ charakterisiert sich vor allem durch den Übergang von „einer organischen Industriegesellschaft in ein polymorphes

Informationssystem“ (Haraway 1995a, 48), eine beunruhigende Entwicklung, weil die berechenbare Herrschaftsstruktur durch eine netzartige, spontanere und unberechenbarere Ausbeutungsmaschinerie ersetzt wurde. Kurz gesagt, befinden wir uns im Übergang von „den bequemen, alten, hierarchischen Formen der Unterdrückung zu den unheimlichen, neuen Netzwerken, die ich als Informatik der Herrschaft bezeichnet habe“ (ebd.). Diese Entwicklung beschreibt Haraway, ganz wie es auch Deleuze tut, mit der Idee, dass die Überlegungen von Michel Foucault neu kontextualisiert werden müssen, dass diese Überlegungen einer alten Zeit angehören. Um die „unheimlichen Netzwerke“ zu verstehen, muss über Foucaults Analysen hinausgedacht werden, dieselbe Vorgehensweise wie sie auch Deleuze vorschlägt. So beschreibt Haraway in einer längeren Fußnote, warum die neuen Herrschaftssysteme grausamer und vor allem unberechenbarer zu sein scheinen, und warum deswegen Foucault aktualisiert werden muss:

Die alten Herrschaftsverhältnisse des weißen kapitalistischen Patriarchats wirken heute auf nostalgische Weise unschuldig: Sie normierten Heterogenität, etwa in Mann und Frau, weiß und schwarz. Der ‚fortgeschrittene Kapitalismus‘ und der Postmodernismus entlassen die Heterogenität ohne Norm, wir selbst sind verflacht, ohne Subjektivität, die Tiefe erfordert, selbst wenn es sich um unfreundliche verschlingende Tiefe handelt. Es ist Zeit, ‚den Tod der Klinik‘ zu schreiben. Die Methode der Klinik verlangt nach Körpern und Arbeit, wir jedoch verfügen über Texte und Oberflächen. Unsere Herrschaftsverhältnisse vermitteln sich nicht mehr durch Medikalisierung und Normierung. Sie vermitteln sich über Vernetzung, den Neuentwurf von Kommunikationszusammenhängen und Stressmanagement. Normierung verwandelt sich in Automation. Michel Foucaults Geburt der Klinik, Sexualität und Wahrheit sowie Überwachen und Strafen benennen eine Form der Macht im Augenblick ihrer Implosion. (ebd., 202f)

Auch Haraway theoretisiert also den Übergang der Disziplinarmacht hin zur Kontrolle (ebd., 52), beschreibt also eine Art ‚Informatik der Kontrolle‘.

Der cyborgisierte Körper dient der Ausbeutung. Haraways Intervention zuwiderlaufend, scheint doch der Cyborg gewonnen zu haben, scheint sich also die patriarchale und kapitalistische Intention des Projekts Cyborg durchgesetzt zu haben. Nicht nur wird – wie beschrieben – die Bewegung des Menschen ausgebeutet, auch die Verschmelzung des Körpers mit der Maschine, die Cyborgisierung, erzeugt hauptsächlich Mehrwert. Seien es die Schönheitsoperationen, die Millionen Frauen in „fem bots“ verwandeln, eine Cyborgisierung also, die nicht zur In-Frage-Stellung des Geschlechterdualismus führt, sondern gegenteilig diese Dualität in radikaler Weise reproduziert und automatisiert. Sei es die Verschmelzung mit dem Handy, der dauernde Einstieg ins Internet, der Arbeit und Freizeit zu einem untrennbaren Ganzen verworren hat. Die Cyborgisierungen – von Verschmelzungen mit „Smart Technologies“ bis zu Eingriffen in das menschliche Genom – dienen dazu, die Menschen arbeitsfähiger zu machen, sie müssen länger arbeiten können, immer verfügbar

sein. Cyborgisiert wird – im Westen – durch chemische Mittel, die die Konzentration steigern. Mehr noch als durch maschinelle Erweiterungen der physischen Arbeitskraft soll also die immaterielle Arbeitskraft erweitert, einer globalen Wissens- und Informationsgesellschaft angepasst werden. Phänomene, die auch Haraway im Manifest schon beschrieben hat, die in ihrer Intensität jedoch zugenommen haben. Nach wie vor muss nach den „Frauen im integrierten Schaltkreis“ (Haraway 1995a, 59) gefragt werden, jenen, die sich ‚verschönern‘ lassen, jenen, die in der ‚Peripherie‘ die technischen und sonstigen Wohlstandsprodukte unserer Konsumgesellschaft produzieren. Wenig scheint sich seit dem Manifest verändert zu haben, und doch vieles verschlimmert. Vielleicht ist das Fenster für den Einsatz der Cyborg, für die Ergreifung des emanzipativen Potentials dieser technologischen wie gesellschaftlichen Revolution kleiner geworden, vielleicht ist dieses Fenster annähernd verschwunden, aber es ist unsere Aufgabe, dieses Aktionsfenster wieder zu vergrößern, es diesmal aufzustoßen. Vielleicht hat sich der Cyborg durchgesetzt, aber die Cyborg scheint noch nicht verschwunden zu sein.

Haraway hat im Cyborg-Manifest die neuen Technologien – so scheint es mir – unterschiedlich behandelt. In Bezug auf die Biotechnologien war ihre Idee der Cyborg, der Glaube an das Aufbrechen alter Dichotomien, weil der Mensch in neue monströse Verbindungen und Verwandtschaftsverhältnisse mit Tier und Maschine eintritt. Die anderen neuen Technologien, also Informations- und Kommunikationstechnologien, verortete Haraway mehr auf der Seite des Cyborgs, auf der Seite der Unterdrückung, wie nicht zuletzt am Begriff der „Informatik der Herrschaft“ gesehen werden kann. Wenn Haraway später nicht mehr an die emanzipative Kraft der Cyborg glauben kann, so mag das stark mit dieser Trennung der Technologien zusammenhängen, scheinen doch gerade die Biotechnologien – in dem Bereich der Genetik, der Molekularbiologie wie den Reproduktionstechnologien – heutzutage die Dichotomien von Mensch und Tier und besonders von Mann und Frau zu bestärken. Nicht monströse Verschmelzungen werden produziert, sondern vielmehr werden traditionelle Herrschaftsverhältnisse in die Körper ‚eingearbeitet‘. Ich glaube daher, dass wir Haraways Sichtweise zumindest umkehren müssen, scheint doch in der Verschmelzung mit Informationstechnologien – wie noch gezeigt werden wird – viel mehr emanzipatives Potential zu liegen, weswegen ich mich im letzten Kapitel auch mehr auf diese Technologien beziehen werde. Die Vorherrschaft der kybernetischen Idee führte jedoch vor allem dazu, dass diese verschiedenen Technologien immer schwerer zu unterscheiden sind. Die Universalität des Codes, des genetischen wie des digitalen, die Idee, diese Codes problemlos übersetzen zu können, diese Entwicklungen führten zur Verschmelzung der Bio- mit den

Informationstechnologien. So führt Haraway in einem Text die Figur des Vampirs ein, denn mit dieser „vampire-cyborg mythology“ untersucht sie „the undead psychoanalytic, spiritual, and mundane zones where biomedicine, information technology, and the techno-organic stories of kinship converge. This is the kinship exchange system in which gender, race and species – animal and machine – are all at stake. Joining the pulsing fluids of blood and data (Haraway 1997, 216f).

Bevor ich mich also den Möglichkeiten des emanzipativen Kampfes widmen kann, soll diese Sphäre des Codes näher untersucht werden. Wie funktionieren diese Kontrollgesellschaften, worauf basiert diese „Informatik der Herrschaft“ also? Auch in der Beantwortung dieser grundlegenden Frage scheinen sich Deleuze und Haraway einig zu sein, liegt doch sowohl den Kontrollgesellschaften wie auch der „Informatik der Herrschaft“ die Universalisierung des Codes zu Grunde.

„Wir treten ein in die Kontrollgesellschaften, die nicht mehr durch Internierung funktionieren, sondern durch unablässige Kontrolle und unmittelbare Kommunikation.“ (Deleuze 1993a, 250) Die Kontrollgesellschaften sind eine klare Folge des Eintritts in das digitale Zeitalter, durch die Allgegenwart der kybernetischen und computerisierten Maschinen wird eine Reduzierung des Menschen auf einen Datensatz überhaupt erst möglich. Die „Metaphysik des Codes“ (Baudrillard 1982, 90) hat auch Jean Baudrillard eingehend beschrieben, wenn er unser Zeitalter, das Zeitalter der dritten Ordnung des Simulacrum, als von dem Paradigma der „Simulation“ durchzogen analysiert. Baudrillard meint damit, dass die Zeichen ihre Referenz verloren haben, und die Realität durch die „Hyperrealität“ ersetzt wurde. „Die Realität geht im Hyperrealismus unter, in der exakten Verdoppelung des Realen, vorzugsweise auf der Grundlage eines anderen reproduktiven Mediums – Werbung, Photo etc. – und von Medium zu Medium verflüchtigt sich das Reale, es wird zur Allegorie des Todes, aber noch in seiner Zerstörung bestätigt und überhöht es sich: es wird zum Realen schlechthin, Fetischismus des verlorenen Objekts – nicht mehr Objekt der Repräsentation, sondern ekstatische Verleugnung und rituelle Austreibung seiner selbst: hyperreal.“ (ebd., 113f) Am Beispiel des so genannten Reality-TVs exemplifiziert sich diese Theorie, wenn dort eine vermeintliche Realität simuliert wird, die „realer als real“ sein muss, um im Fernsehen als Medium auch tatsächlich authentisch zu wirken. Die Realität selbst würde nicht authentisch wirken, denn im Zeitalter der Simulation wird nur das Hyperreale als real wahrgenommen (vgl. Baudrillard 1978a, 24f sowie 45). Baudrillard verweist dabei, ganz wie auch Deleuze und Haraway es tun, auf einen Wechsel weg von den Disziplinargesellschaften hin zur Herrschaft des Codes, dem Zeitalter der Simulation. Das Panoptikum ist an ein Ende

gekommen (vgl. ebd., 44), stattdessen wurde ein System von „maximaler Kontrolle“ (ebd., 54) installiert. Der Code hat auch und vor allem die Zeichen verändert, diese sollen nicht mehr kommunizieren, keine Informationen verbreiten, sondern vielmehr kontrollieren, und so schreibt Baudrillard: „Es ist nicht mehr die Aufgabe der Botschaften zu informieren, sondern vielmehr zu sondieren, zu testen und letzten Endes zu kontrollieren.“ (Baudrillard 1982, 99) Dabei wurde die Technik zu einem Medium – so Baudrillards These – die die institutionelle Trennung der Medienphilosophie und der Technikphilosophie radikal in Frage stellt. Baudrillard verweist dabei auf Walter Benjamin, der als Erster, so Baudrillard, diese Entwicklung der Technik zum Medium entdeckt und theoretisiert hatte. „Benjamin (und nach ihm McLuhan) begreift die Technik nicht als Produktivkraft (worauf sich die marxistische Analyse beschränkt), sondern als Medium, als Form und Prinzip jeder neuen Sinnproduktion. [...] Die Technik als Medium gewinnt nicht nur Oberhand über die ‚Botschaft‘ des Produkts (seinen Gebrauchswert), sondern auch über die Arbeitskraft, aus der Marx die revolutionäre Botschaft der Produktion machen will. Benjamin und McLuhan haben klarer als Marx gesehen, dass die wirkliche Botschaft, das eigentlich letzte Wort in der Reproduktion selbst liegt. Und dass die bloße Produktion keinen Sinn hat: ihre gesellschaftliche Finalität geht in der Serienproduktion verloren. Die Simulakren sind der Geschichte überlegen.“ (ebd., 88) Die Logik der Simulation hat sich dabei auf alle gesellschaftlichen Bereiche ausgebreitet, und – so wird Baudrillard nicht müde aufzuzeigen – vor allem die Politik ergriffen. Die Politik wird auf den Code, auf die Binarität des Digitalen reduziert, verunmöglicht das Erscheinen des Neuen, sondern betreibt vielmehr Statistik. Die Meinungsumfrage hat das, was einst Politik genannt wurde, abgelöst. „Test und Referendum sind aber bekanntlich perfekte Simulationsformen: die Antwort wird durch die Frage induziert, sie wird im voraus bezeichnet. Das Referendum ist also immer nur ein Ultimatum“ (ebd., 97). Jacques Rancière hat diesen Gedanken noch ausführlicher beleuchtet und die Politik im Zeitalter der Simulation als „Postdemokratie“ beschrieben, die auf dem „Konsens“ beruht, dass jeder und jede statistisch einem Platz zugeordnet werden kann, die Gesellschaft aufgeteilt, also restlos berechnet werden kann, und dabei jedoch notwendigerweise der demokratische Moment übersehen wird, nämlich den „Anteillosen“ einen Teil der Gemeinschaft zuzuweisen (vgl. Rancière 2002, 114ff).

Haraway, die ihre Cyborg als eine Figur der Simulation versteht (vgl. Haraway 1995a, 48) und die an Bezügen zu den Schriften von Baudrillard nicht spart, beschreibt genau dieses Phänomen, der referenzlosen Zeichen in einer „Informatik der Herrschaft“, die auf der Idee einer „universellen Sprache“ beruht. Sei es der genetische Code oder die digitale Binarität, der

Code beherrscht dieses Zeitalter, und der kybernetische Traum der universellen Sprache, die immer fehlerfrei übersetzt werden kann, ist zum Paradigma geworden. „Darüber hinaus verdanken sich sowohl die Kommunikationswissenschaften als auch die moderne Biologie einer allgemeinen Umformung, der Übersetzung der Welt in ein Kodierungsproblem, der Suche nach einer allgemeinen Sprache, in der jeder mögliche Widerstand gegen instrumentelle Kontrolle verschwindet und in der jede Heterogenität der Zerlegung und der Neukombination, der Investition und dem Tausch unterworfen werden kann.“ (ebd., 51f)

Diese Suche nach der allgemeinen Sprache fand in der kybernetischen Vorstellung der Information als codierbares, übersetzbares Medium, seine Erfüllung. Ähnlich beschreiben auch Deleuze und Guattari, die ihre Analysen, wie dargestellt, ebenfalls auf die Kybernetik aufbauen, Unterwerfungsprozesse, die den computerisierten Maschinen des kybernetischen Zeitalters eigen sind. Deleuze und Guattari untersuchen in den *Tausend Plateaus* also den ‚Menschen im integrierten Schaltkreis‘, die Rolle des Menschen in dem neuen Kapitalismus, dem technologisierten Kapitalismus. Wurden die ProletarierInnen früher wie Zahnräder in die fordistische, niemals stoppende Fließbandmaschine ‚eingebaut‘, ist die Verschmelzung mit der Maschine im kybernetischen Zeitalter eine tiefergreifendere. Der Verschmelzung liegt der kybernetische Gedanke der Kommunikation zwischen Organismus und Maschine zu Grunde. Die Maschinen der Kybernetik bilden ein neues Zeitalter – so Deleuze und Guattari – ein Zeitalter, „das ein Regime allgemeiner Unterjochung wiederherstellt: rückläufige und umkehrbare ‚Menschen-Maschinen-Systeme‘ ersetzen die alten, nicht rückläufigen und nicht umkehrbaren Beziehungen zwischen den beiden Teilen. Die Beziehung zwischen Mensch und Maschine beruht auf wechselseitiger, innerer Kommunikation, und nicht mehr auf Benutzung oder Tätigkeit.“ (Deleuze/Guattari 1992, 635)

Diese universelle Sprache, die „effektive Kommunikation“, muss dabei jedoch bloß ein Wunschtraum bleiben. Denn perfekte Kommunikation, so haben schon eine Reihe von KommunikationstheoretikerInnen gezeigt, ist nicht möglich. So bleibt der Versuch, die Welt, die Körper wie auch die Politik in das Paradigma der perfekten Kommunikation, in die Herrschaft des Codes zu überführen, ein totalitäres und – wie Baudrillard gezeigt hat – vor allem grausames Unterfangen (Baudrillard 1978a, 63), das gestört werden muss. Der Angriff auf die Kommunikation, auf die „effektive Kommunikation“, ist dabei jene Störung der Herrschaft sowie der Kontrolle, die Haraway wie auch Deleuze vorschwebt. „Information ist genau dasjenige quantifizierbare Element (Einheit, Grundlage von Einheit), auf dessen Basis universelle Übersetzung und damit unbehinderte, instrumentelle Macht (auch bekannt als ‚effektive Kommunikation‘) möglich wird. Die größte Bedrohung dieser Macht besteht in der

Störung der Kommunikation. Jeder Zusammenbruch eines Systems ist eine Funktion von Stress.“ (Haraway 1995a, 52) Die Cyborg war als eine Figur der Unterbrechung gedacht, eine Figur, die eben genau diesen Stress erzeugen kann, den Stress, der den Traum der „effektiven Kommunikation“ stört. Doch wie wir gesehen haben, sind die Nomadisierung wie die Cyborgisierung Prozesse, die zwar zugenommen haben, jedoch das Paradigma der perfekten Kommunikation reproduzieren, aufrechterhalten und die Herrschaft des Codes verstärken.

Die patriarchale Cyborgisierung ist also bestrebt, ganz dem transhumanistischen Traum folgend, den Körper so lange zu ‚verbessern‘, zu erweitern, und damit die Körperlichkeit selbst anzugreifen. Diese Technologien, so schreibt auch Haraway, sind „krankhaft bestrebt [...] mittels endgültiger Abstraktion Verletzlichkeit und damit auch Körperlichkeit auszurotten“ (Haraway 1995d, 179). Dieser Traum von einem ‚sündenfreien‘, weil ‚körperlosen‘, Menschen mag zwar hinter vielen modernen Prozessen der Cyborgisierung stecken, doch ist es ein Traum einer Minderheit. Der wahre Schrecken der Cyborgisierung, und auf diesen Aspekt hat Haraway bereits im Manifest hingewiesen, liegt nicht in dem Versuch, die Verletzlichkeit des Körpers „auszurotten“, sondern vielmehr in der maschinellen und computerisierten Anpassung des Menschen an den modernen Kapitalismus. Auf diese Ambivalenz der Cyborgisierung weist auch Rosi Braidotti hin, wenn sie schreibt:

What I want to emphasize, however, is that the cyborg as an embodied and socially embedded human subject that is structurally inter-connected to technological elements or *apparati*, is not a unitary subject position. The cyborg is rather a multi-layered, complex and internally differentiated subject. Cyborgs today would include for me as much the under-paid, exploited labour of women and children on off-shore production plants, as the sleek and highly trained physiques of jet-fighter war-pilots, who interface with computer technologies at post-human levels of speed and simultaneity. As a political cartography, or figuration, the cyborg evokes simultaneously the triumphant charge of Schwarzenegger's *Terminator* and the frail bodies of those workers whose bodily juices – mostly sweat – fuel the technological revolution. (Braidotti 2002, 17f)

Cyborgisierung greift direkt die Körper an, zerstört diese Körper eventuell sogar, genauso wie es die Nomadisierung der Menschen in den Kontrollgesellschaften tut. Auch hier weist Braidotti darauf hin, dass die Nomadisierung keinesfalls eine Metapher ist, sondern vielmehr konkrete Schicksale beschreibt, die ebenfalls die Körperlichkeit wie den Geist prägen. „Being nomadic, homeless, an exile, a refugee, a Bosnian rape-in-war victim, an itinerant migrant, an illegal immigrant, is no metaphor. [...] These are highly specific geo-political and historical locations – history tattooed on your body.“ (ebd., 3)

In einem neoliberalen Kapitalismus wird also nicht mehr wie in den Disziplingesellschaften der Mensch in einem bestimmten Raum eingesperrt, vielmehr wird der Raum, je nach der Bewegung des Menschen angepasst, man mag hier an benutzer- und standortorientierte

Werbung denken. Die Kontrollgesellschaft arbeitet nach der Erkennung von Mustern, wenn jeder und jede auf einen Datensatz reduziert wird, wird jeder und jede auch statistisch behandelt. Die Unterscheidungen, die Deleuze und Guattari für den glatten und den gekerbten Raum einst eingeführt haben, sind im Zeitalter der Kontrollgesellschaften anders zu verstehen. Die globale Kriegsmaschine produziert heutzutage einen glatten Raum, der gekerbte Raum und somit auch der Staat scheinen noch Relikte der Disziplinargesellschaften zu sein. Der glatte Raum ist zwar ein heterogener Raum, aber einer, in dem die Individualität statistisch berechnet und gemessen werden kann. Die Vorratsdatenspeicherung, das Absuchen unserer Kommunikation nach werberelevanten Informationen sind hier erste Auswüchse dieser Entwicklungen. Die so genannten „Smart Technologies“, die mobile Kommunikation und ständigen Zugang zu Information bieten, sind gleichzeitig auch die Verwirklichung einer „Big-Brother“-Dystopie, da sie ständige Kontrolle und Überwachung ermöglichen. Wendy Chun hat in ihrem Buch *Control and Freedom. Power and Paranoia in the age of fiber optics* auf diese doppelte Entwicklung hingewiesen (vgl. Chun 2006, 6ff). „Smart Technologies“, der ständige Zugang zum Internet und die Verwandlung des Handys in ein digitales Schweizer Taschenmesser ermöglichen sowohl die Kontrolle als auch mehr Freiheit. Diese Technologien ermöglichen eine Erweiterung des Horizonts gleichermaßen, wie sie ausgeprägte Paranoia hervorrufen können. Es ist diese paradoxe Situation, die uns die Beurteilung neuer Technologien so schwer macht, sie ermöglichen Ausbruch aus traditionellen Herrschaftsverhältnissen und ermöglichen gleichermaßen neue breite Herrschafts- und Kontrollmechanismen. Diese Technologien ermöglichen in deleuzo-guattarischen Begriffen gesprochen, sowohl das Erzeugen von Fluchtlinien als auch das Festhalten in Gefügen, ermöglichen Deterritorialisierung gleichermaßen wie Reterritorialisierung, die Beurteilung der Technologie kann immer nur im Einsatz in einem bestimmten Gefüge erfolgen. Auch wenn dies nicht für alle Technologien gilt, wie am Beispiel der Atomtechnologie gezeigt, kann mit Deleuze gesagt werden: „Technology is always already an assemblage with the potential of emancipation and capture.“ (Harper 2009, 127)

Dem positiven Einsatz von „Smart Technology“ werde ich mich im letzten Kapitel noch näher widmen, den negativen Einsatz in einem neoliberalen, global kapitalistischen Gefüge habe ich schon erwähnt. Die Kontrollgesellschaften erzeugen also glatte Räume, nomadisieren und cyborgisieren die Menschen, um diese zu besseren KonsumentInnen zu machen, um diese besser ausbeuten zu können. Dabei ist vermeintliche Individualität, so lange sie in die Statistik passt, erwünscht, das Individuum wird nicht mehr diszipliniert und

normiert, sondern vielmehr wird das Dividuum heute individualisiert, berechnet und in Bewegung versetzt. Die Kontrollgesellschaft baut auf Effizienz auf, nicht mehr auf Disziplin (vgl. Savat 2009b, 50). Der Raum wird dadurch zwar dynamisiert und auch heterogenisiert, diese Individualisierung erfolgt jedoch lediglich nach messbaren Mustern. „While discipline attempts to construct and unify forces spatially in a mechanical manner, modulation attempts, by way of calculation, to anticipate the emergence of patterns of flow or energy within a turbulent system.“ (ebd., 53) Trends in Mode, Design, etc. zeigen, dass trotz einer Individualisierung, trotz eines heterogenen Modemarkts bestimmte Muster der vermeintlichen Heterogenität zu Grunde liegen, Muster, die berechnet werden sollen, um Produkte besser verkaufen zu können. Individualisierung passiert, die Normierung gehört der vergangenen Epoche der Disziplinargesellschaften an, diese Individualisierungen sind jedoch vom globalen Kapitalismus getrieben. Nicht der Mensch wird individualisiert, sondern die auf ihn zugeschnittene Werbung. Diese Entwicklung, die die Kontrollgesellschaften charakterisieren und die den Wandel der beiden Figuren, der Cyborg und des Nomaden, hin zu Figuren der Unterdrückung und Kontrolle angeleitet haben, sind tiefgehend und keinesfalls bloß auf oberflächliche Modetrends beschränkt. Diese Entwicklungen beeinflussen das Leben der Menschen und greifen in den Körper eben jener cyborgisierten und nomadisierten Menschen ein. „In such a situation control is experienced entirely differently than it is with disciplinary power. Instead of you actively adjusting your behaviour in order to conform to one or another norm, it is now the environment that adjusts to you, and does so in advance. This occurs not only in your interactions with digital machines but also at the level of genetic coding for example. Your ‘faults’ can increasingly be anticipated and, in order to prevent them from occurring, your genetic code may well come to be adjusted. In effect, your very genetic code becomes the control environment.“ (ebd., 57)

Deleuze hat zwar den Begriff der Kontrollgesellschaften erst 1990 geprägt, jedoch gibt es zahlreiche Stellen in den *Tausend Plateaus*, die auf verschiedene Tendenzen hin zu den Kontrollgesellschaften, hin zur Allmacht des Codes verweisen. Die Anpassungsfähigkeit des Kapitalismus haben Deleuze und Guattari ja schon im *Anti-Ödipus* thematisiert, und so verweisen sie auch in den *Tausend Plateaus* auf die Flexibilität des Kapitalismus. Wird der Nomade als emanzipative Gegenfigur zum Staat theoretisiert, so beschreiben Deleuze und Guattari nämlich auch Tendenzen des globalen Kapitalismus, die ebenfalls die Staatsapparate angreifen, die Macht der Staaten einschränken und durch eine weltweite Kriegsmaschine den Menschen unterwerfen. Hier wird annähernd eine ‚Nomadisierung des Kapitals‘ imaginiert, die diesen Prozessen zu Grunde liegt. Ganz dem Nomaden ähnlich, schafft auch das Kapital

einen glatten Raum, heterogenisiert, zieht umher oder verändert den Raum um sich, kurz, das Kapital erzeugt eine „absolute Geschwindigkeit“, die neue Möglichkeiten eines globalen Kapitalismus eröffnet. So wird also auf der Ebene des „weltweiten Kapitalismus ein neuer glatter Raum produziert, in dem das Kapital auf der Grundlage von maschinellen Komponenten und nicht mehr auf der Grundlage der menschlichen Komponente der Arbeit seine ‚absolute‘ Geschwindigkeit erreicht. Die multinationalen Konzerne erzeugen eine Art von deterritorialisierendem glattem Raum, in dem die Besetzungspunkte und Austauschpole völlig unabhängig von den klassischen Wegen der Einkerbung werden.“ (Deleuze/Guattari 1992, 681) Der Kampf gegen die Kontrollgesellschaft muss also auch ein Kampf gegen die neuen Formen des Kapitalismus sein, gegen das nomadisierte Kapital, auch darin sind sich Haraway und Deleuze einig. Die veränderten Formen des Kapitalismus haben nicht nur ‚uns‘ im Westen zu Dividuen gemacht, zu KonsumentInnen, die gegen den unaufhörlichen Strom der Überproduktion ‚ankaufen müssen‘, der veränderte Kapitalismus hat auch zahllose Menschen in den Produktionsprozess der Überproduktion eingegliedert. Deleuze verweist darauf, dass trotz der Veränderungen des Kapitalismus, die Konstante der Armut der Vielen geblieben ist, ja zusehends vergrößert wird. „Die Kontrolle wird also nicht nur mit der Auflösung der Grenzen konfrontiert sein, sondern auch mit dem Explodieren von Slums und Ghettos.“ (Deleuze 1993b, 260)

Doch weder Deleuze noch Haraway verharren in apokalyptischen Visionen und predigen auch nicht ohnmächtig von der Hilflosigkeit der Einzelnen, wie es manch andere PhilosophInnen angesichts der momentanen Verhältnisse tun. Die Veränderungen des Kapitalismus und in einem noch größeren Maße die technologischen Veränderungen mögen zwar die Kontrolle und Unterdrückung befördern, sie ermöglichen aber auch gleichzeitig neue Möglichkeiten des Widerstandes. Es ist das Erbauliche der politisch-technikphilosophischen Überlegungen von Deleuze, Guattari und Haraway, dass stets auf beide Seiten der Medaille verwiesen wird.

Im letzten Kapitel dieser Arbeit will ich mich nun den revolutionären Möglichkeiten widmen, die Deleuze und Haraway andeuten, will mich weg von dem herrschaftlichen hin zum emanzipativen Potential der neuen Technologien wenden, ohne die andere Seite zu übersehen. Denn die Zukunft wie das Potential der Technologien ist unentscheidbar, variiert vom jeweiligen Gefüge. Aufgabe ist, die emanzipativen Möglichkeiten anzusprechen, herauszufordern und –finden, zu befördern und so in ein Werden einzutreten. Die Hoffnung muss nicht aufgegeben werden, ganz im Gegenteil, es gibt immer einen Einsatzpunkt der kritischen Arbeit, denn wie schreiben Deleuze und Guattari schon in den *Tausend Plateaus*: „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...“ (Deleuze/Guattari 1992, 655).

7 Fragmente zur Besetzung der Kommunikation - #OccupyCommunication

„Weder zur Furcht noch zur Hoffnung besteht Grund, sondern nur dazu, neue Waffen zu suchen.“

(Gilles Deleuze, Postskriptum über die Kontrollgesellschaften)

Diesen prosaischen Schlachtruf formuliert Deleuze in seinem *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften* (1993b) und beweist damit, dass es ihm um keine paranoide Analyse der Überwachungsgesellschaft geht, sondern um ein Verstehen der Unterdrückungsmechanismen, denn nur ein Verstehen ermöglicht einen erfolgreichen Kampf gegen eben jene. Wie dieser Kampf aussehen könnte und wie die technikphilosophischen Überlegungen von Deleuze und Haraway hiermit zusammenhängen, soll nun in diesem letzten Kapitel thematisiert werden.

Wenn ich weiter vorne auf ein Zitat von Donna Haraway verwiesen habe, in dem sie meint, dass die Cyborg höchstens noch in der Verwandtschaft mit anderen oppositionellen Figuren kritische Arbeit leisten kann (vgl. Haraway 2004c, 327), so ist evident, dass ich versucht habe, diese Verwandtschaft der Cyborg mit dem Nomaden herzustellen. Nachdem die beiden Figuren je einzeln in ihrem theoretischen Kontext dargestellt und Gemeinsamkeiten der Figuren wie der Theorien herausgearbeitet wurden sowie die Entwicklung dieser von emanzipativen hin zu repressiven Figuren nachgezeichnet worden ist, soll nun in einem letzten Abschnitt das kritische Potential der Figuren wie der Theorien von Deleuze und Haraway reaktiviert werden. Die Figuren sollen mit aktuellen Protestbewegungen, die unter dem Terminus der neuen Sozialen Bewegungen verhandelt werden, zusammengebracht werden, und so soll nicht nur eine kurze Analyse der politischen Schlagkraft der Sozialen Bewegungen entwickelt, sondern auch in groben Umrissen das emanzipative Potential der neuen Technologien und neuen Medien untersucht werden.

Ich habe in den vorangegangenen Kapiteln zu zeigen versucht, dass sich die nicht systematisierte Technikphilosophie von Deleuze und Guattari vor allem dadurch auszeichnet, dass sie Techniken immer als eingebettet in bestimmte maschinelle Gefüge versteht, also

weder in Technikdeterminismus verfällt, noch die produktive Kraft der Technik übersieht, sondern vielmehr Techniken als ambivalent versteht. Techniken hängen immer von dem Einsatz im jeweiligen Gefüge ab, wobei manche Techniken in verschiedenen Gefügen eingesetzt werden können, andere, wie z.B. die Atomtechnologie, nur in großen kapitalintensiven Gefügen. Dieses Technikverständnis hilft uns vor allem in der Beurteilung und Einordnung so genannter „Smart Technologies“, also mobiler, kleiner und vor allem vernetzter Technologien. Die Entwicklung des Internets, genauso wie mobile Kommunikationsgeräte wurden zu einem großen Teil mit militärischen Geldern finanziert, fanden ihren Weg in eine allgemeine, globale und personale Verwendung und haben dabei vieles verändert. Sei es die Wirtschaft, wo sich einige globale Sektoren durch das Internet überhaupt erst entwickeln konnten, wohingegen andere Industrien durch das Internet sowie die Möglichkeiten der digitalen Vervielfältigung ihre Geschäftsgrundlage verloren haben und zur Zeit durch Millionenklagen und dubiose Gesetze ein letztes Gefecht vor dem eigenen Untergang begonnen haben. Sei es das alltägliche Leben und Arbeiten, das sich durch das Internet ebenso radikal gewandelt hat. Wie auch immer wir diese Entwicklungen einschätzen, so können wir doch feststellen, dass die neuen Technologien – vor allem für den so genannten Westen – viele Vorteile gebracht haben, dass die neuen Technologien aber auch unzähligen Unterdrückungs- wie Ausbeutungs- und Kontrollmechanismen den Weg geebnet haben. Die „Smart Technologies“ können also sowohl in staatlichen, wirtschaftlichen und militärischen Gefügen zum Ausbau der Kontrollgesellschaften und dem Vorantreiben der Informatik der Herrschaft eingesetzt werden, sie können allerdings auch – wie wir vom Arabischen Frühling, ohne diesen auf die Nutzung der neuen Technologien reduzieren zu wollen, bis zur #occupy Bewegung, die von der Wall Street ausgehend weltweit Ableger fand und am evidentesten bei Anonymous, wissen – in kollektiven Gefügen, in den Gefügen der Sozialen Bewegungen, in Protestgefügen eingesetzt werden und dabei einen entscheidenden Beitrag zum emanzipativen Kampf leisten. Diese Informationstechnologien können also sowohl repressiv als auch emanzipativ eingesetzt werden, und das zur selben Zeit. Ganz wie es Haraway schon im *Cyborg-Manifest* für die Cyborgtechnologien, die ebenfalls repressive wie emanzipative Auswüchse annehmen konnten und nach wie vor können, postulierte, müssen wir in einer kritischen adäquaten Analyse sowohl die apokalyptische Perspektive der Unterdrückung als auch die idealistische Perspektive der Befreiung einnehmen, um adäquat analysieren und effektiv kämpfen zu können. „Der politische Kampf besteht darin, beide Blickwinkel zugleich einzunehmen, denn beide machen sowohl Herrschaftsverhältnisse als auch Möglichkeiten sichtbar, die aus der anderen Perspektive unvorstellbar sind. Einäugigkeit führt zu

schlimmeren Täuschungen als Doppelsichtigkeit oder medusenhäuptige Monstren.“ (Haraway 1995a, 40). Die Position der Cyborg ist eine schielende, eine doppelsichtige, eine Position des offensichtlichen Widerspruches, und genau diese Position macht die Cyborg bis heute zu einem „monströsen“ Zusammenschluss, einem unheimlichen Wesen, das vielleicht eben doch auch heute noch Herrschaft herausfordern kann. Diese Position, die beide Perspektiven zugleich einnimmt, die einen offenen Widerspruch lebt, schlägt auch Deleuze vor. Es ist schließlich eine anti-dialektische Position, eine konjunktive Position, die Deleuze und Guattari schon im *Anti-Ödipus* proklamiert haben. Informations- und Kommunikationstechnologien sind nicht *entweder* emanzipativ *oder* Grundlage der Kontrollgesellschaften, sie sind beides zugleich. *Sei es*, dass Informationstechnologien die Informatik der Herrschaft befördern, *sei es*, dass sie diese Informatik untergraben. Es ist die anti-dialektische Haltung, die konjunktive Synthese des Widerspruches, die diese Position, diese „illegitime“ und doch einzige emanzipative Position ermöglicht. Diese schielende Perspektive, dieser ‚mindere‘ Blick ist nicht nur für Deleuze und Haraway zentral, dieser widersprüchliche Blick ist der Cyborg wie dem Nomaden grundgelegt. Aus dieser Perspektive können wir verstehen, warum weder technophil noch technopessimistisch zu urteilen ist. Diese Position verstehend und bejahend kann das breite Feld der neuen Medien, das breite Feld der „Smart Technologies“ adäquat untersucht werden. „If this understanding can be applied widely, smart mob technology could do more than spawn surveillance, cyborgs, flocking teenage culture consumers, and swarming terrorists. If we know what we're doing, perhaps we could enable cooperation amplification through smart mob infrastructure, the way dedicated dreamers transformed computers from weapons into telescopes of the mind.“ (Rheingold 2002, 206f)

Diese doppelte Perspektive einnehmend, müssen wir uns also stets der Gefahren wie der Möglichkeiten neuer Technologien bewusst sein, zwei Potentialitäten, die nicht voneinander getrennt werden können. Der globale Kapitalismus treibt das Ausbauen, das Intensivieren der Kontrollgesellschaften mit den verschiedensten neuen Technologien voran, Technologien, die auch in einem effizienten System der Unterdrückung nicht vollkommen kontrollierbar sind, sondern Möglichkeiten für Widerstand schaffen, Widersprüche hervorrufen. Es ist die Aufgabe derer, die emanzipative Politik betreiben wollen, diese Möglichkeiten zu suchen und auszubauen, diesen Widerstand zu üben. Wofür in dieser Arbeit ein Plädoyer gehalten werden soll, ist also eine Position einzunehmen, die ich sowohl mit Haraway als auch mit Deleuze versucht habe nachzuzeichnen, eine Position, die nicht Technologien verteufelt, in apokalyptisches Gejammere ausbricht, um vor der Allmacht der Kontrolle und der

undurchsichtigen Netzwerke der Herrschaft zu kapitulieren, und auch keine Position einzunehmen, die in dem Übergang in das Internet-Zeitalter die Erlösung der Menschen propagiert. Vielmehr soll eine „monströse“ Position des Widerspruches entwickelt werden, die die Unterdrückungsmechanismen wie die Möglichkeiten des Widerstandes gleichermaßen berücksichtigt. „Die Suche nach Universalien der Kommunikation sollte uns das Fürchten lernen [sic]. Allerdings tauchen, noch bevor die Kontrollgesellschaften sich wirklich organisiert haben, auch Formen von Delinquenz und Widerstand (das ist zweierlei) auf. Zum Beispiel Computer-Hacker und elektronische Viren, die an die Stelle der Streiks treten werden bzw. an die Stelle dessen, was man im 19. Jahrhundert ‚Sabotage‘ nannte“ (Deleuze 1993a, 251f).

Es kann und soll hier keine komplexe und umfangreiche Analyse möglicher Widerstandspraktiken im Zeitalter der Kontrollgesellschaften geliefert werden, vielmehr wird hier nach der Rolle des Nomaden und der Cyborg gefragt. Es soll also ein fragmentarischer Ausblick gestattet sein, ein Ausblick, der nach der Relevanz der Cyborg und des Nomaden im modernen Widerstand fragt. Haben diese beiden Figuren der 1980er Jahre, die heutzutage eben mehr Symbolfiguren der Unterdrückung denn des Widerstandes sind, überhaupt eine Relevanz für den emanzipativen Kampf in der heutigen Zeit?

Wir leben in „interessanten Zeiten“, wie Slavoj Žižek festgestellt hat (vgl. Žižek 2012), interessante Zeiten nicht nur, weil wir gerade eine der größten Systemkrisen seit langem beobachten müssen, sondern in interessanten Zeiten auch, weil wir eine breite Welle des Aufruhrs und des Widerstandes erleben dürfen. An den verschiedensten Stellen und mit den verschiedensten Hintergründen bilden sich in schneller Frequenz ständig neue Soziale Bewegungen, heterogene und lose verbundene Protestgruppen, die sich weder institutionalisieren noch von allzu langer Dauer zu sein scheinen. Was dabei jedoch bei annähernd allen diesen Sozialen Bewegungen gleich zu sein scheint, ist erstens ihre Charakterisierung als ‚gesichtslose Bewegungen‘, also heterogene Gruppen, die sich gegen eine Identifizierung und Reduzierung auf eine Person oder eine spezielle Forderung wehren, sowie zweitens der massive Einsatz von neuen Technologien zur Kommunikation innerhalb der Bewegungen wie zur Selbstrepräsentation nach außen. Viele BeobachterInnen beurteilen zumeist die Heterogenität, die ‚Gesichtslosigkeit‘ als notwendige Folge des Einsatzes der „Smart Technologies“, doch diese Analyse greift zu kurz. Bereits in den Aufständen des Mai 1968 konnten ganz ähnliche Phänomene beobachtet werden, auch hier wurde auf konkrete Forderungen sowie auf politische „Führer“ im Wesentlichen verzichtet, und dies ganz ohne den Einsatz des Internets. Bereits 1968 war vielen klar, dass Widerstand gegen den

Kapitalismus wie den Staat nur in einer Form passieren kann, die sich selbst der Repräsentation verweigert, die sich nicht in klaren Forderungen ausdrücken lässt. Gegen ein diffuses System der Unterdrückung können keine klaren Forderungen formuliert werden. Deleuze und Guattari, sowie viele andere PhilosophInnen waren von den Ereignissen des Mai 68 überwältigt, beeindruckt und versuchten über Jahre hinweg, diese Proteste zu theoretisieren. Der in der deleuzo-guattarischen Philosophie so zentrale Begriff des Werdens ist nicht zuletzt ein Begriff, der versucht, diese enorme Kraft, die von den Protesten ausgegangen ist, zu fassen. „Mai 68 war die Manifestation, das Hereinbrechen eines Werdens im Reinzustand.“ (Deleuze 1993a, 245) Wenn Deleuze und Guattari das „Gesicht“, auf das so gerne jedwede Politik reduziert wird, besonders in der heutigen „Postdemokratie“, als ein Übel, das bekämpft werden muss, durch die Erschaffung des kollektiven organlosen Körpers, denunzierten (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 229ff), scheinen die neuen Sozialen Bewegungen genau dieser Aufforderung zu folgen, indem sie sich selbst nicht auf ein Gesicht reduzieren lassen wollen und dagegen entweder durch eine Multiplizierung an Gesichtern oder durch die Simulation eines künstlichen Stellvertretergesichtes (wie es die Guy Fawkes Maske der Bewegung Anonymous darstellt) protestieren (vgl. Hubatschke 2012, 93ff sowie 138ff). Die große Stärke der modernen Sozialen Bewegungen liegt in ihrer selbst geförderten Heterogenität, eine Stärke, die von vielen politischen BeobachterInnen zumeist als Schwäche ausgelegt wird. Die Sozialen Bewegungen – der Arabische Frühling, der sehr konkrete Forderungen, nämlich eine Beendigung der Diktaturen und das Einführen demokratischer Wahlen forderte, ausgenommen – haben zumeist keine konkreten Forderungen und hüten sich auch, solche zu entwickeln. Auf diffuse Themen wie „Echte Demokratie“ oder kaum ausformulierter Kritik am Finanzkapitalismus aufbauend, wollen diese Bewegungen gar nicht am politischen Alltag teilnehmen. Durch die Verweigerung der Repräsentation und des Aufstellens konkreter Forderungen versuchen diese Sozialen Bewegungen Fluchtlinien zu erzeugen und sich gegen die Reterritorialisierung, die ‚Zurückführung‘ in die Tagespolitik möglichst lange zu wehren. Ihre politische Schlagkraft beruht nicht auf Verhandlungen, Konzepten und Kompromissen, sondern vielmehr auf einem Werden. Hierin lassen sich die wenigen Ähnlichkeiten zwischen den Protesten von 1968 und heute ziehen. Auch wenn der Mai 68 teilweise bis heute für viele eine erfolglose Aktion, ein misslungener Versuch der Revolution war, sind besonders in der französischen Philosophie viele PhilosophInnen von den Ereignissen in 1968 beeinflusst gewesen. Die Unverschämtheit der Bewegung, die sich selbst nicht legitimieren ließ, ohne SprecherInnen auftrat⁶⁵, keine Forderungen formulierte,

⁶⁵ Zumindestens in Frankreich waren die Proteste weitgehend ‚gesichtslos‘, in anderen Ländern wie z.B.

kein alternatives System vorschlug, sondern stattdessen von Beginn an einzig und allein am Protest selbst interessiert war, verstörte viele, vor allem jene, die an eine Revolution glaubten, die an die Macht der Gewerkschaften glaubten, die an die Macht der Partei glaubten (vgl. Lefort 2008, 46ff). Ein Protest ohne Programm, ein zielloser Protest, der einzig und allein eine „Bresche“ schlagen wollte, eine Bresche in die französische Ordnung. Dieser Gedanke der Bresche, den Claude Lefort in seinen euphorischen Nachbetrachtungen zum Mai 68 von Daniel Cohn-Bendit übernahm, verweist sehr schön auf die Strategie der Proteste in 1968. Es ging schlicht darum, eine Fluchtlinie zu eröffnen, die Ordnung zu stören, wissend, dass die Ordnung wiederhergestellt werden wird, eine Reterritorialisierung einsetzen wird, doch wenn die Bresche tief genug ist – so der Gedanke von Lefort – dann wird ein Riss in der Ordnung sein, der so nicht mehr ganz geschlossen werden kann. „Nur ein[en] Riss? Vielleicht ... Aber die Spur des Risses wird bleiben, auch nachdem der Schleier neu gewebt worden ist. (ebd., 43) Weder waren die Ereignisse des Mai 68 in dieser Form vorauszusehen, noch sind sie, und auf diesen Aspekt verweisen auch Deleuze und Guattari, aus einer makropolitischen Sicht beurteilbar. „Der Mai 68 in Frankreich war molekular“ (Deleuze/Guattari 1992, 295), und genau deswegen wäre es falsch, die Schlagkraft dieser Ereignisse auf molare politische Ergebnisse festzumachen zu versuchen. Ähnliches lässt sich – so meine These – auch für die aktuellen Sozialen Bewegungen bekräftigen. Gerne wird in verschiedensten Kreisen über die minimalen und kaum erkennbaren Erfolge der #occupy Proteste sowie der breiten Studierendenbewegung #unibrennt gelästert, doch wird dabei ein wesentlicher Punkt kategorisch übersehen. Im Wesentlichen gab es keine speziellen Forderungen, sondern vielmehr ein zielloses Aufbegehren, Proteste also, die kein direktes politisches Programm hatten, sondern vielmehr von der direkten politischen Aktion lebten. Diese Proteste waren und sind molekulare Proteste, Proteste also, die aus einer molaren Perspektive nicht beurteilt werden können. Nur in einem herrschaftsreproduzierenden Denken fragt man danach, ob die Proteste einen messbaren Einfluss wie z.B. ein paar Prozentpunkteverschiebungen bei der nächsten Wahl herbeigeführt haben, doch das war nie Ziel der Proteste. Es darf auch nicht geglaubt werden, dass molekulare Proteste nur auf einer molekularen Ebene wirken wollen, Politik findet immer auf beiden Ebenen statt. Abermals benötigen wir den „monströsen“ Blick, der uns erlaubt, beide Perspektiven einzunehmen, die molare wie die molekulare, und so können wir erkennen, dass die Proteste sowohl in der molaren politischen Agenda mitgemischt haben als auch auf molekularer Ebene, sei es im besetzten Hörsaal oder auf dem

Deutschland verlief der Protest von 1968 anders.

besetzten öffentlichen Platz kollektive alternative Strukturen aufgebaut haben, eine „Temporäre Autonome Zone“ (Hakim Bey) erzeugt haben.

Deleuze und Guattari haben mit ihren technikphilosophischen Überlegungen gezeigt, dass bestimmte Technologien immer eine bestimmte Gesellschaftsform, ein Gefüge ausdrücken. Jede Gesellschaftsform verweist auf die ihr eigenen Technologien, die gleichzeitig auch die Gesellschaftsform mitbestimmen, ein dynamisches Wechselverhältnis eben. „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.“ (Deleuze 1993b, 259) Gerade nach dieser Analyse scheint ein Hacker-Kollektiv wie es „Anonymous“⁶⁶ darstellt, ein zutiefst deleuzianischer Widerstand gegen die Ausbreitung der Kontrollgesellschaften zu sein. Jede Technologie hat also ihre Schwächen, und die computerisierten und kybernetischen Maschinen bilden hier keine Ausnahme. Die Frage scheint allerdings zu sein, mit welchen Mitteln das Funktionieren der Maschinen der Unterdrückung gestört werden kann. War es früher also noch der sprichwörtliche Sand im Getriebe, der die Maschine zum Stocken brachte, scheint, wie in dem Zitat bereits angedeutet, ein großer Teil der heutigen Störungen der kybernetischen Maschinen in den Maschinen selbst zu liegen. Hacker stören Kommunikationsnetzwerke nicht durch die Zerstörung eines oder mehrerer Computer, sondern vielmehr durch die Arbeit an eben jenen Maschinen selbst. Den Maschinen und Technologien der „dritten Art“ liegt der Netzwerkgedanke zu Grunde, diese Maschinen wurden konstruiert, um selbst massive Angriffe, die viele der Knotenpunkte zerstören, zu „überleben“, das Netz kann selbst bei einem großen Angriff noch kommunizieren, nicht zuletzt und vor allem deshalb hatte das Militär an der Konstruierung des Internets ein so starkes Interesse. Anders als ein Fließband, das schon bei der kleinsten Störung, selbst wenn ArbeiterInnen nicht mit der Geschwindigkeit des Fließbandes Schritt halten können, stoppen muss, eine Maschine also, deren Produktivität sehr leicht gestoppt werden kann, können Netzwerke durch einen Maschinensturm kaum in ihrer Produktivität, in ihrem Funktionieren gestört werden. Dafür kann eben jene Vernetzung dazu führen, dass ein Virus auf einem

⁶⁶Zur Geschichte und Selbstdarstellung von Anonymous siehe den Text von Jana Herwig *Von 4chan zu Anonymous und AnonAustria: Von der kollektiven Identität zum global-lokalen aktivistischen Kollektiv* zu finden unter: http://homepage.univie.ac.at/jana.herwig/PDF/Herwig_Jana_V4_Anonymous_Digital_Turn_RV_26Sep_Web.pdf (zuletzt 4.4.2012).

Endgerät unzählige andere Endgeräte ebenfalls befällt. Das Internet beruht auf der „anarchistischen Zusammenarbeit“ (Lévy 1997, 8) von Computern, stellt ein dezentrales Netzwerk dar, das eben anders als andere Technologien zu beurteilen ist. Der Kampf gegen die Kontrollgesellschaften ist nicht zuletzt deswegen so schwer, weil wir es mit diffusen, dezentralen Netzwerken der Macht zu tun haben, wir befinden uns in einem glatten Raum. Wo der Nomade noch gegen einen klar verortbaren Staatsapparat kämpfen und in die Wüste ‚flüchten‘ konnte, sind wir innerhalb der Kontrollgesellschaften selbst in der Wüste gefangen, in der Bewegung im glatten Raum kontrolliert. War früher das Netz, die Nomadisierung noch eine emanzipative Strategie gegen arborisierte Ordnungen, scheinen diese Strategien heutzutage in einem vernetzten und nomadisierten System der Kontrolle ins Leere zu zielen. Überlegungen zum emanzipativen Kampf in den Kontrollgesellschaften gibt es genug, doch müssen wir uns fragen, welche „Waffen“ wir in diesem Kampf wirklich einsetzen können.

Das Internet ist eine Kriegsmaschine (Tiqqun 2007, 20), eine weltweite Kriegsmaschine, die zwar nicht direkt vom Staat vereinnahmt wurde, aber von den Kontrollgesellschaften, jenen Unterdrückungsmächten, die ihre Macht auf die „kybernetische Hypothese“ (ebd., 13) aufbauen. Von dem radikalen französischen AutorInnenkollektiv „Tiqqun“ wird die Technologie des kybernetischen Zeitalters, anders als bei Haraway und Deleuze, nur als Herrschaftstechnologie interpretiert, Tiqqun glaubt also nicht an die emanzipativen Möglichkeiten, die der kybernetische „Paradigmenwechsel“ mit sich bringt. Der „kybernetische Kapitalismus“ beunruhigt und kontrolliert gleichermaßen (vgl. ebd., 40f), und dieser Herrschaft kann nicht durch Transparenz – die heutzutage in aller Munde als Lösung angepriesen wird – begegnet werden, die Transparenz sei schließlich das grundlegende Ziel der kybernetischen Hypothese (vgl. ebd. 64), vielmehr muss verschleiert werden, Nebel produziert werden. Der Aufruf, sich selbst in kleinen kommunenartigen „Black Boxes“ zu organisieren, die am Land lebend und vor der Kontrolle des Kapitalismus versteckt vom „kommenden Aufstand“ träumen, wurde von einem Teil des Tiqqun Kollektivs in einem kleinen, viel beachteten Manifest unter dem Splittergruppentitel des „Unsichtbaren Komitees“ erst vor kurzem in blumig formulierter Radikalität gepredigt (vgl. Unsichtbares Komitee 2010). Es darf nicht zu einer generellen Ablehnung der kybernetischen Maschinen kommen, vielmehr müssen die emanzipativen Möglichkeiten dieser Technologien gesucht werden, in einem deleuzianischen Zusammenhang verstanden, muss also ein Gefüge geschaffen werden, das diese Technologien emanzipativ einsetzen kann. In meinen Augen stellen die neuen Sozialen Bewegungen ebensolche Gefüge dar.

Konnte eine Dampfmaschine oder ein Fließband nur in hierarchisierteren Gefügen wie industriellen Fabriken eingesetzt werden, bieten die computerisierten Technologien zahlreiche Einsatzmöglichkeiten auch in oppositionellen und kleinen Gefügen. Die Informations- und Kommunikationstechnologien stellen keine „molaren“ Technologien dar, wie sie die großen industriellen Maschinen waren, sondern sind „molekulare Technologien“ (vgl. Lévy 1997, 52ff). Diese Technologien ermöglichen einen individuellen Umgang, schaffen eine Heterogenisierung, ein Prozess, der wie beschrieben, im Neoliberalismus genützt wird. Die molekularen Technologien „verweigern sich jeder Vermassung“ (ebd., 53). Diese Technologien versuchen also nicht mehr die Masse zu vereinnahmen, zu homogenisieren, sondern entwickeln die Heterogenität und entwickeln eine Produktivität, weil sie auf die Kraft der „kollektiven Intelligenz“ aufbauen. Hierbei kann die kollektive Intelligenz zur Produktion von Mehrwert dienen, zur Akkumulierung von werberelevanten Kundendaten, aber auch zur Plagiatsprüfung von PolitikerInnen-Dissertationen, zur Erstellung des weltgrößten Lexikons und nicht zuletzt zur Kommunikation innerhalb einer dynamischen Protestbewegung. „Smart Technologies“ begünstigen sowohl die Kontrollgesellschaften wie auch einen effektiven Kampf gegen eben jene. Hier bin ich am mittlerweile oft erwähnten Kern des Arguments angekommen. Bestimmte Technologien können immer nur aus dem jeweiligen Gebrauch im Gefüge, bzw. aus der Möglichkeit, in welchen Gefügen sie überhaupt eingesetzt werden können, heraus beurteilt werden. Die kybernetischen Technologien müssen also keinesfalls kategorisch als Herrschaftstechnologien bezeichnet werden, denn sie bieten gleichzeitig auch eine Reihe an Widerstandsmöglichkeiten. Mobiltelefone ermöglichen mir ständigen und vor allem mobilen Kontakt mit KollegInnen, ermöglichen damit also eine spontane Organisation von Demonstrationen, ermöglichen das schnelle Reagieren einer Protestgruppe, gleichzeitig bieten sie aber auch – nicht erst seit dem Einsetzen der Vorratsdatenspeicherung – die Möglichkeit, mich und meine Aktivitäten zu überwachen. Der emanzipative Kampf muss deswegen jedoch keinesfalls auf diese Technologien verzichten, sondern vielmehr Wege finden, diese Technologien einzusetzen, um die Ordnung, um die Kontrolle in die Irre zu führen, zu subvertieren. Wofür hier ein Plädoyer gehalten werden soll, ist ein „blasphemischer“ und „monströser“ Umgang mit diesen Technologien, ein Umgang, den die Cyborg und der Nomade predigen. Es wurde gezeigt, dass Cyborgisierung und Nomadisierung zur Unterdrückung eingesetzt werden, das soll jedoch nicht heißen, dass es nicht möglich ist, dass der Nomade auch in einer nomadisierten Kontrollgesellschaft nicht noch ein emanzipatives Potential entwickeln kann. In diesem Sinne soll in der Folge, um vom deleuzo-guattarischen Nomaden der 1980er Jahre sowie der Nomadisierung innerhalb der

Kontrollgesellschaften unterscheiden zu können, von der ‚Nomadin‘ – analog zur Cyborg – gesprochen werden. Nicht die Rückkehr zum Sesshaften ist also der emanzipative Ausweg aus einer nomadisierten Herrschaft, sondern vielmehr die Widersprüche einer nomadischen Herrschaft aufzugreifen, das Nomadische zu bejahen. Wenn wir alle zu NomadInnen gemacht werden, so können wir die Nomadisierung verstärken, uns der Kontrolle entziehen, indem wir zur Nomadin werden.

Der deleuzo-guattarische Nomade zeichnete sich dadurch aus, den Raum um sich herum zu ver-, ‚wüsten‘, die Wüste, den glatten Raum auszubreiten. Wie Tiqqun analysiert, ist unsere Welt bereits vollständig verwüstet. „Wir sagen, dass diese Epoche eine Wüste ist, und dass diese Wüste sich ohne Unterlass vertieft. Das zum Beispiel ist keine Poesie, das ist offenkundig. Eine Offenkundigkeit, die viele andere beinhaltet.“ (Tiqqun: *Aufruf*, 3) Es geht jedoch nicht darum, gegen diese allgemeine Verwüstung gerichtet den Raum wieder einzukerben, wie es der Staatsapparat in seinem Kampf um Vorherrschaft gegenüber dem globalen Kapitalismus versucht, sondern vielmehr geht es darum, diese Wüste zu vertiefen, die Nomadisierung zu intensivieren, zu der Nomadin zu werden.

Wir können Haraways Diktum, dass die „Notwendigkeit von Solidarität im Kampf gegen die weltweite Intensivierung von Herrschaft nie dringender gewesen ist“ (Haraway 1995a, 39f) nicht nur wiederholen, sondern verstärken. Darum soll hier eine „monströse“ Solidarität, eine Allianz von Cyborgs und Nomaden, eine Symbiose zwischen der Cyborg und der Nomadin vorgeschlagen werden, die sich mit den modernen Technologien gegen die auf eben diesen Technologien aufbauende Herrschaft wendet, eine Symbiose, die der Kontrolle entwischt, vor der Kontrolle flüchtet und in der Flucht den Angriff vorbereitet.

Jean Baudrillard, der in seinen Schriften eindringlich dargelegt hat, dass wir im Zeitalter der Simulation leben, dass die Realität verschwunden ist, hat gerade in einem kleinen (mikropolitischen) Phänomen eine Subvertierung eben jener Simulationslogik entdeckt. Wenn die Zeichen ihre Referenz verloren haben, so kann es nicht darum gehen, die Zeichen wieder mit einer Referenz zu verbinden, sondern vielmehr auf eben jene Referenzlosigkeit selbst hinzuweisen, diese durch eine Übertreibung zu subvertieren. In den Graffiti, die seit den 1970er Jahren ganz New York bedecken, vermeinte Baudrillard Zeichen entdeckt zu haben, die das System der „Unbestimmtheit“ gegen sich selbst wenden (vgl. Baudrillard 1978b, 25). Denn die Graffiti stellen im Wesentlichen nur Namen dar, erfundene Namen, die lose auf den Sprayer oder die Sprayerin verweisen, deren Anonymität jedoch schützen. Diese gesprayten Namen sind – so Baudrillard – völlig bedeutungslos und führen genau in ihrer Sinnlosigkeit die Sinnlosigkeit der anderen Zeichen, die sich z.B. auf Werbeplakaten befinden, vor Augen.

„Diese Namen dagegen, diese Stammesbezeichnungen haben eine wirkliche symbolische Ladung: sie sind gemacht, um verschenkt, ausgetauscht, übertragen zu werden, um sich unbegrenzt in der Anonymität gegenseitig abzulösen, in einer kollektiven Anonymität jedoch, in der diese Namen als Ausdrücke einer Initiation vom einen auf den anderen übergehen und sich so gut austauschen, dass sie ebensowenig wie die Sprache irgendjemandes Eigentum sind.“ (ebd., 27) Es scheint, als wären diese Graffiti heute von den Hausmauern auf die digitalen „Pinnwände“ gewandert, und vielleicht finden sich diese kollektive Anonymität, diese Bezeichnungen, die niemandem gehören, in der Praxis der „Hashtags“ wieder. Hashtags sind jene Suchbegriffe, die im Web 2.0 vor allem auf der Plattform Twitter mit einer Raute vor dem Namen geschrieben, das allgemeine Kommunizieren und nach Themen-Suchen erleichtern. „#unibrennt“ genauso wie „#occupywallstreet“ bekamen überhaupt erst durch diese Hashtags ihren Namen, und können daher mit Recht als „Hashtag-Revoluten“ (vgl. Jarvis) bezeichnet werden. Diese Graffiti 2.0 ermöglichen eine kollektive Anonymität, eine temporäre Identität, die niemandem gehört; kein Copyright verhindert die Verwendung dieser Hashtags, und doch sagen sie eigentlich nichts aus, sind „Anti-Diskurs“, Namen, die einzig und allein vom kollektiven Austausch leben, ganz wie Baudrillard damals die Graffiti theoretisierte (vgl. Baudrillard 1978b, 26).

Howard Rheingold zeigt in seinem Text *Smart Mobs. Die Macht der mobilen Vielen* auf, wie „Smart Technologies“ in Demonstrationen und dynamischen Kundgebungen in der fluiden Organisation helfen können. Durch mobile Kommunikation können Demonstrationen schnell aufgelöst und an einem neuen Treffpunkt wieder aufgebaut werden, durch die Allgegenwart von kleinen Kameras kann jede Form von repressiver Staatsgewalt gefilmt und viral verbreitet werden⁶⁷, diese Technologien bieten also eine Vielzahl an Einsatzmöglichkeiten in direkten Aktionen. Der politische Protest muss sich nicht auf eine simple Facebook-Statusmeldung reduzieren, sondern kann mit Hilfe des Web 2.0 auf innovative und für die repressiven Kräfte oft unerwartete Weise auf die Straße verlagert werden. Proteste im Iran nach den letzten Präsidentschaftswahlen, oder auch die ‚Mikro-Proteste‘ in China, die im Kleinen versuchen, immer wieder auf verschiedenste Missstände hinzuweisen, mögen hier als Exempel erwähnt sein. Selbst die Verbreitung von sehr statischen Protestformen wie einer Besetzung kann über die Technik des Livestreams in die ganze Welt ausgestrahlt und verbreitet werden, dies ermöglicht vielen einen Einblick in die Proteste und kann zur Teilnahme anregen, wie die Besetzung des Audimax in Wien im Rahmen der #unibrennt-Proteste gezeigt hat. Die „Smart

⁶⁷Hier sei auf ein Video Tutorial verwiesen, das unter dem vielversprechenden Titel: *How to film a revolution* einige Tipps zum Einsatz von Kameras bei Demonstrationen und Kundgebungen gibt. <http://www.youtube.com/watch?v=6QvNgofx56c> (zuletzt 4.4.2012).

Technologies“ zeichnen sich auch dadurch aus, dass heutzutage der Zugang zum Internet und damit zu einer breiten Öffentlichkeit nur schwer verhindert werden kann, zu wenig Einfluss haben Staaten auf die Zugangsregelungen zum Internet, zu vielfältig sind die Möglichkeiten, eigene Netzwerke aufzubauen. Rheingold ist davon überzeugt, dass je mehr Leute diese Technologien nützen, desto mehr wird sich die „kollektive Intelligenz“ die „Schwarmintelligenz“ (Rheingold 2007, 364ff) durchsetzen. Diese „Schwärme“, diese „Smart Mobs“ sind mobile, dynamische und nicht zuletzt anonyme Kollektive, die wie bei den #occupy Protesten nicht mit einer Stimme, sondern vielmehr mit einer Vielfalt an Stimmen reden können.⁶⁸ „Smart Mobs“ sind heterogene, temporäre Zusammenschlüsse, die für eine gemeinsame Idee kurzfristig eine Allianz eingehen. Ganz wie es Haraway theoretisierte, bilden „Smart Mobs“ ein heterogenes „oppositionelles Bewusstsein“ und so können Menschen mit verschiedensten Überzeugungen miteinander politisch handeln. Auch wenn man die euphorische Vorstellung einer „kollektiven Intelligenz“ (Pierre Lévy) oder einer „Schwarmintelligenz“ nicht teilt, verweisen diese Theorien doch auf die Möglichkeiten für emanzipative Politik in einem technologisierten Zeitalter. Die Cyborgisierung kann dabei die Kontrollgesellschaften wie auch die Opposition stärken, jedenfalls spielen die Technologien auf beiden Seiten eine Rolle. „Smart Mobs sind eine unberechenbare, aber zumindest teilweise beschreibbare emergente Eigenheit, die zu Tage tritt, je mehr Menschen Mobiltelefone benutzen, je mehr Chips miteinander kommunizieren, je mehr Computer wissen, wo sie sich befinden, je mehr Technologie am Körper getragen werden kann und je mehr Menschen anfangen, diese neuen Medien zu nutzen, um neue Formen von Sex, Handel, Unterhaltung, Gemeinschaft und, wie immer, Konflikten zu erfinden.“ (ebd., 369) Vielleicht beschreiben diese „selbstorganisierten Ad-hoc-Netzwerke von Körpercomputer-Usern“ (ebd., 368), dieses Schwarm-Werden, also die neue „monströse“ Verschmelzung zwischen Mensch, Tier (zumindest im Modell des Schwarms) und Maschine, vielleicht können die neuen Sozialen Bewegungen in ihrer engen und kollektiven Verschmelzung mit Technik die kollektiv verstandene Cyborg des 21. Jahrhunderts darstellen.

Doch die Sozialen Bewegungen zeichnen sich nicht nur durch eine Cyborgisierung aus sondern ebenso durch eine Nomadisierung. Der deleuzo-guattarische Nomade beschrieb einst

⁶⁸Die Heterogenität in diesen Bewegungen ermöglicht es tatsächlich, eine Vielfalt an Stimmen und Meinungen zuzulassen und zu diskutieren. Diese anarchistisch anmutende Praxis verlangt auch Deleuze von Protesten, wenn er in einem Gespräch mit Michel Foucault sagt: „Diejenigen, die handeln und kämpfen, haben aufgehört, repräsentiert zu werden, sei es von einer Partei, sei es von einer Gewerkschaft, die sich anmaßen, deren Bewusstsein zu sein. Wer spricht? Es ist immer eine Vielfalt – selbst in einer sprechenden oder handelnden Person. Wir alle sind ‚Gruppen‘. Es gibt keine Repräsentation mehr, es gibt nur Aktion: die Aktion der Theorie und die Aktion der Praxis in einem Netz von Beziehungen und Übertragungen.“ (Deleuze/Foucault 1977, 87) Diesen Gedanken verstärkt er später noch, wenn er betont „wie entwürdigend es ist, für die anderen zu sprechen“ (ebd., 91).

die Flucht aus der Vereinnahmung des Staates, die Flucht in den glatten Raum. Wohin können wir jedoch vor den Kontrollgesellschaften flüchten, wie aus dem glatten Raum entkommen? Wie ich in Ansätzen versucht habe aufzuzeigen, soll die Nomadin nicht vor dem glatten Raum flüchten, sondern vielmehr das Glatte intensivieren, die Wüste vertiefen. Deleuze hat stets auf die Praxis des Fluchtlinien-Erschaffens verwiesen und meinte damit keine passive Flucht, sondern eine Flucht, die in ihrem Flüchten angreift. „Fliehen, ja, doch im Fliehen nach einer Waffe suchen...“ (Deleuze/Parnet 1980, 147). Deleuze verweist hier auf eine politische Taktik, die allzu oft negativ konnotiert wird. Es geht nicht um eine Flucht, die es ermöglicht, sich herauszuhalten, in den Kontrollgesellschaften gibt es kein Außen mehr, vielmehr geht es um die Flucht als produktive Geste, als die Schaffung von Neuem, die Flucht als Angriff. Im Guerillakampf ist der ständige Wechsel von Angriff und sofortigem Rückzug eine weit verbreitete Strategie, im Kampf gegen die Kontrollgesellschaften ist die Flucht alleine bereits ein Angriff. Paulo Virno, ein italienischer Operaist, hat dem Gedanken der produktiven Flucht einen Großteil seines Schaffens gewidmet und dabei versucht, die Flucht als eine politisch legitime Strategie zu theoretisieren. „Ungehorsam und Flucht sind jedoch keine negativen Gesten, die uns dem Handeln und der Verantwortlichkeit entheben. Im Gegenteil. Desertieren heißt, die Bedingungen zu verändern, unter denen sich ein Konflikt entfaltet, anstatt sich ihm zu unterwerfen.“ (Virno 2010, 30) Nomadismus als Flucht, als „offensiver Entzug“ (ebd., 50). Virno verhandelt diese Flucht unter dem Begriff des „Exodus“ und verdeutlicht diesen Gedanken an einem alttestamentarischen Beispiel. So hat das israelitische Volk durch die Flucht aus Ägypten, durch die Nomadisierung eines ganzen Volkes, die ägyptische Armee geschlagen. (vgl. ebd., 88f). Die Erzählung des „Auszugs aus Ägypten“ stellt nicht nur auf Grund des erfolgreichen Flüchtens aus der Sklaverei ein gutes Exempel für den Exodus dar, sondern auch weil erzählt wird, was danach passierte, wie sich das israelitische Volk zerstritten hat. Der Exodus ist kein angenehmer Vorgang, die Flucht aus Unterdrückung kann befreiend sein und doch auch auf die Probleme der Selbstorganisation verweisen. „Die Erzählung des Exodus bildet vielleicht das vortrefflichste theologisch-politische Modell für die Überwindung des Staates. Es stellt nämlich die Möglichkeit in Aussicht, das pharaonische Entscheidungsmodell mittels eines aktiven Sich-Entziehens zu brechen. Da die Erzählung aber auch dem ‚Raunen‘ viel Platz einräumt, setzt sie sich von der Annahme ab, dass dieses Sich-Entziehen die natürliche Sanftheit des Menschentiers zum Grunde habe.“ (ebd., 89) Der Exodus beschreibt also nicht lediglich ein einzelnes Desertieren, eine individuelle Flucht, der Exodus ist vielmehr eine kollektive Flucht, ein „Sich-Entziehen“. Der Exodus, das Schaffen einer Fluchtlinie, das kollektive Minoritär-Werden beschreibt also einen Angriff auf die

Unterdrückung, indem man sich der Unterdrückung entzieht. Um diese abstrakte Idee des „offensiven Entzugs“ zu konkretisieren, kann ein ganz aktuelles Beispiel herangezogen werden. Am 1. April 2012 trat in Österreich die Vorratsdatenspeicherung, also die Speicherung aller Verbindungsdaten – wer mit wem wann und von wo aus telefoniert oder welche Internetseiten aufgerufen hat – aller BürgerInnen für sechs volle Monate in Kraft. Egal, ob ein Verdacht gegen eine/n BürgerIn vorliegt oder nicht, die Daten werden vorsorglich gespeichert, um bei möglichen Ermittlungen darauf zurückgreifen zu können. Wie wir wissen, verfügen auch verschiedene Privatkonzerne wie Google, Apple oder die Mobilfunkanbieter über ähnliche Daten und speichern diese, um ans „Dividuum“ angepasste Werbung zu verschicken. Nun verfügt auch der Staat über eine Fülle an Daten und kann damit – bei Bedarf – sehr genaue Profile von seinen BürgerInnen erstellen.⁶⁹ Wie kann gegen dieses System der Überwachung, diese dreiste Institutionalisierung der Kontrollgesellschaften vorgegangen werden? In diesem konkreten Fall scheint es evident, dass ein „Sich-Entziehen“, ein Versuch, möglichst wenig zusammenhängende Daten zu liefern, nicht nur eine Flucht, sondern zugleich ein Angriff auf das System der Überwachung, ein Hinweisen auf die Absurdität dieser Maßnahmen sein kann. Das häufige Wechseln der Kommunikationskanäle, die Diversität an Kommunikationsanbietern und Endgeräten ist bereits ein erster einfacher Versuch, die Erfassung der eigenen Daten zu erschweren. Selbst ein Zurückkehren zu älteren, ‚überholten‘ Kommunikationskanälen, wie dem Funk, kann helfen, sich der Überwachung zu entziehen.⁷⁰ Auch bei der Standortdatenerfassung, die z.B. bei Demonstrationen eingesetzt wird und den polizeilichen Kräften erleichtern soll, dynamische „Schwarm-Bewegungen“ vorherzusehen, kann durch verschiedene Technologien entgegengewirkt werden.⁷¹ Dem Erfindungsreichtum der progressiven wie auch der repressiven Kräfte scheinen dabei kaum Grenzen gesetzt zu sein, wenn es darum geht, die Kontrolle auszuweiten und auf der anderen Seite sich eben dieser wachsenden Kontrolle zu entziehen. Der Exodus ist also, um auch tatsächlich ein „offensiver Entzug“ zu werden, durchaus von einer gewissen „kollektiven Intelligenz“ oder einem „general intellect“ durchsetzt. Virno verweist selbst auf diese Verbindung hin, eine Verbindung, die auch Pierre Lévy in seinen Untersuchungen zur

⁶⁹Der österreichische Staat ist hier natürlich nicht der einzige Staat, der den Ausbau der Kontrollgesellschaft so effizient vorantreibt; Staaten wie die USA sind hier sogar schon einige Schritte weitergegangen, indem dort 2013 das größte und effizienteste Überwachungszentrum zur Speicherung und Entschlüsselung der Daten von BürgerInnen eröffnet werden wird, siehe: <http://www.heise.de/tp/blogs/8/151639> (zuletzt 4.4.2012).

⁷⁰Über einige Methoden, sich der Vorratsdatenspeicherung zu entziehen, siehe: <http://fm4.orf.at/stories/1696586/> (zuletzt 4.4. 2012).

⁷¹So gibt es erste Versuche z.B. mit fliegenden Drohnen ein mobiles Wi-Fi Netzwerk für die DemonstrantInnen zu erstellen, indem diese unkontrolliert untereinander kommunizieren können, siehe: <http://www.fastcodesign.com/1669200/flying-swarm-of-robots-gives-protesters-and-activists-free-wi-fi-on-the-go> (zuletzt 4.4.2012).

„kollektiven Intelligenz“ gezogen hat (vgl. Lévy 1997, 39ff). „Exodus nennen wir das massenweise Abfallen vom Staat, die Allianz von general intellect und politischer Handlung, den Übergang zu einer öffentlichen Sphäre des Intellekts. Der Begriff verweist folglich ganz und gar nicht auf eine traurige existenziale Strategie, noch auf das Verlassen des Hauses auf Zehenspitzen und über einen Nebenausgang, auch nicht auf die Suche nach einem Schutz bietenden Raum. Im Gegenteil verstehen wir Exodus als voll ausgebildetes Modell der Handlung“ (Virno 2010, 49). Sich gezielt und kollektiv einer Kontrolle zu entziehen, kann also eine erfolgreiche Waffe im Kampf gegen die Kontrollgesellschaften sein, bleibt aber – wie alles hier Dargestellte – nur ein wichtiger Teil der Vielfalt an Waffen.

Der Exodus darf dabei, ähnlich dem deleuzo-guattarischen Nomaden nicht rein über eine physische Bewegung verstanden werden. Die kollektive Flucht, das gemeinsame Schaffen einer Fluchtlinie, kann auch ohne Bewegung erfolgen. In einer statischen jedoch zumeist nur temporären Besetzung kann diese gemeinsame Flucht genauso erfolgen. Wenn in besetzten Räumen z.B. eine mobile, spontane Küche eingerichtet wird, die aus gespendeten Lebensmitteln kostenlose Verpflegung für die Protestierenden kocht, so wird versucht, durch kollektive Zusammenarbeit ein kleines Stück weit dem Konsum zu entfliehen. Ohne einzelne Beispiele überstrapazieren zu wollen, kann also eine Vielfalt an Möglichkeiten erdacht und praktiziert werden, die einen Exodus, ein gemeinsames Werden ermöglichen.

Soziale Bewegungen wie z.B. die #occupywallstreet Bewegung sind von einem Nomadismus durchzogen, einem Nomadismus, der versucht, den Raum zu intensivieren, die Wüste zu vertiefen, eine „absolute Bewegung“ herzustellen. Dieser Nomadismus der Sozialen Bewegungen ist dabei eine Gegenreaktion gegen den Nomadismus der Kontrollgesellschaften, ein Versuch, den glatten Raum, in dem wir – zumindest im Westen, denn in vielen Bereichen der Welt herrscht nach wie vor die Disziplinargesellschaft mit ihren direkten und grausamen Hierarchien – leben, weiter zu glätten, bewohnbar zu machen, zu intensivieren. Den geglätteten Raum der Kontrollgesellschaften zu intensivieren, soll hier bedeuten, den Raum, in dem alles nur kontrolliert eintreten kann, keine Möglichkeit für die Erscheinung des Neuen besteht, wieder zu öffnen für das Potentielle, das Virtuelle. Ein „Nomaden-Denken“ steht dabei nach wie vor den Kontrollgesellschaften entgegen. „Das nomadische Denken verlässt die geschlossenen Begriffsräume der ‚klassischen‘ Wissenschaft und begibt sich denkerisch wieder ins Offene und Voraussetzungslose.“ (Lindemann 2002, 219) Die neuen Sozialen Bewegungen scheinen diesem Nomaden-Denken anzuhängen, und erschaffen, sei es durch Besetzungen des öffentlichen Raums, oder sei es durch das Erschaffen neuer Kommunikationskanäle, so etwas wie „Temporäre Autonome Zonen“

(TAZ), wie sie Hakim Bey theoretisierte. Die TAZ stellt einen temporären, autonom verwalteten Raum – hier können öffentliche Räume gleichermaßen wie Räume des Wissens gemeint sein – her, der sich der Kontrolle entzieht, der für die Kontrolle „unsichtbar“ sowie „undurchsichtig“ ist, einen Raum eben, der die Herrschaft in Frage stellt und sich gleichzeitig jedoch nicht absolutiert und jederzeit wieder aufgelöst werden kann. Während der Staat und die kapitalistische Herrschaft mit der Simulation und der Kontrolle beschäftigt sind – so Bey – können kleine Zonen errichtet werden, die möglichst lange unbemerkt bleiben und zur Organisierung von anderen politischen Protesten dienen können. „The TAZ is like an uprising which does not engage directly with the State, a guerilla operation which liberates an area (of land, of time, of imagination) and then dissolves itself to re-form elsewhere/elsewhen, *before* the State can crush it. Because the State is concerned primarily with Simulation rather than substance, the TAZ can ‘occupy’ these areas clandestinely and carry on its festal purposes for quite a while in relative peace.“ (Bey, Part 3, Chapter: „Waiting for the revolution“) In den Kontrollgesellschaften scheint es jedoch fast unmöglich, unbemerkte Zonen zu erschaffen, jedoch – so meine These – können innerhalb der Sozialen Bewegungen, sei es auf der besetzten Wall Street oder in den Kommunikationskanälen der Hackergruppe Anonymous, solche „Autonomen Zonen“ für kurze Zeit entstehen. Bey sieht ebenfalls in den Guerilla-Taktiken des Angreifens und Flüchtens die Möglichkeiten des politischen Kampfes der TAZs. Eine Taktik, die z.B. auch Anonymous anwendet, ein Angriff auf die Kontrollstrukturen, Angriffe, die Anonymous des Öfteren durchführt, und dann wieder der Rückzug in die Unsichtbarkeit, in die Anonymität. Die Hackergruppe Anonymous scheint in verschiedener Hinsicht das darzustellen, was im Zentrum dieser Arbeit steht, eine emanzipative Symbiose aus der Cyborg und der Nomadin. Ein anonymes Kollektiv, das in dem direkten Umgang mit der Technik den Einsatz der Technologien zur Unterdrückung bekämpft, und das sich in der weltweiten Vernetzung durchaus erfolgreich der Kontrolle und Überwachung entziehen kann. Der „Hactivism“⁷², der politische Aktivismus im Netz, scheint eine durchaus erfolgreiche nomadische Kriegsmaschine im Kampf gegen die allgemeine Kontrolle darzustellen.

Die modernen Sozialen Bewegungen zeichnen sich vor allem durch ihre Heterogenität aus. Wenn Tiqqun und andere dafür plädieren, sich selbst unsichtbar zu machen, die eigene Organisierung als „Black Boxes“ undurchsichtig zu gestalten, um sich so der herrschaftlichen Kontrolle zu entziehen und dabei Transparenz als politische Strategie verwerfen, ist diese doch Teil des kybernetischen Projekts (vgl. Tiqqun 2007, 64), so versucht ein Großteil der Sozialen Bewegungen eben auf jene Transparenz zu setzen, nicht durch Verschwiegenheit,

⁷²Zum Hactivism als politische Strategie siehe: http://wissen.dradio.de/hactivismus-zukunft-der-politischen-aktion.126.de.html?dram:article_id=10756&sid (zuletzt 4.4.2012).

sondern vielmehr durch ein Stimmengewirr gegen die Kontrollgesellschaften aufzutreten. Wir können hier zwei verschiedene politische Strategien beobachten, die doch beide derselben Intention folgen. Während die einen versuchen, ihre Kommunikation zu verheimlichen, einen undurchsichtigen Nebel zu erzeugen, in dem sie unsichtbar agieren können (vgl. ebd., 114), versuchen die anderen, mit Stream und offenen Plena völlig transparent zu kommunizieren und so durch ein Stimmengewirr, durch die Vielfalt der Meinungen ein Geräusch, ein Rauschen zu erzeugen. Beiden gleich ist, dass ihre Form der Kommunikation für Verwirrung sorgen soll. Sei es die Verdunkelung oder die Überbelichtung, beide wollen nicht am politischen Verhandeln teilnehmen, beide wollen keine klaren Forderungen formulieren, beide wollen nicht kommunizieren wie es sich in einer Kommunikationsgesellschaft ‚gehört‘. Effektive Kommunikation wird gestört, ein Geräusch wird erzeugt, ein Rauschen, das sich jeder kybernetischen Übersetzung verweigert, eine politische Position eingenommen, die sich der politischen Simulation verweigert. Und genau in dieser Unterbrechung, in diesem Nicht-Teilnehmen an der politischen Kommunikation entwickeln diese Bewegungen ihre politische Macht, eine Macht, die nicht aus der molaren Perspektive erkannt werden kann, eine molekulare Macht der Vielen eben. „Die Macht hinter dieser Haltung ‚keine Forderungen‘ liegt eben darin, dass über die Macht gar nichts gesagt wird. Stattdessen wird eine vollständige Unterbrechung des Machtkreislaufs über die politische Nichtteilnahme angestrebt.“ (Galloway 2011, 275)

Tiqqun und ihre Forderung, das Rauschen zu verstärken, den Nebel auszubreiten und selbst darin unsichtbar zu werden, zu einer Black Box zu werden, die der Praxis des „Schwarzen Blocks“ bei Demonstrationen ähnelt, stellt die radikalere Seite einer breiten Bewegung der Heterogenität dar.⁷³ Während der Nebel durch allgemeine Panik verdichtet werden soll (vgl. Tiqqun 2007, 114), wiederholen die großen Teile der Sozialen Bewegungen wohl eher mantra-artig das Diktum des „Hitchhiker's Guide to the galaxy“ und verkünden „Keine Panik“. Es ist diese Heterogenität, die Vermischung der politischen Strategien, die die Sozialen Bewegungen charakterisiert und die ihre Stärke so wie vor allem das breite Interesse an diesen Bewegungen ausmacht. Gerade in der Differenziertheit, in einer „blasphemischen“ Allianz, die ein temporäres ‚Wir‘ im Kampf gegen die Kontrollgesellschaften im Allgemeinen wie gegen die zahlreichen Einzelprobleme – von den menschenverachtenden Abschiebungsmethoden bis hin zu einem Kampf für ein allgemeines Grundeinkommen – bildet, entwickelt sich die Stärke dieser monströsen Sozialen Bewegungen.

⁷³ „Dieses Rauschen, ist das stets das Kollektiv, der Lärm, der aus dessen Black-box dringt?“ (Serres 1987, 25).

Die Taktiken sind vielfältig, doch liegt die Symbiose der Cyborg – in der Verschmelzung mit zahlreichen Technologien, um diese im Kampf gegen die Herrschaft dienstbar zu machen – mit der Nomadin – in der Taktik der Flucht als produktivem Angriff, in dem Glätten des Raumes – im Zentrum der Sozialen Bewegungen. Wie ich versucht habe zu zeigen, baut die Informatik der Herrschaft auf dem Paradigma der „effektiven Kommunikation“ sowie der universalen Übersetzbarkeit auf, die Sozialen Bewegungen, die breiten Proteste verweisen auf die Unzulänglichkeiten dieses Paradigmas. Jede Kommunikation zwischen zwei Polen hat immer mit einem Dritten, dem Rauschen in der Leitung zu tun, dem was Michel Serres in seiner bekannten Theorie den „Parasiten“ (vgl. Serres 1987) nennt.⁷⁴ Die Sozialen Bewegungen verstärken das Dritte, nehmen selbst die Rolle des Parasiten ein, indem sie das Rauschen verstärken, die Kommunikation stören, eine Übersetzung verhindern, sich der Kontrolle entziehen. Die Sozialen Bewegungen betreiben das, was Haraway die „Politiken des Stotterns und des partiell Verstandenen“ (vgl. Haraway 1995b, 89f) nennt. Die Sozialen Bewegungen entwickeln stets neue Kriegsmaschinen, die nicht direkt dem Angriff dienen, sondern noch vielmehr dem „offensiven Entzug“. Soziale Bewegungen können „Temporäre Autonome Zonen“ erzeugen, stets bereit, die Besetzung, die Kundgebung, die Hack-Attacke aufzugeben und sich zu zerstreuen, sich in neuen Konstellationen wieder zu rekonfigurieren, ein neues Minoritär-Werden anzustreben. Was Hakim Bey hoffnungsvoll und pathetisch schreibt, scheint heutzutage vor allem den vielzüngigen Kampf der Sozialen Bewegungen zu beschreiben.

The TAZ is an encampment of guerilla ontologists: strike and run away. Keep moving the entire tribe, even if it's only data in the Web. The TAZ must be capable of defense; but both the 'strike' and the 'defense' should, if possible, evade the violence of the State, which is no longer a *meaningful* violence. The strike is made at structures of control, essentially at ideas; the defense is 'invisibility' a *martial art*, and 'invulnerability'--an 'occult' art within the martial arts. The 'nomadic war machine' conquers without being noticed and moves on before the map can be adjusted. As to the future--Only the autonomous can *plan* autonomy, organize for it, create it. It's a bootstrap operation. The first step is somewhat akin to *satori*--the realization that the TAZ begins with a simple act of realization. (Bey, Part 3, Chapter: „Waiting for the revolution“)

Ob es um eine virtuelle Agora geht, in der eine „Vielzahl von Stimmen“ mal produktiv mal destruktiv durcheinander-posten, oder um die Einheit der Stimmen, die sich gegenseitig verstärken⁷⁵ und trotzdem nicht einer Meinung sind, ob es um die Offenheit des Kollektivs Anonymous geht, oder um die in den Nebel flüchtenden *Black Blocs* des virtuellen und

⁷⁴Der Parasit ist dabei das Rauschen des Kanals, das grundlegend für die Kommunikation überhaupt ist: „Das Hintergrundrauschen ist der Grund des Seins, das Parasitentum ist der Grund der Beziehung. Das Hintergrundrauschen ist der Grundraum, der Parasit der Grund des Kanals, der durch diesen Raum führt. Das Parasitentum ist nur ein lineares Rauschen.“ (Serres 1987, 83).

⁷⁵ Man denke hier an die Praxis des „Human Mic“, die vor allem bei #occupywallstreet breite Verwendung fand.

aktualen Kampfes, stets geht es um etwas anderes als direkte, verstehbare und nicht zuletzt auch kontrollierbare Kommunikation. Auch wenn noch so viele Kommunikationsplattformen in den Protesten der Sozialen Bewegungen verwendet werden, steht nicht die „effektive Kommunikation“, die Ergebnisse, Forderungen, Verhandlungen und Abstimmungen ermöglicht, im Vordergrund, sondern vielmehr eine „Nicht-Kommunikation“, eine Kommunikation, die nur innerhalb der Minoritäten verstanden werden kann, niemals aber aus der Perspektive der Majorität. Die Sozialen Bewegungen bedienen sich einer ‚minderen‘ Kommunikation, die durch Vielfalt oder Unlesbarkeit stets eine undurchsichtige Kommunikation bleibt, ein Rauschen in den Ohren der Majorität, ein „noise“, das nicht übersetzt werden kann, das monströs erscheint und illegitim. Ein Stottern der Multitude. Ein Rauschangriff gegen den repressiven Lauschangriff. Die Minoritäten, die Sozialen Bewegungen sind der Parasit, der die Systeme stört, ein Rauschen erzeugt, das doch auch eine Botschaft ist. Die Minoritäten streben nicht nach majoritärer Kommunikation, streben nicht nach geordneter, lesbarer, effektiver, übersetzbarer Sprache, die Minoritäten können nicht das Wort ergreifen, nicht das majoritäre Wort. Genau in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Deleuze auf Negris Frage nach einem möglichen Kommunismus postuliert:

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 es 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 Wichtigste wird vielleicht sein, leere Zwischenräume der Nicht-Kommunikation zu schaffen, störende Unterbrechungen, um der Kontrolle zu entgehen. (Deleuze 1993a, 252)

Die Kommunikation zu besetzen, die Kommunikation durch Rauschen zu ersetzen, eine ‚mindere‘ Kommunikation zu etablieren, ist nicht nur die Taktik der Sozialen Bewegungen, es ist der Ort, an dem die Symbiose der Cyborg und der Nomadin, beide Figuren wieder zu emanzipativen Figuren macht. Das System der Kontrolle ist undurchsichtig, grausam und dezentral; wenn es in den Kontrollgesellschaften keinen Schmittschen Freund noch Feind mehr gibt, muss auch der Kampf dezentral sein. In dem Rückgriff auf Cyborgs und Nomaden sollte gezeigt werden, dass diese Figuren sowohl zur Analyse der Unterdrückungsmechanismen dienen als auch auf Wege des Widerstandes hinweisen. Die Aktualität dieser Figuren scheint daher ungebrochen, und so können wir auch mit Deleuze und Haraway intervenieren und die umfassende Kontrolle stören.

Sich der Kommunikation zu entziehen, heißt, die alte Bartheleby-Formel zu inkorporieren. Wird nach Forderungen gefragt, nach politischen Standpunkten, wird zur Verhandlung

aufgerufen und zum Platznehmen am Runden Tisch der Reterritorialisierung, wiederholen die Cyborg und die Nomadin im Chor: „I prefer not to“. Verweigerung der Kommunikation, die Kommunikation zu besetzen, heißt nicht nicht zu kommunizieren, es bedeutet vielmehr eine ‚mindere‘ Sprache⁷⁶ zu sprechen, die Sprache der Anteillosen, die Sprache der Minoritäten, die von der Majorität nur als Rauschen wahrgenommen wird. Die Symbiose von Cyborgs und Nomaden ermöglicht uns nicht nur ein differenziertes Verständnis von Technik zu entwickeln, es ermöglicht uns vielmehr neue Waffen zu suchen, es ermöglicht viele neue Arten des Werdens: das Radio-Werden, das Netzwerk-Werden, das Drohne-Werden, das Schwarm-Werden, das Cyborg-Werden, das Nomadin-Werden... Denn „weder zur Hoffnung noch zur Furcht besteht Grund, sondern nur dazu, neue Waffen zu suchen.“ (Deleuze 1993b, 256)

⁷⁶Die ‚mindere‘ Sprache ist an die deleuzo-guattarischen Überlegungen zu Kafka und dessen „minderer oder kleiner Literatur“ angelehnt (vgl. Deleuze/Guattari 1976, 24ff).

8 Schlussbemerkungen

„Der Unendliche Unwahrscheinlichkeitsdrive ist eine neue, hinreißende Methode, riesige interstellare Entfernungen ohne das ganze langweilige Herumgehänge im Hyperraum in einem bloßen Nichtigstel einer Sekunde zurückzulegen.

Entdeckt wurde er durch einen glücklichen Zufall, zu einem brauchbaren Antrieb weiterentwickelt wurde er dann vom Galaktischen Staatlichen Forschungsteam auf Damogram.“

(Douglas Adams, Per Anhalter durch die Galaxis).

Der Unendliche Unwahrscheinlichkeitsdrive, den Douglas Adams in seiner berühmten Science Fiction Roman-Serie *Per Anhalter durch die Galaxis* als eine der wichtigsten technischen Errungenschaften seines imaginären Universums einführt, kann im weitesten Sinne als eine nomadische Kriegsmaschine verstanden werden. Durch Zufall, von einem jungen, nicht staatlich angestellten Wissenschaftler entdeckt, wurde diese Technologie in einem staatlichen Institut – einem staatlichen Gefüge also – in das fortschrittlichste Raumschiff eingebaut, die Kriegsmaschine wurde also vereinnahmt. Dabei wurde, ganz wie es Deleuze und Guattari auch beschreiben, nicht die Technologie direkt vereinnahmt, sondern vielmehr die Technologie im staatlichen Gefüge als Raumschiffantrieb umgebaut. Interessant wird die Sache allerdings, als die ProtagonistInnen des Romans dieses Raumschiff entführen, sich dieser Technologie also bedienen, um selbst NomadInnen in den Weiten des Weltalls zu werden.

Der Unendliche Unwahrscheinlichkeitsdrive ist die perfekte nomadische Technologie, ganz im deleuzo-guattarischen Sinne, intensiviert diese Technik nämlich den Raum, erzeugt eine absolute Geschwindigkeit, eine Geschwindigkeit, die ganz wie beim Nomaden dadurch gekennzeichnet ist, dass sich das Schiff eigentlich gar nicht bewegt, sondern vielmehr der ganze Raum in Bewegung gerät, das Schiff scheint beinahe überall zugleich zu sein. Der Unwahrscheinliche Sprung ist naturgemäß nicht berechenbar, das Schiff kann an jedem Punkt der Galaxie wieder zum Stillstand kommen und dabei jede mögliche Form annehmen. Dies führt nicht nur zu absurden Begebenheiten im Roman, die unwahrscheinlichste Dinge möglich machen, dies beschreibt vielmehr das nomadische Öffnen des Möglichkeitsraums,

das Glätten der Galaxie, eines Raumes, der an sich schon ein geglätteter Raum ist. Besonders in einer Szene, als auf das Schiff zwei Raketen gefeuert werden, wird der Unwahrscheinlichkeitsdrive zur Flucht, zum Exodus eingesetzt. Auf die Gefahr hin, dass sie am anderen Ende des Universums wieder stoppen, dass sie selbst auf unwahrscheinlichste Art und Weise in irgendetwas verwandelt werden, flüchtet die ProtagonistInnengruppe durch das Auslösen des Unwahrscheinlichkeitsdrives und der Effekt ist die Verwandlung der Raketen in einen Petunientopf und einen Walfisch.

So absurd die Adamssche Szenerie ist, exemplifiziert diese Erzählung doch den Einsatz einer nomadischen Kriegsmaschine. Ihre Rolle als Cyborgs – weil diese unwahrscheinliche Technologie auch auf die Körper der ProtagonistInnen Einfluss nimmt – und Nomaden – weil die Technologie eine absolute Bewegung erzeugt, ein nomadisches Intermezzo in der Galaxie befördert – bejahend eröffnen die ProtagonistInnen den Möglichkeitsraum, in dem selbst das Unwahrscheinlichste eintreten kann. Die hier angesprochene Technologie ist eine mobile Technologie, eine Technologie, die zum Zwecke der Eroberung der Galaxie genauso wie zum Bereisen per Anhalter angewendet werden kann, eine Technologie, die also in verschiedensten Gefügen zum Einsatz kommen kann. Wenn wir an den Begriff des „fleet in being“ denken, der besagt, dass auch ein glatter Raum kontrolliert werden kann, nicht zuletzt durch die Möglichkeit, wie bei U-Booten, immer und überall auftauchen zu können, könnte der Unwahrscheinlichkeitsdrive in der Hand der Regierung den glatten Raum der Galaxie kontrollieren. In dem nomadischen Gefüge der ProtagonistInnen dient er mehr der Flucht, dem „offensiven Entzug“, von der ganzen Galaxie gejagt, können sie auf unwahrscheinlichste Art und Weise entkommen, die Regierung der Galaxie damit unterwandern, deren Herrschaft sogar angreifen. Besonders die Flucht vor den Raketen, die ebenjene zu harmlosen lebenden Objekten verwandelt, exemplifiziert eine ‚produktive‘ Flucht, wie sie in den vorherigen Kapiteln beschrieben wurde. Die Symbiose von Cyborg und Nomadin, in dem konkreten literarischen Beispiel exemplifiziert an dem unendlichen Unwahrscheinlichkeitsdrive, zeigt, wie Technologie, die zur Kontrolle und Unterdrückung eingesetzt werden kann, in einem anderen Gefüge, einem Cyborg-Nomadin-Gefüge zu einer emanzipativen Technologie, einer molekularen Waffe werden kann.

Ich habe in dieser Arbeit versucht, diese Symbiose, diese Allianz der beiden Figuren zu entwickeln, zu reaktivieren. Hierzu habe ich die Cyborg wie auch den Nomaden in ihrem jeweiligen theoretischen Kontext dargestellt, die Theorien elaboriert, um schließlich auf die zahlreichen Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und wenigen Unterschiede aufmerksam zu

machen. Die Parallelisierung dieser beiden Figuren ermöglichte dabei nicht nur einen breiteren Zugang zu den sperrigen Theoriekomplexen von Deleuze und Guattari sowie denen von Haraway, sondern auch die Hinführung zu einer adäquaten Analyse der gegenwärtigen Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismen.

Sowohl Haraway als auch Deleuze haben in ihrer Arbeit, nachdem sie in der ersten Hälfte der 1980er Jahre ihre emanzipativ imaginierten Figuren entwickelt hatten, nach und nach feststellen müssen, dass mit der zunehmenden Computerisierung der Gesellschaft, der Intensivierung des globalen Kapitalismus gegen die lokale Herrschaft der territorial verankerten Staatsapparate, Cyborgisierung und Nomadisierung ein wesentlicher Bestandteil der heutigen Herrschaft und Kontrolle sind. Die Cyborg wurde – zumindestens von Haraway – verworfen, für andere Figuren aufgegeben, der Cyborg, die patriarchale Verschmelzung von Mensch, Tier und Maschine scheint sich durchgesetzt zu haben. Die Chance, die Haraway in der Aufhebung verschiedenster Dualismen gesehen hat, wurde nicht ergriffen, es wurden vielmehr neue Dichotomien verfestigt. Die Nomadisierung, die Glättung des Raumes hat nicht zu einer Emanzipierung der Menschen geführt, vielmehr wurde die Heterogenisierung dazu benützt, die Herrschaft durch Kontrolle zu verfeinern, zu einer diffuseren Herrschaft zu machen, die kein Zentrum kennt, die mehr auf freiwillige Unterwerfung denn auf Disziplinierung setzt: neoliberale Individuen, die freiwillig mehr arbeiten, unbezahlte Praktika für den Lebenslauf sammeln, die eventuell sogar noch dankbar sind, sich für die Möglichkeit, in einer prekären Beschäftigung durch unbezahlte Mehrarbeit und dauernde Verfügbarkeit sowie ständige Flexibilität zu verausgaben; glückliche KonsumentInnen, die froh sind, dass das Handy nur ein Jahr hält und dann vorprogrammiert auf defekt stellt, schließlich kann dann das neueste Modell, eines mit einer neuen Farbe gekauft werden. Die Kontrollgesellschaften, die Informatik der Herrschaft haben viele Gesichter und Facetten, von individualisierter Werbung über die institutionalisierte Menschenverachtung in Form von repressiven Asylgesetzen und Internierung von hilfeschenden Menschen, von der Ausweitung des Überwachungsstaates bis zur zunehmenden Ersetzung der Demokratie durch Meinungsumfragen und vermeintlich berechenbaren Statistiken. In den meisten Facetten finden sich die Nomadisierung und die Cyborgisierung als treibende Kräfte wieder.

Ich habe versucht zu zeigen, dass mit der Parallelisierung dieser beiden philosophischen Figuren, nicht nur Theorien der 1980er Jahre zugänglicher gemacht werden können, nicht nur ein adäquateres Verständnis der heutigen Unterdrückungs- und Ausbeutungsmethoden erreicht werden kann, sondern darüber hinaus auch das emanzipative Potential dieser Figuren durch eine „monströse Symbiose“ in den modernen Sozialen Bewegungen wieder reaktiviert

werden kann. In fragmentarischer Art und Weise habe ich versucht, einige Aspekte dieser Symbiose, einige Methoden, Strategien und theoretische Überlegungen anzustellen, wie ein Revolutionär-Werden heute aussehen kann. Nicht das Warten auf die eine alles verändernde Revolution scheint zeitgemäß, nicht das krampfhaftes Suchen eines Feindes in diesem dezentralen System der Unterdrückung ist sinnvoll, sondern ein Minoritär-Werden, ein Beschränken auf die minoritäre, die ‚mindere‘ Kommunikation, ein Verstärken des Rauschens, ein Verdichten des Nebels, ein Verwüsten des Glatten erscheint einer heutigen vielstimmigen Mikropolitik angeraten. Nicht die Abscheu vor der Technik, die auch zur Herrschaft und Kontrolle eingesetzt wird, ist angebracht, sondern vielmehr ein Vereinnahmen dieser Techniken, nicht in einem herrschaftlichen Sinne, sondern ein minoritäres Einsetzen dieser Techniken, ein Besetzen dieser Techniken kann temporäre Verbesserungen, temporäre Autonomisierungen erzeugen.

Es geht heutzutage eben nicht mehr um hierarchisch aufgebaute Parteien und Protestbewegungen, die Forderungen vorlesen, um diese dann am runden Tisch zu verhandeln. Die Minoritäten werden als Mobs die Straßen erobern und nicht kommunizieren, was sie wollen, nicht, solange sie im Werden begriffen sind. Saul Newman schreibt in einem Text über Deleuze dazu: “Maybe in the society of control, the only way for the people to become visible – to affirm its place at the centre of politics – is to become invisible, to form a singularity that no longer seeks to represent itself.” (Newman 2009, 119) In diesem Sinne handeln Anonymous oder die Massen in Ägypten ganz im Sinne von Deleuze und Haraway. Wir haben es mit Minoritäten zu tun, die sich immer mehr bewusst werden, dass in einer Welt, in der Information und Kommunikation zum wichtigsten Kapital geworden sind, Widerstand nicht im Ergreifen des Wortes liegen kann, nicht vom Überkommunizieren kommen kann, sondern eben im Stören dieser Kommunikation liegt, im Rauschen, in einer Sprache, die sich gegen die effektive Sprache stellt. So ist es nicht notwendig, konkrete Forderungen zu formulieren, das bloße Zusammenfinden, das gemeinsame Werden erzeugt einen neuen politischen Raum. Das Besetzen öffentlicher Plätze, sei es im Arabischen Frühling oder auch in den Protesten rund um die #occupywallstreet Bewegung erzeugt ein Demokratisch-Werden, ein Unterbrechen der Ordnung. Das Besetzen der Wall Street dient nicht nur der Störung des Verkehrs, der Personen wie der Güter gleichermaßen, es stellt einen – frei nach Rancière formulierten – ‚Aufschrei der Egalität‘ dar, ein Einfordern des Teils der Anteillosen. In der Besetzung wird ganz gegen die Intention des Wortes auch eine Bewegung erzeugt, eine nomadische Bewegung im deleuzo-guattarischen emanzipativen Sinne, eine Bewegung, die den Raum um die Besetzung herum ver-,wüsten‘, in einen glatten Raum

verwandelt. Das nomadisierte Werden der neuen Sozialen Bewegungen ist ein Aufschrei ohne Ziel, ein Intermezzo, denn es geht mehr um die Praxis der Politik denn um das Erreichen eines Ziels. So wird schließlich auch die Kommunikation besetzt. In einer Kommunikationsgesellschaft wird trotz massiven Einsatzes von neuen Medien und trotz andauernder Kommunikation keine verstehbare Forderung formuliert, nicht das Wort ergriffen, wie es die Ordnung vorsieht. In der Verbindung der Sozialen Bewegungen, die im Namen bereits auf ein nomadisiertes Dasein verweisen, und der Verschmelzung mit den neuen Medien und Technologien wird die Verwandtschaft von Cyborgs und Nomaden praktiziert, die diese Bewegungen zu emanzipativen macht.

Für Deleuze bestand eine der Hauptaufgaben der Philosophie darin, Begriffe zu (er)finden, die nicht nur ein gutes Analyseinstrument bieten, sondern auch als Ausgangspunkt einer Praxis dienen können (vgl. Deleuze/Guattari 2000). Für Haraway erfüllen diese Aufgabe ihre Figuren, seien es die Cyborg oder der Kojote, usw. Nachdem die Figuren der 1980er Jahre die heutigen Unterdrückungsmechanismen der Kontrollgesellschaften symbolisieren und darstellen, ist es vielleicht an der Zeit, in diese Verwandtschaft von Cyborgs und Nomaden eine neue Figur einzuführen. In der momentanen Situation des Finanzmarktes, des globalisierten Kapitalismus und der Kontrollmechanismen, die gegen Terrorismus und Straßenmobs immer alltäglicher werden, in den aktuellen politischen Kämpfen, von Ägypten über das Internet bis zu Spanien, von London bis zu den Pariser Vorstädten und der Wall Street, kann man erkennen, dass die Analysen und Überlegungen von Donna Haraway und Gilles Deleuze nach wie vor eine aktuelle Brisanz aufweisen, doch es ist unsere Aufgabe, diese Analysen wieder zu lesen, in unser Denken miteinfließen zu lassen, die neuen Waffen zu finden, von denen Deleuze spricht, und theoretisch wie praktisch eine neue emanzipative Figur in die ‚monströse‘ Verwandtschaft aufzunehmen, eine Figur, die als Konstante in einer Zeit konstanter Veränderung dient. Doch wie diese Figur heißen wird, das muss sich erst noch herausstellen.

9 Literaturverzeichnis

9.1 Bibliographie

- Adams, Douglas (³³2008): *Per Anhalter durch die Galaxis*. München: Heyne.
- Amster, Randall et al. (2009): *Contemporary Anarchist Studies. An Introduction*. London / New York: Routledge.
- Antonioli, Manola (2010): „Fluchtlinien des Politischen: Über mikropolitische Gefüge und das Minoritär-Werden“. In: Krause / Rölli: *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*. Wien: Turia + Kant, S. 7 – 25.
- Balke, Friedrich (1998): *Gilles Deleuze*. (Reihe Campus: Einführungen Bd. 1090). Frankfurt/M: Campus.
- Baudrillard, Jean (1978a): *Agonie des Realen*. Berlin: Merve.
- — (1978b): *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*. Berlin: Merve.
- — (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Benjamin, Walter (1996): „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [Zweite Fassung] (1935/36)“. In: ders.: *Ein Lesebuch*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 313 – 347.
- Bey, Hakim (1991): *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Aufzurufen unter: http://hermetic.com/bey/taz_cont.html (zuletzt 06.04.2012).
- Boellstorff, Tom (2008): *Coming of Age in Second Life. An Anthropologist explores the Virtually Human*. Princeton / New Jersey: Princeton University Press.
- Bogard, William (2009): „Deleuze and Machines: A Politics of Technology?“ In: Poster, Mark / Savat, David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 15 – 31.
- Bostrom, Nick: „A History of Transhumanist Thought“. *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, April 2005. (aufzurufen unter <http://www.jetpress.org/volume14/bostrom.html> zuletzt 25.03.2012).

- Braidotti, Rosi (1991): *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. New York / London: Routledge.
- — (2002): *Metamorphoses: towards a materialist theory of becoming*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Buchanan, Ian / Thoburn, Nicholas (Hg.) (2008): *Deleuze and Politics*. Edinburgh: University Press.
- Chun, Wendy (2006): *Control and Freedom. Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*. Cambridge / London: MIT Press.
- Clynes, Manfred / Kline, Nathan (1995): "Cyborgs and Space". In: Gray, Chris Hables (Hg.): *The Cyborg Handbook*. New York / London: Routledge, S. 29 – 33.
- Clynes, Manfred (1995a): "Cyborg II: Sentic Space Travel". In: Gray, Chris Hables (Hg.): *The Cyborg Handbook*. New York / London: Routledge, S. 35 - 42.
- — (1995b): "An Interview with Manfred E. Clynes conducted by Chris Hables Gray". In: Gray, Chris Hables (Hg.): *The Cyborg Handbook*. New York / London: Routledge, S. 43 - 53.
- Deleuze, Gilles (1980): „Philosophie und Minderheit“. In: ders.: *Kleine Schriften*. Berlin: Merve, S. 27 – 29.
- — (1992): *Foucault*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- — (1993a): „Kontrolle und Werden“. In: ders.: *Unterhandlungen. 1972 – 1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 243 – 253.
- — (1993b): „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“. In: ders.: *Unterhandlungen. 1972 – 1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 254 – 262.
- — (1993c): *Logik des Sinns*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- — (1993d): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- — (1994): *Bartleby oder die Formel*. Berlin: Merve.
- — (2003): „Nomaden-Denken“. In: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953 – 1974*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 366 – 380.
- — (2007): *Henri Bergson. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1976): *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- — (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- — (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.
- — (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Deleuze, Gilles / Foucault, Michel (1977): „Die Intellektuellen an die Macht“. In: dies.: *Der Faden ist gerissen*. Berlin: Merve, S. 86 – 100.
- Deleuze, Gilles / Parnet, Claire (1980): *Dialoge*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Engel, Antke (2011): „Queer/Assemblage. Begehren als Durchquerung multipler Herrschaftsverhältnisse“. In: Lorey, Isabell / Nigro, Roberto / Raunig, Gerald (Hg.): *Inventionen*. Zürich: Diaphanes, S. 237 – 252.
- Flusser, Vilèm (1995): „Nomaden“. In: Haberl, Horst / Strasser, Peter (Hg.): *Nomadologie der Neunziger. Steirischer Herbst*. Ostfildern: Cantz Verlag, S. 31 – 57.
- Galloway, Alexander R. (2011): „Black Box, Schwarzer Block“. In: Hörl, Erich (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 267 – 280.
- Gibson, William (2009): *Die Neuromancer Trilogie*. München: Heyne.
- Gray, Chris Hables (2002): *Cyborg Citizen*. London / New York: Routledge.
- Gray, Chris Hables / Mentor, Steven / Figueroa-Sarriera, Heidi (1995): „Cyborgology: Constructing the Knowledge of Cybernetic Organisms“. In: Gray, Chris Hables (Hg.): *The Cyborg Handbook*. New York / London: Routledge, S. 1 – 14. (zitiert als: Gray et. al.).
- Grosz, Elisabeth (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Guattari, Félix (1976): „Maschine und Struktur“. In: Ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 127 – 138.
- — (1995a): *Chaosmosis an ethico-aesthetic paradigm*. Indianapolis: Indiana University Press.
- — (1995b): „Über Maschinen“. In: Schmidgen, Henning (Hg.): *Ästhetik und Maschinismus. Texte zu und von Félix Guattari*. Berlin: Merve, S. 115–132.
- Habermas, Jürgen (2005): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (1995a): „Ein Manifest für Cyborgs“. In: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M: Campus Verlag, S. 33 – 72.
- — (1995b): „Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“. In: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M: Campus Verlag, 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 Verlag, 98 – 122.
- — (1995d): „Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems“. In: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M: Campus Verlag, 160 – 199.
- — (1995e): „Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order“. In: Gray, Chris Hables (Hg.): *The Cyborg Handbook*. New York / London: Routledge, S. XI – XX.
- — (1997): „RACE. Universal Donors in a Vampire Culture: It's All in the Family. Biological Kinship Categories in the Twentieth-Century United States“. In: dies.: *Modest_Witness @Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*. New York / London: Routledge, S. 213 – 266.
- — (2004a): „A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s“. In: dies.: *The Haraway Reader*. New York / London: Routledge, S. 7 – 45.
- — (2004b): „Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience“. In: dies.: *The Haraway Reader*. New York / London: Routledge, S. 295 – 320.
- — (2004c): „Cyborgs, Coyotes, and Dogs: A Kinship of Feminist Figurations“. In: dies.: *The Haraway Reader*. New York / London: Routledge, S. 321 – 332.
- Harper, Tael (2009): „Smash the Strata! A Programme for Techno-Political Revolution“. In: Poster, Mark / Savat, David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 125 – 142.
- Hayles, Katherine (1999): *How we became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Herwig, Jana (erscheint 2012): „Von 4chan zu Anonymous und AnonAustria: Von der kollektiven Identität zum global-lokalen aktivistischen Kollektiv“. In: Kossek / Peschl (Hg.): *digital turn*. Wien: University Press (noch nicht erschienen, aufzurufen unter http://homepage.univie.ac.at/jana.herwig/PDF/Herwig_Jana_V4_Anonymous_Digital_Turn_RV_26Sep_Web.pdf zuletzt 04.04.2012).
- Hörl, Erich (2011): „Die technologische Bedingung. Zur Einführung“. In: ders. (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 7 – 53.

- Holloway, John (2010): *Kapitalismus aufbrechen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hubatschke, Christoph (2012): *Der politische Körper als Simulacrum. Zwischen Postdemokratie, Simulation und ‚organlosem Körper‘*. Diplomarbeit eingereicht an der Universität Wien.
- Ilgands, Hans Joachim (1980): *Norbert Wiener*. Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft.
- Jarvis, Jeff (2011): *#OccupyWallStreet & the failure of institutions*. Aufzurufen unter: <http://www.buzzmachine.com/2011/10/03/occupywallstreet-the-failure-of-institutions/> (zuletzt 06.04.2012).
- Keller, Johanna (2005): *Neue Nomaden? Zur Theorie und Realität aktueller Migrationsbewegungen in Berlin*. Münster: LIT Verlag.
- Krause, Ralf / Rölli, Marc (2010): *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*. Wien: Turia + Kant.
- Latour, Bruno (2002): *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lefort, Claude (2008): *Die Bresche. Essays zum Mai 68*. Wien: Turia + Kant.
- Lévy, Pierre (1997): *Die Kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace*. Mannheim: Bollmann.
- Lindemann, Uwe (2002): „Das Ende der jüngeren Steinzeit. Zum nomadischen Raum-Macht- und Wissensbegriff in der neueren Kultur- und Medientheorie“. In: Maresch, Rudolf / Werber, Niels (Hg.): *Raum – Wissen – Macht*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 214 – 234.
- Nayar, Pramod K. (2004): *Virtual Worlds. Culture and Politics in the Age of Cybertechnology*. New Delhi / Thousand Oaks / London: Sage Publications.
- Newman, Saul (2009): „Politics in the Age of Control“. In: Poster, Mark / Savat David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: University Press, S. 104 – 122.
- Oehlert, Mark (1995): „From Captain America to Wolverine: Cyborgs in Comic Books, Alternative Images of Cybernetic Heroes and Villains“. In: Gray, Chris Hables (Hg.): *The Cyborg Handbook*. New York / London: Routledge, 1995, S. 219 – 232.
- Ott, Michaela (1998): *Vom Mimen zum Nomaden. Lektüren des Literarischen im Werk von Gilles Deleuze*. Wien: Passagen Verlag.
- Puar, Jasbir (2011): „‚Ich wäre lieber eine Cyborg als eine Göttin.‘ Intersektionalität, Assemblage und Affektpolitik“. In: Lorey, Isabell / Nigro, Roberto / Raunig, Gerald (Hg.): *Inventionen*. Zürich: diaphanes, S. 253 – 270.
- Rancière, Jacques (2000): „Konsens, Dissens, Gewalt“. In: Dabag, Mihran et al. (Hg.): *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink Verlag, S. 97 – 112.

- — (2002): *Das Unvernehmen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- — (2010): „Demokratie und Postdemokratie“. In: ders. / Badiou: *Politik der Wahrheit*. Wien: Turia + Kant, S. 119 – 156.
- Raunig, Gerald (2008): *Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung*. Wien: Turia + Kant.
- Rheingold, Howard (2002): *Smart Mobs. The Next Social Revolution*. Cambridge: Basic Books.
- — (2007): „Smart Mobs. Die Macht der mobilen Vielen“. in: Bruns, Karin / Reichert, Ramon: *Reader Neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*. Bielefeld: transcript, S. 359 – 370.
- Savat, David (2009a): „Introduction: Deleuze and New Technology“. In: Poster, Mark/ Savat, David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 1 – 12.
- — (2009b): “Deleuze’s Objectile: From Discipline to Modulation”. In: Poster, Mark / Savat, David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 45 – 62.
- Seed, David (2011): *Science Fiction. A Very Short Introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Serres, Michel (1987): *Der Parasit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Singer, Mona (2003): „Wir sind immer mittendrin: Technik und Gesellschaft als Koproduktion“. In: Sigrid Graumann, Ingrid Schneider (Hg.): *Verkörpernte Technik - Entkörpernte Frau. Biopolitik und Geschlecht*. Frankfurt/M, S. 110-124.
- — (2008): “Cyborg-Visionen. Zu den Kontroversen um neue Reproduktionstechnologien in feministischer Absicht“. In: *Das Argument* Heft 275.
- Spinoza, Baruch de (³2010): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (Übersetzt von Bartuschat). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Stagoll, Cliff (2005): „Becoming“. In: Parr, Adrian (Hg.): *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, S. 21 – 23.
- Stelarc: *ZOMBIES & CYBORGS: The Cadaver, the Comatose & the Chimer*. Aufzurufen unter: <http://stelarc.org/documents/zombiesandcyborgs.pdf> (zuletzt 06.04.2012).
- Tiqqun (2007): *Kybernetik und Revolte*. Zürich / Berlin: diaphanes.
- —: *Aufruf!* Aufzurufen unter: <http://tarnac9.noblogs.org/gallery/5188/Aufruf.pdf> (zuletzt 06.04.2012).

- Tirado, Francisco Javier (1999): "Against Social Constructionist Cyborgian Territorializations". In: Lopez, Angel / Parker, Ian (Hg.): *Cyberpsychology*. London: Macmillan Press, 202 – 217.
- Tulatz, Kaja (2011): *Technikinduzierte Räume bei Deleuze und Guattari*. Veröffentlicht unter: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12570/> (zuletzt 06.04.2012).
- Unsichtbares Komitee (2010): *Der kommende Aufstand*. Aufzurufen unter: <https://linksunten.indymedia.org/node/22964> (zuletzt 06.04.2012).
- Virilio, Paul (1980): *Geschwindigkeit und Politik*. Berlin: Merve.
- — (2010): *Der Futurismus des Augenblicks*. Wien: Passagen Verlag.
- Virno, Paolo (2010): *Exodus*. Wien: Turia + Kant.
- Žižek, Slavoj (2012): *Willkommen in interessanten Zeiten!* Hamburg: Laika.
- Zapf, Holger (2010): *Jenseits der Simulation – Das radikale Denken Jean Baudrillards als politische Theorie*. Berlin: LIT Verlag.

9.2 Internetquellen

(nach der Reihenfolge der Erwähnung / Verweis jeweils auf die Onlineausgaben der Zeitungen)

Homepage der Künstlerin Orlan <http://www.orlan.net/> (zuletzt 22.2.2012).

Homepage des Künstlers Stelarc <http://stelarc.org> (zuletzt 22.2.2012).

Alte Homepage von Stelarc, auf der das erwähnte Zitat zu finden war (nicht mehr abrufbar) <http://www.stelarc.va.com.au/obsolete/obsolete.html> (zuletzt 19.1.2010).

Kritische Aktionsplattform von jungen WissenschaftlerInnen und politischen AktivistInnen <http://uninomade.org/> (zuletzt 04.04.2012).

Filmausschnitt aus *Easy Rider* auf Youtube. http://www.youtube.com/watch?v=zHd6m_cirrU (zuletzt 16.8.2011).

Ein Video-Tutorial auf Youtube mit dem Titel: *How to film a revolution*. <http://www.youtube.com/watch?v=6QvNgofx56c> (zuletzt 4.4.2012).

Artikel auf *heise.de* von Rainer Sommer: „George Orwell wird von der Realität überholt“. <http://www.heise.de/tp/blogs/8/151639> (zuletzt 4.4.2012).

Artikel auf *fm4.at* von Erich Moechel: „Wie man die Vorratsdatenspeicherung umgeht“. <http://fm4.orf.at/stories/1696586/> (zuletzt 4.4. 2012).

Artikel auf *fastcodesign.com*: “Flying Swarm Of Robots Gives Protesters And Activists Free Wi-Fi, On The Go”. <http://www.fastcodesign.com/1669200/flying-swarm-of-robots-gives-protesters-and-activists-free-wi-fi-on-the-go> (zuletzt 4.4.2012).

Artikel auf *wissen.dradio.de*: „Hacking die Zukunft der politischen Aktion“. http://wissen.dradio.de/hacking-zukunft-der-politischen-aktion.126.de.html?dram:article_id=10756&sid (zuletzt 4.4.2012).

Abstract

Im Zentrum dieser Diplomarbeit stehen zwei philosophische Figuren, die *Cyborg* von Donna Haraway und der *Nomade* von Gilles Deleuze und Félix Guattari, die beide in den 1980er Jahren als Figuren einer emanzipativen Politik theoretisiert worden sind. Zunächst werden beide Figuren in ihrem theoretischen Zusammenhang verortet, wobei nicht nur die Figuren, sondern auch die Theorien sowie die technikphilosophischen Überlegungen dieser wichtigen PhilosophInnen eingehend dargestellt werden. Eine Parallelisierung dieser beiden Figuren wie Theorien verweist dabei nicht nur auf die zahlreichen Ähnlichkeiten, sondern noch viel mehr auf eine bestimmte Entwicklung der Figuren, der im zweiten Teil der Arbeit nähere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Sowohl die Cyborg als auch der Nomade scheinen heutzutage von Figuren der emanzipativen Politik vielmehr zu Prototypen moderner Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismen geworden zu sein. In der Beschreibung der Wandlung dieser beiden Figuren wird eine Analyse der modernen Herrschaftsverhältnisse versucht, die in Ansätzen sowohl Deleuze in seinen Überlegungen zu den Kontrollgesellschaften“ sowie auch Haraway in ihrer Darstellung der „Informatik der Herrschaft“ angestellt haben. Wenn die heutigen Gesellschaften ihre Herrschaft mehr auf Kontrolle denn Disziplin stützen, die Menschen mehr in nomadische ‚Flexibilität‘ zwingen denn einzusperren, und dabei nicht erst seit der Vorratsdatenspeicherung so genannte „Smart Technologies“ einsetzen, muss gefragt werden, wie Widerstand in den Kontrollgesellschaften aussehen kann. In dieser Arbeit wird versucht die Idee des Besetzens der Kommunikation, also einer Störung der Kommunikation, einer parasitären (Serres) Verstärkung des Hintergrundrauschens, zu entwickeln. Hierbei werden die modernen Sozialen Bewegungen, von den #unibrennt-Protesten über Anonymous bis zu den #occupy-Protesten, und deren Einsatz von „Smart Technologies“ in ihrem Kampf analysiert und mit der Rolle der Cyborg und des Nomaden in Verbindung gebracht. Denn – so die These dieser Arbeit – heutzutage lässt sich in den Sozialen Bewegungen eine „monströse“ (Haraway) Symbiose von Cyborgs und Nomaden erkennen, die vielleicht zu einer Reaktivierung dieser Figuren als emanzipative führt und die Aktualität der Theorien von Haraway und Deleuze exemplifiziert.

Lebenslauf

Mag. Christoph Hubatschke

Persönliche Angaben

- *geb.:* am 27. 09. 1987 in Horn/NÖ
- *Staatsbürgerschaft:* Österreich
- *E-Mail:* christoph.hubatschke@gmx.at

Ausbildung

- von 1993- 1997 Besuch der Volksschule Horn
- von 1997-2005 Besuch des Bundesgymnasiums Horn
- Fachbereichsarbeit in Geschichte und Sozialkunde zum Thema „Che Guevara. Analyse eines Jahrhundertmythos“
- 2005 Ablegung der Reifeprüfung mit gutem Erfolg am Gymnasium Horn
- von Oktober 2005 bis September 2006 Zivildienst in der Caritas Tageswerkstätte und dem Caritas Wohnhaus, tätig in der Behindertenbetreuung
- Oktober 2006 Beginn des Diplomstudiums der Politikwissenschaft sowie Beginn des Diplomstudiums der Philosophie
- am 23. 01. 2009 Abschluss des ersten Studienabschnitts in Politikwissenschaft mit Auszeichnung
- am 05. 02. 2009 Abschluss des ersten Studienabschnitts in Philosophie mit Auszeichnung
- am 09. 03. 2012 Abschluss des Studiums der Politikwissenschaft mit Auszeichnung; Thema der Diplomarbeit: *Der politische Körper als Simulacrum. Zwischen Postdemokratie, Simulation und ‚organlosem Körper‘*

Arbeitserfahrung

- Seit 2010 regelmäßige Mitarbeit bei quantitativen Studien und Meinungsumfragen (Face-to-Face Interviews, Telefonumfragen, etc.) in verschiedenen Instituten (Wirtschaftsuniversität, Institut für Jugendkulturforschung und t-Factory)

Universitäre Mitarbeit

- Seit dem WS 2011/12 Tätigkeit als Tutor am Institut für Philosophie der Universität Wien bei ao. Univ.-Prof. Dr. Anna Monika Singer für das Seminar „*Science & Fiction*“.

Vorträge

- August 2011 Vortrag an der TU - Darmstadt bei der III. Nachwuchstagung der „Jungen Philosophie“ unter dem Thema: „Her mit dem schönen Leben...?!“. Vortrag mit dem Titel: *Von Cyborgs und Nomaden. Zur Aktualität von Gilles Deleuze und Donna Haraway*.
(Abstract: <http://schedule.youngphilosophy.org/2011/events/101.de.html>)
- Dezember 2011 Präsentation an der Universität Salzburg bei dem ersten „Tag der österreichischen Politikwissenschaft“. Präsentation des Papers: *Der politische Körper als Simulacrum. Der PolitikerInnenkörper in der Postdemokratie*.

Publikationen

- Artikel: *Von Cyborgs und Nomaden. Zur Aktualität von Gilles Deleuze und Donna Haraway für eine emanzipative Politik*. In dem Sammelband zur Tagung: „Her mit dem schönen Leben...?!“ in der TU – Darmstadt (in Vorbereitung, erscheint 2012).