

Selbstversuch und Übung

Die Spiritualität des Körpers bei Michel Foucault und Gilles Deleuze

Jürgen Gunia

»Der Körper ist ein Hebel für das Heil.
Aber wie? Wie gebraucht man ihn richtig?«
SIMONE WEIL: *CAHIERS*¹

DIE REDE VON DER SPIRITUALITÄT: ZWISCHEN SUBJEKTIVIERUNG UND DESUBJEKTIVIERUNG

In den Schriften von Gilles Deleuze und Michel Foucault ist oft von Spiritualität die Rede. Bei Deleuze eher beiläufig; in *Differenz und Wiederholung* zum Beispiel bezeichnet er die schöpferische von sich selbst abweichende Wiederholung, die Grundbedingung ist für das Werden – verstanden als intensiver, verlebendiger Prozess – als »spirituell«.² Beim »späten« Foucault dagegen trifft man auf eine geradezu programmatische Rede von der »Spiritualität«. Vor allem in seinen Vorlesungen über die *Hermeneutik des Subjekts* am Collège de France (1981/82) ist im Hinblick auf bestimmte Übungsprogramme, welche eine »Umwandlung der Seinsweise des Subjekts durch sich selbst« bewirken, von »Spiritualität« bzw. »spiritualité« die Rede.³ Foucault übernimmt diesen

1 | Weil, Simone: *Cahiers/Aufzeichnungen*, hg. und übers. von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, Bd. 4, München 1998, hier S. 292. (Danken möchte ich an dieser Stelle den Herausgeberinnen dieses Bandes für ihre unendliche Geduld, Jutta Tloka für die wertvollen theologischen Hinweise und S.G.K. wie immer für alles.)

2 | Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* [*Différence et répétition*, 1968], übers. von Joseph Vogl, 2. korr. Aufl., München 1997, S. 43.

3 | »Spiritualité« wird in der deutschen Ausgabe mit »Geistigkeit« übersetzt, wobei der französische Originalterminus oftmals in Klammern hinzugefügt ist. Vgl. Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981-82)* [*L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*], hg. von François

Begriff von dem Philosophen Pierre Hadot, mit dem er in den letzten Jahren seines Lebens einen regen intellektuellen Austausch pflegte und dessen Schriften über die antike, d.h. in erster Linie griechische *Philosophie als Lebensform* (1981) er in *Hermeneutik des Subjekts* ausführlich zitiert.⁴

Zwar setzen sich Deleuze und Foucault getrennt voneinander mit dem Begriff der Spiritualität auseinander und ziehen dabei ganz unterschiedliche philosophische und religiöse Traditionen heran. Dennoch, so die These der folgenden Erläuterungen, gewinnt in der wechselseitigen Beleuchtung beider Philosophen ein Spiritualitätskonzept an Tiefenschärfe, das sich durch zwei Pole auszeichnet, die zum Beispiel auch für die Mystik als Ernstfall genuin christlicher Spiritualität ausschlaggebend sind: Das Neben- und Ineinander von Erfahrung (im Sinne von Widerfahrnis) und Übung, also von *Epiphanie* und *Exerzitium*, von Gottesbegegnung und Frömmigkeit. Lässt sich der erste Pol modellhaft auf Deleuzes Emphase desubjektivierenden Werdens beziehen, so der zweite auf Foucaults Selbsttechnik als Ensemble subjektkonstitutiver Übungen. Aus diesem Grunde sind die hier auf den einfachen Verfahrensnenner von Subjektivierung (Foucault) und Desubjektivierung (Deleuze) gebrachten Dimensionen ohne Weiteres als zwei Seiten einer Medaille anzusehen, der man den Namen »Spiritualität« geben kann.⁵ Deleuze und Foucault haben freilich einen gemeinsamen Ausgangspunkt: die Destruktion des

Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von Ulrike Bokelmann, Frankfurt a.M. 2004, S. 227.

4 | Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* [*Exercices spirituels et philosophie antique*, 1981], übers. von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Frankfurt a.M. 2005. Ich vernachlässige hier die spezifische Ausprägung der politischen Spiritualität, die Foucault anlässlich der iranischen Revolution entwickelt. Vgl. hierzu Sarasin, Philip: *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2005, S. 182ff. Bei Deleuze ist die Frage nach der Herkunft dieses Begriffs diffuser und nicht eindeutig zu klären. Wahrscheinlich verweist er auf Henri Bergson, der den Terminus »spirituelle Energie« als Synonym für den »*élan vital*« nahegelegt hat und dessen Lebensphilosophie großen Einfluss auf Deleuze hatte. Vgl. Bergson, Henri: *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris 1919. Zur Spiritualität Bergsons vgl. Violette, René: *La spiritualité de Bergson, Essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'œuvre d'Henri Bergson*, Toulouse 1968. Außerdem lässt sich die deleuzianische Spiritualität auf hermetische Denktraditionen zurückführen. Vgl. Ramey, Joshua: *The Hermetic Deleuze. Philosophy and Spiritual Ordeal*, Durham 2012.

5 | Subjektivität hat für Deleuze und für Foucault gleichermaßen Performanz- und Projektcharakter. Was Judith Butler in Anlehnung an Simone de Beauvoir über die »Kategorie Frau« sagt, trifft in diesem Zusammenhang allgemein für Subjektivität zu; es handelt sich um »ein Werden und Konstruieren [...], von dem man nie rechtmäßig sagen kann, daß es gerade beginnt oder zu Ende geht«. Butler, Judith: *Das Unbehagen der*

substanzbasierten, metaphysischen Subjekt-Begriffs zugunsten einer radikal prozessual-konstruktivistischen, an Strukturen der Immanenz ausgerichteten Sichtweise. All dies allerdings schließt Divergenzen und Widersprüche nicht aus.⁶

Um Spiritualität als komplexes und niemals ganz widerspruchsfreies Wechselspiel von Subjektivierung und Desubjektivierung zu profilieren, wird im Folgenden zunächst auf Begriffe wie »Geist« und »Seele« eingegangen, die traditionell dem Körper entgegengesetzt sind und die sich Deleuze wie Foucault auf spezifische Weise – d.h. unabhängig von der Instanz ›Gott‹ und der Institution ›Kirche‹ – anverwandeln. Von hier aus werden die bereits erwähnten Aspekte der ›Erfahrung‹ und ›Übung‹ aufgegriffen, um sie als genuin spirituelle Praktiken zu konkretisieren. Praktiken, die, wie anschließend gezeigt werden wird, auf einem ›kreativen‹ Selbstverhältnis und medial auf dem schriftbezogenen Verfahren eines ›Schreiblesens‹ basieren.

SPIRITUELLE VERKÖRPERUNGEN: DER WIND UND DAS GEHIRN

Spiritus ist ein Terminus, den man mit »Seele« ebenso wie mit »Geist« übersetzen kann und der auf äußerst »heterogene Denktraditionen« verweist.⁷ »Seele« wie »Geist« prägen in ihrem vielfältigen Bedeutungsspektrum die gesamte Geschichte Europas. Und auch bei Deleuze und Foucault treten beide Begriffe häufig in Erscheinung, wobei dieser Rückgriff durchaus rätselhaft ist: Schließlich haben sie dazu beigetragen, den Körper, den großen Antagonisten des

Geschlechter [Gender Trouble, 1990], übers. von Kathrina Menke, Frankfurt a.M. 1991, S. 60. Spiritualität wäre dann das bewusste Kultivieren des ›Projekts Subjektivität‹.

6 | Dass die philosophischen Ansätze von Deleuze und Foucault sich gegenseitig kommentieren und erhellen, zeigt nicht zuletzt der vorliegende Band. Darüber hinaus verdankt dieser Beitrag zwei Monografien wichtige Impulse: Vötsch, Mario: *Organisieren von Freiheit. Nomadische Praktiken im Kulturfeld*, Wiesbaden 2010, sowie Redell, Petra Carlsson: *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology Beyond Representation*, Aurora 2014. Leider kann ich auf Foucaults Einlassungen zur »Pastoralmacht« nicht eingehen. Diese können als Versuch angesehen werden, aufzuzeigen, wie die ursprüngliche Widerständigkeit hellenistischer Spiritualität vom Machtgefüge des frühneuzeitlichen Christentums aufgesogen wird. Vgl. Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France (1977-1978)* [Sécurité, Territoire et Population. Cours au Collège de France, 1977-78], übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2006.

7 | Wulf, Christoph: »Präsenz und Absenz. Prozess und Struktur in der Geschichte der Seele«, in: Jüttemann, Gerd, und Sonntag, Michael und Wulf, Christoph (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991, S. 5-12, hier S. 5.

spiritus, ins Interesse kulturwissenschaftlicher Fragestellungen zu rücken.⁸ Symptomatisch ist, dass Foucault sich mit seiner Rede von der Spiritualität zwar auf Hadot bezieht, zugleich aber dessen Privilegierung der Seele zugunsten des Körpers unterläuft.⁹ Deleuze und Foucault sind in diesem Sinne – in der Nachfolge Friedrich Nietzsches – Anti-Cartesianer, wobei für Deleuze auch die Philosophie Baruch de Spinozas von großer Bedeutung ist.

Spinoza schreibt in seiner *Ethik* (1677) den Descartes-kritischen Satz, dem zufolge »der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird«. Hieraus ergibt sich die große Aufmerksamkeit für das, »was der Körper kann« – nämlich vieles, »worüber sein Geist staunt«. Konkret kann der »menschliche Körper auf viele Weisen affiziert werden«.¹⁰ Dieses dem Körper zugeschriebene Vermögen, das man mit Begriffen des »Pathischen« und des »Angesteckt-Werdens« umschreiben kann, ist für Deleuze derart relevant,¹¹ dass er noch in seinem zweiten Kino-Buch *Das Zeit-Bild* (1985) darauf zurückkommt. In diesem Zusammenhang stellt er etwa die Behauptung auf, es gelte, »der Welt den Glauben zurückzugeben. [...] Glauben heißt einzig und allein: an den Körper zu glauben [...]«.¹²

8 | So weist das *Foucault Handbuch* einen Eintrag zum »Körper« auf, das *Foucault-Lexikon* immerhin einen zu »Körpertechnologien« – beide aber keinen zu »Geist« oder »Seele«. Vgl. Kammler, Clemens u.a. (Hg.): *Michel Foucault Handbuch*, Stuttgart 2008.

9 | Vgl. hierzu Shusterman, Richard: »Somaesthetics and Care of the Self. The Case of Foucault«, in: *The Monist* 83 (2000), H. 4, S. 530-551.

10 | Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [*Ethica, ordine geometrico demonstrata*, 1677], neu übers. und hg., mit einer Einleitung von Wolfgang Bartuschat. 3. verb. Aufl., Hamburg 2010, S. 227, S. 229 und S. 223. Vgl. hierzu Böhler, Arno: »Wissen wir, was ein Körper kann?«, in: Böhler, Arno u.a. (Hg.): *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*, Bielefeld 2014, S. 233-252.

11 | Vgl. vor allem Deleuzes Bücher *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* [*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968], übers. von Ulrich Johannes Schneider, München 1993, S. 191ff, und *Spinoza. Praktische Philosophie* [*Spinoza – Philosophie pratique*, 1981], übers. von Hedwig Lindner, Berlin 1988, S. 27ff. Zur Affizierung als Ansteckung vgl. Busch, Kathrin: »Ansteckung und Widerfahrnis. Für eine Ästhetik des Pathischen«, in: »*pathos*«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld 2007, S. 51-73.

12 | Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild. Kino 2* [*Cinéma 2. L'image-temps*, 1985], übers. von Klaus Englert, Frankfurt a.M. 1997, S. 225. Hierzu Früchtel, Josef: »Den Glauben an die Welt fiktiv wieder herstellen. Zu einer These aus dem Kino-Buch von Gilles Deleuze«, in: Koch, Gertrud und Voss, Christiane (Hg.): »*Es ist, als ob*«. *Fiktionalität in Philosophie, Film- und Medienwissenschaft*, München 2009, S. 13-26.

»Seele« und »Geist« sind dabei ebenso wie der »Glaube« nicht als Bestandteile einer christlichen Konfession anzusehen. Die nachweisbaren religiösen Bezüge erscheinen meist vermischt mit einer genuin philosophischen Sichtweise. Geist (Seele) und Körper bleiben jedoch innerhalb der an Oppositionen orientierten abendländischen Kultur zwei Seiten einer Sache, allerdings nicht mehr im Sinne einer Körper-Geist-Hierarchie oder Leib-Seele-Dichotomie. Das Verhältnis wird vielmehr funktional-prozessual bestimmt. Als Beispiel für die sehr unterschiedliche Rede von der Seele kann auf Foucault verwiesen werden. Ist die Seele in *Überwachen und Strafen* (1975) nichts anderes als ein Produkt der auf den Körper gerichteten Disziplinarmacht,¹³ so firmiert sie fast zehn Jahre später in *Die Sorge um sich* (1984), dem dritten Band von *Sexualität und Wahrheit*, als körperaffine Instanz, welche »den Körper nach einem Gesetz« lenkt, »welches sein eigenes Gesetz ist«.¹⁴ Die Funktion der Seele ist jetzt die der Lenkung; paradoxerweise aber lenkt sie nicht kraft der ihr eigenen, überlegenen Position, sondern aufgrund der Maßgaben des Körpers. Zwei Jahre zuvor sprach Foucault noch von der Seele als »Aktivitätsprinzip« und von Selbstsorge als »Sorge um die Aktivität, nicht die Sorge um die Seele als Substanz«.¹⁵ Als Prinzip scheint die Seele eine lenkende und zugleich immanente Kraft zu sein, für die es kein Jenseits des Körpers gibt. Möglicherweise ist diese Folgerung voreilig, aber sie fügt sich doch sehr gut zur »Geistigkeit« der stoischen Selbstübungen, wie sie in der *Hermeneutik des Subjekts* geschildert werden. Der »Geist« wäre somit als selbstbezügliches Element zu verstehen, mithin als spezifischer Wiederholungs-Effekt übender Selbstkonstituierung.¹⁶

Bei Deleuze kommt der Konnex von Körper und Geist von gänzlich anderer Seite ins Spiel. Genauer gesagt: im Wind. Immer wieder ist es der Wind, der Auf- und Ausbrüche initiiert und so das Leben freisetzt: »Es ist der Wind, zuweilen sogar nur ein Luftzug aus dem Hinterhof, der uns bald davonstürzen,

13 | Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [Surveiller et punir. La naissance de la prison, 1975], übers. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1998, S. 42.

14 | Foucault, Michel: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* [Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi, 1984], übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1989, S. 176.

15 | Foucault, Michel: »Technologien des Selbst« [»Les techniques de soi«, 1982], übers. von Michael Bischoff, in: Foucault, Michel, *Schriften in vier Bänden/Dits et Écrits*, Bd. 4: 1980-1988, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, Nr. 363, S. 966-999, S. 976.

16 | Zu diesem quasi vorhegelianischen Konzept des Geistes vgl. Horn, Christoph: »Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus«, in: Brachtendorf, Johannes (Hg.): *Gott und sein Bild. Augustins »De Trinitate« im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, S. 81-103.

bald reglos stehen läßt.«¹⁷ Die Verwiesenheit des menschlichen Subjektes auf den Wind, die Deleuze in den gemeinsam mit Claire Parnet verfassten *Dialogen* (1977) hervorhebt, verdeutlicht jedoch nicht allein die Plötzlichkeit desubjektivierender Emergenz. Der Wind als »Partner leiblicher Kommunikation, [...] der einen aufregt und unruhig macht«, durchweht ja bereits die biblischen Texte, und zwar die alt- wie die neutestamentarischen.¹⁸ So heißt es im Johannes-Evangelium: »Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein jeglicher, der aus dem Geiste geboren ist.«¹⁹ Vor diesem Hintergrund ist die Rede vom Wind keinesfalls nur metaphorisch zu verstehen. Sie impliziert vielmehr einen präzisen spirituellen Sinn, verweist der Wind doch auf den Hauch, den Atem – *ruah*, *pneuma* oder eben *spiritus*.²⁰ Natürlich ist Deleuzes »Wind-Geist« nicht der Geist Gottes: Vielmehr kann man davon ausgehen, dass es sich um den Körper-Geist kontingenter Wirkungen handelt.

Der Geist als Effekt prozessualer, sich selbst organisierender Strukturen, wie er aus Foucaults Beschreibung antiker Selbstübungen hergeleitet werden kann, ist bei Deleuze in einem konkreten menschlichen Organ zu entdecken: dem Gehirn. Das Gehirn ist nicht nur dasjenige körperliche Organ, das »Einfluss [...] auf die Organisation des Geistes« hat; es *ist* gewissermaßen der Körper dieser Organisation.²¹ Insofern können Deleuze und Guattari in *Was ist Philosophie?* (1991) in Anlehnung an Stéphane Mallarmé behaupten: »Das Gehirn sagt Ich, aber Ich ist ein anderer.« Und: »Das Gehirn ist der *Geist* selbst.«²² Das

17 | Deleuze, Gilles und Parnet, Claire: *Dialoge [Dialogues]*, 1977], übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1980, S. 81. Die *Dialoge* könnte man mit all den darin vorkommenden Überlegungen zur Bibel (S. 50ff) oder zur Askese (S. 108) als die Schrift ansehen, in der sich die spirituelle Dimension der Philosophie von Deleuze am deutlichsten zeigt. Nicht zuletzt aus diesem Grund werde ich mich im Folgenden wiederholt darauf beziehen.

18 | Böhme, Gernot: »Das Wetter und die Gefühle. Für eine Phänomenologie des Wetters«, in: Andermann, Kerstin und Eberlein, Undine (Hg.): *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Berlin 2011, S. 153-166, hier S. 165.

19 | Joh. 3,8. *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1967, S. 120.

20 | Vgl. Wenz, Gunther: *Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung*, Göttingen 2011, S. 36f.

21 | Damasio, Antonio R.: *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen [Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain]*, 2003], übers. von Hainer Kober, Berlin 2011, S. 238.

22 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Was ist Philosophie? [Qu'est-ce que la philosophie?]*, 1991], übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 2000, S. 251,

Gehirn ist Geist. Das meint immer auch: Es verkörpert unendliche Differenzialität und prozessiert das Ineinander von Subjektivierung und Desubjektivierung. In den Reflexionen über Geist und Gehirn wird so indirekt aufgegriffen, was in den *Dialogen* in Bezug auf Spinoza über das Verhältnis von Seele und Körper hervorgehoben wird: eine Kritik der »Pseudo-Überlegenheit der Seele über den Körper« zugunsten der Annahme einer komplexen Einheit – »Seele und Körper existieren, beide bringen ein und dasselbe zum Ausdruck«. ²³

SPIRITUELLE PRAXIS: EXPÉRIMENTATION UND ENTRAÎNMENT

Die hier mit Deleuze und Foucault verfolgte Spiritualität setzt, wenn nicht Spuren einer Willensentscheidung, so doch eine als existenziell erfahrene Diskontinuität voraus, einen Riss, einen Bruch – also das, was Peter Sloterdijk »spirituelle Sezession« nennt und Burkhard Liebsch als ernstgenommene »Freiheit, ein Anderer zu werden«, bezeichnet. ²⁴ Mit Foucault kann hier zugleich auf jene Haltung verwiesen werden, »nicht dermaßen regiert zu werden«. ²⁵ Bei Deleuze erscheint sie als Haltung, sich dessen »würdig zu erweisen, was einem geschieht, aus dem, was eintritt, etwas Fröhliches und Geliebtes, einen Schimmer, eine Begegnung, ein Ereignis, eine Geschwindigkeit, ein Werden zu entbinden [...]«. ²⁶

Deleuze hat an verschiedenen Stellen seines *Œuvres* darauf hingewiesen, dass dieses Werden durch eine intensive Erfahrung im Selbstversuch initiiert werden kann und hat dafür den Terminus »expérimentation« geprägt. In den deutschen Übersetzungen ist von »Experiment« oder von »Experimentieren«

Herv.i.O. Deleuze und Guattari beziehen sich in ihren Ausführungen auf Steven Rose: *The Conscious Brain*, New York 1975. Zum Zusammenhang von Neurowissenschaft und Foucaults Begriff der »Biomacht« vgl. Krüger, Hans-Peter: »Das Hirn im Kontext exzentrischer Positionierungen. Zur philosophischen Herausforderung der neurobiologischen Hirnforschung«, in: Krüger, Hans-Peter (Hg.): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin 2007, S. 61-97.

23 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 68.

24 | Liebsch, Burkhard: »Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2008), H. 1, S. 113-135; Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009, S. 338ff. Sloterdijks Buch kann in weiten Teilen als originelle Popularisierung von Foucaults Thesen gelesen werden.

25 | Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* [*Qu'est-ce que la critique?*, 1978], übers. von Walter Seitter, Berlin 1992, S. 12.

26 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 72.

die Rede,²⁷ wodurch jedoch die in *expérimentation* enthaltene Doppeldeutigkeit von »Erfahrung« und »Versuch« verloren geht.²⁸ Man kann sagen: *Expérimentation* ist Desubjektivierung als Verfahren. Foucault hingegen bezeichnet die transformative wie selbstkonstituierende Übung in seinen Schriften der 1980er Jahre, in denen er sich intensiv mit der antiken und vor allem stoischen Philosophie auseinandersetzt, als wichtigen Bestandteil der »Selbsttechnik« bzw. »Sorge um sich« als *apprentissage, excercise* oder eben *entraînement*.²⁹

Dass *expérimentation* und *entraînement* auf mehreren Ebenen miteinander verzahnt sind, wird sichtbar, wenn Deleuze z.B. entschieden darauf hinweist, dass es nicht genüge, sich im Selbstversuch von der Wucht einer Ausbruchsbewegung davontragen zu lassen, sondern dass gerade diese quer zu gewohnheitsmäßigen Fixierungen verlaufende Bewegung »Arbeit [...] an uns selbst« erfordere.³⁰ Auch die von Deleuze so genannte »Fluchtlinie«³¹ zeichnet sich durch ein bestimmtes Maß an Konsequenz und Kohärenz aus. Es geht ausdrücklich *nicht* um flüchtige Augenblicksassoziationen oder Tagträume, also um beliebige Zerstreuungen. Es geht um das *Werden* als fortwährende Konstruktion dessen, was Deleuze »Konsistenz- oder Immanenzplan« nennt.³² Umgekehrt spricht Foucault in der *Hermeneutik des Subjekts* von der fortwährenden Bewährung und Selbst-Erprobung. Dieses *éprouvement* erinnert stark an Deleuzes *expérimentation* – auch wenn Foucault Immunisierungseffekte meint, die in der stoischen Philosophie aus den Erfahrungen mit Widerfahrnischarakter hervorgehen sollen, also eine Art präventives »Stressimpfungstraining«, während Deleuze unter Selbstversuch den schöpferischen Umgang mit Widerfahrnissen versteht.³³

27 | Vgl. Deleuze, Gilles und Parnet, Claire: *Dialogues*, Malesherbes 2012, S. 59, und Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 55.

28 | Vgl. die entsprechende Anmerkung des Übersetzers in: Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 84, Anm. 21. Außerdem Baugh, Bruce: »Experimentation«, in: Parr, Adrian (Hg.): *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh 2010, S. 93-95.

29 | Foucault, Michel: »Über sich selbst schreiben« [*L'écriture de soi*], 1983], übers. von Michael Bischoff, in: Foucault, Michel, *Schriften in vier Bänden/Dits et Écrits*, Bd. 4, a.a.O., Nr. 329, S. 503-521. Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen und Dimensionen des Übungsbegriffs vgl. Menke, Christoph: »Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz«, in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, S. 283-299.

30 | Vgl. Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 149.

31 | Vgl. z.B. ebd., S. 148.

32 | Vgl. ebd., S. 141.

33 | Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, a.a.O., S. 532ff.

In diesen Techniken lässt sich eine spezifische Flucht nach vorn erkennen, welche Deleuze und Foucault im Kontext ihrer Metaphysik-Kritik antreten. In dem Maße, in welchem Begriffe wie »Substanz« und »Repräsentation« abgelehnt werden, bieten sich neben Termini wie »Relationalität«, »Funktionalität« und »Prozessualität« aber auch »Emergenz«, »Feedback« und »Selbstorganisation« als Reformulierung an. Aus dieser etwas willkürlichen Reihung vermag man die Verwandtschaft beider Ansätze zu Prozesstheologie und Philosophie, Systemtheorie und Konstruktivismus, Kybernetik und Pragmatismus, Chaosforschung und Neurobiologie zu ersehen. All diese Theorien thematisieren jedoch nicht in vergleichbarem Maße jenen kritisch-existenziellen Bruch, der den Ansatz von Foucault und Deleuze in historische Nachbarschaft zu Michel de Montaigne, Friedrich Nietzsche oder Robert Musil bringt.

SPIRITUELLE ÄSTHETIK: KREATIVITÄT UND ALLTAG

Wie nun aber sehen *expérimentation* und *entraînement* konkret aus, vor allem, wenn man sie von der Erfahrung der Diskontinuität aus betrachtet? Auf der Hand liegt, dass Deleuze immer wieder über den Konsum psychotroper Drogen als sozusagen klassisch desubjektivierenden Selbstversuch nachgedacht hat,³⁴ während Foucault sich für östliche Meditationstechniken als Subjektivierungsverfahren interessiert hat.³⁵ Letztlich aber ist das entscheidende Bezugssystem für Deleuze und Foucault das der Kunst bzw. der Ästhetik. Es tritt an die Stelle des religiösen Bezugfeldes. Spiritualität baut somit auf einer zentralen künstlerischen Grundvoraussetzung auf: der Kreativität. Beide, Deleuze und Foucault, versuchen, diese indirekt als Bestandteil der Alltagspraxis zu etablieren. Dies bedeutet, dass Subjektivität konsequent aus der Perspektive eines *kreativen* Selbstverhältnisses gedacht wird.

34 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen 1972-1990* [*Pourparlers 1972-1990*, 1990], übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 1993, S. 22ff. In den Dialogen wird das philosophische Projekt von Deleuze auch beschrieben als Versuch, »aus dem Alkohol die Kraft, die er enthält, herauszudestillieren, ohne zu trinken«. Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 61.

35 | Vgl. »Michel Foucault und das Zen: ein Aufenthalt in einem Zen-Tempel« [*»Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen«*, 1978], übers. von Jürgen Schröder, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden/Dits et Ecrits*, Bd. 3: 1976-1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2003, Nr. 236, S. 776-782. Symptomatisch ist die Frage, die Foucault nach der Meditation dem Zen-Meister stellt: »Ist es möglich, die Zen-Praxis von der Gesamtheit der Religion und der Praxis des Buddhismus zu trennen?«, S. 779.

Der Soziologe Andreas Reckwitz hat das Dispositiv spätmoderner Kreativität in diesem Sinne rekonstruiert. Im Resümee seines Buches *Die Erfindung der Kreativität* spitzt er diese auf zwei mögliche Formen zu: Die eine konkretisiert sich z.B. in Improvisationen, wie sie sich aus alltäglichen Situationen ergeben können, die andere zeigt sich in der Etablierung von außergewöhnlichen Wiederholungsroutinen. Letztere bringt Reckwitz ausdrücklich mit Foucaults Darstellung antiker Techniken der Selbstsorge in Verbindung, die andere mit den Philosophien von Henri Bergson und Alfred North Whitehead – zwei Ansätzen, die nicht zuletzt in ihrer vitalistischen Ausrichtung auf schöpferische Prozesse ohne Weiteres anknüpfbar sind an das Projekt von Deleuze.³⁶

Im Unterschied zur resümierenden und verallgemeinernden Darlegung von Reckwitz jedoch bleiben bei Deleuze und Foucault Ästhetik und Kunst als metaphorische Referenzpunkte der Argumentation erhalten. Bekanntermaßen will der späte Foucault die von ihm hervorgehobenen Selbsttechniken als »Ästhetik der Existenz« bzw. als »Ausarbeitung seines eigenen Lebens als ein persönliches Kunstwerk« verstanden wissen.³⁷ In einem Gespräch mit François Ewald benennt er zudem als Ziel dieser Ausarbeitung, die »Schönheit seines eigenen Lebens herauszubilden«.³⁸ Was genau er unter »Schönheit« versteht, bleibt dabei unklar. Wilhelm Schmidt schlägt aus diesem Grund im Rekurs auf antike Vorstellungen vor, die Schönheit der foucaultschen Lebenskunst als das anzusehen, »was als *bejahenswert* erscheint«.³⁹ Allerdings müsste man neben der Affirmation unter Umständen einen komplementären Aspekt hinzuziehen, der mit der Vorstellung der Schönheit einhergehen kann: ein bestimmtes Maß an Stimmigkeit und Kohärenz.⁴⁰ Genau dies wird ja bei Foucault gerade durch die Subjektivierungsübungen hergestellt, denn sie produzieren als Praktiken der Wiederholung immer auch Kohärenz- oder Isomorphie-Effekte.

Bei Deleuze tritt die ästhetische Dimension etwa in seinem Aufsatz *Spinoza und wir* (1978) hervor. Die Bewegung des Werdens, die sich aus dem von

36 | Reckwitz, Andreas: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2013, S. 365, Anm. 83. Zum Bezug zu Whitehead vgl. z.B. Faber, Roland und Stephenson, Andrea M. (Hg.): *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, New York 2011.

37 | Foucault, Michel: »Eine Ästhetik der Existenz« [*Une esthétique de l'existence*], 1984], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden/Dits et Ecrits*, Bd. 4, a.a.O., Nr. 357, S. 902-909, hier S. 904f.

38 | Foucault, Michel: »Die Sorge um die Wahrheit« [*Le souci de la vérité*], 1984], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden/Dits et Ecrits*, Bd. 4, a.a.O., Nr. 350, S. 823-836, hier S. 828.

39 | Schmidt, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998, S. 168, Herv.i.O.

40 | Ebd., S. 252ff.

Spinoza hergeleiteten Vermögen des Körpers ergibt, wird gedacht in einem ästhetischen Modell, und zwar dem Modell einer »musikalischen Komposition« oder »melodischer Linien«. ⁴¹ Kompatibel mit dieser Art Musikalität sind bei Deleuze immer wieder auftretende Überlegungen zum Konzept des Rhythmus – einer »Faszinationsmetapher«, die notorisch auf das »Verhältnis von Wiederholung und Variation« verweist. ⁴² Und in der Tat gibt der Rhythmus notwendigerweise ein Beispiel für das Ineinander von Differenz und Wiederholung in Deleuzes gleichnamiger Schrift ab. ⁴³ Anders als bei Foucault hat die konkrete, nichtmetaphorische Kunsterfahrung bei Deleuze einen hohen spirituellen Stellenwert. Kunst (und Literatur) firmiert wie schon bei Nietzsche als »das große Stimulans des Lebens«. ⁴⁴ Sie hat also mehr oder weniger den Rang psychedelischer Substanzen und steht somit ästhetikhistorisch eher im Zusammenhang mit dem Erhabenen als mit dem Schönen. ⁴⁵ Sich mit Kunst auseinanderzusetzen heißt folglich, von ihr einen desubjektivierenden, experimentellen Gebrauch zu machen. Diesem Pragmatismus gemäß, der jeglicher Repräsentationslogik entgegensteht, heißt es dann auch in *Proust und die Zeichen* (1964): »Das moderne Kunstwerk hat kein Sinnproblem, es hat einzig ein Problem des Gebrauchs.« Fest stehe nur, dass Kunst eine Einheit vermittele – »die Einheit zwischen einem immateriellen Zeichen und einer gänzlich spirituellen Bedeutung«. ⁴⁶

41 | Deleuze, Gilles: »Spinoza und wir« [»Spinoza et nous«, 1978], in: ders.: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a.a.O., S. 159-169, hier S. 164.

42 | Blumentrath, Hendrik u.a.: »Rhythmus und Moderne. Einleitung«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2013), S. 7-13, hier S. 11f.

43 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 39ff.

44 | Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 13: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchges. Aufl., München 1988, S. 521.

45 | Zum Stellenwert des Erhabenen in der Philosophie von Deleuze vgl. Schaub, Mirjam: *Gilles Deleuze im Wunderland. Zeit- als Ereignisphilosophie*, München 2003, S. 92ff.

46 | Deleuze, Gilles: *Proust und die Zeichen* [*Proust et les signes*, 1964], übers. von Henriette Beese, Berlin 1993, S. 117 u. S. 36. Vgl. auch den Passus aus *Differenz und Wiederholung*: »Das Kunstwerk verläßt das Gebiet der Repräsentation, um »experimentelle Erfahrung« zu werden [...].« Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 84.

SPIRITUELLE SCHRIFTLICHKEIT: LESEN, SCHREIBEN, TANZEN

Zusammenfassend kann man sagen, dass Spiritualität ein Ineinander von Ethik und Ästhetik impliziert. Im folgenden Schritt soll diese ethisch-ästhetische Praxis von *expérimentation* und *entraînement* noch konkreter gefasst werden. In Deleuzes Spinoza-Aufsatz wird bereits deutlich, dass sich der desubjektivierende Impuls – und damit die *expérimentation* – vorrangig an Texten entzündet, mithin also an Lektüren, die Deleuze als »affektive Lektüren« oder, an einem anderen Ort, als »Lektüren der Intensität« bezeichnet.⁴⁷ Im Vordergrund stehen oftmals kurze und somit übersichtliche Stellen oder Sätze. Nicht zufällig heißt es im gemeinsam mit Guattari verfassten *Rhizom*-Text: »Findet die Stellen in einem Buch, mit denen ihr etwas anfangen könnt!«⁴⁸ Das ist der drastisch antihermeneutische Imperativ einer intensiven, von einem körperbasierten Affizierungsbegehren gesteuerten Lektüre. Eine derartige Lektüre geht mit einer inneren Bewegung einher, die man sich am ehesten abermals rhythmisch vorstellen kann, z.B. als dynamische Abfolge von »Schwingungen, Rotationen, Drehungen, Gravitationen, Tänze[n] oder Sprünge[n]«.⁴⁹

In Foucaults Vorlesungen zur *Hermeneutik des Subjekts* stehen ebenfalls Sätze im Vordergrund, sie werden sogar klassifiziert: Es geht um Maximen und Sentenzen. Mit diesen muss sich der Stoiker ausstatten; er muss sie, wenn er sie benötigt, griffbereit haben, also auswendig können, um Angriffe auf seine Integrität abzuwehren.⁵⁰ Das ethische Programm der antiken Selbstsorge lässt sich selbst in einem einzigen »Grundsatz« – Foucault verwendet alternativ den Terminus »Sinnsspruch« – benennen: »Man muss sich um sich selbst sorgen.«⁵¹ Auch hier ist die Rezeption körperlich konnotiert, denn die damit verbundene Übung wird zu einer latent physischen: Foucault hebt hervor, dass die Worte *laut*, also mithilfe der körperlichen Präsenz der Stimme, auszusprechen waren (in medienhistorischer Hinsicht eine Selbstverständlichkeit).⁵²

47 | Deleuze: *Spinoza*, a.a.O., S. 169; Deleuze: *Unterhandlungen*, a.a.O., S. 18 u. passim.

48 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Rhizom* [*Rhizome*, 1976], übers. von Dagmar Berger u.a., Berlin 1977, S. 40.

49 | Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 24. Ausführlich zum »Experimental Reading« vgl. Baugh, Bruce: »How Deleuze Can Help Us Make Literature Work«, in: Buchanan, Ian und Marks, John (Hg.): *Deleuze and Literature*, Edinburgh 2000, S. 34-56, hier S. 34ff.

50 | Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, a.a.O., S. 396.

51 | Ebd., S. 53.

52 | Ebd., S. 438. Zudem hebt bereits Seneca im 84. Brief an Lucillus die Analogie hervor, die zwischen geistiger und körperlicher Arbeit besteht, sodass das Erstere metaphorisch als Verdauungsprozess verstanden werden kann. Historisch gesehen wird das

Die Lektüren, die Deleuze und Foucault im Blick haben, sind im Grunde beides Lektüren verlebendigender und gleichsam widerständiger Intensität. Bereits erwähnter Unterschied ist, dass die Lektüre bei Deleuze eine desubjektivierende und bei Foucault eine tendenziell subjektivierende Richtung einschlägt. Fokussiert Foucault immer wieder die Verinnerlichung von Grundsätzen, so sind die Sätze und Stellen, die Deleuze im Blick hat, eher heterogener Natur; es können ebenfalls Sentenzen oder Aphorismen sein, aber auch poetische Entwürfe. In *Logik des Sinns* (1969) zitiert Deleuze beispielsweise den Satz »Selbstverständlich ist alles im Leben ein Prozeß des Niedergangs« aus Francis Scott Fitzgeralds Bericht *Der Knacks* (1936).⁵³ Deleuze bezeichnet diesen Satz als »Hammerschlag« und nimmt ihn zum Ausgangspunkt für seine Überlegungen zum Ereignis, das als existenzieller »Riss« unverkennbar desubjektivierenden Charakter hat.⁵⁴

Mit den unterschiedlichen Richtungen von Desubjektivierung und Subjektivierung geht ein besonderes Verhältnis des Lesens zum Schreiben einher. Für Deleuze hat das Schreiben den Charakter einer Mitschrift; es initiiert »experimentelle Prozesse« und dokumentiert diese zugleich als »Erfahrungsprotokoll«. ⁵⁵ Damit befindet er sich in der Nähe avantgardistischer Schreibverfahren der klassischen Moderne, also etwa der surrealistischen *écriture automatique* oder der *stream-of-consciousness*-Techniken, bekannt geworden durch James Joyce und Virginia Woolf, die Deleuze bewunderte. Die stoischen Schreibverfahren von Foucaults historischer Untersuchung resultieren dagegen in Florilegien oder in »hypomnemata«, Vorformen des modernen Journals. Beide Formen dienen ihm zufolge nicht zur narrativen oder deskriptiven Selbstdarstellung, sondern bilden in ihrem fragmentarischen Journalcharakter ein

Christentum die Topik des Lesens erheblich verfeinern. Die von den Benediktinern entworfene »göttliche Lesung«, die *lectio divina*, basiert nicht nur auf einer differenzierten Verfahrensweise des Lesens, sondern auch auf einem Ausbau der damit verbundenen physiologischen, ja »gastronomischen Metaphorik«: Das intensive Lesen der biblischen Schrift ist demnach gleichzusetzen mit dem Schmecken, Verkosten, Verdauen und Wiederkäuen des göttlichen Wortes. Vgl. Leclercq, Jean OSB: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, S. 84ff. Zur weiteren genuin biblischen Tradition dieser Metaphorik vgl. Manguel, Alberto: *Eine Geschichte des Lesens*, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 202f.

53 | Fitzgerald, Francis Scott: *Der Knacks* [*The Crack-up*, 1936], übers. von Walter Schürenberg, Berlin 1984, S. 9.

54 | Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns* [*Logique du sens*, 1969], übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a.M. 1993, S. 193.

55 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 56.

Archiv und damit den Ausgangspunkt für eine prozessuale, d.h. sich ständig erneuernde Konstituierung des Subjekts.⁵⁶

Dass das schreibende Lesen einen Aneignungsprozess meint, zeigt im Übrigen, dass Foucault Senecas Empfehlung ernst nimmt, wonach man »weder bloß schreiben noch bloß lesen« soll.⁵⁷ Die enge Verklammerung von Rezeption und Produktion reduziert die Differenz von Eigenem und Fremden und lässt das stoische Subjekt zum Autor werden. Zugespitzt könnte man gerade behaupten: Subjektivierung heißt Autorwerden.⁵⁸ Das an romantische Poetik erinnernde, operativ-experimentelle ›Schreiblesen‹ ist insofern eine Praxis oder besser eine Produktion, weil sich durch sie das Subjekt der Selbstsorge als Autor seiner selbst konstituiert. Ein Autor freilich, der nichts anderes ist als eine Momentaufnahme im Subjektivierungsprozess. Genau dieses indirekte Postulat des intensiven, desubjektivierend-subjektivierenden Schreiblesens lässt das philosophische Projekt von Deleuze und Foucault allerdings obsolet werden, dominiert doch nicht erst in der multimedial überfrachteten Postmoderne eher die »defensive Lektüre«. ⁵⁹ Refugien der schriftbasierten *expérimentation* und des *entraînement*s existieren folglich in Restbeständen allenfalls im Bereich der Literatur selbst oder an der Universität, und dort in textzentrierten Disziplinen wie der Theologie, der Philosophie und vor allem den einzelnen Philologien. Allerdings nur dann, wenn neben der systemkonformen Heranbildung sogenannter Kompetenzen durch fachinterne Übungsdidaktiken noch das Moment der Selbsterfahrung und des Selbstversuchs stark gemacht wird.

56 | Hierzu Foucault, Michel: »Über sich selbst schreiben«, a.a.O.

57 | Seneca, Lucius Annaeus: *Philosophische Schriften. Vollständige Studienausgabe*, Bd. 4: *Briefe an Lucilius*, 2. Teil, Wiesbaden 2004, S. 20.

58 | Genau dies wird später auch die benediktinische *lectio divina* nahelegen, wenn freilich auch die christliche Glaubenswahrheit völlig andere Vorzeichen setzen wird. Vgl. Schneider, Michael: »Lectio divina heute praktizieren«, in: *Erbe und Auftrag. Monastische Welt* 3 (2011), S. 277-289, hier S. 279.

59 | Weinrich, Harald: »Lesen – schneller Lesen – langsamer Lesen«, in: *Neue Rundschau* 95 (1984), H. 3, S. 80-99, hier S. 81. In einem Interview zu *Tausend Plateaus* beklagt sich Deleuze über den Buchmarkt, in dem sich *Tausend Plateaus* behaupten müsse: »*Tausend Plateaus* liefert Erkenntniseffekte; aber wie soll man es inmitten des Rummels, der jede Woche ein neues Meisterwerk unserer Zeit ›entdeckt‹, vorstellen, ohne Meinungs- oder Stareffekte einzusetzen?« Deleuze: *Unterhandlungen*, a.a.O., S. 42.