

Einleitung

Der französische Philosoph Gilles Deleuze bezeichnet, als er sein eigenes, zutiefst idiosynkratisches Werk zusammenfasst, das Schreiben über Andere als »eine Art Arschfickerei« oder als »unbefleckte Empfängnis«, die das Resultat dessen sei, »einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen« (U, 15).¹ Deleuze beeilt sich, sein Projekt von offensichtlicher Fälschung zu unterscheiden. Er beschränkt sich strikt auf das, was ein Autor wirklich sagt; er achtet auf »die Verschiebungen, das Gleiten, die Dislozierung und die verborgenen Äußerungen« des Autors, um »ihm ein Kind« zu machen, »das seines, aber trotzdem monströs wäre« (ebd.). Mehr als dreißig Jahre später, nachdem Deleuze diese Bemerkungen gemacht hat, besitzt er heute genug eigene kleine Monster – wurzellose Rhi-Zombies, schwindelerregende Metaphysiker, launische Geonaturalisten, entzückte Transzendentalisten und passionierte Affektivisten. Mein Ziel ist es, ihm ein weiteres Kind zu machen, das seinen Nachnamen teilt: »Dark Deleuze«.

Einmal erzählte Deleuze einem Freund, dass ein »lohnenswertes Buch« zumindest drei Funktionen erfüllen müsse: Polemik, Erneuerung und Kreativität. Der Autor müsse mit dem Buch zeigen, dass 1) andere Forschungen einen Irrtum begingen, dass 2) ihnen eine wesentliche Einsicht fehle, und dass 3) ein neues Konzept kreiert werden könne. Man wird in diesem Buch alle drei Funktionen vorfinden. Zum ersten argumentiere ich gegen den »Kanon der Freude«, der Deleuze als einen naiven affirmativen Denker der Konnektivität feiert. Zum zweiten rehabilitiere ich mit der Kultivierung des »Hasses auf diese Welt« die destruktive Kraft der Negativität. Zum dritten schlage ich eine Verschwörung von Termen vor, die von der fröhlichen Tätigkeit der Kreation abweichen.

1 A. d. Ü.: Die zitierte Literatur wurde aus vorliegenden Übersetzungen ins Deutsche entnommen, sofern diese Übersetzungen verfügbar waren. Andernfalls wurden die Zitate selbst übersetzt.

Man suche sich eine bestimmte Denkströmung aus: Die Schüler des »neuen Materialismus« wenden sich ausgehend von Deleuzes Metaphysik der Positivität einer realistischen Ontologie zu. Die Grundlage dieses realistischen Aspekts von Deleuze zeigt sich vielleicht am besten in seiner Biografie: Diejenigen, die Deleuze kannten, erwähnen immer wieder sein standhaftes Bekenntnis zur fröhlichen Affirmation und seinen Widerwillen gegen das Ressentiment der Negativität. Mit dem Heiligsprechen dieser Empfindung hat man Deleuze dazu benutzt, einen ganzen Kanon der Freude zu etablieren. In diesem Kanon der Freude ist der Kosmos eine komplexe Ansammlung von Assemblagen, die durch permanente Prozesse der Differentiation produziert werden. Der Effekt des Denkbildes eines fröhlichen Deleuze ist ein Sinn für das Wunder, der vom Vergnügen begleitet wird, Konzepte zu schaffen, die ausdrücken, wie die Welt wirklich existiert.

Ein fremder Deleuze, ein dunklerer, wirft langsam seine Schatten. Doch diese Gestalt tritt nur dann in Erscheinung, wenn wir dem Chor der Freude entkommen, um zur dunklen Abgeschlossenheit der Krypta zu gelangen. Ausgehend von Gelehrten, die sich mit den Bedingungen der Gegenwart befassen, gestaltet die Dunkelheit den revolutionären Deleuze neu: Die revolutionäre Negativität in einer Welt, die durch die Pflicht zur Fröhlichkeit, dezentralisierte Kontrolle und Überbelichtung gekennzeichnet ist. Dieser neu gestaltete Deleuze formt aus der durchbluteten Negativität seiner Konzepte und Affekte einen Anti-Kanon. Auf der Ebene des Konzepts versteht dieser, dass es die Negativität ist, mit der die vielen Präfixe der Differenz, des Werdens, der Bewegung und der Transformation, wie etwa *de-*, *a-*, *in-* und *non-*, imprägniert sind. Auf der Ebene des Affekts bedient er sich Deleuzes Gespräche über die Unwahrnehmbarkeit, die Geheimhaltung, die Scham Mensch zu sein und über die monströse Macht des Schreis. Die ultimative Aufgabe, die aus dieser Annäherung erwächst, besteht nicht in der Erschaffung von Konzepten, und soweit man es doch tut, schafft Dark Deleuze Konzepte nur, um apokalyptische *science fiction* zu schreiben (DW, 2).

Zeitgemäße Verbindungen

Michel Foucault deutete im Jahr 1970 halb im Ernst, halb im Spaß an, dass »eines Tages ... das Jahrhundert vielleicht deleuzianisch sein [werde]«

(Deleuze/Foucault: *Der Faden ist gerissen*, 21). Es ist leicht zu sehen, wie Preistreiber diesen Satz benutzt haben, um das Profil von Deleuze zu verbessern, der während der anfänglichen Rezeption des Poststrukturalismus in Amerika viel weniger populär war als Foucault oder Derrida. Aber was, wenn das nur eine raffinierte Impfung gewesen wäre? Foucault macht die Bemerkung im gleichen Atemzug als einen Hinweis auf Pierre Klossowski - ein äußerst wichtiges Mitglied der Geheimgesellschaft Acéphale die dazu beitrug, Nietzsche in Frankreich wiederzubeleben, während andere den Denker allzu leicht als einen Faschisten verwarfen. »Auf der Höhe der Zeit zu sein« wäre eine Beleidigung für Nietzsche, der zu Beginn seines Essays *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* stolz die Unzeitgemäßheit des Denkens proklamiert, »das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit - zu wirken.« (Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*). Als ein bedeutender französischer Fürsprecher von Nietzsche benutzt Deleuze exakt denselben Satz über die Unzeitgemäßheit in den einleitenden Seiten von *Differenz und Wiederholung* - genau das Buch, das Foucault rezensiert hatte, als er den obigen Kommentar machte. Um diese Implikation durch die Zerhackstückelung eines Nietzsche-Zitats zum Ausdruck zu bringen: Vielleicht wollte Foucault Deleuze damals vorwerfen »zeitgemäß, allzu zeitgemäß« zu sein.

Was speziell würde das Denken von Deleuze zeitgemäß machen? Kritiker wie Slavoj Žižek klagen ihn an, ein Vorzeigekind für die kulturellen Exzesse des postmodernen Kapitalismus zu sein (»Ongoing ›Soft Revolution«). »Der Gründer von BuzzFeed schrieb seine Bachelorarbeit über den Marxismus von Deleuze und Guattari!« - dies ist die jüngste Attacke in einer Reihe von Denunziationen, die auf einer Mischung aus Verwunderung und antikommunistischem Aufschrei beruhen und zu der langen Liste von assoziativen Anschuldigungen hinzugefügt werden können - »die israelischen Streitkräfte lesen *Tausend Plateaus!*«, »Deleuze plappert den modischen Nonsense der Pseudowissenschaften nach!«. Die Verteidiger von Deleuze verhalten sich korrekt, wenn sie solch eine Kritik entweder als lückenhaft oder als völlig falsch zurückzuweisen. Aber es gibt hier ein Körnchen Wahrheit, das auf einen alten Witz zurückgeht: Ein Kommunist ist jemand, der *Das Kapital* liest; ein Kapitalist ist jemand, der *Das Kapital* liest und es versteht. Man

sagt nun dasselbe über Deleuze: Es gibt etwas absolut Essenzielles in seinem Werk, aber es wäre nicht gerade das Beste, es für bare Münze zu nehmen. Die Notwendigkeit einen »weiteren Schritt« über Deleuze *avant la lettre* hinaus zu gehen, wird speziell dann wahr, wenn beide, die Kapitalisten und ihre Feinde, ihn gleichermaßen als einen wichtigen Einfluss anführen. Die exakte Übereinstimmung zwischen dem Denken von Deleuze und unserer Zeit bleibt für uns folglich ein Rätsel, das es zu lösen gilt. Tritt das Problem deswegen auf, weil bestimmte Leser wie Ärzte handeln, die an Hinrichtungen teilnehmen, dem Protokoll folgen, um perfekte klinische Diagnosen anzufertigen, nur um eine Zusammenstellung von Drogen zu verabreichen, die in ihrem Berufsfeld verurteilt werden? Oder gibt es etwas in seiner Verordnung, das unsere aktuelle Situation lediglich verschärft?

Unser Zeitalter ist das der Engel, sagt der französische Philosoph Michel Serres (*Die Legende der Engel*). Armeen von unsichtbaren Boten, die mit der Aufgabe der Kommunikation, der Verbindung, der Transmission und der Übersetzung beauftragt sind, durchqueren heute den Himmel. So inspirierend sie auch sein mögen, so zwingen sie uns auch, ihre Botschaften in Wort und Tat zum Ausdruck zu bringen. Klicken, stöbern, liken. Wir spüren den nervösen Stachel der ankommenden Sendschreiben, die uns, bis wir uns mit der eingehenden Textnachricht befassen, auf die überfällige E-Mail antworten oder auf die anhängige Freundschaftsanfrage reagieren, in einen fiebrigen Zustand versetzen. Diese alltäglichen Verhaltensweisen zeigen, dass die scheinbar moderne Welt der Waren uns unser Gefühl für die Ehrfurcht nicht gestohlen hat, – wir werden durch die Medien so himmlisch bewegt, wie wir einst durch die Engel bewegt wurden. Marx, der, um es in Artauds Worten auszudrücken, »das Urteil Gottes um die Ecke gebracht hat«, zeigt, dass der mystische Charakter der Ware für den Kapitalismus wesentlich ist und zudem sein populärstes Kunststück darstellt. Lasst uns bei der Suche nach der Geschichte dem alten Maulwurf von Marx, der sich vom Himmel zum Untergrund bewegt, folgen. Im Jahr 1991, als der Eisener Vorhang fiel und die ersten kommerziellen Internet-Serviceprovider online gingen, lehnten Deleuze und Guattari es ab, die Hymnen der Epoche zu singen und machten ihre entscheidende Aussage: »Uns fehlt nicht Kommunikation, im Gegenteil: wir haben zu viel davon ... *Uns fehlt es am Widerstand gegenüber der Gegenwart*« (WP, 126).

Die direkte Zielscheibe von *Dark Deleuze* ist die Konnektivität, eine Bezeichnung, die für die wachsende Integration der Leute und der Dinge durch die digitale Technologie steht. Der Akolyth der Konnexion und Google Chairman Eric Schmidt erklärte kürzlich auf dem World Economic Forum, dass »das Internet bald verschwinden wird«, da es untrennbar von unserem Sein werde (»es wird immer Teil deiner Gegenwart sein«) (*Business Insider*). Dies sollte Misstrauen hervorrufen. Niemand sollte die Futuristen jemals beim Wort nehmen – die Technologie macht in derselben vereinten und ungleichen Gangart Fortschritte wie alle anderen Typen der Entwicklung. Trotzdem sind die Zahlen hinter Schmidts Behauptung kaum zu bestreiten. Fünf Milliarden zusätzlicher Menschen werden sich aller Voraussicht nach im nächsten Jahrzehnt an das Internet anschließen, und das »Internet der Dinge« hat die individuellen User dazu motiviert, eine Unmenge von Internet-fähigen Geräten in ihr alltägliches Leben zu integrieren. Selbst wenn diese User Googles Träume nicht vollständig realisieren, so machen sie doch noch immer die Substanz von Googles Regierung der Dinge und des Lebens aus. Bezüglich der Konnektivität wurden schon viele traditionelle Besorgnisse angeführt. Fast alle benutzen die konservative Stimme der moralischen Warnung. Eine Gruppe von »Netzkritikern« warnt, dass die Technologie sich schneller entwickle als unser Verständnis für ihre Folgen. Die Massenmedien, der große Bildschirm des kollektiven Unbewussten, materialisieren die Ängste über außer Kontrolle geratene Technologien. Es gibt eine ganze Serie von asiatischen Horrorfilmen, die verteuflte Medienobjekte, welche unsere Leben ruinieren, darstellen (*Ringu, Pulse, Phone, One Missed Call, White: The Melody of the Curse*). Die gewöhnliche Heimindustrie, die ein Leben ohne Technologie romantisiert, suggeriert nun, dass »Mobiltelefone uns faul machen«, während sie zugleich Ideen zirkulieren lässt, wie »man eine soziale Mediendiät angehen kann«. Manche Philosophen, wie beispielsweise Bernhard Stiegler, sagen sogar, dass die Technologie uns unser kostbares Innenleben stehle. Hinter diesen Vermutungen lauert der Drang, zu unseren Wurzeln zurückzukehren.

Diese »durchgeknallte Wissenschaftler«-Kritik der Technologie verfehlt das Ziel. Das Problem besteht nicht darin, dass kurzsichtige Techniker unermüdlich technische Innovationen anstreben, ohne die Konsequenzen zu bedenken (»vergib Ihnen, denn Sie wissen nicht, was sie tun«; Žižek, *The*

Sublime Object of Ideology, 28). Das Gegengift für solch eine Ignoranz wäre dann bloß eine kleine Dosis Ideologiekritik. Stattdessen hat die Technologie das Vermögen der Menschheit, sie zu organisieren, nicht überschritten – wenn überhaupt, so deuten Foucaults Einsichten (Analytik der Endlichkeit, Biomacht) an, beeinflusst die Menschheit ihre eigene Zukunft stärker denn je zuvor (EI, 133 ff.). Das Problem besteht darin, *dass sie sehr wohl wissen, was sie tun, aber sie tun es einfach weiter!*

Philosophisch betrachtet handelt die Konnektivität vom Bau der Welten. Das Ziel der Konnektivität besteht darin, alles und jeden zum Teil einer einzigen Welt zu machen. Die Argumente, die für solch eine Welt ins Spiel gebracht werden, sind virtuos genug – der kantianische Kosmopolitismus verlangt nach dem ewigen Frieden, der marxistische Universalismus fordert die Einheit von Theorie und Praxis und Habermas zöge es lieber vor, dass wir alle Teil einer einzigen großartigen Konversation würden. Aber die Konnektivität wird heute viel stärker von Leuten wie dem Direktor von Google Ideas, Jared Cohen, definiert, der die Signifikanz von Deleuzes Argument vorführt, dass »die Technologie folglich eher sozial als technisch [ist]« (F, 60). Cohen, ein ausgebildeter Experte für Terrorismusbekämpfung, wurde von Google von seiner Position im Außenministerium abgeworben, wo er Condoleezza Rice davon überzeugt hatte, die sozialen Medien in den »diplomatischen Werkzeugkasten« der Bush-Administration zu integrieren (Rice, *No Higher Honor*, 305). In dem geopolitischen Manifest *The New Digital Age*, das er gemeinsam mit dem damaligen CEO von Google, Eric Schmidt, schrieb, gibt Cohen Googles tiefes Bestreben preis, die Interessen der US-Regierung im Inland und im Ausland auszubauen. Ihr zentrales Werkzeug? Konnektivität.

Nimmt man Konnektivität als Mantra, dann lassen sich ihre Folgen überall erkennen. Den Jobsuchenden erzählt man, dass sie ihre Hoffnungen auf das Web setzen sollten (»während dein Lebenslauf dir helfen kann, das Vorstellungsgespräch für einen neuen Job zu bekommen, kann dir ein voll optimiertes LinkedIn-Profil bessere Geschäfte, mehr Kontakte einbringen, und es kann deine berufliche Reputation verbessern!«). Flache Hierarchien preist man als hervorragend für das Businessmanagement an (»Die Macht ist vertikal, das Potenzial ist horizontal!«). Und die Sintflut von digitalen Inhalten wird als die kostbarste Ressource der Welt behandelt, welche nur durch den ungleichen

Zugang zurückgehalten wird (»Die Information will frei sein!«). So pervers es auch klingen mag, viele Deleuzianer bewerben immer noch Konzepte, die gleichermaßen solche Slogans motivieren: transversale Linien, rhizomatische Verbindungen, kompositorische Netzwerke, komplexe Assemblagen, affektive Erfahrungen und verzückte Objekte. Kein Wunder, dass Deleuze als der Lavalampe-Heilige des »kalifornischen Buddhismus« verspottet wird – so viele haben seine rigorose Philosophie auf eine einvernehmliche Anerkennung der Differenz, auf die Offenheit für Begegnungen in einer verstrickten Welt oder auf das wachsende Vermögen mittels Synergie reduziert.

Anstatt die Affäre in die Länge zu ziehen, fordert *Dark Deleuze* dazu auf, unsere Idole zu töten. Die erste Aufgabe ist, wie schon in Deleuzes und Guattaris Schizoanalyse beschrieben, eine negative, eine »umfassende ... Ausschabung« (AÖ, 401) – *Reißt die Altäre ab, zertrümmert die Steinmale, verbrennt die geweihten Pfähle und stürzt alle Götzenbilder um. Nichts darf mehr an die fremden Götter erinnern.* Um es etwas dezenter auszudrücken: Der erste Schritt besteht darin, das Scheitern des ungezügelter Optimismus, der für die Konnexion plädiert, anzuerkennen. Aus den temporären autonomen Zonen sind längst spezielle ökonomische Zonen geworden. Die materiellen Konsequenzen des Konnektivismus sind klar: Der Terror der Präsentation, die Diffusion der Macht und die Übersättigung mit Information. Ein nächster verlockender Schritt wäre es, die deleuzianischen Konnektivisten als diejenigen zu kritisieren, die hinter die Zeiten zurückfallen und den eigenen Zeitpunkt der Rekuperation nicht erkannt haben. Doch solch eine Beschuldigung würde nur den Boden für eine noch zeitgemäßere Intervention bereiten. *Dark Deleuze* hüllt sich keineswegs in den Mantel eines prophetischen Guruismus oder eines punktuellen Agitprops. Als ein Projekt folgt der Text stattdessen dem Ratschlag von Deleuze, unzeitgemäße, »leere Zwischenräume der Nicht-Kommunikation« (U, 252), die die Kreisläufe eher unterbrechen als erweitern, zu schaffen. Es geht nicht darum, diesen Ort zu verlassen, sondern ihn zu kannibalisieren – wir mögen *von* dieser Welt sein, aber wir sind sicherlich nicht *für* sie. Ein solches Aus-den-Fugen-Sein erfordert Distanz. Und Distanz ist das, was als das Eintauchen in die vielen Welten beginnt, die von der alten Welt verfinstert wurden.

Hass auf diese Welt

»Wir [brauchen] Gründe, um an diese Welt zu glauben« (KI2, 224), fordert Deleuze. Wir sind aufgrund des Zynismus der ideologischen Kritik so verstört, dass wir die reale Welt viel zu einfach als eine Illusion ablehnen. Das Problem verschärft sich umso mehr, wenn wir Wissen mit Glauben verwechseln, eine Konfusion, die durch die anwachsenden Datenbanken der allzeit verfügbaren Information genährt wird. Deleuze fordert uns dazu auf, uns wieder mit der Welt als einer Sache des Glaubens zu verbinden, etwas zu haben, dem man vertraut, und sei es etwas so Vergängliches wie die flüchtigen Sensationen des Kinos (ebd., 221–225). Obgleich seine Anregung nicht falsch ist, so ist sie doch unvollständig. In seiner Eile vergisst Deleuze das Problem der Ambivalenz zu stellen, das man in all seinen anderen Aussagen zur Macht findet – sofern Tyrannen über Affekte herrschen, molekulare Revolutionen Faschisten hervorgebracht haben und die nomadischen Kriegsmaschinen angeworben wurden, um für den Staat zu kämpfen. Ohne das Problem zu stellen, wird er selbst zu Nietzsches Ia-sagenden Esel, der lediglich deswegen Ja sagt, weil er unfähig ist, Nein zu sagen (NP, 190–195). Also müssen wir uns Deleuzes Irrtum stellen und nach den dunklen Schattenseiten des Glaubens suchen. Der Schlüssel zur Bestimmung dessen, was darunter liegt, beginnt mit einem Glaubensweg, aber nur, um eine andere Richtung einzuschlagen. Man beginnt zwar mit einem ähnlichen Aktiv-Werden, das einen mit den Kräften verbindet, die das Reale selbst produzieren. Aber anstatt einfach die Kräfte, die die Welt produzieren, zu würdigen, interveniert *Dark Deleuze*, um die Welt zu zerstören. Man hatte solch eine Intervention als den Tod Gottes bezeichnet und bis vor kurzem noch als den Tod des Menschen. Was heute ansteht, ist der Tod dieser Welt, und um ihn herbeizuführen, benötigt man die Kultivierung des Hasses auf sie.

Deleuze entkräftet das Bild Nietzsches als das eines düsteren Pessimisten. Deleuze stellt dieses Bild auf den Kopf und argumentiert, dass Nietzsche ein beispielloser Denker der Affirmation sei. Dabei kann sogar die gekonnte Feder von Deleuze die vielen Momente der Negativität, die Nietzsches Werk befruchten, nicht auslöschen. Deleuze richtet seinen Blick auf Nietzsches Aspekte der Kreation, wie sie in einer Passage des achtundfünfzigsten Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* veranschaulicht werden:

Was wäre das für ein Narr, der da meinte, es genüge, auf diesen Ursprung und diese Nebelhülle des Wahns hinzuweisen, um die als wesenhaft geltende Welt, die sogenannte ›Wirklichkeit‹, zu vernichten! Nur als Schaffende können wir vernichten! – Aber vergessen wir auch dies nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue ›Dinge‹ zu schaffen.

Unzufrieden mit Nietzsches implizitem Ziel der Zerstörung kehrt Deleuze den Satz in »zerstören, um zu erschaffen« (EI, 186) um. Diese Formulierung taucht in seinem Werk immer wieder auf. Um einige Stellen zu nennen: Im *Anti-Ödipus* sagen Deleuze und Guattari, dass der Kapitalismus, um seine eigene irdische Existenz zu schaffen, zerstört habe, was vor ihm gewesen sei, ein Prozess von drei Aufgaben, wobei die erste negativ sei (Zerstöre!) und die beiden anderen positiv seien (Kreiere! Kreiere!). Später argumentiert Deleuze, dass der Maler zuerst frühere Klischees zerstören müsse, bevor er ein neues Bild schaffen könne (FB, 60 f.). Und in ihrer letzten Zusammenarbeit beschimpfen Deleuze und Guattari »diejenigen aber, die kritisieren, ohne zu erschaffen«, als das »Wundmal der Philosophie« (WP, 36).

Es liegt etwas Entwaffnendes in der Aufrichtigkeit von Deleuzes und Guattaris Definition der Philosophie als einer Art und Weise Konzepte zu konstruieren (ebd., 6). In einer Ära banaler Aufrufe fühlt es sich aber seltsam an, konstruktiv zu sein: »Wenn du nichts Freundliches zu sagen hast, dann sage lieber gar nichts«, »wenn konstruktive Gedanken verbreitet werden, dann wird dies positive Folgen haben«, oder einfach, »sei konstruktiv, nicht destruktiv.« Die einfache Wenn-dann-Struktur dieser Selbsthilfe-Maximen ist mehr als vernünftig; sie enthüllt eine transitive Theorie der Gerechtigkeit: Sie verheißt den gerechten Lohn für die Konstruktion – wie auch die Sanftmütigen dereinst die Erde übernehmen werden. Alles Gute kommt zu denen, die konstruktiv sind! Wie weit ist dies doch von Marx' »rücksichtslose Kritik alles Bestehenden« (»Brief an Arnold Ruge«, 344) entfernt. Zu einem Zeitpunkt, an dem die Werbefachleute behaupten, sie seien die kreativsten aller Kreaturen auf der Erde, ist es an der Zeit, die Kreativität als das zentrale Instrument der Befreiung zu ersetzen.

Deleuze hätte die heutigen Bilder der Kreativität gehasst – es ist äußerst gewaltsam, wenn man die Erfindung von Konzepten mit irgendwelchen freudvollen Instrumenten der Konstruktion vergleicht; Konzepte sind nur dann Freunde des Denkens, wenn sie den Konsens brechen (ebd., 11, 99). Konzepte werden nicht entdeckt, sondern sie sind das Resultat einer Katastrophe, sagen Deleuze und Guattari, von Abwendung, Müdigkeit, Erschöpfung und Misstrauen (ebd., 11 f.). Wahres Denken ist rar, schmerzvoll und wird uns normalerweise durch die Brutalität eines Ereignisses aufgezwungen, das so schrecklich ist, dass es ohne die Mühe des Denkens nicht gelöst werden kann. An und für sich müssen wir aufhören, Konzepte als irgendeine »wundervolle Mitgift aus irgendeinem Wunderland« zu behandeln, um endlich die harte, rigorose Arbeit zu verstehen, die in ihre Erschaffung eingeht (ebd.).

Der Produktivismus ist das zweite Objekt der Kritik von *Dark Deleuze* (der Konnektivismus ist das erste). Es ist vielleicht möglich, das Konzept der Kreativität vom Produktivismus zu unterscheiden, denn beim letzteren geht es um »kommerzielles professionelles Training«, das für das Denken lediglich »vom Standpunkt des universalen Kapitalismus« (ebd., 18) aus erstrebenswert ist. Solch eine Unterscheidung aufrechtzuerhalten ist allerdings schwierig – im Zeitalter der verpflichtenden Freude ist es leicht, die Konstruktion mit dem kapitalistischen Wert, mit den leeren Versprechungen der Demokratie oder allein schon mit der reinen Hilfsbereitschaft zusammenzufügen (ebd., 125 f.). Um das zu erreichen, profiliert sich der Produktivismus durch zwei formale Prinzipien: Akkumulation und Reproduktion. Zum ersten bewältigt der Produktivismus politische Konflikte durch die Logik der Akkumulation, wie man sowohl bei den »vollen Mobilisierungen« des Zweiten Weltkrieges als auch bei Stalins und Maos trostlosen Versuchen, »mehr« als das kapitalistische Welt-system zu produzieren, gesehen hat. Zum zweiten beschränkt der Produktivismus die Produktion auf die Reproduktion, wie es auch der Kapitalismus versucht, indem er lediglich solche Kreisläufe der Produktion anstößt, die auf einer erweiterten Basis operieren (was Lenin »Imperialismus« nannte). Die Bedeutung der Kritik am Produktivismus besteht darin, dass sie die Grammatik der Macht über das, was der Akkumulation oder Reproduktion verpflichtet ist, hinaus erweitert. Dark Deleuze möchte an der Kreativität nicht in Philosophenmanier herumkritteln. Aber es ist leicht unter denjenigen unter-

zugehen, die Deleuze für seine »Freude« rühmen. Die Schwierigkeit mit der Freude liegt im Gleiten zwischen Metaphysik und Normativität. Zum Beispiel behauptet Michel Serres standhaft, dass Deleuzes Tod ein Unfall gewesen sein müsse, da er fühlt, dass der Selbstmord mit dem Charakter oder der Philosophie von Deleuze nichts zu tun habe (Flint, »Michel Serres' Angels«). Solche Freiheiten mögen durch den Begriff selbst autorisiert sein, weil dieser aus Spinozas *Ethik* kommt, in der die Trennlinie zwischen Charakter und Philosophie unscharf ist: Die Freude taucht als Lustgefühl auf, wenn ein Körper auf etwas trifft, das seine Fähigkeiten erweitert, nämlich Affekte, von denen man sagt, dass sie »mit meiner Natur übereinstimmen«, einfach »gut« oder »nützlich« seien (S, 254). Die Geschichte hier zu beenden - obwohl einige das tun - würde allerdings einen naiven Hedonismus wiederholen, der auf den Erkundigungen über Subjekte und ihre selbst verlaublichen affektiven Zustände beruht. Spinozas Theorie der Affekte ist jedoch keine Affirmation der Gefühle des Subjekts, sondern ein Beweis für die Inadäquatheit von Kritik. Affekte sind die während einer Begegnung entstandenen Nebenprodukte, die die Ersetzung der Wiedererkennung oder des Verstandes als Feedback-Loop, der signalisiert, ob das Wissen ausreichend war, implizieren. Aber es gibt unzählige Formen des Wissens, und viele von ihnen laden zur Dummheit und Illusion ein. Was Spinozas »adäquates Wissen« charakterisiert, ist die Fähigkeit, etwas Neues zu erschaffen – das Wissen wird dann »identisch mit der Konstruktion der Realität« (ebd., 162). Deshalb sagt Spinoza Gott=Natur; Wissen-als-Gott wird als ein Denken definiert, das die Fähigkeit steigert, Aktionen in der natürlichen Welt gedeihen zu lassen (»Ich denke und bin aus diesem Grund aktiv« [WP, 39]). Daraus lässt sich folgern, dass die Kritik nicht an sich effektiv ist, egal wie laut sie ihre Wahrheit verkündet. Das einzig adäquate Wissen ist die Aktivität.

Deleuze korrumpiert den Holismus eines ohnehin schon häretischen Spinoza mittels einer alten atomistischen Proposition: Die Relation zwischen zwei Termen produziert einen unabhängigen dritten Term (»bald stimmen die Zusammenhänge beider Körper insgesamt so sehr miteinander überein, daß sie einen dritten Zusammenhang bilden, in dem beide Körper sich erhalten und gedeihen« [S, 210 f.; H, 126]). So gestaltet Deleuze seine Metaphysik der Positivität – alle Elemente stehen ohne Rückgriff auf die (hegelianische)

Opposition, den Widerspruch oder die Identität für sich allein. Deleuzes und Guattaris »Fluchtlinie« bringt die nietzscheanische Vorstellung, dass die Dinge nicht vollständig vom Kontext ihrer Produktion abhängig sind, konzeptuell zum Ausdruck. Für beide ist alles, das eine eigene innere Konsistenz besitzt, frei, um von seinem ursprünglichen Ort nach Außen zu reisen. So definieren sie sogar die Kunst – als Empfindungen, die genug geronnen sind, um ihre eigene mobile Armee der Sensationen zu werden (WP, 192). Zeitgenossen von Deleuze und Guattari teilen diese Ansicht, insbesondere Foucaults strategische Reversibilität der Machtrelationen (*Sexualität und Wahrheit*, 113–125) und Althusser's aleatorischer Materialismus (*Materialismus der Begegnung*) wären hier zu nennen. Für Foucault zeigt sich die Reversibilität der Macht in der Homosexualität, die zuerst als medizinische Kategorie der sexuellen Perversion erschaffen wird, aber dann in eine Lebensweise hinein wächst, die »für sich selbst spricht.« Für Althusser setzt sich die »Untergrundbewegung« des Kapitalismus aus verschiedenen unzeitgemäßen Elementen zusammen, die immer in einem Prozess des »Notwendig-Werdens« sind, der »an bestimmten gelungenen Momenten geliert«, während gleichzeitig die singuläre Wichtigkeit jeder einzelnen quälenden Kontingenz den instabilen Horizont des Systems zum Vorschein bringt. Der Atomismus zeigt folglich, wie die Welt die Materialien für ihre eigene Destruktion liefert.

Die Kräfte des Außen – eine Komponente des Denkens von Deleuze, das weitgehend in den Untergrund getrieben wurde - bieten eine zusätzliche Fluchtmöglichkeit an. Zum Ersten gibt es den Dreh- und Angelpunkt dieses Buches: Deleuze und Guattari führen im *Anti-Ödipus* die Autoproduktion des Realen ein, die ein passiver Prozess ist, der sich weitgehend jenseits des menschlichen Verstandes ereignet. Viele Deleuzianer, die Metaphysik und Politik durcheinanderbringen, plappern von dieser Produktion als einem positiven Selbstzweck. Aber die Rückkehr zu einer Politik, die den Namen »Kommunismus« verdient, erfordert das Gegenteil, weil das bedeutendste System der Autoproduktion der Kapitalismus selbst ist, der Milliarden in die bittere Armut schleudert, fürchterliche Kriege der Verwüstung führt und die Humanität der Subjekte einer wachsenden Matrix der sozialen Unterdrückung unterwirft. Die Berufung auf die Gebrechlichkeit des Lebens verschleiern den Sachverhalt nur noch mehr. Um etwas ziemlich Kontrover-

ses zu sagen, obgleich es von Ökologen schon vor Jahrzehnten gut begründet wurde: Das Leben wird uns überleben. Alle menschliche Sorge für diese Welt beinhaltet letztlich einen selbstsüchtigen Anthropozentrismus, denn es gab niemals ein Leben, das gefährdet war (»die gemeinsame Detonation aller nuklearer Waffen, die es auf der Welt gibt, wäre für Gaia wie eine warme Sommerbrise«, hörte ich vor kurzem), gefährdet war stets nur die Fähigkeit der Welt, Menschen zu (er)tragen (Luke, *Ecocritique*; Stengers, *In Catastrophic Times*). Zum Zweiten ist es weiterführend, den Tod herauszufordern, nicht, ihn zu vermeiden: Deleuze und Guattari schlagen dies mit ihrer Überarbeitung des Todestriebes vor. Ähnliche Stimmungen hallen im Punk-Ethos des »No Future« wider, das in paradoxer Weise realisiert, dass die einzige Zukunft, die wir haben, dann kommt, wenn wir aufhören, die gegenwärtigen Verhältnisse zu reproduzieren (Edelman, *No Future*). So lasst uns also damit aufhören, das Leben zu romantisieren, und wünschen wir den verkalkten politischen Formen, den nutzlosen Lösungen und den schlechten Arten zu denken einen fröhlichen Tod.

Wir müssen Deleuzes Fehler korrigieren: das Versäumnis, den Hass auf diese Welt kultiviert zu haben. Es beginnt mit der »ambivalenten Freude des Hasses«: »Was meine Seele liebt, das liebe ich auch. Was meine Seele hasst, das hasse ich auch« (F, 37; KK, 183). Oder, um Proust zu wiederholen, »mit dem, was man liebt, muss man hart, grausam und arglistig sein« (P, 66). Ist es nicht seltsam, dass Deleuze den Hass niemals in einem positiven Licht dargestellt hat; in der Tat lobt er oft Nietzsches »Sinn für die Grausamkeit« und dessen »Geschmack für die Destruktion« (DW, 81 f.). Deleuze wurde (aber) allzu oft von einer naiven Affirmation der Freude eingeholt und eigentlich war er unfähig, dem Hass seine notwendige Form zu geben. Sein Bild der Zukunft gleicht zu sehr der Gegenwart, und diejenigen, die es wiederholen, sind gekommen, um wie eine Parodie zu klingen: »rhizomatische Gärten«, »kooperative Selbstproduktion« und das »Affirmieren des Affirmativen des Lebens«. Gegen solche Maximen wird der Dark Deleuze als ein Barbar, wie er sich in Rimbauds *Zeit in der Hölle* zeigt, wiedergeboren: »Einer fernen Rasse gehöre ich an, meine Väter waren Skandinavier: sie stachen sich zwischen die Rippen und tranken ihr eigenes Blut. – Am ganzen Körper werde ich mir Wunden schneiden, mich tätowieren, so häßlich werden will ich wie ein Mongole: du wirst

sehen, ich werde die Straßen durchheulen. Ganz toll werden will ich vor Wut. ... Ich träumte Kreuzzüge, Entdeckungsreisen, über die es keine Berichte gibt, Republiken ohne Geschichte, erstickte Religionskriege, umgestürzte Sitten, Wanderungen der Völker und Kontinente« (*Eine Zeit in der Hölle*, 37–39, 49).

Der Hass des Barbaren ist nicht rücksichtslos, aber er folgt auch nicht der Wissenschaft des Urteils. In der Tat bleibt er übrig, nachdem das Urteil (Gottes, des Menschen und sogar der Welt) beseitigt wurde. Hass ist das ambivalente Komplement zur Liebe und kann sich als solcher leicht dem Rückfall in das Ressentiment entziehen. Denn das Ressentiment ist ebenso sehr ein heruntergekommenes Bild der Liebe – wie es vom Gott der Christen, der diese Welt so sehr liebte, dass er das moralische Urteil des asketischen Ideals einfuhrte, demonstriert wurde. Am Ende wird der Hass beweisen, dass er genauso wichtig für den Tod dieser Welt ist, wie er es für den Tod Gottes und den Tod des Menschen war.

Von der Kapelle zur Krypta

Es gibt diejenigen, die bisher die Welt in verschiedenen Weisen nur erleuchtet haben; es geht darum, sie zu verdunkeln. Manche spekulieren, dass die Menschen über den Lauf der Welt zuerst unter dem strahlenden Licht der Himmel nachgedacht haben. Auf dieser gewaltigen überirdischen Bühne spielten die Götter großartige Dramen der Künste und der Kultur. Dieser Kosmos inspirierte auch die frühesten Wissenschaften der Mathematik und der Astronomie, welche die vielen Konstellationen in einen einzigen Bilderteppich einwebten. Als aus dem Licht der Sterne erst Kreise und dann detaillierte Kalender wurden, kam es zum Anbruch der Zeit.

Eine modernere Version beginnt im Jahr 1609, als Galileo, nachdem er die Nachricht von der niederländischen Erfindung des Teleskops gehört hatte, seine eigene Geschichte erschuf. Fast unmittelbar danach begann Galileo in die dunklen Quadranten des Mondes zu blicken und ihre Beleuchtungswinkel zu illustrieren. Diese Entdeckungen sollten ihn dazu führen, mit lauter Stimme den Heliozentrismus zu befürworten – er ersetzt Gott durch ein neues Licht im Zentrum des Universums. Kurioserweise stellt Galileo die Regeln der Astronomie in seinen Aufzeichnungen des Mondes gerade dadurch zur Schau,

dass er weder jede einzelne Tuschezeichnung gemäß der Beobachtungszeit datiert noch eine fotorealistische Reproduktion der Mondlandschaft anfertigt (Ginrich und van Helden, »From *Occhiale* to Printed Page,« 258–262). Über Jahrhunderte hinweg haben seine Kritiker versucht, den Grund für Galileos Ungenauigkeit zu finden. Johannes Hevelii, der Vater der Stenographie, fragte sich, ob Galileos Instrumente zu primitiv gewesen waren (*Selenographia sive Lunae Descriptio*, 205). Andere vermuteten, dass er von der Aufregung über die Entdeckung überrollt worden sein könnte (Kopal, *The Moon*, 225). Aber was, wenn Galileo sich entschieden hätte, den Mond nicht mathematisch, sondern philosophisch zu betrachten? Er war weniger über seine Beleuchtungswinkel als astronomisches Objekt als darüber beunruhigt, was sein teleskopisches *perspicillum* über den Mond als ein kosmologisches Konzept enthüllte. Seine Modellierung des Mondes verrät eine Weise des Sehens, die viel mehr der barocken Art und Weise zu sehen als dem geographischen Maß adäquat ist. Galileos Tuschezeichnungen zeigen die schönen Konvergenzen des Barock. Indem er sich weniger »auf ein Wesen, sondern vielmehr auf eine operative Funktion« (LB, 11) bezieht, entfaltet sich Galileos Mond mit der Kollision der multiplen Perspektiven, so wie Dunkelheit und Landschaft sich in ihren sprunghaften Schatten treffen. Wichtiger noch, Galileo markiert einen Übergang, der durch »den Schlag der Divergenzen, Inkommensurabilitäten, Unstimmigkeiten und Dissonanzen« (ebd., 135) angetrieben wird. In einer Welt, die nicht länger vom Licht Gottes beschienen ist, malt Galileo auf einer chromatischen Skala »viele mögliche Grenzen zwischen unterschiedlichen Welten« (ebd.), so dass sie unablösbar ist von der Linse der jeweiligen Kamera, die auf einen speziellen Winkel eingestellt ist. Wie kann man nun Galileos Reise zur Rückseite des Mondes fortsetzen? Indem man die göttliche Harmonie ablehnt und stattdessen sich mit divergenten Untergrund-Welten verschwört.

Das unmittelbarste Beispiel für Helligkeit, der Konnektivismus, verwirklicht den techno-affirmativen Traum von der vollständigen Transparenz. Das Schicksal einer solchen Transparenz wird in Fritz Langs *Metropolis* dargestellt. In diesem Film erhebt der Elan für vollständige Kommunikabilität die Transparenz in die falsche Transzendenz eines neuen Turms von Babel. Tief in den Schatten der Lower City schuftet die Arbeiterklasse, unterjocht von