

Die Autonomie der Wiederholung: Gilles Deleuze und die Autonomie der Migration

Janosik Herder*

Zusammenfassung

In den vergangenen Jahren wurden klassische Theorien über Migration vom Ansatz der Autonomie der Migration grundlegend herausgefordert. In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, dass dieser Ansatz der Autonomie der Migration ein uneindeutiges Verständnis von Autonomie nutzt. Diese Uneindeutigkeit führt zu zwei unterschiedlichen Vorstellungen von Autonomie im Bezug auf Migration. Für die erste Version ist Migration eine absolut autonome Kraft, die zwar Gegenstand von Kontrolle ist, aber unabhängig vom politischen und ökonomischen Kontext existiert. Für die zweite Version ist Migration relational und steht in einem vagen Verhältnis zu ihrem Kontext. Ich untersuche diese Uneindeutigkeit, indem ich die Idee der Autonomie mit Bezug auf Gilles Deleuzes Konzepte von Virtualität und Aktualität reflektiere. Deleuzes Vorstellung von Autonomie ist auf den ersten Blick wenig intuitiv – das grundlegende Argument meines Aufsatzes ist allerdings, dass diese Vorstellung ernst genommen werden sollte, um den Ansatz der Autonomie der Migration weiterzudenken. Autonomie nach Deleuze, so möchte ich schließlich zeigen, muss als eine Form der Wiederholung verstanden werden.

Schlagwörter: Migration, Autonomie, Deleuze, Wiederholung, Virtualität

The Autonomy of Repetition: Gilles Deleuze and the Autonomy of Migration

Abstract

Recently, traditional theories about migration were challenged by the Autonomy of Migration approach. In this article I argue that the Autonomy of Migration approach puts forward an ambiguous reading of autonomy. This ambiguity ultimately results in two versions of the approach. The first version claims that migration is an absolutely autonomous force that is subject to control but independent from the political and economic context. The second puts forward a relational reading of autonomy and a rather vague interdependence of migration and its context. I assess this ambiguity by rereading Gilles Deleuze's concepts of actuality and virtuality and present a somewhat difficult and counterintuitive concept of autonomy. Yet in order to understand the ambiguity found in the Autonomy of Migration approach and offer a perspective for further theorizing, Deleuze's understanding of autonomy should be taken seriously. I conclude by showing that the autonomy of migration exists essentially in the form of repetition.

Keywords: migration, autonomy, Deleuze, repetition, virtuality

* Janosik Herder, Universität Osnabrück, Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften. E-Mail: jherder@uni-osnabrueck.de

1. Einleitung

Fernab von positiven oder negativen Zuschreibungen erhebt der Ansatz der *Autonomie der Migration* Migration kurzerhand zu einer mehr oder weniger autonomen Kraft. Statt auf den Einfluss der Konjunktur oder die Bedeutung spezifischer Politik zu verweisen, artikuliert sich damit eine der Migration eigene Dimension. Migration, so die Annahme, findet (auch) abseits von ihrer Lenkung statt, sie zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie sich nicht vollständig durch ihre Ursachen erklären lässt, widerständig ist und auch in genau dieser Eigenheit nachvollzogen werden muss. Die Perspektive der Autonomie der Migration hat es etwa Miltiadis Oulios jüngst erlaubt, eine ausgezeichnete und kritische Analyse der Abschiebep Praxis in Deutschland vorzunehmen (Oulios 2015). Migrierende sind für den Ansatz nicht bloß Objekte, die den politischen Entscheidungen schutzlos ausgeliefert wären, sondern Subjekte, die zu widerständigem Handeln fähig sind und sich nicht vollständig beherrschen lassen. Es ist, und das wird bei der Abschiebep Praxis besonders deutlich, aber keinesfalls so, dass Migrierende dem Ansatz nach ‚tun und lassen könnten was sie wollten‘, oder dass Migration der letzte Hafen der modernen Welt wäre, in dem sich noch autonom handeln ließe. In einem bekannteren Interview kritisiert Sandro Mezzadra, einer der frühen Vertreter des Ansatzes, die seiner Ansicht nach zunehmende Romantisierung, die der Ansatz erleidet, und fordert eine genauere Theoretisierung des Zusammenhangs zwischen der *Autonomie* der Migration und anderen Faktoren (Mezzadra 2010). Die grundlegende Frage, die ich hier theoretisch und nicht empirisch diskutieren werde, ist daher, wie lässt sich diese Autonomie der Migration überhaupt denken? Oder anders gefragt: Worin genau besteht eigentlich die Autonomie der Migration?

In dem vorliegenden Aufsatz möchte ich zunächst aufzeigen, dass es innerhalb des Ansatzes der Autonomie der Migration zwei verschiedene Deutungen von Autonomie gibt. In der ersten Version ist die Autonomie der Migration das primäre Moment der Migration. Die Autonomie ergibt sich hier vor allem aus der Mobilität, die die Migration vor allem anderen auszeichnet. Für die zweite Version ist die Autonomie der Migration immer schon relational und abhängig von anderen Faktoren. In Anlehnung an Stephan Scheel möchte ich die beiden Versionen als *absolute* und *relationale* Autonomie der Migration bezeichnen (Scheel 2015). Diese Unterscheidung, die aktuell ausführlich diskutiert

wird, werde ich anschließend zu ihren theoretischen Ursprüngen verfolgen, die ich bei Gilles Deleuze verorte. Bei Deleuze, so mein Argument, finden wir dieses Problem der Autonomie in dem Verhältnis von Aktualität und Virtualität wieder. Ich werde zeigen, dass beide Versionen der Autonomie der Migration Deleuzes Überlegungen auf unterschiedliche Weise nutzen. Für die Beantwortung der Frage, wie wir Autonomie denken können, ist es entscheidend, Deleuzes Ausführungen zu folgen. Die zentrale Frage, *worin* eigentlich Autonomie besteht, wenn man, wie ich vorschlage, der *relationalen* Version der Autonomie der Migration folgt, soll am Ende diskutiert werden. Migration ist nicht *die* autonome Praxis, sie ist hochgradig determiniert durch Politik, Ökonomie, Grenzregime, Kriege. Aber sie ist auf eine sehr spezifische Weise auch nicht völlig bestimmt. Etwas entgeht der Bestimmung, ein Überschuss, der nicht subjektiviert, aber wiederholt werden kann. Ich werde daher am Ende argumentieren, dass die Autonomie der Migration Deleuze folgend als Wiederholung oder Wiederkehr gedacht werden sollte.

Meine Arbeit muss als Vorschlag verstanden werden, einen zentralen Kritikpunkt am Ansatz der Autonomie der Migration noch einmal grundsätzlich zu reflektieren. Im Zentrum steht dabei die grundlegende theoretische Frage, was eigentlich Autonomie ist und wie wir Autonomie im Bezug auf Migration denken können. Darüber hinaus soll diese Arbeit noch mal die Wichtigkeit des Ansatzes betonen. Während in den letzten Monaten die Frage der Migration zumindest einen halbwegs adäquaten Platz eingenommen hat, fallen Theorien, Vorstellungen und Erklärungsansätze zur Migration größtenteils hinter die wichtigen Einsichten des Ansatzes der Autonomie der Migration zurück. In diesem Sinne ist die folgende Auseinandersetzung eine *für* den Ansatz der Autonomie der Migration, dafür, dessen richtiger Grundintention weiter zu folgen.

2. Autonomie der Migration

Migration wird heute zumeist als Phänomen sozialer, ökonomischer oder politischer Verhältnisse und deren Veränderung betrachtet. Gegen diesen Umstand haben sich unter dem Begriff *Autonomie der Migration* in den letzten Jahren Autoren versammelt, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, Migration selbst als Gegenstand in den Blick zu nehmen. Der Ansatz will damit ‚die generische Kraft der Migration‘ (Karakayalı/Tsianos 2011) ins Blickfeld rücken. Das wichtigste

Merkmal, das diesen Ansatz von anderen migrati-onstheoretischen Überlegungen unterscheidet, ist die Anerkennung einer der Migration eigenen Dimension, die sich nicht auf andere Dimensionen reduzieren lässt (die Ökonomie oder die Politik) (Kraler/Parnreiter 2005). Der Ansatz behauptet damit eine relative Selbstständigkeit der Migrationsbewegungen gegenüber anderen politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Bewegungen (Kriegen, Konjunktur, Gesetzen, Krisen etc.). Diese Perspektive, die der Migration eine gewisse Autonomie zuspricht, geht vor allem auf Yann Moulier-Boutang zurück, der im Jahr 1992 dazu in einem Interview den programmatischen Satz äußerte: „Schließlich möchte ich noch darauf kommen, dass die Auswanderung auch ein autonomer Fakt ist. *Das heisst, es gibt eine Autonomie der Auswanderung gegenüber der Politik der Staaten* [Herv. i.O.] und das gilt sowohl für die Emigration wie für die Immigration“ (Moulier-Boutang 2010: 36). Bereits in früheren Texten Moulier-Boutangs findet sich dieser Anspruch in weniger expliziter Form (z.B. Moulier-Boutang/Garson 1984). Autonomie heißt hier also ganz klassisch die Frage nach der Eigengesetzmäßigkeit, der Selbstständigkeit der Migration zu stellen.

Um die Autonomie-Perspektive nachzuvollziehen, ist es vor allem wichtig zu wissen, *gegen* welche Vorstellungen sich diese richtet. So behauptet Sandro Mezzadra die Irreduzibilität der Migration gegenüber ökonomischen Gesetzen von Angebot und Nachfrage sowie den Überschuss subjektiver Praxis angesichts der ‚objektiven‘ gesellschaftlichen Bedingungen (Mezzadra 2007: 180). Er wendet sich damit sowohl gegen klassische Theorien, die beispielsweise versuchen Migration auf *push*- und *pull*-Faktoren zurückzuführen, als auch gegen die Vorstellung, das subjektive Handeln der Migrierenden ließe sich einfach auf die gesellschaftlichen Bedingungen zurückführen, in denen es stattfindet. In beiden Fällen behauptet er einen *Überschuss* der Praxis der Migration über ihren Kontext: Migration gehorcht nicht *bloß* der Konjunktur; ebenso wenig verhält sie sich *bloß* gemäß den politischen und gesellschaftlichen Bedingungen, in denen sie stattfindet. Migration ist kein kontrollierbarer, abhängiger Faktor – kein Wasserhahn, den man lediglich zudrehen bräuchte (Bojadžijev/Karakayalı 2007: 204). Die Beziehung zwischen Migration und, allgemein gesprochen, ihrem Kontext, ist keinesfalls ‚einfach‘. Bereits in der programmatischen Formulierung Moulier-Boutangs kommt dieser Umstand zum Ausdruck: Auswanderung ist *auch* ein autonomer Fakt (auch Henning 2008:

84). Das heißt, Migration leitet sich *weder* von den ökonomischen, kulturellen, politischen und sozialen Verhältnissen ab, *noch* ist sie völlig von ihnen unabhängig.

Sowohl Mezzadra als auch Moulier-Boutang weisen vielmehr auf die Gefahr hin, die entsteht, wenn wir die komplexen Wechselbeziehungen der Migration mit der Ökonomie und der Politik einfach übersehen. So besteht Mezzadra auf dem konstitutiven „Zusammenhang zwischen der sozialen Bewegung der Migrantinnen und Migranten ... und der Ausbeutung der lebendigen Arbeit“ (Mezzadra 2007: 182); gleichzeitig wehrt er sich gegen die Vorstellung, Migrationsbewegungen fänden in einem „luftleeren Raum statt“ (ebd.). Untersuchungen, die diese Zusammenhänge nicht beachteten, seien „ästhetisierende Apologien des Nomadismus“ (ebd.). Auch Moulier-Boutang betont, Autonomie hieße zwar, dass Migration einen Überschuss über ihren Kontext aufweise, doch weist er ebenso darauf hin, dass es eine wechselseitige Determinierung zwischen Kapital und Migration gäbe (Moulier-Boutang 2007: 170). Der Moment der Autonomie, der die Migration auszeichnet, setze sich nach ihm aus mehreren Momenten zusammen, darunter die Perspektive der Migrierenden, die Materialität der Migrierenden (Traditionen, Organisationen, Communities), Ausbeutung, Herrschaft, Flucht und Mobilität. Moulier-Boutang warnt ebenso davor, die Autonomie der Migration so zu verstehen, als sei nur eines dieser Elemente wichtig oder entscheidend und könnte alle anderen aus sich heraus erklären: „Diese sechs Ebenen müssen auseinandergelassen werden, auch wenn sie sich partiell überschneiden können“ (Moulier-Boutang 2007: 171).

3. Ambivalenz der Autonomie

Nimmt man diese Auseinandersetzung ernst, dann hinterlässt uns das allerdings mit einer Uneindeutigkeit, die uns vorschlägt, statt in der Autonomie *die* entscheidende Dimension der sozialen Wirklichkeit zu lokalisieren, sie als *ein* Element unter anderen zu verstehen, das sich weder völlig von anderen bestimmen lässt noch andere gänzlich bestimmt. Das bedeutet, dass die Migration, obgleich sie autonom ist, immer auch verschränkt ist mit der Politik, der Ökonomie und den Grenzregimen. Die Autonomie der Migration wäre demnach *relational*, immer auch abhängig von anderen Faktoren.

Um diese wenig befriedigende sowohl-als-auch-Beziehung hinter sich zu lassen, haben in jüngerer

Zeit mehrere Autor_innen eine Weiterentwicklung des Ansatzes vorgeschlagen. Beispielhaft für die dort gemachte Verschiebung der Perspektive der Autonomie der Migration behaupten Dimitris Papadopoulos, Niamh Stephenson und Vassilis Tsianos: „The autonomy of migration foregrounds the primacy of mobility for the emergence of capitalism ... [but] [h]istorical capitalism is just a specific form of the capture of mobility“ (Papadopoulos et al. 2008: 206-207). Statt die Autonomie der Migration also relational zu verstehen, bestehen die Autor_innen auf der Bedeutung der Mobilität, die die Migration vor allem anderen auszeichnet. Gegen das noch von Moulier-Boutang postulierte Auseinanderhalten der verschiedenen Ebenen behaupten die Autor_innen die vorrangige Bedeutung der Migration als ‚Flucht‘ und ‚Mobilität‘:

„We argue the opposite: escape brings us to the heart of social conflict, and it constitutes a form of creative subversion capable of challenging and transforming the conditions of power. ... So, although escape necessarily relates to the terms of control, it is not constrained by a given regime, the seeds and means of escape exist prior to control“ (Papadopoulos et al. 2008: 56).

Mobilität ist demnach Schlüssel zum Verständnis nicht nur des Kapitalismus, der eine spezifische Form der Festsetzung dieser Mobilität ist (Bojadžijev/Karakayalı 2007: 208). Der Fokus auf die Dimension der Mobilität ermöglicht es, Migration als eine ‚kreative Subversion‘ der Verhältnisse zu verstehen.

Während für Mezzadra und Moulier-Boutang die Migration noch mitbestimmt ist durch Politik und Ökonomie, verändern sich hier die Koordinaten. Auf einer Achse zwischen den Polen ‚Kontrolle‘ und ‚Mobilität‘ nimmt die Migration den Pol der ‚Mobilität‘ ein, während die übrigen Faktoren als Strukturen der ‚Kontrolle‘ dieser Mobilität erscheinen. Entscheidend ist, dass dadurch eine wirkliche Betrachtung der *Autonomie* der Migration ermöglicht wird, ohne sie zugleich *auch* auf andere Elemente zurückführen zu müssen. Die unbefriedigende relationale Version der Autonomie der Migration von Mezzadra und Moulier Boutang lässt sich dann durch eine stärkere, *absolute* Version der Autonomie der Migration ersetzen. Papadopoulos et al. können daher behaupten: „The autonomy of migration approach does not, of course, consider migration in isolation from social, cultural and economic structures. The opposite is true: migration is understood as a creative force *within* [Herv. J.H.] this structures“ (2008: 203). Zwar wird Migration hier explizit als nicht isoliert von anderen Faktoren bezeichnet, allerdings weichen

die Vertreter_innen damit genau der Frage des Zusammenhangs von Migration und ihrem sozialen, ökonomischen und politischen Kontext aus. Denn statt auch durch sie verursacht zu sein, ist Migration nun eine reine Kraft *innerhalb* der Strukturen von Ökonomie und Politik und damit tatsächlich absolut autonom, wenn auch kontrolliert und beherrscht. Als Phänomen aber steht sie dann insofern absolut autonom da, als sie zwar kontrolliert, aber nicht auf andere Faktoren zurückgeführt werden kann.

Paradoxaer Weise schlagen die Autoren damit genau das vor, vor dem Moulier-Boutang noch gewarnt hatte: „Sich ausschließlich auf Aspekte der Mobilität ... zu beziehen, führt ... zu einer Mischung aus schicker globalisierungsapologetischer Literatur und kulturwissenschaftlichen Studien über ‚Diversität‘“ (Moulier-Boutang 2007: 172). Andererseits folgen sie zugleich seiner wenig zweideutigen Äußerung: „die Bewegung der Menschen geht den Bewegungen des Kapitals und der staatlichen Regulierung voraus“ (Moulier-Boutang 2007: 170). Es scheint so, als wäre sich Moulier-Boutang hier selbst nicht sicher, welcher Version von Autonomie er zustimmen soll: der relationalen, nach der Migration zwar autonom, aber auch mitbestimmt durch ihren Kontext ist; oder der absoluten, nach der Migration dem Kontext und den beherrschenden Faktoren im Grunde vorausgeht. Eine Schwierigkeit des Ansatzes ist der Begriff der Autonomie selbst. Denn es ist tatsächlich schon paradox, von relationaler Autonomie zu sprechen. Unsere Idee von Autonomie ist binär: Entweder man ist autonom oder nicht – ein Ansatz, der behauptet, etwas sei zwar autonomer als gemeinhin angenommen, aber am Ende dann doch nicht ganz, erscheint daher zunächst höchst problematisch. Man könnte daher sagen, dass die vollzogene Wendung zur Version der absoluten Autonomie der Migration in der Grundidee des Ansatzes bereits angelegt ist.

Wird der Ansatz der Autonomie der Migration mit der Vorstellung einer absoluten Autonomie nicht aber zu eben den ‚ästhetisierenden Apologien des Nomadismus‘, vor denen Mezzadra (2010: 23) selbst gewarnt hatte?

„Problematisch ist hier für mich ... die Beziehung zwischen dem subjektiven Handeln der MigrantInnen und den sozialen, kulturellen und ökonomischen Strukturen. Ich glaube, dass wir nicht wirklich erfolgreich waren in der Entwicklung eines zufrieden stellenden theoretischen Rahmens, der uns erlaubt, ‚Autonomie der Migration‘ als einen Ansatz vorzustellen, der nicht zu einer Romantisierung von Migration führt.“

Ich werde dieses Problem und diese Uneindeutigkeit zum Anlass nehmen, genauer zu fragen, was Autonomie im Kontext der Debatte um die Autonomie der Migration eigentlich bedeutet. Denn der Ansatz steht tatsächlich vor einem Problem: Betrachtet man die Migration als absolut autonom, dann treffen die Warnungen über die Romantisierung zu. Betrachtet man die Migration als zu abhängig von anderen Faktoren, negiert man wiederum die Grundidee des Ansatzes. Mein zentrales Argument ist, dass genau deshalb die paradoxe Idee einer relationalen Autonomie nicht für eine Vorstellung von absoluter Autonomie fallen gelassen werden sollte. Um dieses Paradox zu entwickeln, werde ich auf eine der zentralen theoretischen Quellen des Ansatzes zurückgehen: Gilles Deleuze.¹ Meine Rekonstruktion hat das Ziel, die Idee der relationalen Autonomie ausgehend von Deleuze für das Nachdenken über Migration zu nutzen. Ich werde zweifellos nicht zeigen können, dass sich Migration empirisch tatsächlich durch diese Autonomie auszeichnet. Ich kann aber sehr wohl zeigen, dass es sich theoretisch lohnt, die wenig intuitive Vorstellung einer relationalen Autonomie gerade für das Nachdenken über Migration zu nutzen.

4. Deleuze mal zwei?

Lassen sich die zwei Lesarten der Autonomie der Migration nicht letztendlich auf eine Zweideutigkeit in den Arbeiten Gilles Deleuzes zurückführen? *Entweder*, fasst Slavoj Žižek (2005: 39) in seiner Arbeit über Deleuze diese Ambivalenz zusammen,

„ist das Sinnereignis, der Fluß des reinen Werdens, der immaterielle Effekt (neutral, weder aktiv noch passiv) der Komplexität körperlich-materieller Ursachen, oder [Herv. i. O.] die positiven körperlichen Wesenheiten sind selbst das Produkt des reinen Flusses des Werdens. Entweder ist das unendliche Feld der Virtualitäten ein immaterieller Effekt der interagierenden Körper, oder die

Körper tauchen selbst aus diesem Feld der Virtualitäten auf und aktualisieren sich.“

Entweder, so ließe sich diese etwas obskure Passage für das Problem der Autonomie der Migration übersetzen, ist die Migration der Effekt von materiellen, körperlichen Ursachen (Konflikten, der Ökonomie, der Politik), *oder* die Migration ist das körperliche Produkt ihres eigenen, autonomen Werdens. Wollte man die Migration als eigenen Gegenstand analysieren, wäre es im ersten Fall notwendig, sich der Komplexität der ‚körperlichen‘ Ursachen zuzuwenden. Im zweiten Fall hingegen wäre es die *Autonomie* der Migration selbst, die allen körperlichen Ursachen vorausginge und untersucht werden müsste. Sie wäre dann, wie Papadopoulos und andere fordern, in Form der Mobilität die Autonomie, die jeder Ursache vorausginge. Wir landen also, je nachdem, wie wir diese Zweideutigkeit verstehen, bei sehr unterschiedlichen Vorstellungen davon, was Migration ausmacht.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese von Žižek behauptete Unterscheidung von reiner Aktualität und reiner Virtualität uns dabei hilft die Unterschiede zwischen der relationalen und absoluten Version der Autonomie der Migration zu verstehen. Aber Žižek, so werde ich am Ende argumentieren, übersieht dabei den entscheidenden Punkt der deleuzeschen Vorstellung von Autonomie. Autonomie kann für Deleuze nur als Wiederholung gedacht werden, die sich, wie wir sehen werden, genau zwischen Aktualität und Virtualität auftut. Denn nach Deleuze wäre die Migration nur dann autonom, wenn sie wird, das heißt, sich von den Strukturen, die sie verursachen, abwendet. Nur in dieser Perspektive können wir die Beziehung zwischen dem Ereignis der Migration und seiner Verwirklichung, dem Werden und der Geschichte, hinreichend begreifen. Die Migration wäre dann der Exzess der Wirkung über ihre Ursache: „Bestrafung noch vor dem Schuldigwerden, Schreien noch vor dem Stechen, Sich-Bedienen noch vor dem Aufteilen“ (Deleuze 1993a: 17).

Deleuze hat nie explizit über den Begriff der Autonomie geschrieben. Den Ideen Deleuzes lassen sich aber zahllose entscheidende Hinweise auf das Nachdenken über Autonomie entnehmen. Die Frage nach der relationalen Autonomie der Migration stellt uns vor ein Problem, das bei Deleuze in den Begriffen Aktualität und Virtualität zum Ausdruck kommt. Um die eben skizzierte Uneindeutigkeit der Autonomie der Migration zu verstehen, werde ich deshalb im Folgenden genauer herausarbeiten, wie Deleuze Aktualität, Virtualität und deren Verhältnis zueinander versteht.

¹ Während Moulier-Boutang und Mezzadra, neben dem expliziten Bezug auf dessen Schriften, auch über ihre lose Tradition zum (Post-)Operatismus und über persönliche Bekanntschaften (z.B. Moulier-Boutangs Mitgliedschaft in dem von Félix Guattari gegründeten ‚Centre d’initiative pour de nouveaux espaces de liberté‘) eine enge Bindung zu Deleuzes Denken aufweisen, finden sich vor allem in den Schriften von Papadopoulos, Tsianos und Karakayalı zahlreiche Begriffe Deleuzes wieder, etwa ‚Werden‘, ‚Nomadismus‘ oder ‚De- bzw. Reterritorialisierung‘ (Papadopoulos/Tsianos 2007; Tsianos/ Karakayalı 2005).

Erst dann lässt sich die Erkenntnis zurück auf die Autonomie der Migration übertragen. Gegen den Vorwurf der Romantisierung *und* die antiquierte Vorstellung einer völligen Abhängigkeit der Migration von anderen Faktoren schlage ich schließlich eine deleuzianische Lesart von Autonomie vor.

5. Virtualität und Aktualität der Realität

Deleuze gilt gemeinhin als Philosoph der Virtualität (Badiou 2003; De Landa 2002; Pearson 2005). Virtualität nach Deleuze hat allerdings nichts mit dem Möglichen zu tun. Deshalb müssen wir Deleuzes Warnung davor, „das Virtuelle mit dem Möglichen zu verwechseln“ (Deleuze 1992: 267), ernst nehmen. Das Virtuelle ist nicht das Mögliche und es steht auch nicht im Gegensatz zum Wirklichen. Virtualität zeichnet sich für Deleuze gerade nicht dadurch aus, dass ihr Wirklichkeit fehlt. Sie existiert, ebenso wie die Aktualität, in vollem Maße. Virtualität bezeichnet also etwas anderes als das Mögliche oder bloß Nachempfundene einer digitalen Wirklichkeit: „Das Virtuelle besitzt volle Realität, als Virtuelles“ (Deleuze 1992: 264). Es gibt also eine Art immaterielle Ebene der Realität, die nicht Mögliches, sondern tatsächlich Reales beschreibt, das aber virtuell bleibt.

Andersherum kann die Realität nicht auf die Aktualität reduziert werden. Das, was aktuell ist, zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht zufriedenstellend aus sich selbst heraus erklärt werden kann. Das Virtuelle ließe sich als Problem verstehen, das durch die Aktualisierungen gelöst oder beantwortet wird und ihm so gesehen nicht gleicht.² Zwar tritt das Problem hinter die Lösungen zurück, doch auf gewisse Weise verliert das Virtuelle dadurch nicht an Wirklichkeit, sondern wird vielmehr der Teil der Realität, auf den sich die Aktualisierung beziehen muss. Aktualität *und* Virtualität bilden also zusammengenommen die Realität: „Und in der Tat gibt es kein Virtuelles, das nicht durch Bezug auf das Aktuelle aktuell würde, während dieses innerhalb der selben Beziehungen virtuell wird: wir haben es hier mit vollständig umkehrbaren Vorder- und Rückseiten zu tun“ (Deleuze 1997: 97).

2 Das bekannte deleuzesche Beispiel ist das menschliche Auge, das ein Lichtproblem ‚löst‘. Die Virtualität ist das Licht ‚selbst‘, das Auge aktualisiert dieses Licht auf bestimmte Weise und ‚löst‘ das Problem damit. Wir sehen das ‚Problem‘ des Lichts selbst aber immer nur als Reflektiertes, als Lösung in Form des menschlichen Auges (Deleuze 2005).

Ein deleuzesches Beispiel, um die Beziehung zwischen Virtualität und Aktualität auszuführen, ist der Spiegel, weil er einen Kreislauf bildet: „das Spiegelbild ist in bezug auf die aktuelle Person, die es einfängt, virtuell, aber zugleich ist es aktuell im Spiegel, der von der Person nicht mehr als einfache Virtualität zurückläßt und sie aus dem Bild – *hors champ* – verdrängt“ (Deleuze 1997: 97).³ Eine Person blickt in den Spiegel, ihr Bild ist natürlich nur das Abbild ihrer eigenen Aktualität. Im Bezug auf die Person, die *vor dem* Spiegel steht, ist das Spiegelbild also virtuell. Aber *im Spiegel*, in dem nur das Abbild existiert, das zurückblickt, wird das Spiegelbild selbst aktuell. Das heißt, die Person aktualisiert sich selbst im Spiegel. Und andersherum genauso: Die Person, die in den Spiegel schaut, wird für einen Moment virtuell, weil ihr Abbild für einen kurzen Moment aktuell wird. Die Person vor dem Spiegel wird verdrängt von dem Abbild und für einen kurzen Moment selbst virtuell. „Es ist“, schreibt Deleuze, „als ob ein Spiegelbild, ein Photo oder eine Postkarte ein Eigenleben gewönne, unabhängig würde und ins Aktuelle überginge, dann aber, sobald das aktuelle Bild im Spiegel wiederkehrte, wieder seinen Platz auf der Postkarte oder dem Photo annähme, also einer doppelten Bewegung von Befreiung und Verhaftung folgte“ (Deleuze 1997: 95-96). Die Aktualität wird konfrontiert mit ihrer eigenen Virtualität.⁴

Der Blick in den Spiegel deutet an, dass die Wirklichkeit mehr ist als ihr aktueller Zustand, weil der Spiegel das unentwegte Übergleiten von der Aktualität in die Virtualität und umgekehrt sichtbar macht: In ein und demselben Moment enthüllt die Aktualität ihre Virtualität – wird virtuell; gleichzeitig aktualisiert sich die Virtualität und wird Aktualität. Damit wird ersichtlich, warum Deleuze darauf besteht, dass die Realität doppelt bestimmt ist, zwei Hälften besitzt, „von denen eine das virtuelle Bild, die andere das aktuelle Bild ist. Unpaarige ungleiche Hälften“ (Deleuze 1992: 265). Die Aktualität wäre damit so etwas wie die ‚Verwirklichung‘ bestimmter Ereignisse in ‚Sachverhalten‘ (Deleuze/Guattari 2003: 129); die Virtualität aber wäre

3 ‚*Hors champ*‘ ist ein Begriff aus der Filmwissenschaft und bezeichnet das, was außerhalb des Bildes (bzw. der Einstellung) liegt.

4 Man kann hier auch an Michel Foucaults ‚Utopie des Spiegels‘ denken: „Im Spiegel sehe ich mich da, wo ich nicht bin: in einem unwirklichen Raum, der sich virtuell hinter der Oberfläche aufzut; ich bin dort, wo ich nicht bin, eine Art Schatten, der mir meine eigene Sichtbarkeit gibt, der mich mich erblicken läßt, wo ich abwesend bin: Utopie des Spiegels“ (Foucault 1990: 39).

die Wirklichkeit der Ereignisse selbst, die Wirklichkeit der Ideen und Affekte, die noch nicht die Ideen oder Affekte eines Subjekts sind (Massumi 1996). So wie wir die Farben eines Bildes, das Licht oder den Klang eines Films oder Stücks immer auf *bestimmte* Weise aktualisieren, bleiben diese Dinge als reine Ereignisse von dieser Aktualisierung unterschieden, ohne jedoch verloren zu gehen.

Wie können wir die Beziehung zwischen Aktuellem und Virtuellem verstehen? Die wichtigste Eigenschaft der Beziehung beider ist, dass sich die Aktualisierungen *immer* von der Virtualität unterscheiden, dass sich also niemals einfach die Virtualität aktualisiert. Die Aktualisierung ist für Deleuze immer eine Differenzierung: „Niemand ähneln die aktuellen Terme der Virtualität, die sie aktualisieren“ (Deleuze 1992: 268). Diese Aussage leuchtet ein, sobald man an das Beispiel der Probleme und Lösungen denkt: Wenn das Virtuelle als Problem verstanden werden kann, wie Deleuze behauptet (1992: 217), dann ist die Lösung darauf vom Problem unterschieden, weil das Problem seine Lösungen zwar bedingt, aber nicht vorgibt. Die Lösungen treten zuweilen vor das Virtuelle, vor das Problem, und verdecken es. Sie verdunkeln damit auch, dass die Aktualität immer die Aktualisierung und damit Differenzierung einer bestimmten Virtualität ist.

Es ist wichtig daran zu erinnern, dass Deleuze unter anderen Vorzeichen einen Gedanken wiederaufnimmt, der in der Geschichte der marxistischen und vor allem der Kritischen Theorie eine bedeutende Rolle gespielt hat: Den Gedanken des Fetischs und den des ‚notwendigen Scheins‘ der Dinge. Auch für Deleuze ist entscheidend, dass die Aktualisierungen die Virtualitäten überdecken können, dass die Realität in Wirklichkeit aber *mehr ist* als das, was sich aktualisiert. So wie für Marx das Problem der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse hinter den Lösungen ‚versteckt‘ war, die die Politische Ökonomie lieferte (mit ihren Robinsonaden und dem Begriff der Freiheit), so werden die virtuellen Tendenzen von ihren Aktualisierungen überdeckt. Manuel DeLanda (2002: 66) verdeutlicht diesen Gedanken mit einem Beispiel aus der Thermodynamik:

„while the system is on its way to this attractor the unactualized end state is indeed there already, actively attracting the process towards itself. At this point its virtuality is relatively easy to grasp. But once the process is over it becomes easy to overlook the virtual nature of the end state, even though a system will never actually reach the attractor, only fluctuate in its vicinity.“

Man muss hier für Deleuze eingestehen, was auch für Foucault gilt: „on a surface nothing is hidden, but not everything is visible“ (Martin 1996: 19). In Foucaults Worten geht es Deleuze damit um das, was „gleichzeitig nicht sichtbar und nicht verborgen“ (Foucault 1973: 158) ist. Deshalb auch Deleuzes Frage, ob es nicht zwei Dimensionen der Sprache gibt, „wobei die eine stets von der anderen verdeckt wird, sich aber durchgängig ‚erhält‘ und unter der anderen fortbesteht“ (Deleuze 1993a: 16-17).

Um dieses Verhältnis zwischen Virtualität und Aktualität besser zu fassen, ist es hilfreich, auf eine spät von Deleuze explizierte Unterscheidung von Werden und Geschichte zu verweisen. Jedes Ereignis (als reines Ereignis) ist für Deleuze vollkommen ideal. Das heißt, dass das Ereignis, als Ereignis, immer neutral ist. Es bedeutet auch, dass es, einem Beispiel Deleuzes nach, keine zwei Arten von Ereignissen gibt – das ideale Ereignis des Sozialismus etwa und das reale, unvollkommene Ereignis des tatsächlichen Sozialismus. Der Unterschied liegt nicht in zwei Arten von Ereignissen, „sie liegt zwischen dem von Natur aus idealen Ereignis sowie seiner raum-zeitlichen Verwirklichung“ (Deleuze 1993a: 77). Diese Feststellung ist sehr wichtig, denn sie begründet eine strenge Unterscheidung zwischen der Aktualisierung des Ereignisses *in der Geschichte* und seiner eigenen, virtuellen Idealität, seinem sogenannten *reinen Werden*, welches den Aktualisierungen entgeht (ohne jedoch verloren zu gehen). Dieses reine Werden des Ereignisses ist die Virtualität, die sich nicht in der Geschichte aktualisiert (sondern differenziert) und trotz allem wirklich ist, zugleich aber hinter ihre Aktualisierungen zurücktritt: „Was die Geschichte vom Ereignis erfaßt, ist seine Verwirklichung in Sachverhalten oder im Erleben, das Ereignis in seinem Werden, in der ihm eigenen Konsistenz, in seiner Selbstsetzung als Begriff aber entzieht sich der Geschichte“ (Deleuze/Guattari 2003: 129).

Deleuze kann deshalb sagen, dass es ein Revolutionär-Werden in der Geschichte gibt, das nicht mit der Aktualisierung der Revolutionen in der Geschichte durcheinandergebracht werden darf (Deleuze 1993b: 245). Was bedeutet das? Es bedeutet zunächst, dass man die Aktualisierung ‚nicht für die Sache selbst‘ halten sollte. Dass man das Revolutionär-Werden nicht auf der Grundlage der Geschichte der Revolutionen ablehnen kann, sondern unterscheiden muss: zwischen dem virtuellen Punkt des reinen Werdens und dessen Aktualisierung in der Geschichte. In gewisser Weise ist damit jedes Revolutionär-Werden zum Scheitern

verurteilt, und zwar weil sich nie die Virtualität (die reine Idee des Sozialismus) aktualisiert. Vielmehr wird die Virtualität in ihrem Übergang zur Aktualität immer schon *differenziert*. Für Deleuze gibt es deshalb zwei Sichtweisen des Ereignisses. Eine wendet sich den Aktualisierungen des Ereignisses in der Geschichte zu (den Bedingungen, dem Verfall), die andere besteht darin, „das Ereignis zurückzuverfolgen, sich in ihm als einem Werden einzunisten, alles in ihm gleichzeitig zu verjüngen und altern zu lassen, alle seine Bestandteile oder Singularitäten zu durchlaufen“ (Deleuze 1993b: 245). Wenn wir uns der Idealität des Ereignisses annehmen, seine Virtualität durchlaufen und gewissermaßen zu dem virtuellen Punkt des Ereignisses zurückkehren, von dem aus gesehen die Lösung, die das Problem verdeckt hat, wieder als eine Lösung erscheint, dann wenden wir uns in einer kritischen Bewegung gegen die Aktualität. Diese kritische Bewegung möchte ich im Folgenden als Autonomie bezeichnen.

6. Autonomie als Wiederholung

Kommen wir, um den Begriff der Autonomie genauer zu bestimmen, noch einmal auf Žižek Kritik zurück, die wir nach dem vorhergehenden Abschnitt erst in ihrer ganzen Breite einschätzen können. Hier ist es zunächst wichtig, sich noch einmal daran zu erinnern, dass für Deleuze das Begriffspaar ‚Virtualität/Aktualität‘ keinesfalls dem Begriffspaar ‚Möglich/Real‘ gleicht. Sowohl das Virtuelle als auch das Aktuelle bilden für Deleuze die Wirklichkeit, während allerdings das Virtuelle in seinen Aktualisierungen differenziert wird. Für Žižek gab es bei Deleuze nur die ‚reine‘ Beziehung zwischen der immateriellen Virtualität und der Aktualität der interagierenden Körper in die eine oder in die andere Richtung. Entweder ist das Virtuelle der Effekt des Aktuellen oder das Aktuelle der Effekt des Virtuellen. So wäre die reine Idee des Sozialismus entweder das Ergebnis aktueller Körper, die interagieren, und der Geschichte, die diese Körper machen. Oder die aktuellen Körper und die Geschichte, die diese machen, sind das Ergebnis der reinen Idee des Sozialismus. Deleuze (1992: 267) scheint vor dem Schluss, den Žižek zieht, selbst zu warnen:

„Immer wenn wir das Problem in den Begriffen des Möglichen und des Realen stellen, werden wir genötigt, die Existenz als pures Auftauchen, als reinen Akt und Sprung zu begreifen, der stets hinter unserem Rücken geschieht, dem Gesetz von allem oder nichts unterworfen.“

Was könnte das nun schlussendlich für eine Vorstellung von Autonomie nach Deleuze bedeuten? Zunächst müssen wir noch einmal die Position der Aktualität der Geschichte herausstellen, die für Deleuze darin besteht, dass sie „nur das Ensemble fast schon negativer Bedingungen [ist], die das Experimentieren mit etwas möglich machen, das der Geschichte entgegen“ (Deleuze 1993b: 244). Man muss diese Tatsache ernst nehmen, um zum Kern des Problems zu gelangen. Wenn die Geschichte die Bedingungen bereitstellt, die das Experimentieren ermöglicht, ein Experimentieren, das sich von der Geschichte abwendet, dann ist die Geschichte die Bedingung ihres eigenen Verfalls. Weil aber die Geschichte nur einen Teil des Ereignisses erfasst, weil es ein Revolutionär-Werden gibt, das nicht der Geschichte der Revolution gleicht, besteht die Autonomie genau darin, das eigentliche, reine Ereignis zu wiederholen. Es hat sich gezeigt, dass die deleuzesche Virtualität immer aus der Aktualität heraus *wird*; dass zugleich auch die Aktualität virtuell *wird*. Die Wirklichkeit ist für Deleuze nicht das eine oder andere, sondern genau das Dazwischen, in dem unentwegt das eine ins andere übergleitet. In Wirklichkeit ist das reine Werden, welches die Virtualität ausmacht, koexistent zur Geschichte, und die (differenzierten) Aktualisierungen des Werdens *in* der Geschichte gehen einher mit dem Auftauchen ideeller Ereignisse, Singularitäten *aus* der Geschichte heraus. Wie im Spiegel, in dem sich zugleich meine Aktualität reflektiert *und* ein reines Werden andeutet. Oder wie auf einem Foto, das zugleich eine bestimmte Aktualität festhält, als es auch ohne jeglichen Umweg ein reines, von der Aktualität des Fotos unabhängiges Werden sein kann (wie die Geschichte eines Bildes oder seines Inhalts nicht mit dem Affekt zusammenfällt, den es erzeugt, wenn man es betrachtet).

Dieses Wiederholen ist ein tatsächlich kreativer Akt, weil es zu dem virtuellen Punkt zurückkehrt, von dem aus die Realität nur *eine* Aktualisierung ist. Damit wendet sich gerade die Wiederholung der Geschichte von ihr ab, „um zu ‚werden‘, das heißt, etwas Neues zu schaffen“ (Deleuze 1993b: 145). Deshalb sagt Deleuze in einem seiner letzten Texte: „Ein Leben enthält nur Virtuelles“ (Deleuze 2005). Aber es ist natürlich unmöglich, in der Virtualität ‚zu leben‘. Ebenso wie sich kein Spiegelbild tatsächlich aktualisiert und aus dem Spiegel heraustritt. Worum es Deleuze hier geht, ist die Konfrontation der Aktualität mit dem virtuellen Punkt, an dem sie selbst noch nicht *ist* und von dem aus ihr Endzustand selbst noch virtuell erscheint. So

wie *ein* Leben (noch) nicht das Leben *eines* Subjekts ist, sondern vielmehr die (noch) unpersönliche, subjekt- und objektlose Singularität, so besitzt *jede* Aktualität einen Punkt, an dem sie selbst noch virtuell ist. Indem wir uns dieser Virtualität zuwenden, sie wiederholen, wenden wir uns von der Aktualität, von der Geschichte ab, um zu werden. Dieser virtuelle Punkt liegt nicht in der Vergangenheit (und deshalb ist die Wiederholung keine Sache der Zeitreise), er *koexistiert* mit seiner Aktualisierung: „Die Vergangenheit folgt nicht auf die Gegenwart, die sie nicht mehr ist, sie koexistiert mit der Gegenwart, die sie gewesen ist“ (Deleuze 1997: 109). Ebenso existiert das ideale Ereignis des Sozialismus ‚unterhalb‘ seiner Aktualisierung, oder der Unsinn ‚unterhalb‘ des Sinns.

7. Das autonome Werden der Migration

Um sich von der Geschichte abzuwenden „müßte das Individuum sich selbst als Ereignis begreifen. Und es müßte überdies das sich in ihm verwirklichende Ereignis als ein anderes in ihm aufgepfropftes Individuum begreifen“ (Deleuze 1993a: 221). Die Autonomie jedes Individuums bestünde somit darin, sich als Ereignis zu begreifen, das in dem Moment, in dem es sich aktualisiert, seine Autonomie gewissermaßen verliert. Man könnte sagen, dass jede Aktualisierung des Selbst, da sie notwendig kontingent ist, ein Verlust von Autonomie ist. Der unentwegte und notwendige Verlust der Autonomie lässt sich zwar keineswegs aussetzen, weil sich das Individuum als Ereignis stets verwirklicht und damit seine Autonomie verliert. Aber in dem Moment des Bezugs auf sich selbst als Ereignis ermöglicht es beizeiten die Wiederholung oder Wiederkehr des virtuellen Moments seines Individuum-Werdens und damit die Schöpfung von Autonomie – lokal, instabil und gefährdet. In dem Moment, in dem ich hinter der Aktualität meiner Individualität den virtuellen Punkt suche, ihn wiederhole, wende ich mich gewissermaßen von der Aktualität ab und etwas Neuem zu. In der Wiederentdeckung des virtuellen Punktes und der Wiederholung aktualisiert sich etwas Neues, das gerade durch diese Wiederholung erst neu wird. Doch es ist nicht der Übergang ins Aktuelle, der Autonomie schafft, sondern die Wiederholung des Virtuellen, in der alle möglichen Richtungen, die sich aktualisieren können, noch identisch sind: Identität „des Künftigen und des Vergangenen, des vorigen und des morgigen Tages, des Mehr und des Weniger, des Zuviel und des Nicht-Genug“ (Deleuze 1993a: 17).

Žižek fordert von Deleuze – verkürzt – die Entscheidung: Entweder Virtualität oder Aktualität – eines von beiden muss bestimmend sein. Es hat sich aber gezeigt, dass es genau um die Verknüpfung beider geht. Wollen wir etwas Neues schaffen, dann müssen wir uns, von der Aktualität aus, dem Punkt zuwenden, an dem diese selbst noch virtuell ist. Diesen virtuellen Punkt zu wiederholen, heißt Neues zu schaffen, eine neue Aktualität hervorzubringen und damit gewissermaßen autonom zu handeln. Doch es ist entscheidend, dass es sich hier um eine besondere Beziehung handelt. Wenn wir nach dem virtuellen Punkt einer konkreten Migration suchen, dann beginnen wir nicht ‚nirgendwo‘, sondern von der Aktualität der Migration aus. Und diese steht in ursächlichem Zusammenhang mit allem, was ihre Aktualität, ihre aktualisierten Sachverhalte ausmacht: die Grenzposten, die Politik, die Konflikte, die Konjunktur, die Communities und so weiter. Eben deshalb sagt Deleuze, es gäbe kein „Virtuelles, das nicht durch Bezug auf das Aktuelle aktuell würde“ (Deleuze 1997: 97).

Eben hier ist es entscheidend zu verstehen, worin sich Deleuzes Vorstellung von Autonomie von anderen unterscheidet. In dem Moment, in dem wir nicht nach der Geschichte der Migration, sondern dem Ereignis der Migration suchen, das nach Deleuze immer ideell und unterschieden von der Aktualität der Migration ist, dreht sich diese Beziehung genau genommen um. Wir blicken von einem Punkt aus auf die Aktualität, an dem sie selbst noch virtuell ist (wie im Spiegel). Und indem wir das tun, erkennen wir nicht nur, dass die Aktualität selbst nur *eine* Aktualisierung dieses Punktes, also selbst wieder virtuell, ist. Wir erkennen, dass die Ursachen, die diese Aktualität scheinbar bedingen, nicht hinreichend sind, um sie zu erklären. Die reinen Ereignisse der Migration unterscheiden sich immer von ihren Aktualisierungen, als reine Ereignisse „verfügen sie über eine immerwährende Wahrheit, und ihre Zeit ist nie die Gegenwart, die sie verwirklicht und ihnen zur Existenz verhilft, sondern der grenzenlose [sic] Äon, der Infinitiv, in dem sie subsistieren und insistieren“ (Deleuze 1993a: 77-78). Aber nicht im reinen Werden, nicht in dem reinen Ereignis besteht die Autonomie, sondern in dem Akt der Wiederholung, im Sich-Abwenden von der Aktualität.

Ist dieses spezielle Verhältnis der Autonomie der Grund für die Schwierigkeit die Autonomie der Migration, wie sie Moulier-Boutang und Mezzadra verstehen, genauer zu bestimmen? In gewisser Weise hat das Begriffspaar aktuell/virtuell zwei Richtun-

gen. Eine wäre, wie Deleuze und Guattari sagen, die Verwirklichung der Ereignisse in der Geschichte, die andere wären die Ereignisse selbst in ihrem Werden. Genau genommen – und genau hier missversteht Žižek Deleuze – geht es für eine Theorie der Autonomie nach Deleuze nie um das eine oder das andere, sondern immer um beides. Denn es ist die Geschichte, von der man sich abwendet, es sind die negativen Bedingungen, von denen Deleuze spricht, in denen man mit dem Virtuellen experimentiert, das der Geschichte entgeht. Aber Autonomie ist nicht die reine Virtualität, das reine Ereignis der Migration, sondern zugleich die Geschichte, von der diese sich abwendet. Deshalb sagt Deleuze auch, er glaube „nicht an eine politische Philosophie, die nicht auf eine Analyse des Kapitalismus und seiner Entwicklung gerichtet ist“ (Deleuze 1993b: 246). Es kann nie allein um das reine Ereignis der Flucht, um das Flüchtig-Werden gehen, das zwar völlig losgelöst von den Verwirklichungen der Migration betrachtet werden kann, aber so auch von ebendiesen Verwirklichungen in der Geschichte abstrahiert. Deshalb ist auch die Behauptung, die die Autor_innen um Tsianos, Papadopoulos und Karakayali vertreten, dass nämlich die Migration eine autonome Kraft innerhalb der Strukturen der Ökonomie sei, problematischer, als es zunächst scheint.

8. Schluss

Wie also können wir die Autonomie der Migration denken, ohne Romantisierung? Eine relationale Vorstellung von Autonomie ist notwendig, die zugleich den Moment der Autonomie berücksichtigt und in einen spezifischen Zusammenhang mit anderen Faktoren stellt. Eine Möglichkeit, die nicht auf Deleuze verweist, hat jüngst Stephan Scheel mit dem Begriff der Aneignung geliefert (Scheel 2015). Unter Aneignung versteht er vor allem den Prozess, aus Mitteln der Kontrolle der Migration, Mittel der Subversion dieser Kontrolle zu machen. Autonomie, so die Idee, bestehe nur innerhalb der Konfliktbeziehung zwischen Migration und Kontrolle. Migrantische Subjekte haben in genau dem Moment die Möglichkeit autonom zu sein – und damit ist das Problem der relationalen Autonomie der Migration gelöst –, in dem sie es schaffen, aus den Mitteln der Kontrolle und den Normen, die diese stützen, Mittel des Widerstandes zu machen. Die Perspektive der Aneignung ist vor allem deshalb interessant, weil sie Autonomie als Moment innerhalb einer Konfliktbeziehung versteht und Migration nur in dem Maße für

autonom erklärt, in dem diese Widerstand gegen ihre Kontrolle zu leisten vermag.

Allerdings ist damit die Autonomie der Migration auf den sehr genauen Moment der Kontrolle an den Grenzen beschränkt, nicht aber auf die Politik, die Ökonomie und die Krisen im Allgemeinen. Ist die Migration wirklich nur dann autonom, wenn sie es schafft die Grenzregime zu rekodieren? Oder müssen wir nicht sagen, dass die Migration in viel allgemeinerem Maße ein Element der Autonomie aufweisen kann? Bei der Analyse von Momenten der Autonomie an den Brennpunkten der Mobilität, an den Grenzposten, den Schlangen vor den Ämtern und den überfüllten Lagern, zeigt sich Autonomie in der Subversion der Mittel der Kontrolle. Aber nichts hielt uns nach der Perspektive der Aneignung davon ab, die Ursachen für die Migration wieder auf die Politik, die Ökonomie und die Krisen zu reduzieren. Die Migrationsbewegungen selbst aber, und das ist eine Lektion des Ansatzes der Autonomie der Migration, lassen sich nicht kontrollieren, es muss also in jedem Moment, nicht allein an den offensichtlichen Kontrollpunkten, die Möglichkeit der Autonomie geben.

Was bei Deleuze Werden und Geschichte heißt, lässt sich auf die Autonomie der Migration und ihren Kontext übertragen. Das bedeutet, dass es zum Verständnis des Gegenstandes unablässig ist, sowohl dem Werden als auch der Geschichte und zuletzt dem komplexen Verhältnis beider gerecht zu werden. Weder bestimmt die Geschichte im Ganzen die Migration, noch ist die Migration von dieser Geschichte völlig unabhängig. Migration ist sowohl autonom als auch abhängig von ihrer Verwirklichung in der Geschichte. Ebenso wie es für Deleuze einerseits das reine Ereignis und das reine Werden dieses Ereignisses und andererseits dessen Aktualisierung in Zuständen geben muss. Autonomie lässt sich für Deleuze nur verstehen, wenn wir sie als Fluchtbewegung (nicht allein physisch) verstehen, die das Virtuelle des Ereignisses wiederholt. Statt als Form der Aneignung, die sehr spezifisch ist, sollten wir die Autonomie der Migration mit Deleuze als eine Form der Wiederholung verstehen. Denn in der Wiederholung des reinen Ereignisses lässt sich gegenüber der Aktualität ein Moment der Autonomie gewinnen. Migration nach Deleuze zu betrachten heißt notwendigerweise eben den Aspekt der Migration zu theoretisieren, in dem sie sowohl noch Teil der Geschichte als auch schon nicht mehr oder noch nicht in ebendieser verwirklicht ist. Eben hieraus, aus der Möglichkeit der wiederholenden Fluchtbewegung, ent-

springt tatsächlich die Möglichkeit der Autonomie der Migration. Es handelt sich in diesem Fall zweifellos um eine ‚kleine‘, ‚minoritäre‘ Vorstellung von Autonomie.⁵

Das reine Ereignis existiert zwar – virtuell –, aber das bedeutet nicht, dass die Autonomie der Migration absolut gedacht werden kann. Die Zweiseitigkeit, Virtualität *und* Aktualität, Ereignis *und* Geschichte, erklärt sowohl die Autonomie der Migration als auch ihren Zusammenhang mit der Ökonomie, den Konflikten, der Materialität der Communities und so weiter. Versteht man die Migration nur als reines Ereignis, dann geht man schon davon aus, dass die ‚Geschichte‘, die Aktualität, eine Aktualisierung dieses Werdens ist. Von der Virtualität aus erscheint die Veränderung der Aktualität sehr einfach. Genau deshalb entspricht diese Vorstellung einer absoluten Autonomie einem einseitigen Verständnis von Deleuzes Arbeiten. Mit dem starren Blick auf das ideelle Ereignis kommt es zu genau der von Mezzadra kritisierten romantischen Vorstellung von Migration, in der alles möglich ist und Migration sich zum Akt der absoluten Selbstbestimmung innerhalb der Strukturen der Kontrolle erhebt. Doch ebenso wenig wie die Wirklichkeit nur aus der Virtualität besteht, nur aus dem Werden, sondern wir immer innerhalb der Geschichte existieren und uns von der Geschichte aus dem Werden zuwenden, so wenig besteht Autonomie für Deleuze in der absoluten Selbstbestimmung *innerhalb* der Strukturen der Kontrolle.⁶ Autonomie ist vielmehr der Moment, in dem wir erkennen, dass das, was ist, nicht alles ist; der Moment, in dem wir die eigentliche Idee, das eigentliche Ereignis wieder entdecken und es noch einmal probieren. Eben gerade hierin besteht die eigentliche Autonomie der Migration. Der Beginn der Fluchtbewegung ist die

5 Man muss hier auch an die wenig ‚großen‘ Worte denken, in denen Deleuze von seinem eigenen Alltag berichtet. In dem siebenstündigen Interview mit Claire Parnet besteht Deleuze immer wieder darauf, wie wichtig ihm seine chronische Müdigkeit und gebrechliche Gesundheit im Alltag sind, um sich unerwünschten Situationen zu entziehen (Boutang/Pamart 2009). Bereits in seinem Text über Rousseau bewundert Deleuze diesen dafür, wie er seine schlechte Gesundheit einsetzt, um Situationen zu entgehen, die Anlass zu wenig tugendhaftem Handeln böten. Rousseau, sagt Deleuze, liebe die Tugend mehr als er tugendhaft sei (Deleuze 2003). Ist das nicht ein Sinnbild für Autonomie nach Deleuze? Auch hier scheint sie eher der kleine ‚Überschuss‘ über die alltäglichen Strukturen, eher das fragile Mehr innerhalb der ‚Geschichte‘ zu sein, als die absolute Selbstbestimmung.

6 Deshalb die explizite Ablehnung sowohl des mechanistischen als auch des vitalistischen Denkens (Deleuze/Guattari 1984: 365–369).

Wiederholung des Punktes, an dem die eigene Aktualität noch virtuell ist. Der Punkt, an dem die Gegenwart mit dem konfrontiert wird, was sie hätte sein können oder sollen. Es ist genau diese Wiederholung oder Wiederkehr des Virtuellen, mit der wir uns von der Aktualität abwenden, um anders zu werden.

Literatur

- Badiou, A. (2003): *Deleuze. Das Geschrei des Seins*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Bojadžijev, M./Karakayalı, S. (2007): Autonomie der Migration. 10 Thesen zu einer Methode. In: Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.): *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transcript, 203–209.
- Boutang, P.-A./Pamart, M. (2009): *Abécédaire – Gilles Deleuze von A bis Z* (DVD). Fridolfing: absolut Medien.
- De Landa, M. (2002): *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London/New York: Continuum.
- Deleuze, G. (1992): *Differenz und Wiederholung*. München: Fink.
- Deleuze, G. (1993a): *Logik des Sinns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deleuze, G. (1993b): *Unterhandlungen. 1972–1990*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deleuze, G. (1997): *Das Zeit-Bild. Kino 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deleuze, G. (2003): Jean-Jacques Rousseau – Vorbote von Kafka, Céline und Ponge. In: Lapoujade, D. (Hg.): *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 76–82.
- Deleuze, G. (2005): Die Immanenz. Ein Leben. In: Lapoujade, D. (Hg.): *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 365–370.
- Deleuze, G./Guattari, F. (1984): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deleuze, G./Guattari, F. (2003): *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1990): Andere Räume. In: Barck, K./Gente, P./Paris, H./Richter, S. (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam, 34–47.
- Henning, A. (2008): Migration als politisches Konzept des Widerstandes ohne Wurzeln. In: Haug, C./Maier, R./Schröder, B. (Hg.): *Kampf um Teilhabe. Akteure – Orte – Strategien*. Hamburg: VSA, 83–98.
- Karakayalı, S./Tsianos, V. (2011): Die frohe Botschaft der Autonomie der Migration. Annäherung an einen umstrittenen Begriff. *Prager Frühling*, 10, 18–20.

- Kraler, A./Parnreiter, C. (2005): Migration Theoretisieren. *PROKLA*, 35 (3), 327-345.
- Martin, J.-C. (1996): The Eye of the Outside. In: Patton, P. (Hg.): *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 18-28.
- Massumi, B. (1996): The Autonomy of Affect. In: Patton, P. (Hg.): *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 217-240.
- Mezzadra, S. (2007): Kapitalismus, Migrationen, soziale Kämpfe. In: Pieper, M./Atzert, T./Karakayali, S./Tsianos, V. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*. Frankfurt/M.: Campus, 179-195.
- Mezzadra, S. (2010): Autonomie der Migration – Kritik und Ausblick. Eine Zwischenbilanz. *grundrisse*, 34, 22-30.
- Moulier-Boutang, Y. (2007): Europa, Autonomie der Migration, Biopolitik. In: Pieper, M./Atzert, T./Karakayali, S./Tsianos, V. (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*. Frankfurt/M.: Campus, 169-179.
- Moulier-Boutang, Y. (2010): Interview mit Yann Moulier-Boutang. *grundrisse*, 34, 30-44.
- Moulier-Boutang, Y./Garson, J.-P. (1984): Major Obstacles to Control of Irregular Migrations: Prerequisites to Policy. *International Migration Review*, 18 (3), 579-592.
- Oulios, M. (2015): *Blackbox Abschiebung. Geschichte, Theorie und Praxis der deutschen Migrationspolitik*. Aktualisierte Neuauflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Papadopoulos, D./Stephenson, N./Tsianos, V. (2008): *Escape Routes. Control and Subversion in the Twenty-First Century*. London/Ann Arbor: Pluto Press.
- Papadopoulos, D./Tsianos, V. (2007): The Autonomy of Migration: The Animals of Undocumented Mobility. In: Hickey-Moody, A./Malins, P. (Hg.): *Deleuzian Encounters. Studies in Contemporary Social Issues*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 223-235.
- Pearson, K. A. (2005): The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze. *MLN*, 120 (5), 1112-1127.
- Scheel, S. (2015): Das Konzept der Autonomie der Migration überdenken? Yes, please! *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung*, 1 (2). Online: <http://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/14.scheel--autonomie-der-migration.html> [19.10.2016]
- Tsianos, V./Karakayali, S. (2005): Mapping the order of New Migration. Undokumentierte Arbeit und die Autonomie der Migration. *Peripherie*, 25 (2), 35-65.
- Žižek, S. (2005): *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*. Frankfurt/M.: Suhrkamp