

Lawrence, ein Etrusker

Tuberkulose und Vitalität

Christoph Dittrich

»In Charlie Chaplins schiefem Gesicht steckte mehr wesentliche Schönheit als es je sie in dem Valentino gab.«

D. H. LAWRENCE¹

Wenn Gilles Deleuze eine Scholie aus Baruch de Spinozas *Ethik* zur kurzen Frage »Was kann ein Körper?« kontrahiert, setzt er einen seiner Akzente auf die wesentliche Bestimmung der Modi als Vermögensgrade. Pioniercharakter bei deren Vermessung kommt, laut Deleuze, den Stoikern zu, die in einer Abweichung vom griechischen Gleichgewicht der »Umrissgrenze« und »Gussform« ihr Augenmerk weg vom Rand einer Form auf sich ausbreitende Körper und Handlungen, auf die Vermögensgrenze legen. Sie definieren jedwedes durch eine »kontrahierte Anstrengung«, die sie *tonos* nennen, durch eine bidirektionale Spannung des alles durchziehenden Lebensprinzips, welche die als dynamische Einheiten verstandenen Einzeldinge zusammenhält.² Eben diese pneumatische Spannung gilt es zu sehen: »Wenn ihr diese Art Kontraktion,

1 | Lawrence, David Herbert: *Sex, Literature and Censorship*, hg. von Harry Moore, London 1955, S. 123.

2 | Vgl. Jedan, Christoph: »Tonos«, in: Horn, Christoph und Rapp, Christof (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, S. 450; Trappe, Tobias und Mainberger, Sabine und Kaiser-El-Safti, Margret: »Spannung«, in: Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1995, S. 1282-1300; weiterhin Deleuze, Gilles: »Vorlesung zu Spinoza am 17.02.1981«, <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/> (letzter Zugriff: 23.03.2016). Sämtliche mit Datum angegebene Zitate stammen aus Deleuzes Vorlesungen zu *Spinoza* (2. Dez. 1980 – 24. März 1981) und zur Malerei *La peinture et la question des concepts* (März – Juni 1981) an der Universität Paris VIII. Sie werden nach den in den französischen Transkriptionen genannten Seiten zitiert.

die embryonale Kraft, die in dem Ding steckt, nicht findet, so kennt ihr das Ding nicht. Dies wird Spinoza mit dem Ausdruck »Was kann ein Körper?« wieder aufgreifen.«³ Wie verschieden von einer Gussform oder einer Umrissgrenze diese Auffassung ist, erläutert Deleuze anhand der Reichweite, der Kraft und Handlung eines Samens: »Ein in eine Mauer gefallener Sonnenblumensame ist fähig, diese Mauer zu sprengen.«⁴ Zu dieser Konzeption einer dynamischen, mitunter explosiven Grenze gelangten die stoischen Denker durch eine Fokussierung auf das Leben, das sich in seiner Bewegtheit gerade nicht durch Umrisse und Gussformen fassen lasse. Bestimmend für die Reichweite eines Individuums ist die Vitalität in ihm, nicht seine Form oder Funktion. »Was kann ein Körper?«, heißt somit auch: Wie viel Lebenskraft steckt in ihm bzw. durchströmt ihn? In der Ontologie Spinozas fungiert der Vermögensgrad, sobald ein Modus zur Existenz gelangt, als *conatus*, als Bestreben in der Existenz zu verharren. Das Vermögen weist aufgrund der nach außen geöffneten Verfasstheit der endlichen Modi eine gewisse, begrenzte, Dehnbarkeit auf, die sich unweigerlich in stärkenden oder schwächenden Wirkungen von Begegnungen ausdrückt, so dass der *conatus* zur Erhaltung der eigenen Existenz und zur Vermögenssteigerung hinstrebt. Aus dieser Elastizität, der Tendenz und dem Zustand des Vermögens leiten sich zwei ethische Intuitionen ab: eine wesentliche Enteignung und Entfremdung der Modi, die von dem getrennt sind, was sie können, sowie die Aufgabe »[b]is zur Grenze dessen zu gehen, was man kann.«⁵ Das Projekt der *Ethik* besteht aus einer Gewinnung und aus einer maximalen Ausschöpfung von Lebenskraft.

Entsprechend steht für Deleuze das ganze Unterfangen des Schreibens in einem Zusammenhang von Gesundheit und Krankheit. Ihm gilt der Schriftsteller nicht als Patient, sondern als Arzt, auch seiner selbst, da er meist eine eher kleine statt üppige Gesundheit besitzt, die jedoch besondere Visionen des Lebens gestattet und über das Vermögen verfügt, das Leben aus seinen menschlichen Einschließungen ausbrechen zu lassen. Die kleine Gesundheit der tuberkulösen Trinität: Spinoza, Deleuze und D. H. Lawrence. Gerade Lawrence kann dieses befreite, befreiende Leben sehen. Er entwirft organisch defekte Körper jenseits von Schönheitsidealen, die »aber dennoch von der intensiven Vitalität durchströmt werden, die den Organen trotzt und den Organismus auflöst.«⁶ Und wer entspräche dem, was Deleuze zum Miserabilismus Bacons

3 | Deleuze: »Vorlesung zu Spinoza am 17.02.1981«, a.a.O.

4 | Ebd.

5 | Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* [Spinoza et le problème de l'expression, 1969], übers. von Ulrich Johannes Schneider, München 1993, S. 238.

6 | Deleuze, Gilles: *Kritik und Klinik* [Critique et clinique, 1993], übers. von Joseph Vogl und K. D. Schacht, Frankfurt a.M. 2000, besonders Kapitel 6, S. 178; vgl. ebd.,

geschrieben hat, besser als Lawrence? Von der Idee einer diesseitigen Auferstehung im Fleisch heimgesucht, spricht er mehr als jeder andere »im Namen eines höchst intensiven Lebens, für ein noch intensiveres Leben«,⁷ schreibt um sein Leben. Und er lebt auch so, berichtet Aldous Huxley: »Für Lawrence war die Existenz eine unaufhörliche Genesungszeit: es war, als würde er jeden Tag seines Lebens wie nach einer tödlichen Krankheit wiedergeboren.«⁸

Zur möglichen Stärkung des Lebens gehört die Diagnostik seiner Schwächung, seiner Einschließungen. Eine spinozistische Typologie⁹ etwa unterscheidet trotz der Konstante äußerer Auslösung Krankheiten, die äußere Verhältnisse eines Körpers lädieren, von solchen, die innere beschädigen. Im Fall der Reaktionskrankheiten ist die äußere Unterscheidungsfähigkeit beeinträchtigt, der Umgang mit dem Außen gelingt nicht mehr. Dies gilt ebenso im Fall der Stoffwechsel- oder Kommunikationskrankheiten, die zwar weniger die Distinktion von Äußerem beeinträchtigen, dafür die Verarbeitung von Aufgenommenem verhindern, da die einzelnen Verhältnisse eines Körpers sich untereinander nicht mehr verständigen können. Die Welt ist entzogen. Spinozas therapeutische Intuition, das Vermögen maximal zu steigern und auszuüben, führt, wie Friedrich Nietzsches Kritik des Nihilismus, zum Versuch einer Rückgewinnung der Welt.¹⁰ Deren vorgängigen Verlust, einen Diebstahl, beklagt Deleuze, denn das Band zwischen Mensch und Welt sei in der Moderne gerissen. Am meisten fehle ein Glaube an die Welt, um die Trennung vom eigenen Vermögen durch den Menschen zu überwinden. Zu seiner Charakterisierung zieht Deleuze exakt jene stoischen Begriffe heran, die bereits zur Bestimmung einer dynamischen Grenze dienten: »Wir müssen an den Körper glauben, jedoch im Sinne eines Lebenskeims, eines Samenkorns, das die Pflastersteine aufsprengt, das sich unter dem heiligen Grabtuch [...] bewahrt hat.«¹¹ Genau diese Diagnostik einer Trennung von der Welt sowie dem Projekt ihrer Wiedergewinnung widmet sich Lawrence, über den Deleuze zwar kein eigenes

S. 14. Zur Besonderheit von Deleuzes Vitalismus, zum anorganischen Leben und zu dessen Bildlosigkeit vgl. Zourabichvili, François: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris 2003, S. 84-89.

7 | Deleuze, Gilles: *Francis Bacon, Logik der Sensation* [*Francis Bacon – Logique de la sensation*, 1981], übers. von Joseph Vogl, München 1995, S. 42.

8 | Huxley, Aldous: »Einleitung«, in: Lawrence, David Herbert, *Briefe* [*Letters*, 1932], übers. von Elisabeth Schnack, Zürich 1979, S. 9-50, hier S. 44.

9 | Vgl. Deleuze: »Vorlesung zu Spinoza am 06.01.1981, a.a.O.

10 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953-1974* [*L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, 2002], hg. von David Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2003, S. 175.

11 | Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild. Kino 2* [*L'image-temps. Cinéma 2*, 1985], übers. von Klaus Englert, Frankfurt a.M. 1997, S. 226.

Buch geschrieben, jedoch Fanny Deleuzes Übersetzung von *Apocalypse* herausgegeben und eingeleitet hat – ein später zentraler Text von *Kritik und Klinik* (1993).¹² Doch nicht nur dieser verleiht René Schériers Befund, Lawrence sei für Deleuze einer der großen Denker seiner Zeit gewesen, seine Berechtigung.¹³ Deleuze selbst rät zur Lektüre Lawrences, denn diese erlaube ein besonderes Verständnis Spinozas. Sie kann zu verstehen und zu fühlen geben, weshalb die Trennung vom Vermögen ein »Verrat am Universum«¹⁴ ist. Praktisch gibt Lawrence auf der entscheidenden Ebene der Existenzweisen Antwort auf die Frage, mit der Deleuze seine Spinoza-Vorlesungen abschließt: »Wie leben die Menschen, die sich Pantheisten nennen?«¹⁵ Wie knüpft Lawrence welches Band zur Welt?

KREUZIGUNG

Neben dem Kommentar zur Johannesoffenbarung bezieht sich Deleuze, der Lawrence in seinem Werk sehr häufig, doch meist in kurzen Andeutungen, heranzieht, bevorzugt auf einen zweiten, verwandten Text, dem er Pracht und Größe bescheinigt: *Introduction to these paintings* (1929). Obwohl Vincent van Gogh als derjenige Maler angesehen wird, der ihn als Schriftsteller am Nachhaltigsten beeinflusste, ist dieser Essay, den Lawrence als Einführung in die Malerei und in eigene Gemälde verfasste, Paul Cézanne zugeeignet, welchen er zur interessantesten Gestalt der modernen Malerei kürt. Entscheidend für diese Wertschätzung ist der Grund, der Lawrence hierzu bewog: Cézannes Ausnahmestellung gründet weniger in seinen Errungenschaften als in seinem Weg und Kampf. Sein Ringen richtet sich auf die Rückgewinnung von

12 | Lawrence, David Herbert: *Apocalypse* [*Apocalypse*, 1929], übers. von Fanny Deleuze, Paris 1978. Die erste Veröffentlichung nennt Gilles und Fanny Deleuze als Autoren der Einleitung. Spätere Versionen nennen nur Gilles Deleuze. Für den 2006 veröffentlichten Film *Lady Chatterley et l'homme des bois* von Pascale Ferran hat Fanny Deleuze zusammen mit ihrem Sohn Julien Lawrences Dialoge neu übersetzt und ist in der Rolle der Tante Eva für einen Moment im Bild zu sehen.

13 | Zur Bedeutung Lawrences für Deleuze vgl. Schérier, René: »*Homo tantum*. Das Unpersönliche: Eine Politik«, in: Nancy, Jean-Luc und Schérier, René: *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, zusammengestellt und übers. von Christoph Dittrich, Berlin 2008, S. 7-29, hier S. 27; sowie Deleuze, Gilles: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975-1995* [*Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*], hg. von Daniel Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2005, S. 126.

14 | Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie* [*Spinoza. Philosophie pratique*, 1981], übers. von Hedwig Linden, Berlin 1988, S. 21.

15 | Deleuze: »Vorlesung zu *Spinoza* am 24.03.1981«, a.a.O.

lebendigem Kontakt und Austausch, er wollte die »Substanz einmal mehr mit intuitivem Tastsinn berühren«. ¹⁶ Diese Berührung fällt so schwer, da sie dem Verlauf der Kulturgeschichte und der Verfassung von Cézannes wie Lawrences Gegenwart widerstrebt.

So starke – instinktive – Abneigung Lawrence der Bibel gegenüber bekundet, so sehr ist er andererseits ihren Bildern verpflichtet, die er benutzt, um das Unerträgliche seiner Zeit zu begreifen. Die Geschichte, in deren Lauf der Mensch zur Berührung der Welt unfähig geworden sei, ist »die Ekel erregende, abstoßende Geschichte der Kreuzigung des zeugenden Körpers zur Verherrlichung des Geistes, des mentalen Bewusstseins«. ¹⁷ Diese Kreuzigung kennt einen Zeremonienmeister, Platon. So verwundert es nicht, dass Lawrence immer wieder an vorsokratische Motive anknüpft und Deleuze ihn mit Nietzsche zu einem, nur durch einen Bindestrich getrennten, Doppelauteuren verschmilzt. ¹⁸ Die Erkrankung des Körpers kommt bei Lawrence einer langwierigen Exekution gleich. Ist der zeugende Körper ans Kreuz geschlagen, beraubt sich der Mensch selbst und bringt sich um einen elementaren Bereich seines Daseins und seines Vermögens, denn nach Lawrence »hängen viele seiner tiefsten Instinkte und der Fluss seiner Intuition von seinem sexuellen und zeugenden Sein ab«. ¹⁹ Die Kreuzigung verstümmelt somit die sinnhaften Austauschbeziehungen und die menschlichen Seelenvermögen durch eine Organisation des Körpers, deren Vorgehen in Begriffen der Amputation, Kastation und Blockierung aber auch der Kanalisation und Kontrolle beschrieben wird. Die Beeinträchtigung des Welt-Bezugs zeigt sich als Schwächung der Intuition und der Instinkte, derer wir jedoch zutiefst bedürften. Denn für Lawrence ist das wahre Bewusstsein nicht mental, sondern intuitiv. Doch das Intuitionsvermögen, das alleine befähigt, mit Physischem, Substanziellem und Lebendigem in unmittelbare Verbindung zu treten, verortet er auf dem Hügel Golgota. Folglich wissen wir nicht, welche emotionalen Reaktionen unseren Begegnungen adäquat sind, woraus die »große Beklemmung, die Nervosität der Menschheit«, ²⁰ herrührt. Unsere Fähigkeit zu physischer Kommunikation liegt siechend danieder. Stattdessen werden wir von mentalen Ideen

16 | Lawrence, David Herbert: »Introduction to these paintings«, in: ders.: *D. H. Lawrence's Paintings*, hg. von Keith Sagar, London 2003, S. 83-136, hier S. 125.

17 | Ebd., S. 114.

18 | Deleuze: *Kritik und Klinik*, a.a.O., S. 62.

19 | Lawrence: »Introduction to these paintings«, a.a.O., S. 91. Vgl. Lawrence: *Sex, Literature and Censorship*, a.a.O., S. 122: »Sex ist die Wurzel, deren Blattwerk Intuition und deren Blüte Schönheit ist. [...] Was könnte, beispielsweise, einen giftigeren Hass auf Sex aufweisen als die Freud'sche Psychoanalyse?« Die Verkümmern dieser dreifältigen Pflanze zeigt die »ungesunde Verfassung der Körperpolitik«. Ebd., S. 206.

20 | Lawrence: »Introduction to these paintings«, a.a.O., S. 92.

beherrscht und begegnen uns gegenseitig wie Ideen, nicht wie Lebewesen aus Fleisch und Blut. Durch die metaphysische Verneinung der Instinkte werden die intuitiven Bezüge durchtrennt, der Mensch isoliert. Die menschlichen Begegnungen werden zu Zombie-Treffen, denn »wir sind alle kalt geworden«.²¹ So sehr ermangelt der Mensch in dieser Diagnose der Vitalität, dass er – einer leeren Hülle gleich – leblos geboren wird und von den anderen wie von sich selbst als unreal erlebt wird. Wenn auch nicht ohne Hoffnung, so stellt Lawrence den Totenschein aus: Die Kreuzigung des instinktiv-intuitiven Körpers ist vollbracht.

Seine jahrhundertelange Zerstörung arbeitet mit Schrecken: Der Körper ist Objekt und Auslöser von Angst. Aus Furcht wird er ebenso unterdrückt wie physisches Gewahrsein. Auf lange Sicht prangert Lawrence das Christentum und die sokratische Philosophie an. Im engeren Raster diagnostiziert er, der vergiftende Tumor der lähmenden Angst sei im elisabethanischen England durch das Auftreten der Syphilis verstärkt und die Hatz auf Instinkte und Intuitionen intensiviert worden. Untermalt wird diese stets von ernsten Worten der Moral, die für die Unterdrückung der Instinkte eine Belohnung in Aussicht stellen: »Lasst uns niemals vergessen, dass die moderne Moralität in Hassgefühlen wurzelt, in einem tiefen, bösen Hass auf den instinktiven, intuitiven, zeugenden Körper.«²² Die entsprechende Aushöhlung der Körper und die Schematisierung ihrer Bewegungen hielt Lawrence für sehr erfolgreich und für die ihm zeitgenössischen Lebens- und Produktionsweisen äußerst nützlich, denn so »wurden die Massen gefangen und zum Industrialismus versklavt, bevor sie es überhaupt merkten«.²³

Statt physisch zu kommunizieren, ist der so zugerichtete Körper nur zu inadäquaten Verhältnissen fähig. Seine Reaktionen bestehen aus vorgefertigten, mentalen Konzepten oder sie bleiben aus, denn er ist entweder in Unempfindlichkeit erstarrt, bleibt unbeteiligt oder aber er wird in Ermangelung der Intuition mit geistigen Vorstellungen zu nervösen Reaktionen stimuliert. Die *aisthesis* ist jedenfalls beschädigt, vor allem auch in den Spielarten des Genusses, denen Lawrence masturbatorisches Vorgehen vorhält. Die Verkümmern der physischen Wahrnehmung der Welt untergräbt geradezu die Voraussetzungen jeder kreativen wie künstlerischen Tätigkeit, insofern jeder Schöpfungsakt das volle Bewusstsein beansprucht. Große Werke verdanken sich in allen

21 | Ebd.

22 | Ebd., S. 95.

23 | Ebd., S. 96. Lawrences Verhältnis zu industrieller Arbeitsorganisation war immer ein deutliches: »Millionen von Hamstern, die in Millionen Hamsterrädern im Kreis rennen. Die reinste Farce ist das.« Lawrence, David Herbert: *Der Untergang der Pequod. Studien zur klassischen amerikanischen Literatur* [Studies in Classic American Literature, 1923], übers. von Werner Richter, Wien 1992, S. 36.

Bereichen einem gelungenen Zusammenspiel – keiner Gleichheit – von Instinkten, Intuitionen, Geist und Intellekt. Im Fall der von der Wahrnehmung substanzieller Körper bestimmten bildenden Künste bedarf es in erster Linie der Imagination. Gerade diese aber ist laut Lawrences Diagnose seiner Umwelt vergiftet, ist sie doch jenes Bewusstsein, in dem der intuitive Weltzugang vorherrscht. Wer diesen verleugnet, auf ihn verzichtet und seiner entbehrt, verzichtet darauf, die Welt zu berühren. Was bleibt etwa dem Kunstkritiker, der von seinen Intuitionen und seiner Imagination abgetrennt ist? Es bleibt ein mentales Ego, das sich in der Erkenntnis signifikanter Formen so sehr an sich selbst erfreuen kann, dass es angesichts von Wiedererkanntem in ästhetische Ekstase auszubrechen vermag. Gelten Lawrences signifikante Formen bereits als Verfehlung im Bereich der Kunst, so sind von ihnen ausgelöste ästhetische Ekstasen doppelt verfehlte Versuche der Selbsterhöhung der Kritiker, die den Körper mit zerebralen Formeln stimulieren. Letztlich trifft das Ego so nur auf sich selbst, was nicht verwundert, denn es »schließt sich selbst ab und streicht das Innere der Wände himmelblau, und denkt es wäre im Himmel«. ²⁴

Vom physischen Leben der Dinge abgeschnitten und ins mentale, selbstbewusste Ich eingeschlossen, steht der Künstler unweigerlich vor einer übervollen, nicht vor einer leeren Leinwand. Gefüllt ist sie mit Bildern aus seinem Kopf, mit subjektiven wie objektiven Klischees. Bevor der Malakt beginnen kann, muss folglich die Leinwand gereinigt werden. Lawrence bestimmt ein Klischee dabei als »abgenutzte Erinnerung, die keine emotionale oder intuitive Wurzel mehr hat, und eine Gewohnheit geworden ist«. ²⁵ Cézannes wahre Größe besteht demzufolge gerade in seinem Kampf gegen die Klischees, gegen jene »Pest der Kunst«, ²⁶ die sich ihm in Form vorgefertigter Ausdrücke permanent aufdrängt. Diese erschwert es ihm, in Kontakt mit seinem Motiv zu kommen, und lässt ihn stattdessen die Wirklichkeit meist nach Schablonen und vorgefassten Stereotypen formen.

Diese Problematik der Klischees und der mentalen Verstellung der Welt hat sich seit Cézannes und Lawrences Zeiten sicherlich verschärft, ihre Analyse nimmt an Aktualität nicht ab. Die Bilder um und in uns vervielfältigen sich, sie existieren nicht nur auf Bildschirmen und Leinwänden, sondern schwirren durch die Lüfte, nisten sich in Köpfen wie Werken ein. Selbst eine Befreiung von den Klischees kann durch Wiederholungen, Schulbildungen und die Arbeit der Kritiker wieder ins Klischee zurückfallen. Doch in tiefster Hinsicht ist in der Malerei jede zerebrale Idee bereits ein übergestülptes Klischee. Es ist,

24 | Lawrence: »Introduction to these paintings«, a.a.O., S. 109.

25 | Ebd., S. 122.

26 | Cézanne, Paul: *Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet und Briefe* [Gasquet, Joachim: *Cézanne – Ce qu'il m'a dit*, 1926], hg. von Walter Hess, übers. von Elsa Glaser, Hamburg 1957, S. 15.

als wäre mit der Alleinherrschaft der mentalen Begriffe und des entsprechenden Bewusstseins eine Leinwand zwischen Mensch und Welt, Mensch und Leben errichtet, die von unzähligen vorgefertigten Klischees bevölkert wird. Der Kampf Cézannes gegen die Pest der Malerei ist ein Ringen um intuitive Wahrnehmung und lebendige Imagination. Häufig gelingt ihm das eine trotz des anderen nicht, er richtet die Klischees zwar übel zu, befreien kann er sich allein dadurch jedoch nicht.²⁷ Insofern die Reinigung der Leinwand und die Eröffnung eines Zugangs zu Intuitionen und zur Imagination eine Öffnung der Welt bedeutet, richtet sich Cézannes Auseinandersetzung mit Stereotypen nicht nur auf das Verhältnis zu seinen Motiven, sondern betrifft seinen Bezug zum Leben, zu den Körpern und zu seinem Körper. Einerseits möchte er sich selbst aus der kleinen himmelblauen Zelle seines Egos entlassen und zu intuitiver Erkenntnis der Dinge gelangen. Hierzu gehört jedoch auch, dass Cézanne sein Körper in vollem Vermögen sein möchte: zeugender Körper. Die wirkliche Existenz substanzieller Körper wollte er malerisch erfassen – und dies war ihm nicht völlig verwehrt. Seinem Versuch jedoch, er selbst in seinem Zeugungskörper zu sein und die Welt zu berühren, bescheinigt Lawrence außerhalb der Kunst weitgehendes Scheitern. Doch das schmälert Cézannes Eroberung nicht: »Nach einem verzweifelten Kampf von 40 Jahren gelang es ihm [...] einen Apfel zu erkennen; und [...] eine oder zwei Vasen. Das war alles, was er erreichte. Es sieht nach wenig aus, und er starb verbittert. Es zählt aber der erste Schritt, und Cézannes Apfel ist [...] wichtiger als Platons Idee.«²⁸

Die Tragweite dieses Schritts hin zur physischen Welt ist für Lawrence deshalb kaum zu ermessen, da er als Annäherung an die wirkliche, objektive Substanz das erste ernsthafte Anzeichen seit Jahrtausenden dafür sei, dass jemand der Materie tätige Existenz zuspricht. Jemand Ebenbürtiges sieht er nicht. Dennoch blieb Cézanne von vielem getrennt, getrennter als er es wollte. Malte er Frauen, so erkannte er exklusiv ihr Apfelelement, eine etwas integralere Schau auf sie war ihm verwehrt. Die emotionale Verbitterung konnte nicht ausbleiben, da er, was sein Leben betraf, niemals »zur tätigen *Berührung*« gelangte. Das Klischee behielt die Überhand: »Wie nicht misanthropisch sein, wenn Männer und Frauen für dich einfach nur Klischees sind, und du Klischees hasst?«²⁹ Obwohl das Unterfangen, im Fleisch wiederzuerstehen, also auch scheitert, ein entscheidender Schritt ist getan, der Apfel rollt den Stein vom Grabtor, und Cézanne überschreitet die vorherrschende Organisation der

27 | Vgl. Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 56; Deleuze: »Vorlesung zu *La peinture et la question des concepts* am 07.04.1981«, a.a.O. und Lawrence: »Introduction to these paintings«, a.a.O., S. 123.

28 | Lawrence, »Introduction to these paintings«, a.a.O., S. 113 [Übersetzung dieses Zitats aus: Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 55].

29 | Ebd., S. 130.

Wahrnehmung. Den Kunstkritikern nach Cézanne mag es zwar gelungen sein, seine Äpfel an institutionellen Altären als Klischees zu verehren – die Auferstehung auszusetzen –, in seinen Stillleben fand er zur physischen Kommunikation und zur intuitiv-instinktiven Berührung des Lebens und war so als Maler in seinem zeugenden Körper er selbst. Mindestens im Fall mancher Stillleben sowie der Apfelseite seiner Frau ist ihm nicht weniger gelungen als sich »in der Natur [zu] verlieren, mit ihr wieder zu keimen«.³⁰

APOKALYPSE

Die Verkümmern des sinnlichen Weltbezugs, der ›Merk- und Werkzeuge‹, prangert Lawrence auch in seiner letzten Schrift zur Offenbarung des Johannes von Patmos an. Deleuze findet in diesem Kommentar zur prototypischen Schrift der Moral und des Gerichtssystems eine Bestätigung: Die Apokalypse ist ebenso aktuell wie Lawrence, dessen Kommentar mit Spinoza und Nietzsche in eine explizite, wenn auch offene, genealogische Linie gestellt wird. Die Trennung des Menschen von der Welt und damit auch von seinem Vermögen steht erneut im Fokus, da eben sie Sinn und Zweck der biblischen Prophezeiung darstellt.³¹ Dabei ist diese gleichzeitig Produkt einer bereits begonnenen Trennung, ist ein Werkzeug, das diese auf eine neue Ebene hebt, und auf gewisse Weise ist sie selbst Beschreibung dieser Trennung. Denn für Lawrence besteht die Sonderstellung der Johannesoffenbarung darin, dass sie sowohl aus heidnischen, jüdischen als auch christlichen Schichten besteht, wobei frühere Schichten der spätesten instrumentell dienen. Die heidnische Welt wird nicht stillschweigend verabschiedet, sondern sie wird nochmals zusammengerufen, um sie letztmalig zur Erzeugung von Effekten zu gebrauchen. Denn der ganze Kosmos muss zerstört werden, damit die letzte und endgültige Herrschaft des Neuen Jerusalems erstehen kann. Um Rom restlos untergehen zu lassen, wird aus Gründen der Nachhaltigkeit die ganze Welt gerichtet und zerstört. Johannes von Patmos bringt die heidnischen Lebenssymbole und damit die lebendigen Verbindungen der kosmischen Lebenskräfte zur Aufführung, um sie zur Erzeugung von Plagen und als meteorologisch-astronomische Geschosse zu gebrauchen, deren Überbleibsel im Schwefelsee der Hölle verrotten werden. Damit inszeniert er die Trennung von der Welt als Zerstörung des Kosmos. Seine Offenbarung schreibt sich aber auch in ein bereits weit fortgeschrittenes Projekt der Trennung ein: die Verleugnung und Verstümmelung des fleischlichen Menschen und seines sinnlichen Bewusstseins, die später Cézanne eine intuitive Erkenntnis weitgehend verbauen sollte. Wie gesehen,

30 | Cézanne: *Über die Kunst*, a.a.O., S. 27.

31 | Vgl. Deleuze: *Kritik und Klinik*, a.a.O., S. 69 und S. 53.

attestiert Lawrence dieser Unternehmung großen Erfolg: Die modernen Menschen seien alle halbtot, ihre Körper unversorgte Hungerleider. Das Attest wird nun jedoch erweitert: Mit der Beschneidung der Empfänglichkeit ist die Verbindung der Menschen zu den kosmischen Lebenskräften abgebrochen. Uns ist der Kosmos verlorengegangen, »weil wir die kommunizierende Verbindung mit ihm aufgegeben haben«, ³² weil unser Solarplexus nicht mehr reagiert. Das sinnliche Gewahren und Sinnes-Bewusstsein, dessen Verlust auch anlässlich Cézannes beklagt wurde, wird somit als tiefe Wissensform der altertümlichen, heidnischen Kulturen charakterisiert. Lawrence datiert den Anfang vom Ende: Mit dem Auftritt Sokrates' wird aus dem Leben eine Idee und aus dem Kosmos Mechanik. Zeitgleich mit der auf Naturbeherrschung und -kontrolle abzielenden Philosophie gewinnen neue Bilder eines Lebens und einer Strafe nach dem Tod an Bedeutung. Das Leben spielt sich in einem toten Kosmos ab und die Hoffnung richtet sich nun auf jenseitiges Zuckerbrot. Alle neuen »Religionen waren Religionen des toten Körpers und der hinausgeschobenen Belohnung: eschatologisch, um ein Lieblingswort der Philosophen zu gebrauchen«. ³³ Widmete sich die Religion vor dem Judenchristentum der Huldigung und der Erkenntnis von Vitalität, so richtet sie sich nun auf den Tod, auf post-mortale Belohnungen und Strafen. Religion wird zur Wissenschaft der aufgeschobenen Bestimmung – und der Beschränkung im Leben, der Verarmung des Diesseits. Der Mensch ist nur tot göttlich: »Er darf keine Göttlichkeit im Fleische erlangen.« ³⁴

Für Lawrence ist dies zweifellos ein Verrat am Menschen, insofern dessen Aufgabe darin besteht, im Fleisch göttlich zu sein. Soweit zu gehen, wie man kann, so viel Lebenskraft wie möglich in sich zu sammeln, gilt als Richtlinie aller Lebewesen, doch kommt dem Menschen das Privileg ihres Vergessens zu, der Verrat am Universum: »[F]ür den Menschen, genau wie für Blume, Tier und Vogel, ist es der größte Triumph, höchste Lebendigkeit zu erlangen [...]. Was immer die Ungeborenen und die Toten auch wissen mögen, sie kennen nicht die Schönheit und das Wunder, im Fleische lebendig zu sein.« ³⁵ Das aktuelle, wenn auch zeitlich begrenzte, und möglichst prächtige Leben im Fleisch ist der eigentliche, doch verdrängte Bereich menschlicher Existenz. Weshalb aber wird der Vitalität nicht mehr die frühere Verehrung zuteil, und sie selbst misstrauenswürdig? Dies geschieht, weil die neue Ordnung eine Herrschaft der Ohnmächtigen ist. Die Schwachen, vor denen Nietzsche die Starken beschützen wollte, misstrauen jeder Kraft, eben weil sie schwach sind.

32 | Lawrence, David Herbert: *Die Apokalypse* [Apocalypse, 1929], übers. von Axel Monte, Düsseldorf 2000, S. 51.

33 | Ebd. [Übersetzung durch den Verfasser verändert].

34 | Ebd., S. 93.

35 | Ebd., S. 156.

Babylon, die Große möchte Johannes von Patmos zerstört sehen, weil er ihr Schönheit und Genüsse neidet. Selbst zu diesen unfähig, sollen sie auch niemandem sonst zukommen. Dies sichert die Zerstörung ab. Lawrence zeichnet ein Porträt von Neidhammeln: »Wie liebend gerne hätten die Apokalyptiker aus ihrem Becher getrunken! Da sie es nicht vermochten, zerschlugen sie ihn mit Freuden!«³⁶ Trotz aller Superlative in seinem Werk schwebt Johannes damit eine Angleichung auf niedrigem Niveau vor. Wozu er unfähig ist, soll auch niemand anderem möglich sein. Eben das entlarvt Lawrence, Kenner und Objekt vieler Spielarten des Klassenhasses, als Regel der Mediokren. Niemand soll mehr haben als sie. Aus Sorge um den persönlichen Rang und aus der geheimen Gewissheit schwach zu sein, sind wir »fest entschlossen, daß kein Mensch wie die Sonne voller Kraft strahlen soll, da er uns sicherlich überstrahlen würde«.³⁷ Dieses re-aktive Ressentiment bei gleichzeitiger Selbstverherrlichung der Schwachen, findet in der Apokalypse ein Ventil: das Projekt des letzten Gerichts und der Bestrafung. Zumindest diesen sadistischen Freuden können die Erlösten frönen. Ihnen wird es gegönnt, die Schrecken der Strafen zu schauen, und seltsame Freuden zu empfinden, die sie ethologisch typologisieren. So denkt etwa auch Thomas von Aquin, dass die Schau der Strafen die himmlischen Freuden vergrößert, die Dankbarkeit gegenüber Gott steigert.³⁸ Einer derartigen leid- und neidgenährten Freude kann Lawrence nichts Positives abgewinnen. Der Neid liegt auch dem Rachefeldzug der Offenbarung zugrunde, nicht nur als Verstärkung der Freude, sondern als deren unumgängliche Voraussetzung. Die Erlösten können »nicht glücklich sein, ohne zu wissen, daß ihre Feinde in der Hölle unglücklich sind«, sie müssen »ihre

36 | Ebd., S. 117.

37 | Ebd., S. 50.

38 | Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, III, 94, 1 (Supplementum). Diese *quaestio* ist aufgenommen in Agambens *Angelologie des Thomas von Aquin* (Agamben, Giorgio: *Die Beamten des Himmels. Über Engel, gefolgt von der Angelologie des Thomas von Aquin*, hg. und übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2007, S. 148) und wird von Nietzsche in der *Genealogie der Moral*, I, §15 zitiert. Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1968, S. 299. Es ist äußerst wahrscheinlich, dass Nietzsche diese Stelle nicht bei Thomas selbst gefunden hat, sondern in einer Studie zur europäischen Aufklärung, denn sein Zitat entspricht der dortigen Paraphrasierung. Vgl. Hartpole Lecky, William Edward: *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* [*History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 1865], übers. von Heimann Jolowicz, 1. Bd., Leipzig 1868, S. 248f. inkl. Fn. 2.

Selbstherrlichkeit am Unglück der anderen messen«. ³⁹ Die Rache, nach der die Schwachen unterm Altar lechzen, soll als ultimatives Gericht durchgesetzt werden.

Darin zeigt sich Johannes' mehrdeutiges Verhältnis zur Macht: Einerseits verabscheut er sie in Form des römischen Reichs und Kaisers zutiefst und wird von dieser Wut getrieben, andererseits erträumt er eine endgültige Übernahme der Herrschaft durch die Seinen. Seine Strategie gegen die Macht läuft auf ihre Vervielfältigung hinaus, die sämtliche Flecken des Universums umfassen soll: ein Gerichtssystem mit unbeschränkter Befugnis. Johannes wirft dem verhassten Rom nicht den sehr wohl zu kritisierenden Despotismus vor, den Lawrence für nicht weniger lebensverneinend hält als die Religionen des Todes. Die Römer raubten ja den von Lawrence verehrten Etruskern die Vitalität. Ihr Imperium und die Apokalypse sind eigentlich verwandte Projekte, die Lawrence, was den Schutz der Starken vor den Schwachen angeht, pessimistisch stimmen: »Es scheint fast, als ob es der Widersetzlichkeit gegen das Leben, der Anmaßung und Überheblichkeit, wie die Römer sie kannten – einer Kraft, die notwendig moralisch ist oder die Moral als Deckmantel für ihre innere Verwerflichkeit mit sich führt –, immer gelänge das natürliche Blühen des Lebens zu zerstören.« ⁴⁰ Nicht diese Zerstörungen beanstandet Johannes, nicht sie werden Rom angekreidet; »man wirft Rom-Babylon vor, eine *Rebellen* zu sein [...] und Aufständische [...] zu beherbergen! Vernichten, und zwar einen anonymen, auswechselbaren Feind«. ⁴¹ Die Zerstörung kann dann als Werkzeug der Gerechtigkeit gelten, was sich die Apokalypse, bedacht darauf eine endlose Herrschaft zu gründen, nachhaltig zu Herzen nimmt. Damit der Fall Babylons endgültig ist, muss die Zerstörung total sein. Dies ist der tiefere Grund, weshalb Johannes von Patmos auf heidnische Schichten zurückkommt und, im Gegensatz zum Schweigen anderer biblischer Schriften, deren Kosmos zur Aufführung bringt. Er tut dies auf instrumentelle Weise, auf dass dieser Rom unter seinem Schutt begrabe. So kann die neue Herrschaft die letzte sein und ihre Festung himmlisch. Der Kosmos ist hier nur Mittel zum Zweck der endgültigen Vernichtung und deren Unumkehrbarkeit.

Das letzte Gericht verabscheut Lawrence jedoch nicht nur seiner Gewalt wegen. Das Heim der Seeligen scheint ihm nicht attraktiver oder nicht weniger abstoßend als die Höllenqualen. Beide, Plage und Ruhm, plant die Lehre der letzten Dinge bis ins Kleinste voraus. Sie legt jeden Schritt des Endes fest,

39 | Lawrence: *Die Apokalypse*, a.a.O., S. 105 und Deleuze: *Kritik und Klinik*, a.a.O., S. 58. Spinoza definiert Neid als Hass, der sich als Freude am Leid und Trauer über das Glück der anderen zeigt.

40 | Lawrence, David Herbert: *Etruskische Orte* [*Etruscan Places*, 1932], übers. von Oswald von Nostitz, Berlin 2009, S. 86f.

41 | Deleuze: *Kritik und Klinik*, a.a.O., S. 63.

nichts Neues mehr am Horizont, der keiner mehr ist. In diesem lückenlosen Plan des neuen Jerusalems sah Deleuze die Modernität der Apokalypse, eine wenig anziehende Moderne, solange man ein wenig bei Verstand sei: Hinter jedem Programm einer »strahlende[n] Festung« wie »der militärisch-industriellen Planung des absoluten Weltstaates« könne man eine Vernichtung der Welt »und die Jagd auf einen beliebigen Feind«⁴² erahnen. Wie groß Lawrences Widerwille und Ekel angesichts der Lebensfeindlichkeit der apokalyptischen Erlösungsstrategie ausfällt, wird deutlich, wenn er die botanischen Freuden entlarvt, die den Erlösten nach der restlosen Zerstörung der Tiere und Pflanzen der Welt zukommen: »Wie abscheulich ist ihr Neues Jerusalem, wo die Blumen niemals welken, sondern in ewiger Gleichheit blühen! Wie spießig das ist, nichtwelkende Blumen zu haben!«⁴³

ETRUSKISCH LEBEN

Lawrences Kommentar bezieht sich nicht weniger auf die Zukunft als Kafka, der die anklopfenden Kräfte aufzuspüren suchte. Sein Unzeitgemäßes besteht gleichzeitig in einem Rückgriff auf Vergangenes und Vergessenes. Die Offenbarung fasziniert ihn gerade dann, wenn sie die alten kosmischen Lebenssymbole gebraucht. In diesen Momenten zeigt sie, dass die Trennung des Menschen von der Welt und sich selbst eine Trennung vom Vermögen lebendigen Austauschs ist, welches Lawrence kosmisch versteht. Die Lebenskräfte des Kosmos werden zum letzten Mal zusammengerufen, um zerstört zu werden. Die in der Offenbarung inszenierte Exekution übersetzt, dass der Mensch in einem toten Kosmos zu leben hat, insofern er seine Beziehungen zu ihm selbst abgebrochen hat und im Augenblick weiter abbricht. Damit steht die Apokalypse symptomatisch für Lawrences Diagnose mehrtausendjähriger Kulturentwicklung. Hinter der modernen Arroganz, sämtliche Kulturen außer Griechen, Römern, Juden und sich selbst als rückständig zu bezeichnen, steht eine »Welt der **Neufrechheit**«,⁴⁴ in der der fröhlich empfindsame Verstand und das Wissen der Naturreligionen verlorenen gegangen sei, auch die Kultur der Etrusker um 700-300 v. Chr. Dieser brachte Lawrence tiefste Ehrfurcht entgegen, da »sie die Strömung eines starken andersartigen Lebens überflutete, die sich von der seichten Strömung unserer Gegenwart unterscheidet.«⁴⁵ Der Mensch irrt, wenn er selbstverherrlichend glaubt, er sei selbst nicht Teil der Natur. Für Lawrence wie die Etrusker steht fest, dass der Kosmos ein

42 | Ebd., S. 64.

43 | Lawrence: *Die Apokalypse*, a.a.O., S. 148.

44 | Ebd., S. 69.

45 | Lawrence: *Etruskische Orte*, a.a.O., S. 86.

lebendiger und beseelter Körper ist, dessen Teil wir sind, und zu dem und dessen anderen Teilen wir lebenswichtige Beziehungen unterhalten. Genau diese würden gelegnet und gekappt – zu einem hohen Preis, der mit Lebensintensität zu bezahlen ist. Verschüttet ist der lebendige Kontakt von Blut und Sonne, Mond und Nerven. Lawrence war überzeugt, dass jenseits des neuronalen und persönlichen Bewusstseins, jenseits »des Mülls der persönlichen Gefühle und Ideen« eine Kommunikation als »lodernder Austausch«⁴⁶ von Licht und Leben zwischen ihm und der göttlichen Sonne möglich ist.

Deleuze nähert Lawrences Verhältnis zur Sonne in seiner letzten Lehrveranstaltung zu Spinoza an dessen Gottes- und Wesenserkenntnis in der dritten Gattung an. Beide hätten zu einer intrinsischen Distinktion zwischen sich selbst, der Sonne und den Dingen gefunden, und beide könnten, da sie sich als Teil der Substanz begreifen – als Vermögensgrad und als Teil des belebten Kosmos – behaupten, sie und die Sonne seien Gott.⁴⁷ Doch des Menschen Anbindung an die Lebenskräfte ist erkaltet und unterbrochen, weshalb Lawrence zu seiner Rückgewinnung neue Sensibilität fordert, damit der Mensch sich der und die Welt zu öffnen vermag: »Das weite Feld des Widerhalls, das in uns brachliegt, muß wiederbelebt werden. [...] Uns fehlt [...] die Sonne in uns und der Mond in uns. Wir können die Sonne in uns nicht erlangen, indem wir wie Schweine nackt am Strand liegen.«⁴⁸ Das mechanische Empfangen determinierender Wirkungen genügt nicht, ebenso wenig wie Spinozas erste Erkenntnisgattung der Sinneseindrücke, Vorstellungen und Meinungen. Die intuitive Erkenntnis impliziert ein praktisches Verständnis von Verhältniskomposition und Rhythmik⁴⁹ und nur über dieses kann die intrinsische Distinktion erreicht werden. Auch Lawrence besteht bei aller Feindschaft zur modernen Wissenschaft darauf, dass das ›Sonnen-Selbst‹ nicht voraussetzungslos zu erwecken sei. Zur Orientierung dienen die Etrusker, die Spinozas ethische Intuitionen scheinbar bereits gehaut hatten: »Hinter all dem Tanz stand eine Schau und eine Wissenschaft vom Leben, eine Auffassung vom Kosmos, die

46 | Lawrence: *Die Apokalypse*, a.a.O., S. 51. Vgl. die Erzählung »Sonne [Sun]«, in: ders.: *Die Frau, die davonritt. Erzählungen*, übers. von Elisabeth Schnack, Zürich 1975, S. 28-57.

47 | Vgl. Deleuze: »Vorlesung zu Spinoza am 24.03.1981«, a.a.O.

48 | Lawrence: *Die Apokalypse*, a.a.O., S. 54. Man kann Lawrence in Anlehnung an Félix Guattari sicherlich als *Ökosophen* bezeichnen, insofern er sich um die mentale, soziale und kosmische Ökologie sorgt. Vgl. Guattari, Félix: *Die drei Ökologien* [*Les trois écologies*, 1989], hg. von Peter Engelmann, übers. von Alec A. Schaerer, Wien 1994 und Schérer, René: *L'écophilosophie de Charles Fourier. Deux textes inédits*, Paris 2001.

49 | Zum Rhythmus zwischen Musik und Ethologie vgl. Borghi, Simone: *La casa e il cosmo. Il ritornello e la musica nel pensiero di Deleuze e Guattari*, Verona 2008.

bewirkte, daß Menschen ihre Fähigkeiten ausschöpften.«⁵⁰ Ihre Aufgabe, sich inmitten der Lebenskräfte um mehr Vitalität zu bemühen, bedarf der Feinfühligkeit, Aufmerksamkeit und sicherlich auch eines Wissens um Ströme und Kompositionen.

Die Neugestaltung eines adäquaten Weltbezugs kann nur gelingen, wenn die moderne Marotte, sich als Ich und Ego zu denken, abgelegt würde. Die Menschen sperren sich in ihr vermeintliches Selbst, und sie sperren sich auch gegenseitig ein, durch ihre auf Identifikation hinauslaufende Liebe. Ohne lebendige Beziehung zur Sonne kennen die blutleeren Gespenster der Moderne nichts als ihr persönliches Ego: »[m]ickrige kleine persönliche Errettung, mickrige Moral statt kosmischer Pracht.«⁵¹ Das Ich steht somit den Beziehungen entgegen, seine Liebe läuft auf Identifikation und Verschmelzung hinaus. So sehr Lawrence die Dichtung Walt Whitmans und dessen Konzeption der Seele als »Wanderer auf der endlosen Straße«⁵² schätzte, er wirft ihm eine Verwechslung vor. Wären Whitman Mitgefühl und christliche Liebe nicht durcheinander geraten, hätte er erkannt, dass die Überschreitung des Egos durch Sympathien und Antipathien geschieht, nicht durch Verschmelzung und Aufopferung. Die christliche Liebe gilt nicht als Gegenmittel zur Zerstörungswut, beide schließen das Leben im Ich ein, Jesus und Johannes von Patmos »sind zwei Seiten einer Medaille«.⁵³ Während der eine gibt, ohne zu nehmen, nimmt der andere, ohne zu geben. Beide gemeinsam stehen der fleischlichen Auferstehung des Mannes, der gestorben war, als doppeltes Hindernis entgegen, dem er in der Szene des *noli me tangere* zu entgehen sucht.⁵⁴ Die Kritik an der Offenbarung führt somit nicht zu einer pazifistischen Alternative, sondern zu einer doppelten Entkopplung von einer vermeintlich exklusiven Dualität. Zwar weist die Seele »die Kriegstreiber ab, weil sie den Krieg mit dem Kampf verwechseln, sie weist aber auch diejenigen ab, die auf den Kampf verzichten, weil sie ihn mit dem Krieg verwechseln«.⁵⁵ Beide bleiben im Ich eingeschlossen, schließen sich gegenseitig ein, und was für Lawrence entscheidend ist, sie beenden den Kampf, und er schließt sie durch ein Weder-noch aus. Sie verzichten einerseits auf ihr Vermögen, andererseits verwechseln sie es mit der Möglichkeit der Vernichtung. Johannes von Patmos wird trotz all seiner rohen

50 | Lawrence: *Etruskische Orte*, a.a.O., S. 87.

51 | Lawrence: *Die Apokalypse*, a.a.O., S. 49.

52 | Lawrence: *Der Untergang der Pequod*, a.a.O., S. 236.

53 | Lawrence: *Die Apokalypse*, a.a.O., S. 149.

54 | Vgl. Lawrence, David Herbert: »Der Mann, der gestorben war« [*The Man Who Died*, 1929], in: ders.: *Gesammelte Erzählungen und Kurzromane*, Bd. II, hg. von Daniel Keel und Daniel Kampa, übers. von Elisabeth Schnack, Zürich 2007, S. 446-521, hier S. 462-467; sowie Deleuze: *Kritik und Klinik*, a.a.O., S. 70.

55 | Deleuze: *Kritik und Klinik*, a.a.O., S. 72.

Gewalt in Lawrences Typologie als schwach verortet. Wie die Figur des Tyrannen bei Nietzsche und Spinoza glaubt er, »dass der Wille die Macht als ein Maximum an Herrschaft oder Gewalt will. Nietzsche und Lawrence werden hierin den niedrigsten Grad des Willens zur Macht sehen, seine Krankheit«. ⁵⁶ An beiden vorbei, an Kriegstreibern und Pazifisten gleichermaßen, müsste eine Fluchtlinie führen, der es gelingen könnte, die lebendigen Verbindungen des Menschen neu zu knüpfen, und somit die Trennung von sich und der Welt zu überwinden, so dass er sein Vermögen ausschöpfen kann. Zwar gibt es auch für Lawrence keine Möglichkeit, rückwärts zu gehen, aber der zu erkundende Weg, der ihm vorschwebt und an den falschen Alternativen vorbeiführen müsste, orientiert sich doch am Leben der Etrusker, die, obwohl sie von den Römern zerstört wurden, diesen an Vitalität überlegen waren. An ihrer Freude und Affirmation richtet sich Lawrence aus: »Wir sollten vor Verzückung tanzen, da wir lebendig und im Fleische sind und Teil des lebendigen und leibhaftigen Kosmos. Ich bin Teil der Sonne.« ⁵⁷ Für diese Verzückung wäre nötig, den Lebenskeim unter den Mumien der Moderne wiederzuentdecken. Eben dies ist Lawrences Projekt und es ist der Grund, weshalb ihm die Kunst der Etrusker so außergewöhnlich erschien. Ihm sind Ethik und Ästhetik, Leben und Kunst so sehr verwoben, dass ein Werk, das im Stile der Römer auf ewige Dauer zielt, unmenschlich ist. In dieser Bescheidenheit kam die etruskische Kunst weiter als die römische, insofern es ihr auf malerische Weise gelang, die Kräfte des Lebens, die bewegte, bewegende *dynamis spermatikê* einzufangen. Für Lawrence, der sie jenseits des Ichs zu sehen wusste, stand fest, dass die Zukunft etruskisch tanzen solle:

»Die Feinheit der etruskischen Malerei beruht [...] auf dem wunderbar suggestiven Rand ihrer Figuren. Er ist nicht umrissen. Er ist nicht, was wir ›Zeichnung‹ nennen. Er besteht aus den fließenden Konturen, in denen der Körper plötzlich aufhört und in die Atmosphäre übergeht. Der etruskische Künstler scheint lebende Dinge gesehen zu haben, die [...] zu ihrer eigenen Oberfläche ausströmten.« ⁵⁸

56 | Deleuze: *Die einsame Insel*, a.a.O., S. 181. Eine Verbindung zur Machtkritik der beiden Imperative, die das *Rhizom* und Foucaults *Vorwort* zum *Anti-Ödipus* abschließen, scheint jedoch von Lawrences Machtverständnis aus nicht möglich, auch wenn er den Bezug zur Macht in und außer uns problematisiert und 1928 zur Einsicht gelangt, die »Führer-cum-Gefolgsmann-Beziehung« sei langweilig, er habe sie gründlich satt. Vgl. Lawrence: *Briefe*, a.a.O., S. 284.

57 | Lawrence: *Die Apokalypse*, a.a.O., S. 156.

58 | Lawrence: *Etruskische Orte*, a.a.O., S. 114. Vgl. auch Lawrence: *Sex, Literature and Censorship*, a.a.O., S. 112ff.