

ANN-CATHRIN DREWS, KATHARINA D. MARTIN (HG.)

INNEN AUSSSEN ANDERS

KÖRPER IM WERK VON GILLES DELEUZE
UND MICHEL FOUCAULT

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Ann-Cathrin Drews, Katharina D. Martin (Hg.)
Innen – Außen – Anders

Edition Moderne Postmoderne

ANN-CATHRIN DREWS, KATHARINA D. MARTIN (HG.)

Innen – Außen – Anders

Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault

[transcript]

Gefördert durch das Exzellenzcluster Bild Wissen Gestaltung und die Humboldt-Universität zu Berlin



Ein Interdisziplinäres Labor

Gefördert durch die



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© Ann-Cathrin Drews, Katharina D. Martin (Hg.)

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Rainer Hörmann

Übersetzung des Textes von Arianna Sforzini aus dem Franz.: Nicola Denis

Satz: Datagrafix

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3575-1

PDF-ISBN 978-3-8394-3575-5

EPUB-ISBN 978-3-7328-3575-1

<https://doi.org/10.14361/9783839435755>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Dank | 9

Topologien des Körpers im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault

Eine Einführung

Ann-Cathrin Drews und Katharina D. Martin | 11

I. KÖRPER UND BILD

Sinnbildung und Widerstreit zwischen mimesis und methexis bei Gilles Deleuze

Zu einer Umkehrung des Platonismus in den Gemälden von Francis Bacon

Irene Breuer | 51

Aus dem Dunkel ins Licht

Michel Foucaults Bildgeschichte des Wahnsinns

Claudia Blümle | 69

Defekte Körper, intakte Bilder

Michel Foucaults *Die Geburt der Klinik*

Jadwiga Kamola | 99

Kalt, warm, hybrid

Körperkonzepte in den Texten Gilles Deleuzes und Michel Foucaults zu den Gemälden Gérard Fromangers

Ann-Cathrin Drews | 111

Das Fest der Bilder

Übertragungen zwischen den Schriften von Michel Foucault und postmoderner Kunst und Populärkultur

Anna Schober | 137

II. FREMDKÖRPER

Liminal and Criminal

Monströse Hybriden in der abendländischen Kunst

Kerstin Borchhardt | 167

Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze:

Thinking the Lived, Utopic Body (without Organs)

Kyla Bruff | 187

Zum Dilemma von Materialität und Erfahrung

Gilles Deleuzes Schreiben (von) der Hysterie

Jeanne Bindernagel | 205

Between Bio(s) and Art

Intensities of Matter in Bioart

Agnieszka Anna Wołodźko | 221

III. KÖRPER, POLITIK UND WIDERSTAND

Neuentdeckung des Körpers

Foucaults Moderne, zwischen Klinik und Politik

Pierre Buhlmann | 239

Selbstversuch und Übung

Die Spiritualität des Körpers bei Michel Foucault und Gilles Deleuze

Jürgen Gunia | 257

Physiology versus Psychology

The Priest and the Biopolitics of *Ressentiment*

Sjoerd van Tuinen | 271

Gesicht, Kopf, Körper: Eine politische Karte

Katharina D. Martin | 289

Lawrence, ein Etrusker

Tuberkulose und Vitalität

Christoph Dittrich | 305

Widerstehende und kämpfende Körper auf den Bühnen Michel Foucaults

Arianna Sforzini | 321

IV. KÖRPER UND UNKÖRPERLICHE EFFEKTE

Lärmender Unsinn und Oberflächeneffekte

Der Körper und das unkörperliche Ereignis im Denken von Gilles Deleuze

Angelika Seppi | 345

Bodies-Language: Immanence in Gilles Deleuze's *Foucault*

Guillaume Collett | 361

Im Labyrinth der Zeit

Zum Konzept des Körpers nach Leibniz, Borges und Deleuze

Marc Rölli | 375

Zu den Autorinnen und Autoren | 395

Dank

In Gesprächen mit Prof. Dr. Claudia Blümle an der Kunstakademie Münster stellte sich uns die Frage nach Formen philosophischer wie künstlerischer Körperlichkeiten, wobei sich unsere Überlegungen bald auf die Verhandlung dieses spezifischen Aspekts in Gilles Deleuzes und Michel Foucaults Schriften konzentrierten. Wir danken Prof. Dr. Gerd Blum für die Anregung, im Rahmen eines Lehrauftrags im Wintersemester 2013/2014 an der Kunstakademie Münster mit Studierenden der Akademie wie auch der Universität Münster erste Ideen zu diesem Thema zu vertiefen. Die internationale Konferenz *Innen – Außen – Anders. Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault*, die wir an der Kunstakademie Münster im November 2013 organisierten, erweiterte die Diskussion in Richtung unterschiedlicher Disziplinen. Prof. Dr. Petra Gehring danken wir für den anregenden Austausch zu Fragen des Körpers bei Deleuze und Foucault mit Blick auf ihre eigenen umfassenden Schriften und zur Denkfigur des »Innen« und »Außen« während der Konferenztage. Allen Vortragenden und AutorenInnen möchten wir unseren Dank für ihre Beiträge aussprechen.

Der Kunstakademie Münster danken für die ideelle und finanzielle Unterstützung vor allem durch das Engagement der Gleichstellungsbeauftragten Prof. Irene Hohenbüchler. Elena Höckmann, Till Julian Huss, Sabine Huzikewitz, Lioba Knappe und Jan Rischke sind wir für ihre Hilfe während der Konferenztage sehr verbunden. Dem Exzellenzcluster *Bild Wissen Gestaltung* der Humboldt-Universität zu Berlin sowie dem Lehrstuhl Geschichte und Theorie der Form an der Humboldt-Universität zu Berlin gilt unser großer Dank für die finanzielle Ermöglichung dieser Publikation. Dem Verlag Presses Universitaires de France und Arianna Sforzini danken wir, dass wir ein entscheidendes Kapitel ihres 2014 erschienenen Buches *Michel Foucault. Une pensée du corps* erstmalig auf Deutsch übersetzen und in diesem Rahmen veröffentlichen dürfen. Nicola Denis gebührt unser Dank für ihre kompetente Übersetzung und Unterstützung bei allen sprachlichen Rückfragen und Rainer Hörmann für

sein Lektorat des Manuskripts und für seine große Geduld mit dem Langzeitprojekt der »Deleuze-Foucault-Körper«. Beim *transcript Verlag* danken wir Katharina Wierichs für die unkomplizierte und angenehme Zusammenarbeit.

Unser herzlicher Dank gilt insbesondere Prof. Dr. Claudia Blümle für ihren großartigen Einsatz seit Beginn des Projekts, der es uns auch ermöglicht, den vorliegenden Band nun zu veröffentlichen.

*Ann-Cathrin Drews und Katharina D. Martin
Berlin und Rotterdam, Juni 2017*

Topologien des Körpers im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault

Eine Einführung

Ann-Cathrin Drews und Katharina D. Martin

RÄUME DES DENKENS: GILLES DELEUZE UND MICHEL FOUCAULT

Gilles Deleuze und Michel Foucault befassten sich beide mit Machtdispositiven, der Auflösung von abstrakten Universalien und der Rolle von Körpern im Spiel von Subjektivierungen.¹ Bemerkenswerterweise schlugen sie immer wieder

1 | Zu inhaltlichen Bezügen zwischen Deleuze und Foucault siehe folgende Sekundärliteratur: Balke, Friedrich: »Gilles Deleuze«, in: Kammler, Clemens u.a. (Hg.): *Michel Foucault. Handbuch*, Stuttgart 2008, S. 190-192; Braidotti, Rosi: »Fils de la meme épistémè: Foucault et Deleuze«, in: *Les Cahiers du GRIF*, Nr. 34, 1986, S. 133-138; Grace Wendy: »«Faux Amis»: Foucault and Deleuze on Sexuality and Desire«, in: *Critical Inquiry* 36, Nr. 1, Herbst 2009, S. 52-79; Grace, Wendy: »Foucault and Deleuze: Making a Difference with Nietzsche«, in: *Foucault Studies*, Nr. 17, April 2014, S. 99-116; Krause, Ralf und Rölli, Marc: »Die Subjektivierung der Macht. Zu Begehren und Lust bei Gilles Deleuze und Michel Foucault«, in: Kadi, Ulrike und Unterthurner, Gerhard (Hg.): *Sinn macht Unbewusstes. Unbewusstes macht Sinn*, Würzburg 2005, S. 192-229; Macherey, Pierre: »Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai«, in: *Revue de synthèse*, Nr. 2, April-Juni 1987, S. 277-285; Revel, Judith: »Foucault, lecteur de Deleuze: De l'écart à la différence«, in: *Critique*, Nr. 591-592, August-September 1996, S. 727-735; sowie die Beiträge in: *Foucault and Deleuze, Foucault Studies*, Sonderheft, April 2014, Nr. 17 (Sammelband zur Konferenz: »Between Deleuze and Foucault«, Purdue University, 2012). Jüngst erschienen ist: Morar, Nicolae; Nail, Thomas und Smith, Daniel W. (Hg.): *Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh 2016.

Weiterhin sind folgende Passagen in den Biografien aufschlussreich: Eribon, Didier: *Michel Foucault. Eine Biographie*, übers. von Hans-Horst Henschen, Frankfurt a.M. 1991, insb. der dritte Teil »Politischer Aktivist und Professor am Collège de France«, S. 285-481, vor allem S. 360ff., S. 407-416, S. 438ff.; Macey, David: *The Lives of Michel*

neue Achsen für ihr Denken vor – insbesondere in Hinblick auf ihre Subjektentwürfe außerhalb eines Identitätsbegriffs, wie der französische Philosoph Pierre Klossowski 1972 betonte.² Und als Michel Foucault 1984 verstarb, hob Deleuze während einer Ansprache vor dem Krankenhaus Salpêtrière in Paris besonders dessen denkerische Wandlungsfähigkeit hervor.³ Zu diesem Zeitpunkt war bereits seit sieben Jahren der intellektuelle Weg der beiden Philosophen in der Öffentlichkeit kein gemeinsamer mehr gewesen. Punktueller Anlass hierfür war die Auslieferung des deutschen RAF-Anwalts Klaus Croissant im November 1977 durch französische Behörden an die BRD.⁴ Zwar protestierten Deleuze und Foucault beide gegen diese, hatten aber eine unterschiedliche Auffassung der Ausrichtung der Proteste.⁵ Ihr intensiver Austausch der 1960er und 1970er

Foucault, London 1993, S. 152ff.; Marks, John: »Foucault«, in: ders.: *Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, London 1998, S. 108-122; Dosse, François: *Intersecting Lives. Gilles Deleuze and Félix Guattari*, übers. von Deborah Glassman, New York 2011, insbesondere das Kapitel »Deleuze and Foucault. A Philosophical Friendship«, S. 306-330.

2 | Hierzu Foucault: »Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben.« Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens* [*L'Archéologie du savoir*, 1969], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1981, S. 30; Klossowski, Pierre: »Digression à partir d'un portrait apocryphe«, in: *L'Arc*, Nr. 49, 1972, S. 11; für den Verweis auf Klossowski in diesem Zusammenhang vgl. auch das Kapitel von Marks: *Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., S. 108.

3 | Deleuze zitierte hier eine längere Passage aus Foucaults *Der Gebrauch der Lust*, a.a.O., S. 15f. Vgl. auch Eribon: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 536f.

4 | Hierzu und zu den folgenden Ausführungen vgl. z.B. Eribon: *Foucault*, a.a.O., S. 371ff; Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., S. 109f.

5 | Foucault unterzeichnete eine Petition, die Deutschland als »Polizeidiktatur« bezeichnete, nicht. Vgl. Eribon: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 372f. Ebenfalls dazu: Defert, Daniel: »Zeittafel«, übers. von Michael Bischoff, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 1: 1954-1969, Frankfurt a.M. 2001, S. 15-105, hier S. 20f., S. 23, S. 30. Siehe weiterhin Foucaults Berichte: Foucault, Michel: »Wird Klaus Croissant ausgeliefert?« [*»Va-t-on extraditer Klaus Croissant?«*, 1977], übers. von Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 3: 1976-1979, Frankfurt a.M. 2003, Nr. 210, S. 468-474, hier S. 469 und S. 472. Zu Foucaults Erfahrungen mit der Polizei in Deutschland während seines Berlinaufenthalts siehe weiterhin Felsch, Philipp: »Foucault und die Terroristen«, in: ders.: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990*, München 2015, S. 135-148, hier S. 145-146; Foucault, Michel: »Wir fühlten uns als schmutzige Spezie« [*»Nous nous sommes sentis comme une sale espèce«*, 1977], übers. von Jürgen Schröder, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 3, a.a.O., Nr. 217, S. 534-538.

Jahre verebbte und sie sahen sich nicht mehr.⁶ Gleichzeitig blieb Foucault dabei, Deleuze sei der »einzige philosophische Geist in Frankreich«.⁷ Deleuze äußerte später, Foucault hätte in den letzten Jahren nur mit seinen engsten Weggefährten zusammen sein wollen.⁸ Tatsächlich gehörte er zu den wenigen, die Foucault im Juni 1984 noch einmal sehen wollte, auch wenn es dazu nicht mehr kam.⁹

Nach ihrem ersten Zusammentreffen 1962 war ein engerer inhaltlicher Kontakt über die Aufgabe entstanden, die französische Neuedition der Nietzsches Gesamtausgabe zu übernehmen.¹⁰ Sowohl Deleuze als auch Foucault hatten sich zu diesem Zeitpunkt nachhaltig mit dessen Schriften befasst. Die Wirkung Nietzsches auf beide ist bekannt und überaus deutlich in ihrem Denken von Körpern und Körperlichkeiten wie auch in ihrer Auseinandersetzung mit Pierre Klossowskis Werk.¹¹ Gerade die Bedeutung des Körpers in Nietzsches Werk stieß im 20. Jahrhundert Umbrüche in der französischen Philosophie und Ästhetik an.¹² Deleuze hatte *Nietzsche und die Philosophie* (1962)¹³

6 | Ebenso wird häufig die unterschiedliche Haltung gegenüber der Gruppe der *Neuen Philosophen*, denen Foucault kurzzeitig angehörte, für das Auseinanderdriften von Deleuze und Foucault angeführt. Vgl. Eribon: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 372-373; Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., S. 110.

7 | Eribon: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 375.

8 | Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., S. 110; Deleuze, Gilles: »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen« (Gespräch mit Robert Maggiori) [»Fendre les choses, fendre les mots«, 1986], in: ders.: *Unterhandlungen. Gespräche und Interviews 1972-1990* [Pourparlers, 1972-1990], übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 1993, S. 121-135, hier S. 121.

9 | Vgl. u.a. Eribon, *Michel Foucault*, a.a.O., S. 375. Für weitere Einschätzungen vgl. auch Dosse: »Deleuze and Foucault«, a.a.O., S. 306-330; Macey, David: *The Lives of Michel Foucault*, London 1993, passim; Marks: »Foucault«, a.a.O.

10 | Vgl. Dosse: »Deleuze and Foucault«, a.a.O., S. 307.

11 | Vgl.: Deleuze, Gilles: »Pierre Klossowski oder Die Sprache des Körpers« [»Pierre Klossowski ou les Corps Langages«, 1965], übers. von Sigrid v. Massenbach, in: *Sprachen des Körpers, Marginalien zum Werk von Pierre Klossowski*, Berlin 1979, S. 39-52; Foucault, Michel: »Die Prosa Aktaions« [»La Prose d'Actéon«, 1964], übers. von Sigrid v. Massenbach, in: *Sprachen des Körpers*, a.a.O., S. 25-38. Zu Deleuze, Foucault und Nietzsche vgl. weiterhin Grace: »Foucault and Deleuze. Making a Difference with Nietzsche«, a.a.O., S. 99-116.

12 | Vgl. z.B. Hamacher, Werner: *Nietzsche aus Frankreich. Essays von Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski*, Berlin 2003.

13 | Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie* [*Nietzsche et la philosophie*, 1962], übers. von Bernd Schwibs, Hamburg 1991.

veröffentlicht sowie 1965 ein weiteres Buch zu Nietzsche.¹⁴ Foucaults Auseinandersetzung war noch nicht derartig sichtbar, ist aber deutlich belegt anhand der handschriftlichen Notizen seiner Nietzsche Lektüre in den frühen 1950er Jahren.¹⁵ Deleuze wie Foucault nehmen 1964 an dem in Royaumont veranstalteten Kolloquium über Nietzsche teil.¹⁶ Für Foucault bietet sich damit die Gelegenheit zur Veröffentlichung eines ersten Textes über Nietzsche: »Freud, Nietzsche, Marx«.¹⁷ Das kurze sachliche Vorwort wiederum, das sie zu der Neuauflage der Nietzsche Edition schrieben, wie auch ein Gespräch anlässlich der Publikation der Ausgabe verraten nichts über den enormen Einfluss des deutschen Denkers auf ihr eigenes Werk und noch weniger über mögliche Kreuzungspunkte ihres Denkens.¹⁸

14 | Deleuze, Gilles: *Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze* [*Nietzsche, sa vie, son œuvre: avec un exposé de sa philosophie*, 1965], übers. von Ronald Voullié, Berlin 1979.

15 | Die Notizen sind in den Archiven der Bibliothèque nationale de France einsehbar. Für Belege der frühen Nietzsche- und Heidegger-Lektüre vgl. zudem Defert: »Zeittafel«, a.a.O., S. 20ff. Tatsächlich hatte Foucault bereits 1954 einen bisher nicht publizierten Text zu Nietzsche geschrieben, auf der Rückseite des Typoskripts zu *Maladie mentale et personnalité*: »Es gibt drei verwandte Erfahrungen: Traum, Rausch und Wahnsinn«. Vgl. ebd., S. 26.

16 | Dosse, »Deleuze and Foucault«, a.a.O., S. 307. An dem von Dosse ebenfalls erwähnten Kolloquium in Cerisy *Nietzsche aujourd'hui* nahm Deleuze teil. Siehe auch die von Deleuze herausgegebenen Konferenzbeiträge zu Royaumont: Deleuze, Gilles (Hg.): *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, Paris 1966 (mit den Beiträgen von Deleuze und Foucault).

17 | Foucault, Michel: »Freud, Nietzsche, Marx« [1964], übers. von Michael Bischoff, in: Foucault: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 1, a.a.O., S. 727-743; ders.: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« [*Nietzsche, la généalogie, l'histoire* 1971], übers. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. 2: 1970-1976, hg. von Daniel Defert, Francois Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt a.M. 2002, Nr. 84, S. 166-191.

18 | Deleuze, Gilles und Foucault, Michel: »Allgemeine Einführung« [*Introduction générale*], F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, 1967], übers. von Michael Bischoff, in: Foucault: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 1, a.a.O., S. 723-726; Foucault, Michel: »Michel Foucault und Gilles Deleuze möchten Nietzsche sein wahres Gesicht zurückgeben (Gespräch mit C. Jannoud)« [*Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage*], 1966], übers. von Michael Bischoff, in: ebd., Nr. 41, S. 708-711.

Ab Ende der 1960er Jahre ging kaum eine Schrift des einen unbemerkt an dem anderen vorbei.¹⁹ Die Rezensionen in *Critique* und im *Nouvel Observateur* zeigen die intellektuelle Bewunderung, die beide füreinander hegten – z.B. Foucault: »er [der *Anti-Ödipus*] stachelt uns an, weiterzugehen.«²⁰ Bereits 1963 hatte Deleuze über Foucaults *Raymond Roussel* (1963) geschrieben und in »Raymond Roussel oder der horror vacui« Foucaults »poetische[r] und philosophische[r] Kraft« beschrieben, die er als »wichtige Etappe« in Hinblick auf Foucaults Werk zwischen »Sprache, Blick, Tod und Wahnsinn« bezeichnet.²¹ 1966 folgte über *Die Ordnung der Dinge* der Artikel »Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz« und markiert Deleuzes Anerkennung von Foucaults »Meisterschaft, von einem so neuartigen Ton, daß der Leser in dieser Reflexion über die Geschichte das Herannahen einer neuen Denkweise spürt« noch stärker:²² »Auf die Frage: Was gibt es Neues in der Philosophie? liefern Foucaults Bücher die beste, die lebendigste, auch die überzeugendste Antwort.«²³

Foucault »antwortet« 1969, nach der Arbeit an der Nietzsche-Edition, im *Nouvel Observateur* mit »Ariadne hat sich erhängt« auf *Differenz und Wiederholung* (1968) als »das einzigartigste, das andersartigste« Buch: »Das Denken ist kein offener Blick mehr auf klare und in ihrer Identität eindeutig fixierte Formen; es ist Gebärde, Sprung, Tanz, äußerster Abstand, gespannte Dunkelheit. Das ist das Ende der Philosophie (jener der Vorstellung).«²⁴ Und: »Nun können

19 | Siehe hierzu ausführlich Eribon: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 368f.; weiterhin: Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., S. 108-122; das Vorwort von François Ewald, das der deutschen Veröffentlichung von Gilles Deleuzes Notizen vorangestellt ist: Deleuze, Gilles: »Begehren und Lust [1977]«, in: Balke, Friedrich und Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, übers. von Joseph Vogl, München 1995, S. 230-240; Krause und Rölli: »Die Subjektivierung der Macht...«, a.a.O.; Balke: »Gilles Deleuze«, a.a.O.; Braidotti: »Fils de la meme épistémè«, a.a.O.

20 | Foucault, Michel: »Vorwort zu *Capitalism and Schizophrenia 1: Anti-Ödipus* [1977]«, übers. von Hans Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 3, a.a.O., Nr. 189, S. 176-180, hier S. 178.

21 | Deleuze, Gilles: »Raymond Roussel oder der horror vacui« [»Raymond Roussel ou l'horreur du vide«, 1963], in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 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. 107-110 (deutsche Übersetzung dieses Textes von Henning Schmidgen, 1966).

22 | Deleuze, Gilles: »Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz« [*L'homme, une existence douteuse*], 1966], in: ders.: *Die einsame Insel*, a.a.O., S. 133-138, hier S. 133.

23 | Ebd., S. 138.

24 | Foucault, Michel: »Ariadne hat sich erhängt« [»Ariane s'est pendue«, 1969], übers. von Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 1, a.a.O., S. 975-979, hier S. 978.

wir Unterschied und Wiederholung denken.«²⁵ In »Theatrum Philosophicum«, im November 1970 in *Critique* publiziert, spricht Foucault schließlich von einem »Deleuzianischen Zeitalter[s]«. ²⁶ Deleuze wird diese Formulierung später mit den Worten aufnehmen, damit sei vermutlich gemeint gewesen, er sei der »naivste« der Philosophen einer ganzen Generation gewesen, die sich mit Themen wie Vielheit, Differenz, Wiederholung befasst hatte: »Vielleicht wollte Foucault das sagen: Ich war nicht der beste, aber der naivste, so etwas wie eine *art brut*, wenn man so sagen kann; nicht der tiefste, aber der unschuldigste (am wenigsten schuldig, ›Philosophie zu betreiben‹).«²⁷ Und es ist tatsächlich diese Art Brut des Denkens als ein Denken der freien Differenz ohne Subjekt und Objekt, die nicht nur in Form der Rezension von Deleuzes Büchern ihren Platz in Foucaults Werk einnimmt. Stattdessen kann diese Besprechung von *Differenz und Wiederholung* wie *Die Logik des Sinns* (1969) zugleich als ein ganz entscheidender Wendepunkt in Foucaults eigenem Oeuvre markiert werden.²⁸

»Ein neuer Archivar«, Deleuzes Besprechung von *Die Archäologie des Wissens* (1970),²⁹ hebt die »Positivität« und »Topologie der Aussagen« bei Foucault hervor, als eine »Diagonale [...] auf der sich der Archivar-Archäologe zu bewegen hat«. ³⁰ Er attestiert Foucault eine »neue Pragmatik« und eine durch die Bindung von Aussagen an Milieus entworfene »Theorie einer politischen Philosophie«. ³¹ 1972 wird das Gespräch zwischen Deleuze und Foucault über den »neuen« Intellektuellen stattfinden, der sich über lokales Engagement auszeichnet – wie es beide im Rahmen der von Foucault mitbegründeten *Groupe d'information sur les prisons* zu dieser Zeit ausüben.³² Im gleichen Jahr bezieht Deleuze sich gemeinsam mit Félix Guattari in *Anti-Ödipus* auf Foucault: Sie

25 | Ebd.

26 | Foucault, Michel: »Theatrum Philosophicum« [1970], übers. von Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 2, a.a.O., Nr. 80, S. 93-122.

27 | Deleuze, »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen«, a.a.O., S. 129.

28 | Revel, Judith: »Foucault, Lecteur de Deleuze«, a.a.O., S. 727. Deleuze selber sieht Foucaults *Raymond Roussel* als eine Publikation an, in der Foucault die von ihm in *Differenz und Wiederholung* vorgeschlagenen Themen bereits bedacht hätte. Vgl. Deleuze, Gilles, »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen«, a.a.O., hier S. 130. Foucault, Michel: *Raymond Roussel* [1963], übers. von Renate Hörisch-Hellgrath, Frankfurt a.M. 1989.

29 | Deleuze, Gilles: »Ein neuer Archivar« [»Un nouvel archiviste«, 1970], in: ders.: *Foucault* [1986], übers. von Herman Kocyba, Frankfurt a.M. 2013, S. 9-36.

30 | Ebd., S. 12 und S. 36.

31 | Ebd., S. 20.

32 | Deleuze, Gilles und Foucault, Michel: »Die Intellektuellen und die Macht« [»Les Intellectuels et le pouvoir«, 1972], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Foucault: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 2, a.a.O., Nr. 106, S. 382-393, hier S. 383.

heben Formen der Produktion gegenüber der Repression als einzige Vorstellung der Macht über ein Subjekt hervor³³ und beziehen sich auf Foucaults Analyse der Familie als kleinsten gemeinsamen Nenner der Macht in der Moderne.³⁴ Und anlässlich der Veröffentlichung des *Anti-Ödipus* äußern sie: »Wir haben nicht dieselbe Methode, aber wir haben den Eindruck, daß wir an allen möglichen Punkten, die uns wesentlich scheinen, auf Wege treffen, die er [Foucault] zuerst gebahnt hat.«³⁵ Mit der Besprechung von *Überwachen und Strafen* (1975), »Ein neuer Kartograph«, formuliert Deleuze Anschlusspunkte an eigene Begriffe, wie den des Diagramms oder der abstrakten Maschine, markiert aber auch den Wandel in Foucaults Werk zur Machttheorie.³⁶ »Die Geschichte der Formen, das Archiv, wird durch ein Werden der Kräfte, ein Diagramm verdoppelt.«³⁷ Dass diese Machtform als Diagramm für Deleuze »Darstellung von Kräfteverhältnissen«³⁸ ist, wird er in einigen Interviews 1986 wie auch in den drei Texten, die 1986 zusammengefasst als zweiter Teil

33 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1* [*L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*], übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1977, S. 36.

34 | Ebd., S. 62-63; Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Die Geschichte des Wahnsinns im klassischen Zeitalter* [*Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1973, S. 512f.

35 | Gilles Deleuze und Félix Guattari, »Gespräch über Anti-Ödipus« (mit Catherine Backès-Clément), frz. veröffentlicht in: *L'Arc*, Nr. 49, 1972; dt. in: dies., *Unterhandlungen 1972-1990* [*Pourparlers 1972-1990*, 1990], übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 2014, S. 25-40, hier S. 38.

36 | Zu diesen Einschnitten bei Foucault und ihrer Rezeption durch Deleuze vgl. Macherey: »Foucault avec Deleuze«, a.a.O., hier S. 278. Macherey betont, dass der zweite Teil des Buches »Topologie: Anders Denken« auch die Betrachtungen der früheren Rezensionen Deleuzes zu *Archäologie des Wissens* und *Überwachen und Strafen* neu situiert. Zur Macht als Maschinerie und Diagramm bei Foucault vgl. Foucault: *Überwachen und Strafen*, a.a.O., z.B. S. 229 und S. 264; Deleuze: »Kein Schriftsteller. Ein neuer Kartograph« [*Écrivain non: un nouveau cartographe*], 1975], in: ders.: *Foucault*, a.a.O., S. 37-66, hier S. 58. Zum Diagramm bei Deleuze in Bezug auf Bacon und bei Foucault, vgl. Ruf, Simon: *Fluchtlinien der Kunst. Ästhetik, Macht, Leben bei Gilles Deleuze*, Würzburg 2003, S. 118-148.

37 | Deleuze, Gilles: »Kein Schriftsteller. Ein neuer Kartograph«, a.a.O., hier S. 65. Ausführlicher zu dem Übergang von *Archäologie des Wissens* zu *Überwachen und Strafen*, ebd., S. 49.

38 | Ebd., S. 55.

»Topologie – Anders denken« in dem Band *Foucault* veröffentlicht wurden, aufnehmen.³⁹

Tatsächlich wird das 1977 begonnene Schweigen neben der Unstimmigkeit über die Auslieferung Klaus Croissants auch darauf zurückgeführt, dass Deleuze und Foucault inhaltlich unterschiedliche Wege gingen.⁴⁰ Deleuze attestierte Foucault zudem eine »Krise« nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* (1976), denn dieser habe sich in seine eigene Machttheorie verstrickt.⁴¹ Er wird dies später auch als den Grund für das publizistische Schweigen Foucaults ab 1976 auffassen.⁴² Foucaults 1977 veröffentlichter Text »Das Leben der infamen Menschen« wiederum versteht Deleuze sowohl als Ausdruck von Foucaults Krise als auch als »Meisterwerk«.⁴³ Die »infamen Leben«, die unbedeutenden Existenzen, kommen für einen Moment in Berührung mit der Macht und somit im Diskurs zur Erscheinung. Anders als berühmte Legenden führen sie in der Dramatik dieses kurzen Textfragments ihr Leben als geradezu körperlich-existenzielle Momente oder Intensitäten auf.⁴⁴ Foucaults

39 | Vgl. Deleuze: »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen«, a.a.O., S. 130ff.; Deleuze: »Das Leben als Kunstwerk« (Gespräch mit Didier Eribon) [»La vie comme œuvre d'art«, 1986], in: ders.: *Unterhandlungen*, a.a.O., S. 136-146, hier S. 141ff. Die Kapitel von Deleuze in dem Teil »Topologie: Anders denken« lauten: »Die Schichten oder historischen Formationen: Das Sichtbare und das Sagbare (Wissen)«, S. 69-98; »Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete: Das Denken des Außen (Macht)«, S. 99-130; »Die Faltungen oder das Innen des Denkens (Subjektivierung)«, S. 131-172.

40 | Eribon: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 370.

41 | Vgl. hierzu z.B. Deleuze: »Das Leben als Kunstwerk«, a.a.O., S. 142.

42 | Deleuze: »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen«, a.a.O., S. 134.

43 | Deleuze: »Ein Porträt Foucaults« (Gespräch mit Claire Parnet, 1986) [»Un portrait de Foucault«, 1986], in: ders.: *Unterhandlungen*, a.a.O., S. 147-171, hier S. 156; ders.: »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen«, a.a.O., S. 130. Foucaults »Das Leben der infamen Menschen« war eigentlich als Einleitung vorgesehen für die Reihe *Les vies parallèles* bei Gallimard – ursprünglich als Anthologie zu Foucaults im Kontext von *Wahnsinn und Gesellschaft* begonnenen Recherchen in den Archiven des Hôpital général sowie der Bastille. 1978 erschien in dieser Reihe Foucaults Buch zu *Herculine Barbin* [*Herculine Barbin dite Alexina B.*]. Vgl. Foucault: »Das Leben der infamen Menschen« [»La vie des hommes infames«, 1977], übers. von Hans-Dieter Gondek, in Foucault: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 3, a.a.O., Nr. 198, S. 309-332. Zusammen mit Arlette Farge veröffentlichte Foucault 1982 außerdem *Familiäre Konflikte. Die »Lettres de cachet«* [*Le Désordre des familles, présentation de Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, 1982], übers. von Chris E. Paschold und Albert Gier, Frankfurt a.M. 1989.

44 | Deleuze: »Ein Porträt Foucaults«, a.a.O., S. 156; vgl. auch Gehring, Petra: »Körper«, in: dies.: *Michel Foucault. Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt a.M. 2004, S. 81. Maria Muhle hebt das exzessive Moment und die Gegenmacht des Infamen hervor in

Beschreibung dieser Fragmente, mit der die unbedeutenden Leben übermittelt werden, lassen auch an Deleuzes Intensitäten, Ereignisse und an die Ausführungen zur »minoritären Literatur« denken, die er zusammen mit Félix Guattari in dem 1975 erschienenen *Kafka. Für eine kleine Literatur* dargelegt hatte.⁴⁵ Deren »Deterritorialisierung der Sprache« ist als Schaffen eines Zusammenhangs zwischen dem Individuellen und Politischen im Schreiben als einer Potenzialität verstanden worden.⁴⁶ Auch Foucaults »literarischer Effekt«,⁴⁷ der die infamen Leben blitzartig sichtbar und geltend macht, bewirkt diesen Brückenschlag. Und die Kontingenz der infamen Leben, von Deleuze als eine »erstaunliche Theorie«⁴⁸ Foucaults bezeichnet, ist zudem in Nähe zu Mannigfaltigkeit und Kontingenz des Lebens in Deleuzes Denken der leibnizianischen Falte gebracht worden.⁴⁹ Aus Deleuzes Sicht fehlte Foucault 1977 gerade »etwas ›Mögliches‹«, das »jenseits der Macht liegt«,⁵⁰ »weil die Linie aufhört oder es ihm nicht gelingt, sie zu überschreiten«, weil er über keine Fluchtlinie verfügt.⁵¹ Foucault spräche in »Die infamen Leben« die Grenzen seines eigenen Machtdenkens an.⁵² Verknüpft mit der Frage nach Möglichkeiten

ihrer Erörterung des Plebs als Nicht-Klassifizierbarem: Vgl. Muhle, Maria: »Il y a de la plèbe« Das Infame zwischen Disziplinen und Biopolitik«, in: Rölli, Marc und Nigro, Roberto (Hg.): *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Bielefeld 2017, S. 95-109.

45 | Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie »sich einer großen Sprache bedient«, um sie zu deterritorialisieren – d.h., der Gebrauch der Sprache selber verändert diese, wobei das Individuelle und das Politische miteinander verbunden werden. Deleuze und Guattari: *Kafka: Für eine kleine Literatur* [*Kafka. Pour une littérature mineure*, 1975], übers. von Burkhart Kroeber, Frankfurt a.M. 1976, S. 24 u. S. 27; Christian Jäger, *Minoritäre Literatur: Das Konzept der kleinen Literatur am Beispiel prager- und sudetendeutscher Werke*, Wiesbaden 2005, S. 17.

46 | Vgl. Jäger: *Minoritäre Literatur*, a.a.O., S. 17.

47 | So schreibt John Marks in Bezug auf Foucaults infame Leben: »Foucault creates a literary effect.« Vgl. Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., hier S. 120.

48 | Deleuze: »Ein Porträt Foucaults«, a.a.O., S. 155.

49 | Hierzu Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., S. 120f. John Marks beschreibt, dass Deleuze Foucaults Text als Vorankündigung des Konzepts der Falte nimmt und dass es die Subjektivierungen der Griechen sein werden, die Foucaults Werk für Deleuze in die Nähe seines eigenen Werks rücken. Ebd., S. 120 u. S. 111. Siehe auch das Kapitel »Die Faltungen oder das Innen des Denkens (Subjektivierungen)«, in: Deleuze: *Foucault*, a.a.O., hier insb. S. 131.

50 | Deleuze: »Ein Porträt Foucaults«, a.a.O., S. 158.

51 | Deleuze: »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen«, a.a.O., hier S. 134.

52 | Deleuze: »Das Leben als Kunstwerk«, a.a.O., hier S. 142; Deleuze: »Ein Porträt Foucaults«, a.a.O., S. 158. Diese Stelle ist bei Deleuze etwas verändert übersetzt

aus dieser Sackgasse des Machtdenkens zu gelangen, versteht Deleuze sein Konzept des Begehrens, welches er Foucaults Vorschlägen zu den Lüsten in dessen Geschichte der Sexualität gegenüberstellt. In den Notizen, die er Foucault 1977 unter dem Titel »Begehren und Lust« über François Ewald zu kommen ließ,⁵³ erläutert er ihre unterschiedlichen Verständnisse der Konzepte von Begehren und Lust im Verhältnis zu ihren Machtkonzeptionen.⁵⁴ Während für Foucault Begehren als Mangel und insofern machtkonform gedacht wird, stellt es für Deleuze die Immanenz des Lebens selber dar. Daraus ergeben sich grundlegend unterschiedliche Einschätzungen hinsichtlich der Frage möglicher oder notwendiger Widerstände als auch hinsichtlich der Lösungen für die von Deleuze bei Foucault gestellte Frage nach dem »Möglichen«, wie über die Macht hinauszudenken wäre.⁵⁵ In gewissem Sinne umgekehrt zu Foucault gehen Deleuzes Fluchtlinien, Deterritorialisierungen und Wunschgefüge den Machtgefügen voraus.⁵⁶ Und da in diesem heterogenen Feld alles ständig Deterritorialisierungen ausgesetzt ist, stellt sich für Deleuze das Problem des Widerstands nicht in gleicher Weise wie für Foucault.⁵⁷ Die aus Sicht Deleuzes für Foucaults Werk notwendige »dritte Dimension« sieht er schließlich in den Subjektivierungen, die Foucault ab Ende der 1970er bis in die 1980er Jahre erarbeiten wird: »Genau das haben für Foucault die Griechen erfunden. Nicht mehr wie beim Wissen geht es um bestimmte Formen, auch nicht um zwingende Regeln, wie bei der Macht: es handelt sich um *fakultative Regeln*, [...] die zugleich ethisch und ästhetisch sind und Existenzweisen oder Lebensstile bilden [...].«⁵⁸ In Hinblick auf die These einer zunehmenden Divergenz zentraler

und findet sich in Foucaults Text »Das Leben der infamen Menschen«, a.a.O., S. 315-316. Tatsächlich kann diese Frage bei Foucault auch rhetorisch gelesen werden, denn Foucault erörtert, dass diese Leben nur im Zusammenstoß mit der Macht bestehen.

53 | Deleuze: »Begehren und Lust«, a.a.O., S. 230.

54 | Ebd.; sowie Marks: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, a.a.O., S. 118.

55 | Ebd., S. 120. Vgl. die ausführlichen Problematisierungen hierzu bei Krause und Rölli: »Die Subjektivierung der Macht...«, a.a.O., insbes. S. 203-206; Grace: »Faux Amis«, a.a.O., S. 52-75; Morar, Nicolae und Gracieuse, Marjorie: »Against the Incompatibility Thesis: A Rather Different Reading of the Desire-Pleasure Problem«, in: Morar, Nail und Smith: *Between Deleuze and Foucault*, a.a.O., S. 232-246.

56 | Deleuze: »Begehren und Lust«, a.a.O., S. 236.

57 | Demgegenüber gehört Lust für Deleuze gerade auf die Seite der Stratifikationen und unterbricht den Prozess des immanenten Begehrens. Vgl. Deleuze: »Begehren und Lust«, a.a.O., S. 236f; hierzu auch Smith, W. Daniel: »Two Concepts of Resistance: Foucault and Deleuze«, in: Morar, Nail und Smith: *Between Deleuze and Foucault*, a.a.O., S. 264-282.

58 | Deleuze: »Das Leben als Kunstwerk«, a.a.O., hier S. 142 (Herv. i.O.). Zur Problematisierung einer deleuzschen Lesart Foucaults siehe Gros, Frédéric: »A Metaphysical

Aspekte des Denkens von Deleuze und Foucault in den 1970er Jahren ist prägnant, dass Foucault Aspekte, die sein Spätwerk prägen werden, auch in Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* hervorhob. Dies verdeutlicht sein anerkennendes Vorwort im Januar 1977 in der amerikanischen Ausgabe von *Anti-Ödipus*. Foucault kürt den Band nicht nur als »Einführung in das nicht-faschistische Leben«, sondern versteht zudem Deleuzes und Guattaris politische Aktion als eine notwendigerweise »nomadenhafte« und »produktive«, deren Ziel »Entindividualisierung« sein müsse.⁵⁹ Damit bringt Foucault *Anti-Ödipus* zum einen in Verbindung mit Grundthesen in *Überwachen und Strafen* (1975), denn die Architektur des Panopticons übt Macht aus, indem sie individualisiert.⁶⁰ Zum anderen sind es zwei ganz entscheidende Aspekte seines Denkens der Zeit um 1976,⁶¹ die Foucault in dem Vorwort anführt: Einmal schreibt er von der Einschreibung der Macht in das Fleisch des Körpers durch christliche Moralisten und erkennt zweitens *Anti-Ödipus* als »Ethik« und »Buch eines Lebensstils« an, das wie eine »ars erotica« zu lesen sei.⁶² Mit diesen für sein Spätwerk grundlegenden Aspekten befasste sich Foucault seit 1975. Ausgehend von der Pastormacht und dem Übergehen der christlichen Wahrheitssuche in das Fleisch des Beichtenden beschrieb er zur gleichen Zeit eine Art Gegenüberstellung von *scientia sexualis* und *ars erotica* und stellt mit der Arbeit an der »Geschichte des Begehrenssubjekts«⁶³ vor, dass für die »antike Erotik etwas ungetrennt [ist], das schon das christliche Mittelalter moralisch und physisch

Fiction«, aus dem Franz. übers. von Samantha Bankston, in: Morar, Nail und Smith: *Between Deleuze und Foucault*, a.a.O., S. 128-136 und Sauvagnargues, Anne: »Becoming and History: Deleuze's Reading of Foucault«, aus dem Franz. übers. von Alex Feldman, in: Morar, Nail und Smith: *Between Deleuze und Foucault*, a.a.O., S. 174-199.

59 | Foucault bezieht sich hier auch auf Franz von Sales (*Philoteia. Oder Einleitung Zum Andächtigen Leben*, Hildesheim 1699). Foucault: »Vorwort zu *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* [1977]«, a.a.O., hier S. 178-179 (Hervorh. i. O.).

60 | 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. 1977, S. 181ff. Zur Lesart eines, über die Funktionalität der Sichtbarkeit hinausgehen, den, panoptischen Wirkmechanismus siehe den aktuellen Beitrag von Gehring, Petra: »Das invertierte Auge, Panopticon und Panoptismus«, in: Rölli und Nigro: *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 21-41.

61 | Eribon: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 371. Tatsächlich befassten sich Foucaults Vorlesungen bereits seit 1975 (z.B. am 25. Februar 1975) mit »der christlichen Qualifizierung des Leibes als Fleisch«. Vgl. Defert: »Zeittafel«, a.a.O., S. 71.

62 | Foucault: »Vorwort zu *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*«, a.a.O., S. 178f.

63 | Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, a.a.O., S. 12.

trennt. Körperselbst und Selbst gehören zusammen«. ⁶⁴ Die Lebensstile in der griechischen Antike las Foucault dabei z.B. als kollektive Formen gegenüber den individualisierten Formen der Moderne. ⁶⁵

Deleuze hat in dem 1990 erschienenen Text »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« ⁶⁶ die Funktionalität der Disziplinarmacht mit ihren regulierenden Milieus nochmals erläutert, um den Wandel zur Kontrollgesellschaft zu markieren. Ihm zu Folge bildeten sich seit den 1970er Jahren verstreute und endlos wirkende Machtmechanismen, die den Einzelnen vom Individuum in ein »Dividuum« verwandelten. Der Frage, inwiefern sich Individualisierung sowie dezentrale Machteinschreibungen der Kontrollgesellschaften auflösen lassen, begegnet Deleuze explizit in seinem letzten, 1995 publizierten Text »Die Immanenz: ein Leben ...«. ⁶⁷ Für Deleuze sind es die Singularitäten, an denen sich eine Diesheit erkennen lässt, die sich vom individuellen, persönlichen Leben gelöst haben. Exemplarisch steht hier der Augenblick zwischen Leben und Tod, in dem sich unabhängig von Subjektivität und Objektivität ein zeitloses Ereignis aktualisiert und als Immanenz und *ein Leben* hervortritt. ⁶⁸ In den Überlegungen zum organlosen Körper als Immanenzebene hat Deleuze gemeinsam mit Guattari den Körper selbst als möglichen Ort von Singularität und Ereignis erörtert. Dabei wird eine Quasi-Kausalität vorausgesetzt, bei der sich die *a priori* Kondition und das sich nährende Ziel des eigenen Widerstandes gegenseitig bedingen. ⁶⁹ Basierend auf demselben Prinzip erklärt sich die Konsolidierung von Milieus, wobei sich Mitte und Umwelt in ihrer Festigung und Konstitution bedingen. ⁷⁰ Die Subjektformationen sind niemals losgelöst

64 | Gehring, Petra: »Körper«, a.a.O., hier S. 103. Siehe hierzu auch den folgenden Abschnitt »Körper im Werk von Michel Foucault« in dieser Einführung.

65 | Zur Bedeutung des Kollektivs bei Foucault, insbesondere im Spätwerk, vgl. Gehring, Petra: »Spiel der Identitäten. Über Michel Foucaults ›L'usage des plaisirs‹«, in: Renn, Joachim und Straub, Jürgen (Hg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a.M. 2002, S. 374-391.

66 | Deleuze, Gilles: »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« [»Post-scriptum sur les sociétés de contrôle«, 1990] in: ders.: *Unterhandlungen*, a.a.O., S. 254-262.

67 | Deleuze, Gilles: »Die Immanenz: ein Leben ...« [»L'Immanence: une vie«, 1995], übers. von Joseph Vogl, in: Balke, Friedrich und Vogl, Joseph: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, S. 29-33.

68 | Ebd., S. 31.

69 | Vgl. Kylie Message, »Body without Organs«, in: Parr, Adrian: *A Deleuze Dictionary*, Edinburgh 2005 (Neuaufgabe 2007), S. 37-39, hier S. 38 und S. 39.

70 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* [*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, 1980] übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 2010, S. 427ff. Zur Quasi-Kausalität des Milieus siehe Simondon, Gilbert: *Die Existenzweise technischer Objekte* [*Du mode d'existence*

von ihrer Umwelt, sondern notwendig immer eingebunden in (soziale) Systeme und unterschiedlichste Schichten anderer Milieus. In diesem Rahmen eines Eingebettetseins und unter Anerkennung der Frage des sozialen Milieus setzt Foucault in seinem Spätwerk an, Subjektformungen zu beschreiben, die er in der Antike vorfindet und die immer im Kontext der »fakultativen Regeln« ihrer Umgebung bestehen.⁷¹ Das Konzept eines Milieus als Anerkennung einer beweglichen und produktiven Anordnung der Umwelt findet sich somit im Werk beider Denker.

Aufgrund der aktuellen Aufarbeitung des an die Bibliothèque nationale de France übergegangenen Nachlasses von Michel Foucault wie auch einer mittlerweile ganzen Reihe zur Verfügung stehender Dokumente von Gilles Deleuze hat die zeitgenössische Deleuze- und Foucaultforschung in jüngster Zeit neue Züge angenommen.⁷² Dies findet Ausdruck in der fortwährenden Herausgabe bisher unpublizierter Vorlesungen Michel Foucaults in Frankreich und Deutschland, jüngst erschienenen Monografien und Sammelbänden wie *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse* herausgegeben von Marc Rölly und Roberto Nigro (2017) oder dem Band *Between Foucault and Deleuze* (2016), der von Nicolae Morar, Thomas Nail und Daniel W. Smith herausgegeben wurde und zudem das internationale Interesse anzeigt, Foucault und Deleuze erstmalig in umfassender Form in ihren Bezügen zueinander zu lesen.⁷³

Die vorliegende Monografie widmet sich der spezifischen Fragestellung nach den Übereinstimmungen und Widersprüchlichkeiten in Deleuzes und Foucaults Denken im Bezug zum Körper und Körperlichkeiten. Gerade vor dem Hintergrund ihrer biografischen und inhaltlichen Wegkreuzungen war die Frage, in welchem Zusammenhang die Machtdispositive zum Körper stehen, für Deleuze wie für Foucault zentral.⁷⁴ Die tatsächliche Materialität wie auch die literarische, ästhetische und politische Wirksamkeit von Körpern und

des objets techniques, 1958], hg. von Claus Pias und Joseph Vogl, übers. von Michael Cuntz, Zürich 2012, S. 51.

71 | Dieses neue Subjekt fasst Machery als ein Innen des gefalteten Außen auf. Vgl. Machery: »Foucault avec Deleuze...«, a.a.O., hier S. 282.

72 | So hat die Bibliothèque nationale de France 2011 Deleuzes Vorlesungen von 1985-86 über Michel Foucault online veröffentlicht unter: gallica.bnf.fr.

73 | Rölly und Nigro: *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Bielefeld 2017; Morar, Nicolae; und Nail, Thomas und Smith, Daniel W. (Hg.): *Between Deleuze und Foucault*, Edinburgh 2016. Weiterhin erschienen jüngst zu Foucault: Revel, Judith: *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris 2015 und Scott, David (Hg.): *Understanding Foucault, understanding Modernism*, New York, 2017.

74 | Vgl. Deleuze: »Begehren und Lust«, a.a.O., S. 238.

Formen der Körperlichkeit bilden in ihrem Denken eine besondere Schnittstelle im Bezug zur Macht und Ästhetik, zu Minoritäten und infamen Leben, zur Kompossibilität wie auch zu der Frage von Begehren und Lust. Da beide Autoren topologischen Ansätzen nachgingen, bilden die Begriffe »Innen«, »Außen« und »Anders« geeignete Anknüpfungspunkte, sich ihrem Denken zu nähern.⁷⁵ In ihren Schriften sind Körper gleichzeitig Schaltflächen, Analyseobjekte und kontingente Möglichkeiten, die zwischen historischen Ansprüchen und spekulativen Entwürfen oszillieren.

ANDERE KÖRPER IM WERK VON MICHEL FOUCAULT

Michel Foucaults Werk ist durchdrungen von Spielarten des Innen und Außen, ohne dass diese als metaphysische Instanzen wirkmächtig werden – sei es als abgegrenztes Außen der Dinge oder naturalisierte Innerlichkeit eines Subjekts.⁷⁶ Bereits Foucaults frühe Ausführungen der 1960er Jahre zur Literatur handeln von derart nicht feststellbaren sprachlich-literarischen Zusammenhängen des Innen und Außen.⁷⁷ Bei George Bataille z.B. findet Foucault das Außen als Erfahrung einer sprachlich an sich nicht fassbaren Überschreitung. An ihre Grenzen geführt, wird Sprache zunehmend selber thematisiert. Sich derart spiegelnd, beherbergt sie im Inneren ein ständiges Doppel. Das Außen ist somit konstruiert in der literarischen Sprache. Gerade dadurch findet in dieser wiederum nicht – wie zu vermuten sein könnte – ein Vorgang der Verinnerlichung, sondern ein »Übergang ins ›Außen‹« statt wie Foucault insbesondere mit Blick auf Maurice Blanchot konstatiert.⁷⁸ Dieser frühen literaturontologischen Auseinandersetzung folgt Foucaults Markierung eines Innenraums der Sprache, der 1969 mit *Die Archäologie des Wissens* das Innen des diskursiven Archivs bezeichnen wird.⁷⁹ Die Tatsache der Sprache als *a priori* wird insofern

75 | Deleuze: »Die Dinge aufbrechen. Die Worte aufbrechen«, a.a.O., hier S. 126.

76 | Gehring, Petra: *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard*, München 1994, insbesondere S. 7 und S. 10.

77 | Insbesondere: Foucault, Michel: »Vorrede zur Überschreitung« (1963); »Die Sprache, unendlich« (1963); »Das Denken des Außen« (1966); vgl. auch Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., S. 43ff.

78 | Foucault: »Das Denken des Außen« [*La pensée du dehors*, 1966], in: ders.: *Von der Subversion des Wissens*, hg. und übers. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1987, S. 46-68, S. 47. In Bezug auf diesen Text betont Petra Gehring die Bedeutung des Schreibprozesses als weitere literarische Wendung des Außen bei Foucault. Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., S. 27f.

79 | Foucault, Michel: *Die Archäologie des Wissens*, a.a.O. Zum Innen und Außen der Sprache und Literatur: Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., hier insbe-

als Äußerlichkeit aufgefasst, in der sich die Aussagen ohne die Innerlichkeit eines begründenden Subjekt-Bewusstseins »ausbreiten«.⁸⁰ Jede Handhabung von Sprache findet nur in diesem Innen des Diskurses statt, der zugleich »ein Raum der Äußerlichkeit, in dem sich ein Netz von unterschiedlichen Plätzen entfaltet« ist, denn die Diskurse bleiben sich aufgrund ihrer Pluralität in diesem abgesteckten Innen äußerlich.⁸¹

An anderen Stellen markieren Begriffe des Außen und Innen bei Foucault Übergänge und Einfaltungen, wie beispielsweise bei der Beschreibung des Narrenschiffs in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961): Die Ausgeschlossenen, Kranken oder Irren werden außerhalb der Stadt gleichzeitig »eingeschlossen«.⁸² Auch die Markierungen von Grenzen – wie in den Instanzen der unterschiedlichen körperlichen Bestrafungen in *Überwachen und Strafen*, den Konstruktionen des Wahnsinns als einem »Anderen« der Vernunft in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) oder des Kranken und Anormalen in den Vorlesungen *Die Macht der Psychiatrie* (1973-74) oder *Die Anormalen* (1974-75) – handeln von dem sich ständig diskursiv erneuernden Bezug zwischen Innen und Außen als Stadien des Offenen und Geschlossenen, in diesem Fall als historisch sich ändernde (Konstruktionen von) Normativitäten.⁸³ Schlussendlich folgen Foucaults Vorschläge zu Formen der Macht als verinnerlichten Äußerlichkeiten und Formen des Wissens als veräußerlichten Innerlichkeiten (die Innerlichkeit des Subjekts wird mit *Die Archäologie des Wissens* dem Außen der Sprache übergeben) einer Topologie, einem ständigen Verhältnis, gedacht als Außen des Innen oder Innen des Außen.⁸⁴ Foucaults Beschreibungen von Architekturen – wie dem Panopticon in *Überwachen und Strafen* – nehmen die körperlich-räumliche

sondere S. 20-62; ferner Klawitter, Arne: »Schriften zur Literatur«, in: Kammler, Clemens u.a. (Hg.): *Michel Foucault Handbuch*, Stuttgart 2008, S. 105-117; sowie Klawitter, Arne: »Foucaults Ontologie der Literatur«, in: Artières, Bert, Potte-Bonneville und Revel: *Michel Foucault. Die große Fremde. Zu Wahnsinn und Literatur*, a.a.O., S. 187-206.

80 | Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 81. Die Inner- und Äußerlichkeiten, die das Werk Foucaults durchziehen, sind von Gilles Deleuze in seinem Band zu Foucault hervorgehoben worden, wobei er zwischen Äußerlichkeit als »Form« (wie in *Die Archäologie des Wissens*) und einem Außen als »Kraft« unterscheidet. Letztere besteht in Beziehungen und im Werden. Ebd., S. 120.

81 | Foucault: *Die Archäologie des Wissens*, a.a.O., hier S. 82 und S. 108.

82 | Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 29.

83 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, a.a.O.; Foucault, Michel: *Die Macht der Psychiatrie* [*Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-74*], hg. von Jacques Lagrange, übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2005; Foucault, Michel: *Die Anormalen* [*Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-75*], übers. von Michaela Ott, Frankfurt a.M. 2003.

84 | Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., passim.

Dimension dieses Verhältnisses auf. Betont wird weniger das Einsperren an sich, sondern eine davon abgeleitete, gewissermaßen »äußerliche Funktion«, wie das Parzellieren, welches die räumlichen Trennungen der Einzelnen auf horizontaler Ebene bewirkt und diese somit zugleich individualisiert.⁸⁵ Verkehren von Innen und Außen bestimmen weiterhin Foucaults bekannte bildhafte Evokationen der Macht dieser Architektur, die »in das Körperinnere« übergeht und den Körper wie von innen »auskleidet«⁸⁶ oder der »Seele als Gefängnis des Körpers«.⁸⁷ Demgegenüber sind die Heterotopien als Gegenräume offene Orte, die »uns jedoch immer nur draußen« lassen.⁸⁸ Darüberhinaus ist auf die gegensätzlichen Innen- und Außenseiten im Werk Foucaults selber hingewiesen worden, in welchem die großen historischen Untersuchungen der 1960er Jahre das Einschließen der Anderen zeigen, während die Bestimmungen des »Außen« zur gleichen Zeit in den »peripherischen« Texten Foucaults – unter anderem zur Literatur – auftauchen.⁸⁹ Anhand des Aufeinanderbeziehens dieser »Räumlichkeiten« kennzeichnet Foucault auch hier das jeweilige Sein des Innen und Außen als Anderes des Anderen – zu verstehen nicht als ein »manifest Anderes, sondern ein Außen des Innen«.⁹⁰

Dem Körper kommt im gesamten Werk Foucaults eine besondere Rolle als Vermittler dieser Bestimmungen von innen und außen zu. Mit dem noch stark phänomenologisch geprägten Radiovortrag »Der utopische Körper« (1966) ist er als Ort des (gewissermaßen innen gelagerten) Ichs bezeichnet.⁹¹ Die Einschreibungen der Identitäten und daraus resultierende Andersheiten in *Die*

85 | Deleuze: *Foucault*, a.a.O., hier S. 85. Zur Funktion des Panoptismus über die Kontrollfunktion des Blicks hinaus siehe auch Gehring: »Das invertierte Auge, Panopticon und Panoptismus«, a.a.O., S. 21-41.

86 | Siebenpfeiffer, Hanna: »Körper«, in: Kammler u.a. (Hg.): *Michel Foucault Handbuch*, a.a.O., S. 266-277, hier S. 268.

87 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 42.

88 | Foucault, Michel: »Die Heterotopien« [»Les hétérotopies«, 6. Dez. 1966], in: ders.: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, hg. von Daniel Defert, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 2005, S. 7-22, hier S. 18.

89 | Hierzu Revel, Judith: »La pensée verticale: une éthique de la problématisation«, in: Gros, Frédéric (Hg.): *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris 2012, S. 63-86, hier insb. S. 70f. Erwähnenswert ist die zeitgleiche Publikation von *Die Geburt der Klinik* und Raymond Roussel 1963. Letztere hatte Foucault nach Beenden von *Die Geburt der Klinik* begonnen. Hierzu detailliert Didier Éribon: »Die Öffnung der Leichname«, in: ders.: *Michel Foucault*, a.a.O., S. 225-240.

90 | Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., hier S. 11 und S. 29.

91 | Foucault, Michel: »Der utopische Körper« [»Le corps utopique«, 21. Dez. 1966], in: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, a.a.O., S. 23-36. Zur Phänomenologie in Michel Foucaults Werk siehe insbesondere Judith Revels kürzlich

Geburt der Klinik (1963) und den weiteren historischen Studien der 1970er Jahre markieren Körper als wie von außen »machtdurchformte Phänomene«,⁹² als durch Diskurse gemachte Sichtbarkeiten im Feld des Sichtbaren, der gegebenen Episteme. Und natürlich hat Foucault sein gesamtes Werk 1976 in dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* auch verstanden als ein Denken und eine »Geschichte des Körpers« und der Art und Weise, in der man das Materiellste und Lebendigste an ihnen eingesetzt und besetzt hat.⁹³ Die Themen Wissen, Macht und Subjekt sind vor allen Dingen über Körper und Räume sowie die zwischen ihnen bestehenden Bezüge artikuliert und erfahrbar. Und so hat Foucault in deutlicher Analogie zu den obigen Aufzählungen der Innen- und Äußerlichkeiten nicht nur leibliche Körper beschrieben – kranke, gemarterte, bestrafte Körper, hysterische und wahnsinnige Körper, anormale

erschiedenes Buch *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris 2015.

92 | Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., hier S. 77.

93 | Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen* [*Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, 1976], übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1977, S. 146; Sforzini, Arianna: *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014. Auch andere Autoren haben auf die Rolle des Körpers in Foucaults Denken hingewiesen: Gehring, Petra: »Körper«, a.a.O.; Bert, Jean-François: »La contribution foucauldienne à une historicisation du corps«, in: *Corps: comment écrire le corps*, 2006, Nr. 1, S. 53-61; Bert, Jean-François: »Rationalisation et histoire des corps dans le parcours de Michel Foucault«, in: Cicchini, Marco und Porret, Michel (Hg.): *Les Sphères du pénal avec Michel Foucault*, Lausanne 2007, S. 29-43; Potte-Bonneville, Mathieu: »Les corps de Michel Foucault«, *Cahiers philosophiques* 3, Nr. 130, 2012, S. 72-94; Sarasin, Philipp: »Epilog: Foucaults Körper. Die hygienische Sorge um sich und der phantasmatische Kern moderner Subjektivität«, in: ders.: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt a.M. 2001, S. 452-465; Schneider, Ulrich Johannes: »Michel Foucault – Der Körper und die Körper«, in: Alloa, Emmanuel und Bedorf, Thomas (u.a.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012, S. 260-272. Siehe ebenso Butler, Judith: »Foucault and the Paradox of Bodily Inscription«, in: *The Journal of Philosophy* 86, Nr. 11, Nov. 1989, S. 601-607; Butler: »Noch einmal: Körper und Macht« [1999], in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurter Foucault Konferenz 2001, Frankfurt a.M. 2003, S. 52-67; Butler: »Revisiting Bodies and Pleasures«, in: *Theory, Culture & Society* 16, Nr. 2, 1999, S. 11-20 sowie ihre Kapitel: »Subjektivierung, Widerstand. Bedeutungsverschiebung. Zwischen Freud und Foucault«, in: Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* [1997], übers. von Rainer Ansén, Frankfurt a.M. 2013, S. 81-100 und: »Foucault, Herculine und die Politik der sexuellen Diskontinuität«, in: Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter* [1990], übers. von Kathrina Menke, Frankfurt a.M. 2014, S. 142-165.

Körper, Körper der Diätik und der Selbsttechnologien, Körper, in die die Beichte als Wahrheitssuche eindringt, einzelne Körper und Volkskörper –, sondern auch das Gefängnis als Architekturkörper oder die Beschreibungen der Stadtentwürfe des 18. Jahrhunderts als »Milieu«, »Zirkulationen« und »Kreisläufe« notiert.⁹⁴

Bei Foucault lässt sich somit eine Vielheit der Körper ausmachen aber keine grundlegende Philosophie des Körpers.⁹⁵ Gerade in deren Abwesenheit besteht die produktive Ambivalenz in Foucaults Werk zwischen Historizität und Philosophie.⁹⁶ Zum einen wird am Körper immer nur das historisch überhaupt mögliche Subjekt bezeichnet.⁹⁷ Körper sind immer nur die von ihnen in einer Episteme möglichen Bilder, wie Foucault mit seinen Betrachtungen in *Die Geburt der Klinik* hervorgehoben hat.⁹⁸ Sind Körper solche wahnsinnigen, hysterischen oder kranken, weil sie in einem Raster des jeweils vorhandenen wissenschaftlichen Blicks signifiziert werden, wird so zugleich die Identität eines Subjekts geschaffen, das sich als Subjekt eines bestimmten – äußeren, identitären – Körpers, als einer bestimmten »Wahrheit«, wie Foucault es später ausdrücken würde, versteht.⁹⁹ »Entäußert«, seine Identität nach außen gekehrt, ist er zugleich verinnerlicht den historischen Bestimmungen übergeben.

94 | Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1* [Securité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-78], hg. von Michael Sennelart, übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2014, S. 13-51, passim.

95 | Zur Frage der »Vielheit« bei Foucault siehe auch Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., S. 39.

96 | Ebd., S. 16f. Gehring betont das produktive Schweigen Foucaults. Ebd., S. 56

97 | Gehring: »Körper«, a.a.O., hier S. 88. Zum Bezug von Subjekt und Körper in der Moderne einschlägig Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt a.M. 2001 – hier insbesondere »Einleitung: Körper und Subjekte in der Moderne« (S. 11-31) – und zu Foucaults Körpern »Epilog: Foucaults Körper«, a.a.O., S. 452-465.

98 | Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* [La Naissance de la Clinique, 1963], übers. von Walter Seitter, Berlin 1988.

99 | Die Vorlesungen *Die Regierung der Lebenden* (1979-1980) markieren eine Verschiebung in Foucaults Denken von Fragen der Sexualität, des Fleisches der Beichte und vom Macht-Wissen hin zum Selbstbezug und der Regierung durch die Wahrheit. Vgl. Sennelart, Michael: »Situierung der Vorlesungen«, in: Foucault, Michel: *Die Regierung der Lebenden* [Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1978-1979], hg. von Michel Sennelart, unter der Leitung von François Ewald und Alessandro Fontana, übers. von Andrea Hemminger, Berlin 2014, S. 431-472, besonders S. 453-459.

Und doch sind Körper bei Foucault andererseits nicht einfach »passive Orte«. ¹⁰⁰ Tatsächlich lässt sich in dieser historischen Vielfalt des Körpers oder Körperhaften auch eine Andersheit im Sinne einer historischen Potenzialität bei Foucault entdecken. Sie beruht auf dessen Bestimmung von Geschichte als Genealogie im nietzscheanischen Sinne. ¹⁰¹ Der Aufsatz »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« (1971) war Foucaults ausführlichster Beleg seiner Nietzsche-Lektüren. ¹⁰² Er übernahm deren Bestimmungen von »Herkunft« und »Entstehung« statt einem einmaligen Ursprungskonzept herkömmlicher Geschichtsschreibung der (metaphysischen) Historiker. Die Genealogie bricht die angenommene metaphysische Transparenz, getarnt als historische Kontinuität, in bisher nicht wahrgenommene Diskontinuitäten auf: Denn »Wissen bedeutet selbst auf historischer Ebene nicht »wieder finden« sondern »zerschneiden«. ¹⁰³ Nietzsches Engführung von Leib und Geschichte ermöglicht das dazu notwendige »körperhafte« Denken von Geschichte. Denn die Genealogie (»als Analyse der Herkunft«) spielt die Rolle des Bruchs, in dem sie das Vielfache und Disparate der Körper einsetzt. So wendet der Genealoge die »Schimäre des Ursprungs« ab. ¹⁰⁴ Diesem Verständnis nach wird Geschichte »in dem Maße »wirklich« sein, wie sie das Diskontinuierliche in unser Sein einführt. [...] Sie wird unseren Leib vervielfachen und ihm selbst entgegensetzen«. ¹⁰⁵ Zudem sind Foucaults Überlegungen nicht nur in diesem Text in überaus bemerkenswerter Weise von körperlichen (medizinischen, diagnostischen) Bildern geprägt. Die Anspielungen auf einen Körper des Diskurses, die Materialität der Aussage, ¹⁰⁶ den »Körper, in dem sie [die Aussage] sich gibt«, ¹⁰⁷

100 | Hierzu: Gehring: »Körper«, a.a.O., hier S. 100 (Hervorh. i. O.). Petra Gehring sieht dies besonders durch den zweiten und dritten Band von *Sexualität und Wahrheit* sowie weitere Texte dieser Zeit, aber auch das frühere Werk bestätigt: »Körper erscheinen nicht nur als Anderswo, also als das, was im Diskurs nicht aufgehen kann. Sondern sie erscheinen als möglicherweise »subversiv«, als Umsturzgefahr – in Aussageordnungen wie in anderen Ordnungen.«

101 | Sforzini: *Michel Foucault. Une pensée du corps*, a.a.O., passim.

102 | Zu Foucaults Nietzsche-Lektüren siehe Fußnoten 15-18.

103 | Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, a.a.O., hier S. 179 u. S. 180.

104 | Ebd., S. 171.

105 | Ebd., S. 180.

106 | z.B. Foucault: *Die Archäologie des Wissens*, a.a.O., hier S. 189, S. 198-200. Zur Materialität der Aussage ebd., S. 123f., S. 145ff und S. 147; sowie zum »Diskurs ohne Körper«, ebd., S. 38f. Hier kann auch auf Gilles Deleuzes Analyse zu Foucaults *Die Archäologie des Wissens* verwiesen werden, in der dieser von den Schichten und Stratifikationen gesprochen hatte. Vgl. Deleuze: »Die Schichten oder die historischen Formationen«, a.a.O., S. 69ff.

107 | Foucault: *Die Archäologie des Wissens*, a.a.O., S. 188.

sein Selbstverständnis als »Anatom« oder »Diagnostiker«, den »Füllfederhalter als Skalpell« – hat Foucault prägnant zusammengefasst: »Vielleicht ist das Blatt Papier für mich der Körper der anderen.«¹⁰⁸ Auch der Genealoge dringt schlussendlich wie ein Pathologe in die historischen Schichten eines »Leib des Werdens«¹⁰⁹ und legt hier bisher Unsichtbares frei. In dieser Neujustierung von Tiefen und Oberflächen ist Geschichte somit eine Inskriptionsfläche, auf der »die Ereignisse sich einprägen« als »Äußerlichkeit[en] des Zufalls« ohne die vorgeschriebene Deutung eines einmaligen Ursprungs: »[...] der wahre historische Sinn erkennt, das wir ohne sicheres Bezugssystem inmitten zahlloser verlorener Ereignisse leben.«¹¹⁰ Diese Einprägungen der Ereignisse lassen insofern auch an den *organlosen Körper* von Gilles Deleuze und Félix Guattari denken.

Die pathologische Innenschau in *Die Geburt der Klinik* und ihre Begegnung mit dem *unsichtbaren Sichtbaren* sprach bereits von einem Blick, der in die Tiefe der Körper dringt und über die neuen, sichtbar gewordenen Bilder die Gesamtheit des medizinischen Blicks verändert.¹¹¹ In allen Fällen ist Foucaults »Vertikalität des Denkens«¹¹² geprägt von einer Neujustierung des Verhältnisses von Innen und Außen und Nietzsches früher Einfluss ist hier spürbar. Ist der Blick des metaphysischen Historikers als ein Blick von außen und oben beschrieben worden, aus einer Distanz – dem unangreifbaren Jenseits einer »Tatsachenhistorie« – blickend,¹¹³ so beschreibt Foucault, wie der Genealoge sein »Lot tief in die Geschichte« senkt, um dann – gewissermaßen von unten – in sie hineinzublicken.¹¹⁴ Dieser hinuntertauchende Blick erlangt eine Innenansicht mitten im »barbarischen Gewimmel« und ist dennoch der Äußerlichkeit

108 | Vgl. Foucault, Michel: »Gespräch zwischen Michel Foucault und Claude Bonnefoy«, in: ders.: *Das giftige Herz der Dinge. Gespräch mit Claude Bonnefoy* [Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy 1968/2011], übers. von Franziska Humphreys-Schottmann, Berlin 2012, S. 27-77, insbes. S. 33ff und S. 40ff.

109 | Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, a.a.O., hier S. 171.

110 | Ebd., S. 181.

111 | Zur grundlegenden Bedeutung von Innen und Außen in *Die Geburt der Klinik*, vgl. Gehring: *Innen des Außen. Außen des Innen*, a.a.O., hier S. 45.

112 | Vgl. z.B. Revel: »La pensée verticale«, a.a.O., S. 66f.; siehe auch die luziden Darstellungen von Klammer, Markus: »Profondeur, Fond, Sol«. Foucaults Zeitalter der Geschichte«, in: ders.: *Figuren der Urszene. Material und Darstellung in der Psychoanalyse Freuds*, Wien 2013, S. 178-184. Entsprechend schlägt auch Petra Gehring vor, das mit Rückgriff auf Nietzsche etablierte »Gegengedächtnis« Foucaults als »eine Art vertikale Dimension« zu verstehen. Gehring: »Körper«, a.a.O., S. 105.

113 | Zu diesem Blick von außen vgl. Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., S. 49.

114 | Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, a.a.O., hier S. 181-82.

verpflichtet: »Die wirkliche Historie sieht sich die Dinge aus nächster Nähe an, doch dann reißt sie sich von ihnen los, um sie aus der Distanz zu betrachten (ähnlich dem Blick des Arztes, der eindringt, um eine Diagnose zu stellen [...]).«¹¹⁵ Und mit dieser Verkehrung des Blickens auf die konkreten Körper statt des klassisch-historischen Blicks der Idealität ändert sich auch die Auffassung von Wahrheiten. Das Spiel der vielfältigen Oberflächen von Äußerlichkeiten und Ereignissen im Inneren des Körpers der Geschichte steht einem gegebenen Innen einer antiken Wahrheit der metaphysischen Feststellung diametral entgegen.¹¹⁶ So wird die im ehemals kranken Körper vorgefundene Tiefe hier zur historischen Tiefe der Ebenen, aus deren Schwellen jeweils andere diskursive Körper – sichtbar gemacht – aufsteigen: »Der Körper hält in Foucaults Texten die Pluraldimension von dem, was man Identität nennt, offen – und vor allem, wo er im Plural vorkommt, kann er als Unruheherd zwischen den Diskursen wirken.«¹¹⁷ Foucaults Bezeichnung des Körpers als »absolute[r] Raum der Heterotopie«¹¹⁸ greift genau auf diese Potenzialität eines »Gegengedächtnis«¹¹⁹ voraus. Dabei denkt Foucault das Denken von innen heraus anders, um sich – wie er es beschrieben hat – von dem zu lösen, was in der Gegenwart gedacht wird – im Sinne der von Foucault diskutierten kantischen Aktualität.¹²⁰

Die Herausgeber des kürzlich veröffentlichten Bandes bisher nicht erschienenener Texte Foucaults zur Literatur weisen in ihrem Vorwort diesbezüglich auf die Kompossibilität in dessen Werk hin: »Wie kann man im Inneren einer historisch-determinierten Grammatik der Welt deren Artikulationen untergraben und umkehren [...]? [...] Die mögliche Überwindung und die historische Bestimmung dessen, was wir sind, dürfen beide nicht im Modus des Widerspruchs, sondern müssen in dem der Kompossibilität gedacht werden.«¹²¹ Diese prägt als leibnizsches Denkmodell der Kontingenz insbesondere Deleuzes *Die Falte* (1988). Sie kann auch mit der historischen Vielzahl der Körper Foucaults

115 | Ebd.

116 | Hierzu auch Gehring: *Innen des Außen. Außen des Innen*, a.a.O., S. 74, Fn. 64.

117 | Gehring: »Körper«, a.a.O., hier S. 104.

118 | Foucault: »Die Heterotopien«, a.a.O., hier S. 25; Siebenpfeiffer: »Körper«, a.a.O., hier S. 266.

119 | Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, a.a.O., hier S. 186.

120 | Hierzu Foucault, Michel: »Was ist Aufklärung« [*Qu'est-ce que les Lumières?* 1984], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4: 1980–1988, hg. von Daniel Defert, François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt a.M. 2004, Nr. 339, S. 687–707.

121 | Artières, Philippe, Bert, Jean François, Potte-Bonneville, Mathieu und Revel, Judith: »Vorwort«, in: dies. (Hg.): *Michel Foucault. Die große Fremde. Zu Wahnsinn und Literatur* [*La grande étrangère. A propos de littérature*, 2013], übers. von Arne Klawitter und Jonas Hock, Berlin 2015, S. 7–17, hier S. 16.

in thematische Nähe gestellt werden. Wie bereits angemerkt, hatte auch Deleuze auf diese inhaltliche Nähe aufmerksam gemacht, als er Foucaults Text »Das Leben der infamen Menschen« als Meisterwerk – eine Falte der kleinen Leben – und als Ankündigung eines Wendepunktes in Foucaults Machtdenken verstand. So ist es wohl kein Zufall, dass die Vermittlung von Außen und Innen, deren Umschaltfläche der Körper ist, in Foucaults Spätwerk ab den 1980er Jahren mit den »Technologien des Selbst« und der »Ästhetik der Existenz« einmal mehr überaus markant von Foucault aufgegriffen wird, und zwar genau als Ermöglichung einer gewissen Kontingenz.¹²² Foucault bezieht sich unter anderem auf die Assimilation von Lehrsätzen in der klassischen griechischen Antike, welche zwischen Subjekt, Körper und Wahrheit einen Selbstbezug etabliert, der einen anderen Akzent als die von Foucault ebenfalls betrachteten, durch die christliche Pastormacht etablierten Selbstverhältnisse setzt. Im Rahmen Letzterer versenken die Praktiken der Beichte eine Wahrheitssuche in das »Fleisch« des individuellen Körpers.¹²³ Die frühen antiken Schriften hingegen lassen den Körper in einem kollektiven Gefüge und Nebeneinander,¹²⁴ als Grundlage eines »rationalen Handlungsprinzips« und Repräsentant einer »anti-cartesianischen Subjektivität« verstehen.¹²⁵ Nicht nur Gilles Deleuze hat

122 | Dabei kommt Foucault auf die Bedeutung des Schreibens zurück, dem nun eine andere Bezüglichkeit von Innen und Außen zukommt. Vgl. Foucault, Michel, »Rückkehr der Moral«, [»Le retour de la morale« 1984], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, a.a.O., Nr. 354, S. 859-873, hier S. 863; Foucault, Michel: »Über sich selbst schreiben« [»L'écriture de soi«, 1983], in: ders., *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, a.a.O., S. 503-521; hierzu auch Erdmann, Eva: »Die Literatur und das Schreiben. ›L'écriture de soi‹ bei Michel Foucault«, in: Erdmann, Eva, Forst, Rainer und Honneth, Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 260-279.

123 | Dieses Verständnis findet sich insbesondere in dem unveröffentlichten vierten Band von *Sexualität und Wahrheit*, der Geschichte der Sexualität von Foucault unter dem Titel »Aveux de la chair« geplant, sowie in Abschnitten des teilweise zerstörten, ursprünglich als zweiten Band geplanten »Le corps et le chair«. Diese Themen finden sich z.B. in Foucault: »Sexualität und Einsamkeit« [»Sexualité et solitude«, 1981], übers. von Jürgen Schröder, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, a.a.O., S. 207-221.

124 | Zu dem somit relationalen Charakter vgl. Gehring: »Spiel der Identitäten? Über Michel Foucaults ›L'usage des plaisirs‹«, a.a.O., hier insbes. S. 378f.

125 | Sforzini: *Michel Foucault. La pensée du corps*, a.a.O., S. 76. Damit ist keine Autonomie des Subjekts gemeint. Foucault hat seine Arbeit an den Technologien des Selbst auch als Teil der Technologien der Macht verstanden. Den frühen antiken Praktiken entnahm er allerdings Möglichkeiten des Selbstbezugs, die von dem späteren pastoralen Selbstverhältnisse – z.B. begründet durch die Beichte – und deren Codes abwich. Vgl. z.B. Foucault: »Rückkehr der Moral«, a.a.O., S. 859-873; Gehring: »Körper«, a.a.O.,

in diesem Bezug zu sich eine Unabhängigkeit von dem konstitutiven Außen der Mächte und Regeln verstanden, mit diesem Verhältnis zu sich »sich zugleich von der Macht als Kräfteverhältnis und vom Wissen als geschichteter Form, als ›Code‹ der Tugend *ab[zu]lösen*«. ¹²⁶ Es ist eine »Abkopplung«, »als ob die Beziehungen des Außen sich falteten, sich krümmten, um eine Doppelung zu bewirken und einen Bezug zu sich entstehen zu lassen, um ein Innen zu konstituieren, das sich in einer ihm eigentümlichen Dimension vertieft und entwickelt«. ¹²⁷ Wenn das Subjekt sich unter Berücksichtigung gegebener, äußerer Rahmenbedingungen und Vorgaben auf sich selbst bezieht, etabliert es sein Selbst als Selbstbezug wie in einer Faltung des Außen (dieser »Codes« ¹²⁸) in einem Innen. Genau diesen Zusammenhang von Körperlichkeit und Diskurs markiert Foucault 1983 mit der Figur des Kynikers in seinen letzten Vorlesungen *Der Mut zur Wahrheit*. ¹²⁹ Dieser arme Philosoph lebt in einer Tonne, bellt wie ein Hund kurze Sätze und wird auch dadurch besonders sichtbar mitten in der Öffentlichkeit. Die Facetten seiner körperlichen Existenz konstituieren zugleich sein wahres Sprechen, seine *Parrhesia* wie auf einer Bühne.

S. 88 u. S. 101; Gros, Frédéric: »Situierung der Vorlesungen«, in: Foucault, Michel: *Die Hermeneutik des Subjekts* [*L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-82*], hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von Ulrike Bokelmann, Frankfurt a.M. 2004, S. 616-668, hier S. 641; Menke, Christoph: »Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz«, in: Honneth und Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., S. 283-299; Saar, Martin: »Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault«, in: Foucault, Michel: *Ästhetik der Existenz*, Frankfurt a.M. 2013, S. 321-343; sowie zusammenfassend zu Sforzini: Drews, Ann-Cathrin: »Rezension zu: Arianna Sforzini, *Michel Foucault. La pensée du corps* (Paris 2014)«, in: *Revue Regards croisés. Deutsch-französische Zeitschrift zur Kunstgeschichte und Ästhetik*, Nr. 4, 2015, S. 129-132.

126 | Auf die Tendenz Deleuzes, aus seiner Perspektive auf Foucaults Schriften zu blicken, haben u.a. Krause und Rölli hingewiesen, siehe dies.: »Die Subjektivierung der Macht...«, a.a.O., hier S. 193. Sie verweisen auf Waldenfels, Bernhard: »Michel Foucault: Ordnung in Diskursen«, in: Ewald, François und Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 227-297, hier S. 281. Siehe auch Fußnote 58 der vorliegenden Einleitung.

127 | Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 139. Deleuze bezieht sich auf Foucaults *Sexualität und Wahrheit 2: Der Gebrauch der Lüste*, a.a.O., S. 106f.

128 | Zum Code im Kontext von Norm und Ästhetik vgl. auch Gehring: »Spiel der Identitäten? Über Michel Foucaults ›L'usage des plaisirs‹«, a.a.O., S. 385.

129 | Foucault, Michel: *Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen* [*Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-84*], übers. von Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2010.

Denn hier fallen Diskurs und Körperlichkeit, *logos* und *bios* in Momenten des *kairos* besonders markant zusammen.¹³⁰ Seine Aussagen sind ein ständiger, skandalöser Spiegel der Umgebungen, eine immer »andere«¹³¹ Wahrheit als Umkehrung des Gegebenen. Inmitten des öffentlichen Raumes und im Milieu der gesetzten Werteordnung verkörpert der Kyniker ein ständiges Außen des Innen, ein nietzscheanisches Trugbild und die Option, ein immer Anderes als Differenz zum Innen zu denken.

KÖRPER, AFFEKTE UND INTENSITÄTEN IM WERK VON GILLES DELEUZE

Der Begriff des Körpers ist gerade in seiner Vielschichtigkeit auch für Deleuzes Philosophie wesentlich. In *Logik des Sinns* (1969) lokalisiert er die Genese von Sinn in den körperlichen Tiefen.¹³² In *Das Bewegungs-Bild, Kino 1* (1983) benennt er die Kategorien des Kinos als Kategorien eines Körpers, der sich aus der Immanenzebene herausbildet¹³³ und in *Nietzsche und die Philosophie* (1962) erläutert er die körperliche Komposition als die Zusammensetzung von Kräften.¹³⁴

In seinem 1981 publizierten Buch *Francis Bacon, Logik der Sensation*¹³⁵ finden sich Deleuzes Kernthesen zur Affektionsfähigkeit des Körpers wie auch in Bezug zu Deleuzes Ästhetik des Sinnlichen äußerst zugänglich erläutert. Dabei scheint es Deleuze wichtig, die Sinnlichkeit und Intensität im Bild anhand von Bacons Malerei erfahrbar zu machen. »An die Stelle von Figurati-on und Narration« tritt dort das »Figurale«, welches sich durch die »Isolation

130 | Hierzu Drews, Ann-Cathrin: *Orte der Wahrheit. Zur Ästhetik des Subjekts bei Michel Foucault und Jacques Lacan* (unveröff. Magisterarbeit, Hochschule für Gestaltung, Karlsruhe, 2011), insbesondere »Die Autarkie der Kyniker« sowie »Wahrheit und Alterität. Das kynische Subjekt«, S. 19-32.

131 | Foucault hebt diese immerwährende Andersheit der kynischen Wahrheit hervor, vgl. Foucault: *Mut zur Wahrheit*, a.a.O., S. 438.

132 | Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns* [*Logique du sens*, 1969], übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a.M. 1993. Siehe auch Guillaume, Laura und Hughes, Joe (Hg.): *Deleuze and The Body*, Edinburgh 2011, S. 1.

133 | Deleuze, Gilles: *Das Bewegungs-Bild, Kino 1* [*Cinéma I, L'image-mouvement*, 1983], übers. von Ulrich Christians und Ulrike Bokelmann, Frankfurt a.M. 1989. Siehe auch Guillaume und Hughes (Hg.): *Deleuze and The Body*, a.a.O., S. 1.

134 | Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O.

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

der Figur« als sinnliche Form konstituiert.¹³⁶ In *Logik der Sensation* gelingt es Deleuze, den Prozess der Individuation nachvollziehbar zu erläutern. Gleichzeitig verdeutlicht Deleuze sein Konzept der Kontur als Membran, welche im Unterschied zu einer linearen Grenze nicht einfach das Innen von einem Außen trennt, sondern durch eine Permeabilität charakterisiert ist und zwischen unterschiedlichen Bereichen selektiv vermittelt. Für Deleuze besteht das Leben aus solchen Innen-Außen-Verschachtelungen, wobei die Inhalte des äußeren und inneren Raumes fortwährend topologischen Kontakt aufweisen.¹³⁷ Deleuze ist ein Philosoph der Faltungen und Konjunktionen. Es gibt keinen Ausschluss, sondern nur das »und ... und« als eine Formel die das »ist ... ist« ersetzt.¹³⁸

Da für Deleuze wie für Guattari kein Begriff außerhalb seiner Problemsituation verstanden werden kann, sollte eine solche Bestimmung auch beim Begriff des Körpers geschehen.¹³⁹ Beurteilt als ein philosophisches Problem, wirft der Körper nicht nur Fragen auf, sondern bietet gleichzeitig ein entsprechendes Lösungsmodell. Deleuzes und Guattaris Schriften zum *organlosen Körper*, zum Masochismus, zur Anorexia oder zum Alkoholismus können nur dann richtig eingeordnet werden, wenn wir anerkennen, dass Deleuze und Guattari diese Begriffe ethologisch denken und nicht der Frage nach deterministischer Kausalität, sondern der nach Affekt und Wirkung nachgehen.¹⁴⁰ Deleuze argumentiert mit Spinoza, der nicht über den Körper philosophierte, sondern diesen als Modell und Wissen anbot.¹⁴¹ Dessen Parallelismus von Geist und Körper kennzeichnet den Versuch, sich die Frage zu stellen, was der Körper vermag, da mit der Erkenntnis über das Vermögen des Körpers

136 | Krause, Ralf: »Menschen – Körper – Sensationen. Deleuze zur Malerei von Francis Bacon«, in: Balke, Friedrich und Rölli, Marc (Hg.): *Philosophie und Nicht-Philosophie: Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen*, Bielefeld, 2011.

137 | Balke, Friedrich: »Auf dem Rundgang Bilder des Lebens bei Francis Bacon, Gilles Deleuze und Martin Heidegger«, in: Blümle, Claudia und Schäfer, Armin (Hg.): *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*, Zürich 2007, S. 317-338, hier S. 322.

138 | Villani, Arnaud: »Deleuze and the Greeks: An Essay on Polemosophy«, in: Boundas, Constantin V. und Panagiotis, Sotiris (Hg.): *Gilles Deleuze and Félix Guattari – Refrains of Freedom, Deleuze Studies*, Vol. 10, Nr. 3, Edinburgh 2016, S. 417-425, hier S. 419. Hier aus dem Englischen übers. von Katharina D. Martin.

139 | Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Was ist Philosophie? [Qu'est-ce que la philosophie?]*, 1991], übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 2000, S. 9-11, hier S. 21.

140 | Buchanan, Ian: »The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, Or, What Can a Body Do?«, in: *Body & Society*, Nr. 3, 1997, S. 73-91, hier S. 74.

141 | Deleuze: *Spinoza*, a.a.O., hier S. 27.

das unbewusste Vermögen des Geistes entdeckt werden kann.¹⁴² Dabei handelt es sich um eine Aufwertung des Körpers im Bezug zur Erkenntnis, während gleichzeitig das Bewusstsein in Bezug auf das Denken herabgesetzt wird.¹⁴³ Diese Umwertung geschieht jedoch ohne dabei dem einen oder dem anderen einen Vorrang einzuräumen.¹⁴⁴ Für Deleuze findet sich bei Spinoza die Vorstellung eines kontinuierlichen Lebens, bei dem der Geist nicht über oder im Körper angesiedelt ist, sondern bei dem Geist und Körper miteinander leben.¹⁴⁵ Man kann hier also nicht von einer strukturellen Organisation eines Innen oder Außen sprechen, sondern muss von einem Miteinander und einer nicht hierarchischen Anordnung von Denken und Körper ausgehen. Im Sinne Spinozas handelt es sich beim Körper um eine Verkettung und um eine komplexe, aus Teilen zusammengesetzte Organisation, die jeweils different und durch das Vermögen der eigenen Bezugsverhältnisse bestimmt ist.¹⁴⁶ Dabei sind die körperlichen Reaktionen und Wirkungen, also die Operation mit und an dem eigenen Körper, nicht deterministisch kausal gesteuert, sondern von Affekten bestimmt.¹⁴⁷ Sigmund Freud sah die Instinkte als ursächlich und primär angesiedelt – eine Theorie, die im Sinne Spinozas als unzureichend zu deuten wäre, da sie den Aspekt der Beziehung negiert.¹⁴⁸ Von diesem Punkt ausgehend entwickeln Deleuze und Guattari einen Begriff des Körpers, der sich nicht an einer ätiologischen Denkweise orientiert. Das Zentralstellen von Affekten, Kapazitäten und Beziehungen dient einem philosophischen Konstruktivismus und hilft, die deleuzo-guattarischen Begriffe wie »Körper«, »Werden« und »organloser Körper« zu erklären.¹⁴⁹ Die Form des Körpers ist durch seine veränderlichen Beziehungen nicht definitiv, und somit tritt die mehrteilige Anordnung basierend auf Ausdruck und Beziehung in den Vordergrund.¹⁵⁰ Körper sind *agencements* die sich durch ihren reziproken Charakter auszeichnen,¹⁵¹ wobei die Affekte als übertragende Verbindungen wirken. Mit dem Begriff *affectus* beschrieb Spinoza beides, die Übertragung von Passionen und Gefühlen, die außerhalb des Körpers entstehen, als auch die Wirkungen, die sich im Individuum selbst bilden.¹⁵² Ausgehend von Spinozas Begriff einer

142 | Ebd., S. 29.

143 | Deleuze, Gilles und Parnet, Claire: *Dialogue*, Frankfurt a.M. 1980, S. 68.

144 | Deleuze: *Spinoza*, a.a.O., S. 28, Deleuze und Parnet: *Dialogue*, a.a.O., S. 68.

145 | Ebd., S. 69.

146 | Deleuze: *Spinoza*, a.a.O., S. 45; Deleuze und Parnet: *Dialogue*, a.a.O., S. 69.

147 | Buchanan: »The Problem of the Body in Deleuze and Guattari«, a.a.O., hier S. 77.

148 | Ebd.

149 | Ebd., S. 81.

150 | Deleuze und Parnet: *Dialogue*, a.a.O., S. 66.

151 | Buchanan: »The Problem of the Body in Deleuze and Guattari«, a.a.O., S. 81.

152 | Deleuze: *Spinoza*, a.a.O., S. 64ff.

einzigsten Substanz entwickelt Deleuze eine Theorie des Ausdrucks. Letzterer ist laut Deleuze die Verwirklichung der Univozität des Seins als Differenz und Modulation neuartiger Unterscheidungen.¹⁵³ In diesem Sinne ist der Körper als Ausdruck der Differenz zu verstehen. Ein Körper ist immer Teilhabe, ohne etwas zu besitzen, wobei die Affekte die Ausdehnung der Grenze des jeweiligen Körpers und dessen vermittelnde Elemente konstituieren.¹⁵⁴ Daher stellt Deleuze unermüdlich die Frage danach, was der Körper vermag. Denn es lässt sich nur etwas über einen Körper aussagen, wenn bekannt ist, was er kann, was sein Vermögen ist und auf welche Weise er sich mit den Kräften anderer Körper verbindet.¹⁵⁵ In diesem Kontext beziehen sich Deleuze und Guattari explizit auf Jacob von Uexküll, der die »Tierwelten definiert«, indem er »nach den aktiven und passiven Affekten, zu denen ein Tier fähig ist«, sucht.¹⁵⁶

»Nietzsche«, so lautet das erste Wort im ersten Kapitel in Deleuzes Publikation *Spinoza, Praktische Philosophie*.¹⁵⁷ Deleuze zieht hier nicht nur den Vergleich zwischen dem Leben zweier Philosophen, sondern verbindet auch deren Begriffe von Kraft und Beziehung. Für Deleuze ist ein Körper, ob biologisch, sozial, oder politisch, ein beliebiges und zufälliges Erzeugnis, bestimmt von unterschiedlichen Kräften, die in Beziehung zueinander treten.¹⁵⁸ Diese körperliche »Machteinheit«¹⁵⁹ setzt sich zusammen aus Verhältnissen zwischen aktiven, beherrschenden und reaktiven, unterlegenen Kräften. Mit Nietzsche vollzieht Deleuze diese Distinktion, deutet aber *aktiv* und *reaktiv* als »Urqualitäten, die die Beziehung der Kraft zur Kraft zum Ausdruck bringen«.¹⁶⁰ Die Antwort auf die Frage, warum wir nicht wissen, was der Körper vermag oder zu was er fähig ist, liegt für Deleuze begründet in der Verborgenheit der aktiven Kräfte, die dem Bewusstsein entgleiten.¹⁶¹ Denn die »Affekte, die nur empfunden werden können«, sind »nicht mit sinnlichen Qualitäten bestimmter Objekte zu verwechseln, die auch wahrgenommen, erinnert oder

153 | Rölli, Marc: *Gilles Deleuze*, a.a.O., S. 191-193.

154 | Massumi, Brian: »The Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique* 31, 1995, S. 83-109. Siehe auch Wołodźko, Agnieszka Anna: »Materiality of Affect: How Art can Reveal the more Subtle Realities of an Encounter«, in: Braidotti, Rosi und Dolphijn, Rick (Hg.): *This Deleuzian Century. Art, Activism, Life*, Leiden 2014, S. 196-184, hier S. 171.

155 | Deleuze: *Spinoza*, a.a.O., S. 27; Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 67; Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 349.

156 | Ebd., S. 350. Vgl. Uexküll, Jacob von und Kriszat, Georg: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre*, Frankfurt a.M. 1970, S. 6ff.

157 | Deleuze: *Spinoza*, a.a.O., S. 9.

158 | Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., S. 46.

159 | Ebd.

160 | Ebd., S. 46, S. 48; siehe auch Rölli: *Gilles Deleuze*, a.a.O., S. 175ff.

161 | Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., S. 47.

begriffen werden können.«¹⁶² Die Affekte bestimmen die Beziehungen und spezifische Teilhabe der Körper, bringen deren Kapazitäten hervor und entziehen sich doch dem Bewusstsein. Es sind allein die Affektionen, d.h. die reaktiven Kräfte, also die äußeren Wirkungen, Passionen und Gefühle, die deutlich hervortreten.¹⁶³ Dabei können diese Reaktionen als Elemente neuer Gefüge wiederum Affekte erzeugen. Zu diesem Problem der Quasi-Kausalität kehren Deleuze und Guattari wiederholt zurück.¹⁶⁴ So ist das Erscheinen eines politischen Körpers, beziehungsweise einer Zentralmacht, ebenso von einer solchen quasi-kausalen Schwelle bedingt.¹⁶⁵

Die Postmoderne ist gezeichnet von Konzepten des ›Anders sein‹ und des ›Anderen‹: Die Frau ist ein sexuell anderes Wesen als der Mann, der ethnisch Andere steht im Gegensatz zum weißen europäischen Subjekt, und das ›natürlich‹-biologische Leben kontrastiert zum techno-kulturellen Leben.¹⁶⁶ In diesem Kontext sind es die von Deleuze beschriebenen Prozesse des Werdens, die ein Anders sein fördern und dabei klassische, dualistische Systeme unterlaufen und Grenzbereiche verschieben. Dieser Überschreitung und Neueinschreibung geht immer ein temporäres Anders-Werden, eine Re-lokalisierung und Re-territorialisierung voraus. Der bereits diskutierte Begriff des Körpers bei Spinoza und seine Theorie der Affekte stehen in direktem Zusammenhang mit den Begriffen des Werdens und der Intensität, wie wir sie bei Deleuze

162 | Rölli: *Gilles Deleuze*, a.a.O., S. 281.

163 | Ebd.

164 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 592ff.

165 | Ebd., S. 598. Deleuze und seine Theorie der Affekte fand nicht nur Beachtung in der Philosophie, sondern auch in den Kulturwissenschaften und den Genderstudies: DeLanda, Manuel: »Nonorganic Life«, in: Crary, Jonathan und Kwinter, Sanford (Hg.): *Incorporations*, New York 1992, S. 129-167; Massumi, Brian (Hg.): *A Shock to Thought, Expressions after Deleuze and Guattari*, London 2002; Braidotti, Rosi: *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002; Protevi, John: »Deleuze, Jonas, and Thompson: Toward a new Transcendental Aesthetic and a New Question of Panpsychism«, Montreal 2010, <http://protevi.com/john/research.html> (letzter Zugriff: 25.11.2014); Colebrook, Claire: »Leading Out, Leading On«, in: Semetsky, Ina (Hg.): *Nomadic Education: Variations on a Theme by Deleuze and Guattari*, Rotterdam 2008, S. 35-43; Angerer, Marie-Luise: *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich 2007; Melissa Greg and Seigworth, Gregory J.: *The Affect Theory Reader*, Durham 2010; Bennett, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham 2010; Braidotti, Rosi: *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, Columbia 2011; Dolphijn, Rick und van der Tuin, Iris (Hg.): *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Michigan 2012; Radman, Andrej und Sohn, Heidi: *Critical and Clinical Cartographies. Architecture, Robotics, Medicine, Philosophy*, Edinburgh 2017.

166 | Braidotti, Rosi: *Metamorphoses*, a.a.O., S. 118f.

und Guattari finden. Jede Form des Werdens, sei es das Tier-, das Frau-, das Molekular- oder das Unsichtbar-Werden ist immer ein Anders- oder Intensiv-Werden, welches ohne kausale Ordnung ist und die individuelle und allgemeine Geschichte ersetzt.¹⁶⁷ Das deleuzo-guattarische Werden ist demnach keine kausal bedingte Evolution, sondern basiert auf dem Erstellen von neuen, rhizomatischen Bündnissen.¹⁶⁸ »Das Werden ist involutiv, die Involution ist schöpferisch.«¹⁶⁹ Es produziert nur sich selbst und es ist weder Nachahmung noch Sein. Die Beziehung zwischen der Wespe und der Orchidee ist beispielhaft für wirkliches Werden als Kreislauf von Intensitäten, und indiziert dies durch Zunahme von Wertigkeit. Die Orchidee, welche das Abbild der Wespe nachahmt, de-territorialisiert sich zunächst, um sich dann mit Hilfe der Wespe zu re-territorialisieren. Die Wespe nähert sich der Blüte, trägt die Pollen weiter und wird so zu einem Teil des Fortpflanzungsorgans der Orchidee.¹⁷⁰ Dieser unmerkliche Block des Werdens ist »ein zweifaches Einfangen« und »eine aparallele Entwicklung zweier Wesen, die absolut nichts miteinander zu tun haben.«¹⁷¹ Genau wie der Block des Werdens von Orchidee und Wespe, ist das Tier-Werden des Menschen real und unterscheidet sich von Konzepten, die sich mit dem Prinzip der Ähnlichkeit erklären.¹⁷²

Deleuze und Guattari unterscheiden drei Arten von Tieren bzw. drei Arten des Tier-Werdens: So gibt es die psychoanalytische Vorstellung von einem Tier-Werden, bei dem laut Deleuze und Guattari die ödipal und narzisstisch besetzten Haustiere den Menschen regredieren lassen. Des Weiteren gibt es Tiere mit Attributen und Eigenschaften, aus denen sich Serien, Strukturen und Archetypen bilden. Besondere Aufmerksamkeit allerdings schenken Deleuze und Guattari der Tiergruppe, der Meute oder dem Pack. Diese Tiere bilden immer schon eine Mannigfaltigkeit, sie sind Population, voller Affekte und im Werden begriffen.¹⁷³ Auch wenn Deleuze und Guattari erklären, dass alle Tiere auf eine dieser drei Weisen betrachtet werden können, wird von ihnen das

167 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 222.

168 | Ebd., S. 325f.

169 | Ebd.

170 | Ebd., S. 20.

171 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 10.

172 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 318, S. 325. Deleuze lässt sich in diesem Sinne als affirmativer Denker lesen. Er deutet den Körper und dessen Affekte als zugängliches Interaktionsfeld, welches Einfluss auf die Modulationen des Ausdrucks hat. Vgl. Villani, Arnaud: »I Feel I am a Pure Metaphysician«: The Consequences of Deleuze's Affirmation«, in: Mackay, Robin: *Collapse. Philosophical Research and Development*, Vol. 3, Falmouth 2012, S. 45-62.

173 | Ebd., S. 328.

Tier-Werden als ein Viel-Werden zentral gestellt.¹⁷⁴ Beachtung findet dabei vor allem die Stellung des einzelnen Tieres und dessen Zugang zum Rudel über ein peripheres Gebiet am Rand.¹⁷⁵ Ob und wo eine Vielheit mit ihren Fasern an den Rändern eine Symbiose eingeht, ist nicht vorauszusagen.¹⁷⁶ Ist dies aber der Fall, dann ist das Ich nur noch eine Schwelle und eine Tür für das Werden zwischen den Mannigfaltigkeiten. Das Subjekt ist dann ein »Randphänomen«, wobei das »Anomale« bzw. der »Outsider« ein Bündnis eingeht, dabei eine Grenze determiniert und dem Zusammenschluss eine vorübergehende Stabilität verleiht.¹⁷⁷ Mit anderen Worten ausgedrückt: Die innere Menge der Meute geht mit dem *Anomalen* Affektbündnisse ein, die eine Transformation und ein Anders-Werden ermöglichen. Da aber jedes Individuum und jeder Körper selbst schon eine Vielheit ist, lassen sich die Bereiche des Innen und Außen nicht benennen. Die verschiedenen Typen von Rudeln, Meuten und individuellen Bündnissen koexistieren, durchdringen und verändern sich, wobei sie in unterschiedlichen Konstellationen ausdrucksstarke Gefüge bilden.¹⁷⁸

Abhängig von dem Verhältnis von Bewegung und Ruhe, mit dem sich ein Individuum verbündet, ist dieses jeweils Teil verschiedener, individuierter Mannigfaltigkeiten.¹⁷⁹ Die vollkommene Individualität ist nicht Subjekt oder Ding, sondern eine »Diesheit« und bestimmt sich durch das Vermögen zu affizieren oder affiziert zu werden. Für den Prozess des Werdens ist nicht die Organisation des Körpers von primärer Bedeutung, sondern seine Affekte. Zwei Thesen stellen Deleuze und Guattari vor: Es gibt eine Organisation als planvolle Entwicklung und als ein geistiges Prinzip, welches im Unbewussten liegt und eine Analogie-Ebene bildet.¹⁸⁰ Dort entwickeln sich Formen und Subjekte in Abhängigkeit von einem zu erschließenden Organisationsplan. Die zweite These gründet sich auf der Vorstellung von *Plan* als eine von sich selbst und den eigenen Gegebenheiten abhängige Konsistenz- und Kompositionsebene. Dort gibt es nur »Schnelligkeiten und Langsamkeiten zwischen formlosen Elementen und Affekte zwischen nicht-subjektivierten Vermögen«.¹⁸¹ Dieser deleuzo-guattarische Plan ist die »Immanenz-

174 | Ebd., S. 44ff.

175 | Ebd., S. 47, S. 340f.

176 | Ebd., S. 341.

177 | Ebd., S. 334f.

178 | Ebd., S. 55. Zum Begriff des Tiers und des Tier-Werdens bei Deleuze siehe auch: Gardner, Colin und MacCormack, Patricia (Hg.): *Deleuze and the Animal* Edinburgh, 2017; sowie Buchanan, Brett: *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New York 2008.

179 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 346.

180 | Ebd., S. 362.

181 | Ebd., S. 364.

Konsistenz- oder Kompositionsebene« und bildet den *organlosen Körper*.¹⁸² Der *oK* ist aber nicht einfach ein »Begriff oder Konzept, er ist vielmehr Praktik, ein ganzer Komplex von Praktiken«. ¹⁸³ Immer dann, wenn man die Signifikanten und die Subjektivierung entfernt und die Autonomie des Affektes erreicht, bleibt nur noch der *oK*.¹⁸⁴ Er ist so beschaffen, dass er nur von Intensitäten besetzt werden kann, Intensitäten, die zirkulieren, passieren und konstituieren.

Antonin Artaud sagte mit seinen ausdrucksstarken Formulierungen der Organisation der Organe seinen Kampf an.¹⁸⁵ Ziel des Angriffs ist das theologische System, also die planmäßige Vorgehensweise dessen, was den Organismus und die »organische Organisation der Organe« erschafft.¹⁸⁶ Ausgehend von Artauds Begriff des organlosen Körpers stellen Deleuze und Guattari vor allem Spinoza und seine *Ethik* ins Zentrum ihrer Überlegungen. Spinozas Substanzen sind als Potenzen und Null-Intensitäten die produktive Matrizie. Die Wellen, Vibrationen, Schwellen und Intensitäten sind die Modi dessen, was passiert. Der *oK* ist Immanenz und immanente Grenze, er ist die Ebene, auf der sich die Intensitäten bewegen und wirken und auf der sich kein Ich befindet.¹⁸⁷ Dieses Immanenzfeld entspringt weder einem äußeren Ich, noch ist es dem Ich immanent: »Es ist vielmehr so etwas wie das absolute Außen, das keine Formen von Ich mehr kennt, weil Inneres und Äußeres gleichermaßen Bestandteil der Immanenz sind, in der sie verschmolzen sind.«¹⁸⁸ Innerhalb dieser Ebenen sehen Deleuze und Guattari einen Mehrwert durch Re-territorialisierung aufgrund der Neuverkettung von Affekten. Das funktionale Verfahren der Interpretation soll durch die Praktik des Experimentierens vertauscht werden, damit die Konjunktionen von Affekten die Welt des Subjekts ersetzen.¹⁸⁹ Hier lässt sich eine ethische Dimension ablesen, die trotz ihres affirmativen Charakters die Gefahr von Grenzlosigkeit und Auflösung birgt und Deleuzes Denken eine »Dunkelheit« attestiert.¹⁹⁰ Der *oK*, so schreiben Deleuze und Guattari, das sind die Drogenabhängigen, die Masochisten,

182 | Ebd., S. 367.

183 | Ebd., S. 206.

184 | Ebd., S. 208. Siehe auch Massumi: »The Autonomy of Affect«, a.a.O., passim.

185 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 206ff.

186 | Ebd., S. 218.

187 | Ebd., S. 211f., S. 215.

188 | Ebd.

189 | Ebd., S. 222.

190 | Diesen weniger offensichtlichen, negativen Aspekten in Deleuzes Denken widmet sich Andrew Culp. Vgl. Culp, Andrew: *Dark Deleuze* [Dark Deleuze, 2016], übers. von Achim Szepanski, Hamburg 2017.

die Schizophrenen, die Liebenden – und all sie huldigen Spinoza.¹⁹¹ Deleuze und Guattari geht es um eine Gradwanderung und den richtigen Umgang mit den Schwellen und der peripheren Grenze. Dabei, so unterstreichen sie, ist es wichtig, ausreichend Organisation, Signifikanz und Interpretation zu bewahren, damit man auf die »herrschende Realität antworten kann«.¹⁹²

KÖRPER ALS TOPOLOGIEN DES INNEN, AUSSEN UND ANDERS

Der bei Foucault und Deleuze markanten Frage nach dem Verhältnis von Repräsentation und Körperhaftigkeit als einem von »Fixierung« und »ästhetischer Wandlungsmöglichkeit« widmen sich die Beiträge im ersten Teil des Bandes »Körper und Bild«.

Irene Breuer geht mit »Sinnbildung und Widerstreit zwischen *mimesis* und *methexis* bei Gilles Deleuze – Zu einer Umkehrung des Platonismus in den Gemälden von Francis Bacon« der grundlegenden Frage in Deleuzes Werk nach, wie der Widerstreit zwischen *mimesis* und *methexis* als Differenz sinnliche Erfahrung auszudrücken vermag. Diese Form deleuzianischer Intensität erläutert Irene Breuer anhand von dessen *Francis Bacon, Logik der Sensation* (1981) zu der Malerei von Francis Bacon und im Hinblick auf das hier von Deleuze konstatierte ästhetische und figurale Werden bzw. Fleischwerden der körperlichen Figur.

In »Aus dem Dunkel ins Licht. Michel Foucaults Bildgeschichte des Wahnsinns« befasst sich **Claudia Blümle** mit dem Wandel der physischen Machtausübung durch Zugriff auf die Körper der Wahnsinnigen von der Renaissance über die Klassik bis in die Moderne. Ausgehend von Foucaults Publikationen *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) und *Überwachen und Strafen* (1975) diskutiert sie seine Thesen in direktem Bezug zu den von Foucault angesprochenen Gemälden Francisco di Goyas und Hieronymus Boschs. Darüber hinaus erläutert Claudia Blümle Théodore Géricaults Gemälde der *Monomanen* (1819-1824) als Beispiel des modernen medizinischen Blicks wie Foucault diesen in den Vorlesungen zur Psychiatrie ausführte.

Jadwiga Kamola untersucht mit »Defekte Körper, intakte Bilder: Michel Foucaults *Die Geburt der Klinik*« das für Foucault konstitutive Verhältnis zwischen Körper und Bild in seiner frühen Schrift zur Entstehung der Klinik um 1800. Ausgehend von den Begriffen Tableau, Relief und Porträt, zeigt sie die entscheidenden Korrelationen von Blick und Körpern für die Bilder der

191 | Ebd., S. 212. Zum Thema Intoxikation und Tier-Werden siehe Genosko, Gary: »Drinking Animals: Sobriety, Intoxication and Interspecies Assemblages«, in: Gardner und MacCormack: *Deleuze and the Animal*, a.a.O., S. 295-309.

192 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 220.

klassischen und modernen Episteme auf und untersucht ihre grundlegende Komplementarität im Kontext der von Foucault für die Moderne konstatierten *unsichtbaren Sichtbarkeit* in dessen *Die Geburt der Klinik* (1963). Auch mit der Wende zur Moderne und der Versprachlichung des Wissens bleibt der strukturelle Stellenwert des Bildes gegeben.

Mit »Kalt, warm, hybrid. Körperkonzepte in den Texten Gilles Deleuzes und Michel Foucaults zu den Gemälden Gérard Fromangers« diskutiert **Ann-Cathrin Drews** Deleuzes Text »Das Kalte und das Warme« (1973) und Foucaults »Die photogene Malerei« (1975). Der französische Künstler Fromanger stand mit der Gruppe *Figuration narrative* in Verbindung und sein vor allem malerisches Werk der 1960er und 1970er Jahre ist im Kontext des zeitgleichen politischen Kunstgeschehens in Paris zu verorten. Fromangers besondere Auffassung von Figuration ist weniger an Einzelfiguren gebunden sondern netzartig. Diese formal-bildnerischen Verbindungen rücken Deleuze und Foucault in Nähe ihres Denkens zu Körpern und Subjektivierungen.

Ob Foucaults Macht als stilles, lenkendes System auf spielerische Weise begegnet werden kann, geht **Anna Schober** mit »Das Fest der Bilder. Übertragungen zwischen den Schriften von Michel Foucault und postmoderner Kunst und Populärkultur« nach. Anhand der Verbildlichungen androgyner Körperrepräsentationen des Künstlerpaares Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin sowie Arbeiten Thomas Hirschhorns diskutiert sie ein Drängen des Imaginären im Kontext der von Judith Butler angeregten Debatten zur Gender und Queer Subkultur. Diesen foucaultschen »Festspielen der Bilder« in der gegenwärtigen Kunst- und Kulturpraxis stellt Anna Schober zudem die Frage von radikaler Differenz in Deleuzes Werk als ebensolche »Festspiele« möglicher sinnlicher Erfahrung anbei.

Der Körper als grundlegende Schaltstelle in der Konstituierung des Anderen oder von normativen Andersheiten ist Thema der unter dem Titel »Fremdkörper« versammelten Beiträge.

Kerstin Borchhardt stellt in »Liminal and Criminal. Monströse Hybriden in der abendländischen Kunst« mythische Fabelwesen als Projektionsflächen unterschiedlichster normativer Zuschreibungen vor. Dabei geht sie von Foucaults Vorlesungen »Die Anormalen« (1974-1975) am Collège de France aus, in welchen dieser solche Mischwesen und Monster im Mittelalter als einen »»doppelten Rechtsbruch«« beschrieben hatte. Für Kerstin Borchhardt stellt sich davon ausgehend die Frage, inwieweit bereits antike Gesellschaften, die sich durch klare Rollenverteilung und gesellschaftliche Hierarchien ebenso auszeichneten wie durch eine mythische und ambivalente Gedanken- und Bildwelt, ebenfalls juristische Wertungen von Zwitterwesen vornahmen.

Derartigen Zuschreibungen begegnete Foucault 1966 mit einem anderen, »utopischen Körper«, den **Kyla Bruff** mit »Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze:

Thinking the Lived, Utopic Body (without Organs)« in Bezug auf Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie des ›gelebten Körper‹ (*le corps vécu*) diskutiert. Sie argumentiert, dass sich die Dichotomie des physischen und des gelebten Körpers mit Hilfe des Konzepts des ›utopischen Körpers‹ ebenso überwinden lässt wie mit Deleuzes und Guattaris ›organlosem Körper‹. Ausgehend von den Differenzen dieser Konzeptionen ist es Kyla Bruffs Anliegen aufzuzeigen, inwiefern der gesunde ›organloser Körper‹, der ›gelebte Körper‹ und der ›utopische Körper‹ jeweils neue Wege eröffnen, die Grenze möglicher Erfahrungen zu verschieben.

Die produktive Ästhetik des organlosen Körpers wird auch von **Jeanne Bindernagel** mit »Zum Dilemma von Materialität und Erfahrung: Gilles Deleuzes Schreiben (von) der Hysterie« thematisiert. Ausgehend von George Didi-Hubermans Studien zur Hysterie als ein durch die Praxis der Fotografie produziertes Krankheitsbild, konzentriert sich ihre Analyse auf Aspekte der Modellbildung innerhalb von Deleuzes Werk. Sie zeichnet nach, wie der Begriff der Hysterie in Deleuzes *Francis Bacon, Logik der Sensation* ein Spannungsverhältnis von emphatischer und körperlicher Eindringlichkeit aufweist. In diesem ›hysterischen‹ Textkörper Deleuzes werden die Hysterie als Bild, die Intensität des Körpers sowie die Dramatik des Schreibens zu einem produktiven Gefüge.

Dass gerade Deleuzes Vitalismus wie dessen Komplexisierung klassischer Dichotomien von *Bios* und *Zoe* es ermöglichen, ein Konzept des Körpers zu denken, welches nicht anhand von Binaritäten oder identitären Kategorien erfasst werden kann, ist Thema für **Agnieszka Anna Wołodźko** in »Between Bio(s) and Art – Intensities of Matter in Bioart«. Unter Bezugnahme auf die Schriften der Philosophin Rosi Braidotti führt sie künstlerische Beispiele zeitgenössischen *Bioart* des Künstlerduos Oron Catts und Ionat Zurr an. Dabei zeigt die Autorin, dass es das körperliche Material selber ist, welches in diesen neuen Kunstformen derartige Unterschiede und Kategorien in Frage stellt.

Das Wechselspiel von Identität, Normativität und Potenzialität wiederum macht es unausweichlich, die Thematik des Körpers bei Deleuze und Foucault im Kontext von »Körper, Politik und Widerstand« zu fokussieren.

Pierre Buhlmanns Kapitel »Neuentdeckung des Körpers. Foucaults Moderne, zwischen Klinik und Politik« geht auf Foucaults intensive Auseinandersetzung mit dem Körper als Gegenstand des modernen Wissens ein. Mit Bezugnahme auf *Die Geburt der Klinik* (1963), *Die Ordnung der Dinge* (1966), *Überwachen und Strafen* (1975) sowie die späteren Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (1977-78) verdeutlicht er den Übergang von disziplinarischem Blick zur biopolitischen Norm. Wenn der Körper bei Foucault zunächst über Blick und Disziplinartechniken als moderner Körper hervorgebracht wurde, ist es gleichzeitig diese spezifische Auffassung eines

individualisierten Körpers, der die Entfaltung und Applikation einer Biomacht erlaubt.

Im Kontext der Machtzuschreibungen stellt sich die Frage nach Formen des Entweichens der Körper im Werk von Deleuze und Foucault. **Jürgen Gunia** geht mit »Selbstversuch und Übung. Die Spiritualität des Körpers bei Michel Foucault und Gilles Deleuze« auf Spiritualität als Ethik ein, deren Praxis Erfahrung und Übung vereint. Eine prozessuale und konstruktivistische Struktur der Immanenz liest Jürgen Gunia im Kontext von Deleuzes Selbstversuch als *expérimentation* in Anlehnung an die stoische Philosophie und setzt sie mit Foucaults »selbstkonstituierenden« Übungen der »Techniken des Selbst« als *entraînement* in Bezug. Subjektivierung und Desubjektivierung gehen dabei ein komplexes und widersprüchliches Wechselspiel ein.

Sjoerd van Tuinens »Physiology versus Psychology: The Priest and the Biopolitics of *Ressentiment*« geht Möglichkeiten einer Befreiung des Körpers insbesondere von einer subjektivierenden Psychologie nach. Nietzsches Figur des Priesters in *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887) verortet Sjoerd van Tuinens mit Bezug auf Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* (1972) zunächst im Kontext einer »priesterlichen« Psychologie und subjektregulierenden Organisation des *Ressentiments*. In der Diskussion der foucaultschen Texte folgt er Foucaults Auseinandersetzung mit der Pastoral- und Disziplinarmacht und weist anhand Foucaults Vorlesungen *Sicherheit. Territorium. Bevölkerung* (1977-78) auf die Bedeutung dieser Debatte im Hinblick auf gegenwärtige biopolitische und psycho-politische Kontrollmechanismen hin.

Katharina D. Martin thematisiert die Möglichkeiten der Deterritorialisierung durch die von Deleuze und Guattari vorgeschlagene Multifunktionalität der Maske. In »Gesicht, Kopf, Körper: Eine politische Karte« widmet sie sich der in *Tausend Plateaus* (1980) herausgestellten Unterscheidung zwischen dem Gesicht als Code und Ort unterschiedlicher Semiotiken und der intensiven Kopf-Körper Einheit. Hinzu zieht sie Foucaults Text »Die Köpfe der Politik« (1976) und verweist auf dessen Unterscheidung zwischen der Körperlichkeit des Kopfes und Tiefe des Schädels und der politischen Konnotation des Gesichtsausdrucks. Abschließend setzt Katharina D. Martin diese Thesen in Verbindung mit den Ereignissen ausgelöst durch die illegale Performance der Gruppe Pussy Riot.

Für **Christoph Dittrich** ist *Kritik und Klinik* (1993), jener der Literatur gewidmete Band Gilles Deleuzes, Ausgangspunkt seines Textes »Lawrence, ein Etrusker. Tuberkulose und Vitalität«. Er geht dabei von Deleuzes Auffassung vom Schreibakt als eine vom Körperlichen untrennbare Problematik aus. Im Rahmen dieser verbindet sich das Vermögen des Körpers, dessen Gesundheit und Krankheit mit dem Schreiben und ermöglicht Werdensprozesse. Christoph Dittrich schlägt Lawrences Werk als literarisches Korrelat zu Spinozas Affekttheorie und Deleuzes Vitalismus vor. Darüber hinaus stellt er Lawrences

Affirmation der Lebendigkeit im Fleische und der Teilhabe des leibhaften Kosmos in den Bezug zu Nietzsches ›Willen zur Macht‹.

Arianna Sforzini »Widerstehende und kämpfende Körper auf den Bühnen Michel Foucaults« ist eine Erstübersetzung aus ihrer 2014 erschienenen Publikation *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Ausgehend von Foucaults Vorschlag in *Der Willen zum Wissen* (1976), sich dem sexuellem Dispositiv mit den Körpern und Lüsten entgegenzustellen, untersucht Sforzini die von Foucault dargelegten Formen der Widerstände in »Der utopische Körper« (1966), der hysterischen Körper in *Die Macht der Psychiatrie* (1973-74), dem ›Pakt-Körper‹ der Hexen und ›Theater-Körper‹ der Besessenen in *Die Anormalen* (1974-95) und – mit besonderer Bezugnahme auf die letzten Vorlesungen Foucaults 1983-84 *Der Mut zur Wahrheit* – der Figur des Kynikers.

Diese Erörterungen von Effekten theatraler und widerständiger Körperlichkeiten werden ergänzt durch den vierten und letzten Teil mit dem Schwerpunkt »Körper und unkörperliche Effekte«.

Die topologische Verortung der unkörperlichen Effekte ist Ausgangspunkt für **Angelika Seppi** in »Lärmender Unsinn und Oberflächeneffekte – Der Körper und das unkörperliche Ereignis im Denken von Gilles Deleuze«. Ausgehend von Deleuzes Konzept der dynamischen Genese des Sinns entwickelt sie unter Bezugnahme auf Deleuzes *Differenz und Wiederholung* (1968), *Die Logik des Sinns* (1969) sowie Deleuzes und Guattaris *Tausend Plateaus* (1980) eine materialistische Theorie des Virtuellen und widmet sich dabei sowohl der Frage des Körpers als auch den unkörperlichen Ereignissen. Ihr Anliegen ist ein nicht-dialektisches, materialistisches Denken, das sich außerhalb der herkömmlichen binären Logik von Materie und Geist oder Wirklichkeit und Idealität bewegt.

Denken und Sein im Kontext des körperlichen Vermögens und die Überwindung solcher Dichotomien stehen auch in **Guillaume Colletts** Text »Bodies-Language: Immanence in Gilles Deleuze's *Foucault*« im Fokus. Deleuzes Konzept der Immanenzebene in *Die Logik des Sinns* (1969) sowie *Die Falte* (1988) und Foucaults Verständnis des Sagbaren und Sichtbaren in *Die Ordnung der Dinge* (1966) sowie dessen Begriff der Aussage in *Die Archäologie des Wissens* (1969) sind weder nur linguistisch noch nur materiell zu lesen. Neben Bezugnahme auf Edmund Husserl, Martin Heidegger und Jean Hyppolite hebt Collett Nietzsches Einfluss hervor und geht auf die Bezüge zwischen Foucaults frühem Werk und Deleuzes ontologischen Konzepten ein.

Marc Rölli befasst sich »Im Labyrinth der Zeit. Zum Konzept des Körpers nach Leibniz, Borges und Deleuze« mit den Verbindungen zwischen Deleuzes Verständnis des körperlichen Ausdrucks, Leibniz' Substanzbegriff und der Problematik einer Kompossibilität. Ausgangspunkt sind Leibniz' Theorie der Perception als Kontinuität sowie der wirklichen Welt als Ausdruck ontologischer

Einheiten, die kontingente Wahrheiten vereinen. Bezugnehmend auf Deleuzes Ausführungen zum körperlichen Ausdruck und dessen zeitphilosophisch motivierter Revision des leibnizschen Systems erläutert Marc Rölly, inwiefern Zeit das Wirkliche und Mögliche in ein neues Verhältnis setzt, und der körperliche Ausdruck so einer möglichen Welt Realität verleiht.

I. Körper und Bild

Sinnbildung und Widerstreit zwischen *mimesis* und *methexis* bei Gilles Deleuze

Zu einer Umkehrung des Platonismus in den Gemälden
von Francis Bacon

Irene Breuer

In dem Beitrag wird der Frage nachgegangen, wie der Widerstreit zwischen *mimesis* und *methexis* eine – so die These – »atopische Differenz« hervorbringt, die den Sinn des Gegenstandes zu einer fortwährenden Bildung zwingt, einen Sinn, der sich weder vollständig erhellen noch in bestehenden Begrifflichkeiten erfassen lässt, sondern sich eher in sinnlicher Erfahrung ausdrückt. Der Begriff der Atopie bedeutet nach Franco Rella,¹ außerhalb unseres Platzes bzw. der Grenzen unserer wahrnehmungsmäßigen und kognitiven Gewohnheiten zu sein. Die hier vorgeschlagene atopische Differenz – eine Differenz, die sich in keinem eigenen Ort bzw. *topos idios* im Sinne Aristoteles verankern lässt – wandert zwischen dem Abbild und dem Trugbild und entzieht sich unseren Gewohnheiten und übernommenen Begriffen.

Um die Voraussetzungen der Repräsentation, wie sie von Platon benannt werden, aufzudecken, soll in einem ersten Schritt das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild im Denken Platons vorgestellt werden. Anschließend wird auf Gilles Deleuzes Schriften *Differenz und Wiederholung*² und *Logik des Sinns*³ eingegangen, die die Grundbausteine für eine moderne Aufwertung der mimetischen Praktiken liefern. Der französische Philosoph hebt die Produktion von Trugbildern als eine »Umkehrung des Platonismus« hervor, denn diese

1 | Rella, Franco: »Atopía«, in: *El silencio y las palabras*, Barcelona, Buenos Aires, 1992, S. 112.

2 | Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* [*Différence et répétition*, 1968], übers. von Joseph Vogel, München 1997.

3 | Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns* [*Logique du sens*, 1969], übers. von Bernhard Diekmann, Frankfurt a.M. 1993.

reproduzieren nicht mehr das Urbild. In einem dritten Schritt werden die Eigenschaften der Trugbilder anhand der Gemälde des englischen Malers Francis Bacon näher bestimmt. Zum Schluss wird die atopische Differenz in ihrer Entstehungsmöglichkeit und ihrer Tragweite näher beleuchtet. Es wird sich herausstellen, dass die Umkehrung des Platonismus nicht nur eine Produktion des Trugbildes, sondern auch einen sinnlichen Überschuss verursacht, der sich jeder wesentlichen Bestimmung widersetzt, unlokalisierbar bleibt und die Betrachter affiziert.

1. MIMESIS UND METHEXIS

Die Differenz, die zwischen dem Bildenden und dem Abgebildeten entsteht, wirft die Frage nach der Medialität von Bildern auf. Es handelt sich um eine dreifache Differenz zwischen dem, was in das Bild kommt – dem Abgebildeten –, und dem, was das Bild selbst ausmacht – dem Bildlichen –, und wie etwas in das Bild gelangt – dem Bildenden. Relevant wird hier eine bildliche Differenz, die im Spannungsverhältnis zwischen *mimesis* und *methexis*, zwischen Nachahmung und Teilnahme, im ontologischen Dreistufenmodell aus dem Spätdialog Platons, der *Politeia*, entsteht: die unsichtbare Idee des Urbildes, das reale sichtbare Ding als Abbild und das Schattenbild als Abbild des Abbildes. Diese dreifache Unterscheidung in der *Politeia*⁴ entspricht einer zweifachen in dem *Sophistes*:⁵ Hier unterscheidet Platon zwischen eikastischer und phantastischer Nachahmung. Die eikastische *mimesis*, als das erzeugte »Ebenbild«, ist die inhaltliche Nachahmung der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit.⁶ Durch die phantastische *mimesis* dagegen erzeugt der Künstler unzuverlässige und trügerische Scheinbilder bzw. Trugbilder, die das Große verkleinern und das Kleine vergrößern. Denn Abbilder und trügerische Simulakra ringen um die rechtmäßige Stellvertretung des Wahren: »Die Abbilder sind Besitzer zweiten Ranges, wohlbegründete Bewerber, durch die Ähnlichkeit bestätigt; die Trugbilder sind wie die falschen Bewerber, die auf einer Ungleichartigkeit beruhen, eine wesentliche Perversion, eine Umlenkung implizieren«,⁷ so Deleuze. Es sind die sich-immer-gleichbleibenden Ideen, die als wahrhaft Seiende unserem Bewusstsein vorgegeben sind. Sie bilden eine eigene Welt, den *kósmos noetós*, den *kósmos*, den wir durch geistiges Anschauen der

4 | Platon: *Politeia* X, 595b.

5 | Platon: *Sophistes* 235b-236d.

6 | Ebd., 235e.

7 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 314.

Ideen – *nóesis* – als einfache unsinnliche Anblicke oder Sichten (das Wort *idéa*, lateinisch *videre*, bedeutet »sehen« und daher im wörtlichen Sinne »Sicht«) erkennen können. Der *kósmos aisthetós* dagegen enthält die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die stets-immer-anders werden und deshalb nicht wahrhaftig *sind*. Doch können wir sie als Abbilder der Ideen erkennen, weil sie am Sein der Ideen *teilnehmen*: Als Erscheinung-von-etwas-andern (den Ideen) existieren die Abbilder als Bezug auf etwas Anderes, so dass die Sinnenwelt auf die Ideenwelt verweist. Das Sein des Abbildes besteht also in der Verweisung auf die abgebildeten Ideen. Die Andersheit der Abbilder gegenüber den Ideen bedarf eines eigenen Mediums, worin ihre Selbstständigkeit möglich wird: dem Raum, die eigene Dimension des *kósmos aisthetós*. Diese Teilnahme können wir einsehen, indem wir die Ideen in den geistigen Blick nehmen und durchschauen können, dass zwischen Ideen und Sinnenwelt ein Verhältnis – *logos* – der Analogie waltet. Im Licht dieser Sichten können wir die Dinge der Sinneswelt als das, *was* sie sind, benennen und beschreiben, *wie* sie sind. Es ist also eine »innere oder abgeleitete Ähnlichkeit«⁸ mit der Idee, die den Anspruch der Abbilder, eine bestimmte Qualität zu besitzen und *als* etwas erfasst zu werden, begründet.

Es ist wichtig hervorzuheben, dass die *mimesis* nicht *per se* von Platon verworfen wird. Stattdessen wird sie aufgefordert, sich nach dem Wahren zu richten. Trugbilder verlaufen wiederum nicht über die Idee, sondern sie verletzen das Gesetz des Guten, nach dem sich die Abbilder richten. Trugbilder sind Abbilder des Abbilds, doch zwischen beiden besteht ein Wesensunterschied, eine »atopische Differenz«: »Das Abbild ist ein mit Ähnlichkeit ausgestattetes Bild, das Trugbild ein Bild ohne Ähnlichkeit.«⁹ Letzterem entsprechen also auch die Bilder, die im Rahmen einer nicht-repräsentativen modernen Kunst entstehen. Denn indem der Künstler umwälzt, bewahrt er; indem er zerstört und verformt, deutet er: Hierdurch tritt ein neuer Sinn in ein Spannungsverhältnis mit dem alten. Diese andauernde Spannung zwischen beiden Polen, die jedem Prozess der Sinnbildung zugrunde liegt, verhindert eine dialektische Aufhebung des Heterogenen. Dieser Prozess zeugt von der Suche nach einem »neuen« Verständnis von *mimesis*, das ihr eine schöpferische und produktive Rolle zuteilt: Es geht hier nicht um eine einfache Reproduktion des Urbildes, sondern um die kreative Produktion des Trugbilds. Um dieser Verschiebung in der Auffassung der *mimesis* Rechnung zu tragen, ist es sinnvoll, dem Verständnis von Repräsentation und ihrer Umkehrung nachzugehen, wie sie bei Deleuze durchgeführt wird.

8 | Ebd., S. 315.

9 | Ebd.

2. REPRÄSENTATION ALS REKOGNITION, WIEDERHOLUNG ALS *RÉPÉTITION*

Deleuze zufolge besteht die »Aufgabe der modernen Philosophie« in der »Umkehrung des Platonismus«. ¹⁰ Indem der Platonismus erstens ein »konkretes Kriterium« – die »Ähnlichkeit« – für die Unterscheidung zwischen Idee und Bild liefert und zweitens dieses Kriterium als Maßstab für die Berechtigung der Abbilder, der Sache zu entsprechen, festlegt, begründet er das Gebiet der Repräsentation. Die Ähnlichkeit ist keine raumzeitliche bzw. nur äußere Differenz, sondern eine dem Wesen immanente Differenz, die von der Idee erfasst wird, indem sie die »konstitutive[n] Beziehungen und Proportionen des inneren Wesens [des Bildes] begreift«. ¹¹ Diese innere oder durch ein »geistiges Auge« erschaubare Ähnlichkeit beruht auf der Möglichkeit der Rekognition – der Wiedererkennung – der Idee als Vorbild des Abgebildeten: Beide sind durch »die Identität im Begriff«, »die Ähnlichkeit im Objekt« und »die Analogie im Urteil« – als Übereinstimmung zwischen Begriff und Objekt – aufeinander bezogen. ¹² Es besteht also eine begriffliche Identität zwischen der Idee und der Erscheinung, eine Entsprechung in der Rekognition, eine Kohärenz oder Kontinuität in der Wahrnehmung, die die Ordnung der Repräsentation ausmachen. Die Repräsentation legt die Regeln fest, welche die Entsprechung und Identität zwischen dem Vorbild und dem Abbild bzw. zwischen Idee und Erscheinung garantieren.

In diesem Zusammenhang deutet Deleuze Friedrich Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr im Sinne der Bildfrage. Die ewige Wiederkehr besteht darin, dass jedes Ding nur als Wiederkehrendes existiert, als »Abbild einer Unendlichkeit von Abbildern«, ¹³ d.h. als Trugbild. So steht die Wiederholung als *répétition* »der Repräsentation gegenüber«. ¹⁴ Die Wiederholung, wie sie in der Repräsentation verstanden wird, ist »Wiederholung des Selben« ¹⁵, sie ist eine »nackte Wiederholung« – eine eikastische *mimesis* im Sinne Platons; eine begriffliche Erfassung dessen, was wiederholt wird. ¹⁶ Die *répétition* dagegen bildet sich selbst, »indem sie sich bekleidet, maskiert, verkleidet« ¹⁷ und ist als »bekleidete Wiederholung« – die phantastische *mimesis* im Sinne Platons – zu verstehen. Die ewige Wiederkehr Nietzsches ist, in der Interpretation von

10 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 87.

11 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 314.

12 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 179-180.

13 | Ebd., S. 95.

14 | Ebd., S. 85.

15 | Ebd., S. 42.

16 | Ebd., S. 45.

17 | Ebd., S. 42.

Deleuze, das einzige Selbe dessen, was wird, und dessen, was sich ändert. Dies entspricht einer kopernikanischen Revolution,¹⁸ denn die Identität ist ein gewordenes Prinzip. Das Werden wird als unendliche Schöpfung von Differenzen verstanden, die bejaht werden müssen. Dasjenige, was das Denken entlockt, ist eher Gegenstand einer Begegnung und nicht einer Rekognition: Dieses Etwas, was uns zum ersten Male begegnet, kann nur empfunden werden, sich uns aufzwingen, uns unmittelbar präsent sein.

3. UMKEHRUNG DES PLATONISMUS

Den Platonismus umzukehren bedeutet für Deleuze, »das Primat eines Originals gegenüber dem Abbild, eines Urbilds gegenüber dem Bild an[zuf]echten«.¹⁹ Die Strategie läuft darauf hinaus, »die Trugbilder aufsteigen [zu] lassen, ihre Rechte zwischen den Ikonen oder den Abbildern geltend machen«.²⁰ Es geht hier weder um die Unterscheidung zwischen Idee und Abbild noch um diejenige zwischen Wesen und Erscheinung, sondern um die »Subversion in diese Welt«,²¹ denn das Trugbild enthält eine »positive Macht, die sowohl das Original wie das Abbild, das Modell wie die Reproduktion verneint«.²² Es verinnerlicht eine Differenz, eine Simulation, die das unvorstellbar Neue schöpft. Dafür muss aber mit dem Primat der Identität gebrochen werden; um den eigenen Begriff »Differenz« zu produzieren, darf man ihn nicht in die Identität eines Begriffs – des Seinsbegriffs – als eine »kategoriale Differenz«²³ im Sinne Aristoteles »einschreiben«²⁴ und ihn somit als »Prädikat im Inhalt des Begriffs«²⁵ bestimmen. Vielmehr muss die Wiederholung als eine »begriffslose Differenz«,²⁶ als ein Intensitätsunterschied bzw. als etwas, »was nur empfunden werden kann«,²⁷ verstanden werden. Die Intensität ist die Form der Differenz als Grund des Sinnlichen. Jede »Intensität ist differentiell, Differenz

18 | In Anlehnung an Kants ›Umänderung der Denkart‹, vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1956, B XVII.

19 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 95.

20 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 320.

21 | Ebd.

22 | Ebd., Herv.i.O.

23 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 55.

24 | Ebd., S. 56.

25 | Ebd., S. 54.

26 | Ebd., S. 46.

27 | Ebd., S. 292.

an sich selbst«. ²⁸ In *Logik des Sinns* wird von Deleuze das Sinnliche aber nicht durch Begriffe differenziert, sondern es ist die Differenz, die »heterogene Serien« des Sinnlichen erzeugt. Diese sinnliche Differenz, die die »ursprüngliche Disparität« produziert, bestimmt die Welt der Trugbilder und bildet zugleich die »Bedingungen der wirklichen Erfahrung«. Zwischen der Ähnlichkeit der Dinge und der mit dem Trugbild »verbundene[n] Affektladung« wird, mit Paul Valéry gesagt, eine »Resonanz« ²⁹ bzw. »ein oszillatorisches System« ³⁰ erzeugt, das sich in der »Empfindung des Todes« oder der »Lebenszerstückelung« ³¹ äußert. Dieses System enthält Differenzen, Varianten, die einen Kern aus »präindividuellen Singularitäten« einhüllen. Sie werden als die »wahren transzendentalen Ereignisse« verstanden, weil sie über eine »potentielle Energie« verfügen, die die Differenzen entlang der Serien generieren. Sie sind transzendental, weil sie die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung bilden, und für Deleuze »lenken [sie] die Genese der Individuen und Personen«. ³² Die Schöpfung jeder Serie entstammt einem »singulären Ereignis«, das aus der zufälligen Begegnung von unterschiedlichen Kausalreihen im Sinne Aristoteles bzw. durch die Kreuzung bereits existierender Kräfte und nicht aus der Zusammenarbeit der Erkenntnisvermögen im Sinne Kants entsteht. Nicht nur das Kunstwerk, sondern alle Phänomene beruhen auf dieser »konstitutive[n] Differenz«, ³³ die somit die Bedingung der »wirklichen Erfahrung« und diejenige der Entstehung des Kunstwerks vereinigt. Es ist also dem Zufall zu verdanken, dass sich die Entstehung eines Phänomens sowie eines Kunstwerkes ereignet.

Die Differenz wird jetzt von keiner vorgängigen Identität erzeugt, sondern umgekehrt wird die Identität von dieser »Grunddisparität« produziert, insofern es jetzt die Differenzen sind, die einander ähneln. ³⁴ Die Identität lässt die Differenzen der divergenten Serien wiederkehren in einer »nomadischen Verteilung«, die sich jeder hierarchischen Bestimmung widersetzt. ³⁵ Das singuläre Ereignis erzeugt die Wiederholung der Differenzen als verkleidete bzw. als Trugbilder. Indem sie sich bildet, konstituiert sie das Identische dessen,

28 | Ebd., S. 282.

29 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 136: »Die Zeichen bleiben ohne Sinn, solange sie nicht in die Oberflächenorganisation eintreten, die die Resonanz zwischen zwei Serien sicherstellt [...]«

30 | Valéry, Paul: *Cahiers/Hefte* [*Cahiers*, 1973, 1974], übers. von Bernhard Böschenstein, Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeldt, Frankfurt a.M. 1993, S. 81.

31 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 319, S. 320.

32 | Ebd., S. 315.

33 | Ebd., S. 319.

34 | Ebd., S. 320.

35 | Ebd., S. 321.

was sich ändert, die nackte Wiederholung.³⁶ »Was wiederkehrt, das sind die divergenten Serien als divergente«,³⁷ d.h., die Wiederkehr selbst ist das einzige Selbe der Divergenz. Die Umkehrung Platons ist hiermit vollzogen, denn das Trugbild, die phantastische *mimesis*, ist nun das Originäre und der Ursprung aller Identitäten.

4. DAS TRUGBILDBILD UND DAS UNSICHTBARE: DIE INTENSITÄT DER MALEREI FRANCIS BACONS

In Francis Bacons Gemälden sieht Deleuze die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines »anderen Typ[s] von Beziehungen zwischen Figuren, einen Typ, der nicht narrativ wäre und auf keinerlei Figuration hinauslaufen würde«. ³⁸ Bacon entkommt dem Figurativen, indem er die Figur isoliert, deformiert und sie mit der Struktur und der Kontur in ein Spannungsverhältnis versetzt, das somit die drei Grundelemente des Gemäldes in Verbindung miteinander hält. ³⁹ Deleuze führt Cézanne als denjenigen an, der diesen neuen malerischen Weg eröffnete, indem er die »Sensation« malte, d.h., indem er den Körper malte, insofern dieser »erlebt wird als einer, der die Sensation erfährt«. ⁴⁰ Diese Sensation in *statu nascendi* wurde von Valéry anhand des Begriffs der »Rohwahrnehmung« beschrieben: »Alle Empfindung ist in sich ursprünglich, nie verspürt, und darin liegt eine Bedingung ihrer Genese. Wir fühlen nur, was wir noch nie gefühlt haben – während der Entstehungsphase.« ⁴¹ Jede Sensation, jede Empfindung bringt demnach eine andere hervor; ⁴² zusammen bilden sie eine Sequenz, wobei jede Sensation sich in unterschiedlichen Ordnungen befindet: Die Sensation, die die unterschiedlichen Sensationen synthetisiert, umhüllt eine »konstitutive Ebenendifferenz, eine Pluralität von konstituierenden Bereichen«. ⁴³ So führen uns Bacons »Reihen«, wie z.B. die der Päpste, der Porträts oder der Selbstporträts, in verschiedene »Empfindungsbereiche« oder auf »sensitive[...] Ebene[n]« ⁴⁴, die von der synthetisch einheitlichen Sensation durchkreuzt werden.

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

37 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 323.

38 | Deleuze, Gilles: *Francis Bacon, Logik der Sensation* [*Francis Bacon – Logique de la sensation*, 1981], übers. von Joseph Vogl, München 1995, S. 10.

39 | Ebd., S. 25.

40 | Ebd., S. 27.

41 | Valéry: *Cahiers/Hefte*, a.a.O., S. 175.

42 | Ebd., S. 176.

43 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 28.

44 | Ebd.

Wie ist diese Sensation zu verstehen? Sie ist nicht als ein Gefühl aufzufassen, das die Bilder zu erzählten Geschichten verbindet, sondern als ein Trieb, der nach der »besten« Sensation⁴⁵ sucht. Diese Sensation könnte durch die Bewegung erklärt werden, welche die Kontur der Figuren verschiebt. Aber die Bewegung erklärt nicht die Sensation, vielmehr erklärt die »Elastizität der Sensation«⁴⁶ die Momentaufnahme der Bewegung, denn sie kann diese still stellen, so wie in der erstarrten Grimasse des Schreienden. Die Bewegung interessiert den Künstler eigentlich nur als ein »Spasmus«, der von der »Wirkung unsichtbarer Kräfte auf den Körper« zeugt.⁴⁷ Die »Gewalt der Sensation« steht außerdem »dem Sensationellen, dem Klischee« gegenüber, insofern Bacon beim schreienden Papst mit der Figuration dessen, was eine heftige Empfindung verursacht, bricht. Die Grausamkeit wird »selbst Figur«, d.h., sie provoziert keinen Schrecken, sondern wird selbst »Schrei«. Dafür »neutralisiert« Bacon den Schrecken, indem der Malvorgang die Figur isoliert und sie dem Sehen entzieht: Sie schreit »*angesichts des Unsichtbaren*«. ⁴⁸ Die Sensationsebenen verweisen nicht nur phänomenologisch auf die Sinnesorgane, sondern sie sind durch ein »vitale[s] Vermögen« verbunden, »de[n] Rhythmus«, den es »sichtbar zu machen« gilt. Dieses Vermögen der »existentielle[n] Kommunikation« zwischen den Ebenen macht das »pathische« (nicht repräsentative) Moment *der Sensation* aus.⁴⁹ Es geht also darum, den Körper als Intensität – einen »organlose[n] Körper« im Sinne Artauds bzw. ein »nicht-organisches Leben« – zu malen, das dem Kräftespiel unterworfen ist.⁵⁰ Es war wiederum Valéry, der die Intensität und Dauer der Empfindungen im Sinne einer Energie verstand, welche die Arbeit der Sensibilität ermöglichte.⁵¹

In Anlehnung an Merleau-Ponty kann vorgeschlagen werden, dass es Bacon darum geht, das »Unsichtbare dieser Welt«⁵² – die Intensität der Sensation – anhand des Trugbilds sichtbar zu machen. Dieses Unsichtbare ist kein Gegenteil des Sichtbaren, sondern es ist etwas, das sich vorerst dem Blick

45 | Ebd., S. 30.

46 | Ebd.

47 | Ebd., S. 31.

48 | Ebd., S. 29, Herv.i.O.

49 | Ebd., S. 31, Herv.i.O.

50 | Ebd., S. 32.

51 | Vgl. Valéry: *Cahiers/Hefte*, a.a.O., S. 177.

52 | Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* [*Le Visible et l'Invisible*, 1964], übers. von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 2004, S. 198.

als »nicht-urpräsentierbar«⁵³ entzieht und uns eben deshalb anzieht:⁵⁴ Die Offenbarung bzw. die Sichtbarmachung des Fleisches als wesentlich unsichtbare Fülle bzw. Tiefe der Körperoberfläche bildet das Außerordentliche, die Anomalität des Sehens. Was sich eigentlich dem Blick entzieht, ist nur durch eine Überschreitung der normalen Ordnungen sichtbar und bildet somit den Überschuss des Sichtbaren. Dieser Exzess wird in der Spannung eines »Sturzes« erfahren, in dem »Abstieg« einer Ebene zur anderen; denn »[d]er Sturz ist exakt der aktive Rhythmus«, so Deleuze. Das Fleisch trägt die Zeichen des Sturzes; es rutscht von den Knochen herab.⁵⁵ Es ist »die Instabilität des Stabilen«, welche das »Merkmal der ›Sensibilität‹« ist.⁵⁶ Das Unsichtbare bzw. das Kräftespiel zu malen, ist die eigentliche Aufgabe der Künste.⁵⁷ Dabei muss das Auge zu einem »mehrwertigen, unbestimmten Organ«⁵⁸ werden, welches überall im Körper »sieht« bzw. empfindet. Das Auge wird zum inkarnierten Organ, das sich auf die Oberfläche des Körpers erstreckt und hierdurch eine »haptische«⁵⁹ Funktion übernimmt. Die dem Gemälde zufällig hinzugefügten manuellen Markierungen als »asignifikante Striche« sind Spuren der Empfindung, die den »Zusammenbruch der visuellen Koordinaten« hervorrufen und somit die »spezifisch pikturale Erfahrung« ausmachen.⁶⁰ Diesen Zusammenhang beschreibt Deleuze als »Diagramm«, welches er als »die operative Gesamtheit der Linien und Zonen, der asignifikanten und nicht-repräsentativen Striche und Flecke«⁶¹ versteht. Es handelt sich um eine den Malakt vorbereitende Arbeit, die in einer unlösbaren Spannung mit dem aktuell oder potenziell figurativen Charakter des Bildmotivs steht: Einzelne Stellen werden gesäubert, ausgebürstet oder verwischt; Farbe wird in unterschiedlichen Geschwindigkeiten und aus verschiedenen Richtungen hingeworfen, so dass dieser Überschuss des spezifischen Malaktes sichtbar wird.⁶² Das Diagramm darf aber das Gemälde nicht in ein Chaos verwandeln, sondern »muss operativ und kontrolliert bleiben«;⁶³ es ist »niemals optischer Effekt, sondern entfesselte

53 | Ebd., S. 234.

54 | Vgl. Waldenfels, Bernhard: »Das Unsichtbare dieser Welt oder: Was sich dem Blick entzieht«, in: Bernet, Rudolf und Kapust, Antje (Hg.): *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, München 2009, S. 11-29.

55 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 52.

56 | Valéry: *Cahiers/Hefte*, a.a.O., S. 76.

57 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 39.

58 | Ebd., S. 36.

59 | Ebd., S. 84.

60 | Ebd., S. 60-64.

61 | Ebd., S. 63.

62 | Ebd., S. 60.

63 | Ebd., S. 68.

manuelle Macht«. ⁶⁴ Es ist diese unsichtbare Spannung – die paradoxe Einheit im Widerstreit zwischen Hand und Auge und zwischen den Assoziationen des Willkürlichen und der mehr oder weniger spürbaren ästhetischen Ordnung –, die sich in der »Präzision der Sensation« ausdrücken soll. Es ist die Aufgabe der »neue[n] Figuration«, ⁶⁵ die Intensität der Sensation klar und präzise sichtbar zu machen.

Durch welche Mittel kann eine derartige Sichtbarmachung der Intensität erreicht werden? Der Verzicht auf die Perspektive zugunsten einer »seichten Tiefe«, ⁶⁶ die einen »frontalen Blick« ⁶⁷ erfordert und zum Abtasten der Formen aufruft, sowie der nicht-plastische Charakter der Form, die von der Linie oder der Kontur erzeugt wird, bekräftigen die haptische Funktion des Auges. Diese seichte Tiefe könnte in Analogie zu dem visuellen Effekt eines Reliefs verstanden werden. Die Überlappung der unterschiedlichen Bildebenen – diagrammatische und figurative – ergibt den Schein einer Tiefe, die im Gemälde lokal begrenzt an den Rändern der Figur sichtbar wird. An der Oberfläche des Bildes entsteht somit ein Effekt der Tiefe, der als ein optisches »Flimmern« bezeichnet werden kann. Das Diagramm wird wirksam, indem es weder das ganze Gemälde wie beim Expressionismus einnimmt noch sich in der seichten Tiefe verschanzt. Es tritt an ausgewählten Stellen an die Oberfläche, um eine »Zone von Ununterscheidbarkeit oder objektiver Unbestimmbarkeit« ⁶⁸ zwischen zwei Formen, eine tiefe »Unähnlichkeit« ⁶⁹ bzw. eine Deformation zu erzeugen, die die Figuration beider Formen zerstört. Daher besteht die schöpferische Macht des Diagramms meiner Ansicht nach darin, ein originäres Trugbild hervorzubringen. Dessen Eigenschaften verbildlicht die Kunst Bacons paradigmatisch, indem seine Bilder die Spuren der Intensität der Empfindung als sichtbar gewordene Kräfte – als »Isolations-«, »Deformations-«, »Auflösungs-« und »Paarungskräfte« ⁷⁰ – tragen. In *Logik der Sensation* erklärt Deleuze, dass der Malakt bei Bacon noch einen zweiten Moment umfasst: Das Verwenden des »kolorierende[n] Grau[s]«, das aus der Mischung von Komplementärfarben entsteht, bewahrt die Heterogenität der Farben. Die Farbe wird z.B. sowohl als Rot wie auch als Grün empfunden, so dass die eine durch die andere »flimmert«. Dieses Verhältnis von »gebrochenen Tönen«, das generell in Bacons Kunst auftaucht, ergibt eine »tieferen«, »nicht-figurative Ähnlichkeit

64 | Ebd., S. 84.

65 | Ebd., S. 68.

66 | Ebd., S. 84.

67 | Ebd., S. 75.

68 | Ebd., S. 96.

69 | Ebd., S. 71.

70 | Ebd., S. 42.

für dieselbe Form«,⁷¹ die für Deleuze in der Spannung zwischen der Ähnlichkeit des figuralen Bildes und der Unähnlichkeit der eingesetzten Mittel besteht. Diese Heterogenität des Diagramms ist sein wesentliches Merkmal und charakterisiert die »Differenz« oder den »Sprung« vom Optischen zum Taktischen und umgekehrt. Diesen Prozess oder Übergang aus der Potenzialität – der »faktische[n] Möglichkeit« – zur Aktualität – zum »Faktum« – des Diagramms bezeichnet Deleuze als »de[n] große[n] Moment im Malakt«. Denn das Diagramm zwingt dem bloßen, nicht-narrativen »pikturalen Faktum«⁷² – dem im Gemälde vergegenwärtigtem Abgebildeten – innere und äußere spasmische Kräfte auf, die die ursprüngliche Dualität zwischen Auge und Hand zugunsten des Haptischen überholen. Alles ist zugleich: Auge und Hand, Abbild und Diagramm. Sie werden von Kräften durchzogen, die von den ästhetischen Wirkungen der Dinge auf die Sinnlichkeit zeugen. Dinge, die solche Wirkungen ausüben, sind als »rohe Vielheiten«⁷³ im Sinne Valéry's zu verstehen.

Der Malakt zielt also darauf, eine »sinnliche Ähnlichkeit« aus »unähnliche[n] Mittel[n]« zu produzieren.⁷⁴ Er besteht darin, eine originäre Differenz zu erzeugen zwischen einem »prä-pikturale[n] Figurative[n]«⁷⁵ oder einer »erste[n] Figuration«,⁷⁶ die sich auf dem Gemälde und im Geist des Malers als Abbild einer Figur befindet (wie ein schreiender Papst oder ein liegender Mann) und einer »visuellen Figur« oder »zweiten Figuration«,⁷⁷ die als ein Trugbild fungiert, das aus der wiederholten Deformation durch die Arbeit des Diagramms entsteht. Diese Differenz, die als eine »nicht-figurative Analogie«⁷⁸ aufgefasst werden kann, lässt weder eine Verortung noch eine Identifizierung zu, weil sie instabil und provisorisch ist. Da jede wiederholte »Injektion« der deformierenden Kraft auf das visuelle Ensemble erneut divergierende Differenzen hervorbringt, ist der Malakt nach Deleuze »stets aufgeschoben«:⁷⁹ Er »oszilliert« nicht nur »zwischen einem Zuvor und Danach«,⁸⁰ sondern zwischen dem originären Abbild und dem fertigen Trugbild. In diesem Sinne hat Bacons Kunst, ebenso wie die Samuel Becketts oder Franz Kafkas, »unbändige Figuren entworfen, [...] indem sie das Schreckliche, die Verstümmelung, die Prothese,

71 | Ebd., S. 96.

72 | Ebd., S. 96f.

73 | Valéry: *Cahiers/Hefte*, a.a.O., S. 43.

74 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 71, S. 96.

75 | Ebd., S. 60.

76 | Ebd., S. 61.

77 | Ebd.

78 | Ebd., S. 71.

79 | Ebd., S. 61.

80 | Ebd.

den Sturz oder das Versagen ›repräsentierte[n]‹.⁸¹ Bacons Gemälde können insofern paradigmatisch als Verbildlichung der Umkehrung des Platonismus verstanden werden.

5. DER KÖRPER ALS FLEISCHWERDUNG

Die Mechanismen des Trugbilds, wie sie von Deleuze am Beispiel der Figuration in Francis Bacons Werken aufgezeigt werden, bedingen ein stetiges ›Anderwerden‹. In Bacons Gemälden werden Mensch und Tier auf diese Weise ununterscheidbar. Sie sind »das Fleisch als körperliches Material der Figur«, denn für Bacon ist das Fleisch »das gemeinsame Faktum von Mensch und Tier«.⁸² Diese Ununterscheidbarkeit ist weder auf eine einfache Ähnlichkeit noch auf eine gefühlvolle Identifizierung zurückzuführen, sondern sie gründet meiner Ansicht nach auf einer tiefer liegenden Seinsebene. Im Leiden sind Mensch und Tier vereint oder, besser gesagt, eine Einheit. Leidende, sich in Schmerz auflösende Körper sind von einer »ontologischen Zerreißung«⁸³ betroffen, die keine Umkehrung mehr erlaubt. Das Leiden löst nicht nur die Formen, wie Deleuze analysiert hat, sondern die Selbstidentität, die geistige wie die leibliche, auf. Der menschliche Körper ist daher in einem Prozess der »Veränderung«⁸⁴ betroffen. Er wird nicht nur immer anders (Veränderung), sondern er wird ein Anderer (Veränderung), Mensch und/oder Tier – oder eben etwas Anderes: Fleisch.⁸⁵ Der Genieakt besteht für Valéry gerade darin, zu »verungleich[en], was vom Geist als gleich geboten wird«.⁸⁶ Das Bestreben des

81 | Ebd., S. 42.

82 | Ebd., S. 20.

83 | Deleuze, Gilles: »Pierre Klossowski oder Die Sprache des Körpers«, in: Klossowski, Pierre, Bataille, Georges, Blanchot, Maurice u. a. (Hg.): *Sprachen des Körpers, Marginalien zum Werk von Pierre Klossowski*, Berlin 1979, S. 33.

84 | Vgl. Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, S. 84: »Das Zu-einem-Anderen- und das Zu-etwas-Anderem-werden bringen wir terminologisch auf einen gemeinsamen Nenner, indem wir die Veränderung, die ich hier wie dort durch den Anderen erleide, als ›Veränderung‹ bezeichnen.« Herv.i.O. In Anlehnung an Theunissens Begriff wird hier der Prozess, der zur Ununterscheidbarkeit zwischen Mensch und Tier führt, als »Veränderung« bezeichnet.

85 | Es war wiederum Valéry, der Schönes und Neues einander entgegensetzte. Vgl. Valéry: *Cahiers/Hefte*, a.a.O., S. 56: »Das Schöne ist Sehnsucht nach dem Selben, das Neue ist Sehnsucht nach dem Anderen«. Denn es ist das Schöne, das den Wunsch nach unendlicher Wiederholung, d.h. zum getreuen Abbild, erweckt. Das Neue dagegen überwältigt und überrascht den Künstler. Ebd., S. 151.

86 | Valéry: *Cahiers/Hefte*, a.a.O., S. 149.

Künstlers gilt dabei nicht nur der »Veränderung« der Bildsubjekte, sondern seinem Selbst: Er wird jemand anders,⁸⁷ ohne dass er sich verfremden würde. Zugleich gibt der Künstler uns nicht bloß etwas Anderes in der Welt zu sehen, sondern eröffnet uns die Möglichkeit, uns und die Welt anders zu sehen.⁸⁸

Der Körper bei Bacon unterliegt ebenfalls dieser »Veränderung«: Er wird Fleisch in einem Prozess der Fleischwerdung, also indem das formlose Fleisch sich von den tragenden Knochen löst. Es handelt sich nicht nur um eine Verrenkung des Leibes, sondern um die Spannung zwischen dem herunterfallenden, sich auflösenden Fleisch und den nackten, herausragenden Knochen. Der Körper zerfällt in Schalen, das tief liegende Fleisch steigt mit seiner nackten Realität an die Oberfläche, während die »Figur verschwindet« und durch die Auflösung des Körpers unsichtbar wird.⁸⁹ In dieser Umkehrung der Sichtbarkeit tritt das Unsichtbare an die Oberfläche, während das Sichtbare in der Tiefe des Unbestimmten, des Unsichtbaren verschwindet. An dem äußersten Punkt dieser Umkehrung ist das emporgestiegene Fleisch weder lebendig noch leblos, es trägt aber die Spuren der ihm zugefügten Leiden. Nicht nur appelliert es an das Mitgefühl des Betrachters, sondern erweckt in ihm ein Gefühl des Erhabenen, das Bewunderung, aber vor allem Lust am Ekel auslöst. Unser Gemüt wird demzufolge von dem Bild wechselweise angezogen und abgestoßen. Ein Widerstreit der Gefühle entsteht. Konvulsivische Schönheit, die Schmerz, Lust und Begehren auslöst, ist hier am Werk. Diese konvulsivische Schönheit impliziert im Sinne André Bretons eine Gratwanderung zwischen Leben und Tod, die sich an dem formlosen Gesichtsfleisch von Bacons Figuren zeigt. Dieses Auflösen des Gesichtes, das wir als ein Zeichen der Lebendigkeit des Leibes auffassen können, geht mit einer Auflösung des Selbst einher: Denn es ist das Gesicht, das die Verbindung zwischen Ich und Welt gewährleistet. Der Gesichtsausdruck ist jedoch etwas mehr als eine bloße Vermittlungsinstanz, denn er spiegelt unsere Identität im Sinne der »Selbigkeit«⁹⁰ wieder, d.h. eine Identität, die trotz der Veränderung von Eigenschaften an einen unwandelbaren Kern der Persönlichkeit gebunden ist: »Was« und »wie« wir sind, also unser Sein und unsere Seinsweise, drückt sich in unseren Zügen und Gesten aus. Unser Gesicht ist somit ein unverwechselbarer Zeichenträger; er trägt die Zeichen unserer Selbigkeit in die Welt aus.

Diese Körper als Mensch/Tier sind zweideutige Wesen: Indem sie ihre Gesichter in Fleisch auflösen und gleichzeitig ihre unversehrte, aber unscharfe

87 | Ebd., S. 159.

88 | Waldenfels: »Das Unsichtbare dieser Welt«, a.a.O., S. 13-14.

89 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 24-25.

90 | Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer* [*Soi même comme un autre*, 1990], übers. von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, München 1996, S. 11.

Körperlichkeit bewahren, sind sie echte, schwindelerregende Trugbilder, da sie zugleich das Eine, das Auflösen aller Formen, aussagen, während sie etwas Anderes vortäuschen, nämlich die Bewahrung eben dieser Formen. Statt einer eindeutigen Sichtbarkeit des originell Unsichtbaren wird eine ›trübe Sichtbarkeit‹ erreicht, die die Formen als vorläufiges Resultat der Intensität des Kräfte-spiels offenbart. Die Verzerrung der Formen, die Auflösung des Körpers und des Selbst drücken nicht nur die Intensität, sondern den Zwiespalt des Wesens aus: weder ›dies‹ noch ›jenes‹, sondern ›beides‹ in stetiger »Veränderung« zu sein. Diese Art von Identität kann als eine »Selbstheit« verstanden werden, die das Ungleichartige, das Gegenteilige miteinschließt.⁹¹ Die Trugbilder offenbaren somit einen dynamischen Prozess der Identitätsverwandlung; ein Widerstreit zwischen einer stabilen Selbstheit, dessen Kerneigenschaften sich stets verändern, und einer sich verändernden Selbstheit, die eine ebenso verwandelbare Andersheit einbezieht.

In dem Trugbild wird etwas bekundet, das sich dabei auch gleichzeitig verbirgt. Die Figur stellt einen Menschen dar, dessen Leib sich der Wiedererkennung entzieht und dessen geistiges Leben sich uns verbirgt. Das Trugbild schafft somit die Eindeutigkeit ab und täuscht eine Realität vor, indem es deren gewohnte Erscheinungsweise verfremdet. Das Entstehen dieser eigentümlichen »Konstellation«⁹² kann wie folgt nachvollzogen werden. Trugbilder sind Scheinbilder (im Gegensatz zu Abbildern), die durch folgende Eigenschaften gekennzeichnet sind: Veränderung (stetiges Anders-Werden), Unähnlichkeit (ein Wiedererkennen ist hier unmöglich), Vortäuschung (gibt ein Zeichen für etwas Anderes aus), Zweideutigkeit (gleichzeitige Bewahrung und Auflösung der Formen), Verstellung (etwas Anderes-Werden, Veränderung), Verzerrung (Zerreißen der Formen) und Schöpfung von asignifikanten Strichen (zeugen von der Intensität der Empfindung).

6. DIE ATOPISCHE DIFFERENZ, DER SINNLICHE ÜBERSCHUSS DER WAHRNEHMUNG, DIE SINNBILDUNG

Was uns widerfährt, ist also ein Gegenstand der Begegnung und nicht der Rekognition, die Urbild und Abbild aufeinander bezieht. Entsprechend können Trugbilder als Bilder verstanden werden, die sich uns aufdrängen. Die dem Dargestellten zugefügte Gewalt ruft Sensationen auch im Körper des

91 | Ebd.

92 | Deleuze: »Pierre Klossowski oder Die Sprache des Körpers«, a.a.O., S. 29: Deleuze fasst Klossowskis »eigene, ausnehmend reiche Konstellation« folgendermaßen zusammen: »Trugbild (*simulacre*), Ähnlichkeit (*similitude*), Gleichzeitigkeit (*simultanéité*), Vortäuschung (*simulation*) und Verstellung (*dissimulation*)«.

Betrachters hervor. In diesem Berührtsein durch das Bild entsteht ein sinnlicher Überschuss gegenüber der Bedeutung. Es ist jetzt weder der figurative, illustrative oder narrative Charakter der gemalten Figur, der dem Körper Sinn gibt, sondern die ›atopische Differenz‹ zwischen dem Abbild und dem Trugbild. Als Sinn-Stiftung bringt sie ein Selbes als ein Widerstreit zwischen dem stetigen Anders-Werden (Veränderung) und dem ebenso stetigen Etwas-Anders-Werden (Veränderung) hervor. Durch die ontologische Zwitterseinheit zwischen der Selbigkeit und der Selbstheit wird ein Sinn gestiftet, der sich weder vollständig erhellen noch in bestehenden Begrifflichkeiten erfassen lässt, sondern sich eher in einer sinnlichen Erfahrung erweist.

Wie bildet sich aber ein sinnlicher Überschuss und wie ist diese ›atopische Differenz‹ näher zu bestimmen? Dieser sinnliche Überschuss entsteht in der Sphäre der Passivität, im Bereich des Vorprädikativen, d.h. außerhalb der Diskursivität, und kann mit Husserl weiter erläutert werden. Beide Autoren teilen nämlich die Suche nach einer vorbegrifflichen Differenz, die nur in sinnlichen Erfahrungen empfunden werden kann. So findet nach Husserl in der Passivität, d.h. »ohne aktive Ichbeteiligung«,⁹³ eine »fortschreitende Sinnesschöpfung«⁹⁴ bzw. eine »Sinnbildung«⁹⁵ statt, die dem Gegenstand im stetigen Wandeln der Anblicke einen sinnlichen Überschuss verleiht. Dieser Sinnbildungsprozess im Vorkategorialen kann mit Husserl als eine »ursprüngliche Sinnesformung«⁹⁶ verstanden werden, aus der die Sinnstiftung hervorgeht. Alles, was uns »je affiziert«,⁹⁷ setzt diesen Sinnbildungsprozess in Gang. Die »Quelle«, aus der die Prädikate schöpfen, sind die »Gefühle«;⁹⁸ in der »Gefühlsaffektion« ist das Ich ein »fühlendes Ich«.⁹⁹ Denn in der Passivität fungiert die »Affektion« als ein »objektivierender Modus« niederster Stufe: Sie konstituiert einen Gegenstand als eine Einheit hyletischer, d.h. stofflicher Merkmale. Dabei entsteht die Affektion im Spiel zwischen einem Reiz, den die Objekte ausstrahlen und der dadurch geweckten »Gefühlszuwendung«.¹⁰⁰ Dies bedeutet, dass der Gegenstand als eine aus der Verflechtung »hyletische[r]

93 | Husserl, Edmund: »Aktive Synthesen«: Aus der Vorlesung »Transzendente Logik« 1920/21. *Ergänzungsband zu »Analysen zur passiven Synthesis«*, Hua XXXI, hg. von Roland Breeur, Dordrecht 2000, S. 8. (hiernach als Hua. XXXI mit Seitenangabe zitiert).

94 | Ebd., S. 25.

95 | Richir, Marc: *Phänomenologische Meditationen: Zur Phänomenologie des Sprachlichen* [*Méditations phénoménologiques*, 1992], übers. von Jürgen Trinks, Wien 2001, S. 82.

96 | Husserl: Hua XXXI, a.a.O., S. 20.

97 | Ebd., S. 15.

98 | Ebd., S. 7.

99 | Ebd., S. 9.

100 | Ebd., S. 8.

Daten«¹⁰¹ herausgehobene Einheit verstanden wird, die durch die passive Gefühlszuwendung eines auf Reize antwortenden, fühlenden Ichs entsteht. An dieser »ursprüngliche[n]« schöpferischen »Aktivität [...] einer fortschreitende[n] Sinnesschöpfung«¹⁰² zeichnet sich eine sinnlich affektive Überschussstruktur ab, da diese Einheit sich fortschreitend an anschaulichem Gehalt bereichert.

Dieses Verständnis der passiven Genesis des Sinns entgeht meines Erachtens Deleuzes Kritik, dass die phänomenologische Sinnkonstitution »verstrickt« in die »Fallen des Bewußtseins oder des Cogito«¹⁰³ bliebe. Denn durch die passive Konstitution wird mit dem epistemologischen Paradigma gebrochen, das die Objekte ausgehend von der Zusammenarbeit der Erkenntnisvermögen in einem denkenden Subjekt konzipiert.¹⁰⁴ Deleuze tritt aber noch einen weiteren Schritt von Husserls Konzeption zurück, indem er *jede* Form von Subjektivität außer Kraft setzt. Das »transzendente Feld ist ebenso wenig individuell wie persönlich – und ebenso wenig allgemein wie universell«,¹⁰⁵ entgegnet er Husserl. Für Deleuze kann sich der Sinn nur auf einem »neutrale[n], präindividuelle[n] und unpersönliche[n] Feld«¹⁰⁶ entfalten. »Neutralität« und »genetische Potenz« des Sinns stehen hier in einer Wechselwirkung: Zum einen ist der Sinn bei Deleuze eine »Wirkung«, ein »Oberflächeneffekt«¹⁰⁷ körperlicher Ursachen, und die neutrale Oberfläche des Körpers ist das Produkt seines »maßlosen Pulsieren[s]« in der »undifferenzierten Tiefe« des Feldes.¹⁰⁸ Zum anderen ist er die »Quasi-Ursache« als Hervorbringung der Individuation und der weiteren Bestimmung – z.B. der Bedeutung – der Körper.¹⁰⁹ Die Individuation der Körper erwächst somit aus der Wirkung des Sinns auf das Sinnliche als ein Reich präindividueller Differenzen oder Singularitäten. Die Sinnstiftung vollzieht sich, indem »sich der Sinn auf der Oberfläche auf beide Seiten gleichzeitig verteilt, als Ausgedrücktes, das in den Sätzen subsistiert, und als Ereignis, das den Körperzuständen widerfährt.«¹¹⁰

101 | Ebd.

102 | Ebd., S. 25.

103 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 159, siehe auch S. 130.

104 | Ebd., S. 130.

105 | Ebd., S. 131.

106 | Ebd., S. 159.

107 | Vgl. ebd., S. 136: »[D]ie Oberfläche [ist] als Ort des Sinns zu nennen [...]«. Und S. 161: »[D]ie Oberfläche [ist] das transzendente Feld selbst und der Ort des Sinns oder des Ausdrucks. Der Sinn ist das, was sich an der Oberfläche bildet und entfaltet.«

108 | Ebd., S. 159-160.

109 | Ebd., S. 161.

110 | Ebd.

In diesem Zusammenhang kann das Trugbild als ein Bild ohne Ähnlichkeit verstanden werden, dass sich während der Wahrnehmung fortwährend sinnlich bereichert. In dem Bild findet sich somit eine wesentliche Diskrepanz: Das Wesen des Bildes besteht darin, ein wechselbares, offenes Sein zu besitzen. ›Offenheit‹ bedeutet hier ein Zweifaches, insofern das Sein offen für die Veränderung seiner Eigenschaften (Selbigkeit) ist und immer schon seine eigene Alterität (Selbstheit) trägt. Dieses ›scheinbare Sein‹ ist kontingent und steht damit im Gegensatz nicht nur zum notwendigen Sein der Ideen, sondern zum kontingenten Sein der Abbilder, die den Urbildern ähnlich sind. Ein Trugbild schließt außerdem nicht nur den Beobachterwinkel ein, so dass es für jedermann eine Singularität, ein Unikat darstellt, sondern wird erst vom Akteur in dieser Singularität in seinem Sinn vor jeder Begriffserfassung sinnlich erfahren. In Analogie mit Deleuzes Deutung der Wiederholung können wir also das Trugbild als ›das Sein des Werdens‹ verstehen, das eine sinnstiftende Funktion ausübt. Dank dieses wesentlichen Zwiespalts zwischen Sein und Werden – das Sein als ständige Veränderung bzw. Veränderung – ist der Sinn wandernd und ohne stabile Verortung: Eine atopische Differenz entsteht. So ist ersichtlich, dass der Widerstreit zwischen *mimesis* und *methexis* gerade die atopische Differenz hervorbringt, die das Trugbild zu einer fortwährenden Sinnbildung zwingt, welche sich nur in sinnlichen Erfahrungen auszudrücken vermag und den Körpern als ein Ereignis widerfährt.

Aus dem Dunkel ins Licht

Michel Foucaults Bildgeschichte des Wahnsinns¹

Claudia Blümle

1975 hält Michel Foucault in einem Gespräch mit der Zeitschrift *Quel Corps?* über »Macht und Körper« fest: »Die Macht ist in den Körper vorgedrungen, sie sieht sich im Körper selbst Angriffen ausgesetzt.«² Auf der einen Seite ist in Foucaults Betrachtung der Körper ein Schauplatz von Mächten geworden, die sich in ihren Formationen historisch wandeln: »In Wirklichkeit ist der Eindruck, die Macht wanke, falsch, denn sie kann einen Umschlag herbeiführen, ihren Ort wechseln, anderswo besetzen [...] und die Schlacht geht weiter.«³ Auf der anderen Seite ist die Macht selbst körperlich und materiell zu denken: »In Wirklichkeit ist nichts materieller, ist nichts physischer, körperlicher als die Ausübung von Macht.«⁴ Dieser Zusammenhang von Macht und Körper betrifft nicht nur die Geschichte der peinlichen Strafen und

1 | Die hier vorgestellten Forschungen sind Teil des Publikationsprojektes von Claudia Blümle und Ann-Cathrin Drews zu Michel Foucault. *Schriften zur Kunst- und Bildgeschichte* im Suhrkamp Verlag.

2 | Foucault, Michel: »Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift ›Quel Corps?‹«, übers. von Werner Garst, in: ders.: *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin 1976, S. 105-113, hier S. 106. Vgl. zum Körper bei Michel Foucault bezogen auf die hier entwickelten Überlegungen insbesondere Gros, Frédéric: *Foucault et la folie*, Paris 1997; Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt a.M. 2003; Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2005; Gros, Frédéric: *Michel Foucault*, Paris 2010; Courtine, Jean-Jacques: *Déchiffrer le corps. Penser avec Foucault*, Grenoble 2011; Prinz, Sophia: *Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung*, Bielefeld 2014; Sforzini, Arianna: *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014.

3 | Foucault: »Macht und Körper«, a.a.O., S. 106.

4 | Ebd., S. 108.

Marter im Mittelalter bis hin zur physischen Verinnerlichung der Beobachtungskonstellation im panoptisch gebauten Gefängnis, wie sie Foucault in *Überwachen und Strafen* (1975) beschrieben hat. Bereits in seiner Dissertation *Wahnsinn und Gesellschaft* aus dem Jahre 1961 analysierte er den Wandel der Macht im Zugriff auf die Körper der Wahnsinnigen von der Renaissance bis in die Moderne.⁵

Foucault bestimmt dabei »das Thema der Grenzziehung einer Kultur als deren wahre Geschichte«.⁶ Es handelt sich somit um »die Geschichte des *Anderen*«,⁷ die zugleich eine Geschichte der Vernunft ist und »ihren Gegenstand über dessen Anderes zu fassen versucht«.⁸ Diese »Geschichte der *Grenzen* – dieser obskuren Gesten, die, sobald sie ausgeführt, notwendigerweise schon vergessen sind –, mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie außerhalb liegt«,⁹ nimmt Foucault in den Blick, da sie die Räume wie die Körper als Objekte und Subjekte erfasst. Die Geschichte der Grenze, die ein Innen, Außen und Anders hervorbringt, ist daher nicht nur mit dem Sagbaren, sondern auch mit dem Sichtbaren eng verbunden. Deshalb interessiert sich Foucault für die Architektur und Malerei. Dabei geht es ihm nicht um eine ikonografische Bildanalyse oder primär um den dargestellten Inhalt eines Gemäldes, sondern darum wie eine jeweils gegebene Sichtbarkeit im Zusammenspiel von Licht, Schatten, Raum oder Blick erzeugt wird. Gilles Deleuze beschreibt dies in seinem Buch *Foucault* wie folgt:

»Müssen wir [...] die Werte der Imagination beschwören, an denen sich die Wahrnehmung orientiert, oder Spiele von Sinnesqualitäten, die der Wahrnehmung ›Themen‹ vorgeben? Dann wäre das dynamische Bild oder die dynamische Qualität die Bedingung des Sichtbaren, und Foucault drückt sich in *Wahnsinn und Gesellschaft* manchmal in Bachelardscher Manier aus. Er gelangt jedoch rasch zu einer anderen Lösung. Wenn

5 | Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Die Geschichte des Wahnsinns im klassischen Zeitalter* [*Folie et Dérason. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1973. Vgl. zum Körper des Wahnsinns Brugger, Ingried: »Der fiktive Körper des Geisteskranken. Eine Geschichte zwischen Voyeurismus und Identifikation«, in: Brugger, Ingried, Gorsen, Peter und Schröder, Klaus Albrecht (Hg.): *Kunst & Wahn*, Köln 1997, S. 17-59; Porter, Roy: »Monster und Verrückte im Frankreich des 18. Jahrhunderts«, in: Hagner, Michael (Hg.): *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, Göttingen 1995, S. 108-126; Regener, Susanne: »Vom sprechenden zum stummen Bild. Zur Geschichte der psychiatrischen Fotografie«, in: Schuller, Marianne, Reiche, Claudia und Schmidt, Gunnar (Hg.): *BildKörper. Verwandlungen des Menschen zwischen Medium und Medizin*, Hamburg 1998, S. 185-211.

6 | Sarasin: *Michel Foucault zur Einführung*, a.a.O., S. 36.

7 | Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 177.

8 | Ebd.

9 | Ebd., S. 9.

beispielsweise die Architekturen Sichtbarkeiten sind, Orte der Sichtbarkeit, so deshalb, weil sie nicht nur Steinformen sind, das heißt Anordnungen von Dingen und Verbindungen von Qualitäten, sondern zunächst Formen des Lichts, die Helligkeit und Dunkelheit verteilen, das Opake und das Transparente, das Gesehene und das Ungesehene.«¹⁰

Und kurz darauf fasst Deleuze Foucaults Analysen des Lichts mit den Worten zusammen:

»Es gibt [...] ein ›Es gibt‹ des Lichts, ein Sein des Lichts oder ein Licht-Sein [...]. Muß man nun dieses ursprüngliche Licht bei Foucault der Lichtung* Heideggers, Merleau-Pontys, dem Freien oder Offenen annähern, die sich nur sekundär auf das Sehen beziehen? Mit zwei Unterschieden: das Licht-Sein Foucaults ist nicht ablösbar von diesem oder jenem Modus; es ist als Apriori gleichwohl doch historisch und zudem eher epistemologisch als phänomenologisch. Auf der anderen Seite steht es dem Sprechen nicht in derselben Weise offen wie dem Blick [...]. Man kann hieraus folgern, daß jede historische Formation all das sieht und sichtbar macht, was sie gemäß ihren Bedingungen der Sichtbarkeit zu sehen vermag.«¹¹

Für die von Foucault unterschiedenen Zeitalter der Renaissance, der Klassik und der Moderne wandeln sich die Bezüge von Licht und Schatten, von Raum und Blick. Diese Formen des Sichtbaren bringen eine Geschichte der Grenze hervor, die in Foucaults Werk als Markierung und Klassifizierung des Körpers Eingang findet und seine Betrachtungen zur Bildgeschichte des Wahnsinns prägen. Dabei spricht er nicht *über* die Kunst, sondern er denkt *mit* der Kunst.

INNEN UND AUSSEN: HIERONYMUS BOSCH

Für das Zeitalter der Renaissance wird *Das Narrenschiff* (1490-1500) von Hieronymus Bosch zur Inkunabel für die Figur des Wahnsinnigen (Abb.1). Foucault geht dabei nicht auf die Darstellung des Narrenschiffes im Sinne einer kunsthistorischen Deutung ein, sondern er kündigt stattdessen die Unterscheidung zwischen dem Sichtbaren und Sagbaren als Stoßrichtung des Buches von *Wahnsinn und Gesellschaft* an:

»Man kann wahrscheinlich über dieses Thema [das Narrenschiff] keine Analyse erstellen, wie es Émile Mâle¹² für die vorausgehenden Epochen und besonders bezüglich des

10 | Ebd., S. 82.

11 | Deleuze, Gilles: *Foucault* [Foucault, 1986], übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1992, S. 83-85.

12 | Foucault bezieht sich hier auf folgende kunsthistorische Studie: Mâle, Émile: *L'art religieux du XIII^e siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses*

Todesthemas vermocht hat. Zwischen Sprache und Bild, zwischen dem, was die Sprache abbildet und was die plastische Form aussagt, beginnt die schöne Einheit sich aufzulösen. Ihnen ist keine einzige und selbe Bedeutung unmittelbar gemeinsam. Und wenn das Bild auch die Funktion hat, etwas auszusagen, etwas der Sprache Konsubstanzielles zu übermitteln, muß man doch *anerkennen*, daß es bereits nicht mehr das gleiche sagt und daß die Malerei durch ihre plastischen Eigenheiten sich in Experimente einläßt, die sie immer weiter von der Sprache entfernt, wie groß die oberflächliche Identität des Themas auch sein mag. Gestalt und Wort illustrieren noch die gleiche Fabel des Wahnsinns in der gleichen moralischen Welt, aber schon hier nehmen sie zwei verschiedene Richtungen, indem sie durch eine noch kaum spürbare Spaltung bereits anzeigen, wie die große Trennungslinie in der abendländischen Erfahrung des Wahnsinns verlaufen wird.«¹³

Dem Narrenschiff und der mit ihm verbundenen Struktur des gleichzeitigen Einschlusses und Ausschlusses widmet sich Foucault zu Beginn von *Wahnsinn und Gesellschaft* ausführlich. Bis ins 16. Jahrhundert wurden die Irren auf diesen ausgesetzt, wobei jede Fahrt »möglicherweise die letzte«¹⁴ war. Die Ausgestoßenen fuhren in eine andere Welt, gingen entweder unter oder kamen in einem anderen Land an, wo sie nicht aufgenommen, sondern wieder ins Meer zurückgestoßen wurden. Zwischen diesen zwei Welten, die beide nicht ihnen gehören konnten, waren die Irren in einer »*Liminarsituation*«: Im Schiff waren sie ausgeschlossen und zugleich – in den Worten Foucaults – »vor den *Toren* der Stadt *eingeschlossen*«¹⁵, »Gefangene inmitten der freisten und offensten aller Straßen« auf dem Meer.¹⁶

In Bosch's *Narrenschiff* hat das Schiff nicht im sicheren Hafen seinen Anker geworfen, sondern es befindet sich auf offener See. Diese tut sich als ein unendlicher und weiter Raum auf, in welchem eine Silhouette eines Ufers am Horizont sich abzeichnet. Der Himmel als monochrome Fläche kündigt keine heilsgeschichtliche Erlösung an und auch am Ufer im Hintergrund ist kein narrativer Hinweis einer möglichen Stadt zu erkennen. Die Erzählung ist hier zerbrochen und stattdessen wird das Schiff zum Ort einer verrückten Innenszene, die einem unbestimmten und offen Raum ausgesetzt ist. Das Innen wird von einem Außen bedroht. Unter freiem Himmel, vor einer unendlichen

sources d'inspiration, Paris 1891, vgl. Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O. S. 33 und S. 37. Zudem hat Foucault Brion, Marcel: *Bosch*, Paris 1938 sowie das Vorwort von Marcel Brion aus dem Ausstellungskatalog *Bosch, Goya et le fantastique*, hg. v. Gilberte Martin-Méry (Bordeaux 1957) konsultiert.

13 | Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 36. Herv.i.O.

14 | Ebd., S. 9.

15 | Ebd., S. 29. Herv.i.O.

16 | Ebd.

Weite und der unklaren Verortung zwischen Schatten und Licht entsteht eine Konturlosigkeit der Seelandschaft. Das Schiff in einer Überschärfe und als ein in sich geschlossener Innenraum im Vordergrund steht der in die Offenheit geworfenen Situation im Hintergrund gegenüber.

Im Anschluss an Friedrich Nietzsche setzt für Foucault der Wahnsinn als eine tragische Erfahrung in dem Moment ein, in dem das Subjekt in sein Außen stürzt und sich mit der kosmischen Ordnung der Welt verbündet. Hierfür bezieht sich Foucault mehrfach auf ein weiteres Gemälde von Bosch: die »*Versuchung des Heiligen Antonius* (Museum Lissabon)«¹⁷ (Abb. 2). In diesem Gemälde sind verschiedene Gestalten der phantastischen Fauna, die die Leinwand belebt, den traditionellen Masken entlehnt«.¹⁸ Im Rückgriff auf den Kunsthistoriker Ludwig von Baldass stellt Foucault einen Bezug zu den Maskenbildern aus dem Hexenhammer her.¹⁹ In einer längeren Bildbeschreibung betont Foucault dabei, wie die Faszination für den Anderen, die Unvernunft und für phantastische Figuren im Außen das Gemälde bestimmt (Abb. 2a):

»In der *Versuchung* von Lissabon sitzt gegenüber dem heiligen Antonius eine dieser in seiner Einsamkeit, seiner Buße, seinen Entbehrungen wahngeborenen Gestalten. Ein schmales Lächeln belebt dieses körperlose Gesicht, repräsentiert lediglich die Unruhe in der Form einer agilen Grimasse. Nun ist es gerade diese Silhouette eines Nachtmahr, die zugleich Subjekt und Objekt der Versuchung ist; sie fasziniert den Blick des Asketen – wobei beide Gefangene einer Art Spiegelbefragung bleiben, die für immer unbeantwortet bleibt in einem Schweigen, das nur von dem dämonischen Schwarm, der sie umgibt, bewohnt ist.«²⁰

Neben Hieronymus Bosch bezieht sich Foucault auch auf die Malerei von Matthias Grünewald, Albrecht Dürer, Dieric Bouts, Pieter Brueghel bis zu Frans Hals und zieht im Blick auf die Vielzahl dieser Gemälde folgenden Rückschluss:

»Auf allen Seiten fasziniert der Wahnsinn den Menschen. Die phantastischen Bilder, die er entstehen läßt, sind keine flüchtigen Erscheinungen, die schnell von der Oberfläche der Dinge verschwinden. [...] Als der Mensch das Willkürliche seines Wahnsinns

17 | Ebd. S. 35.

18 | Ebd.

19 | Es handelt sich hierbei um folgende Schrift von Baldass, Ludwig: *Hieronymus Bosch*, Wien 1943 (in der Bibliothèque nationale de France liegt die zweite Ausgabe von 1945 vor). »Selbst wenn die in Lissabon aufbewahrte *Versuchung* nicht zu den letzten Werken von Bosch gehört, wie es Baldass annimmt, ist sie sicher nach dem *Malleus maleficarum*, der 1487 entstand, geschaffen worden.« Ebd., Fußnote 52, S. 35-36.

20 | Ebd., S. 38

entfaltet, begegnet er der dunklen Notwendigkeit der Welt; das Tier, das seine Trugbilder und seine Nächte der Entbehrung heimsucht, ist seine eigene Natur, die die unerbittliche Wahrheit der Hölle klarlegt [...]. In so vielen Bildern – und das hat ihnen wahrscheinlich dieses Gewicht gegeben, hat ihrer Phantasie eine so starke Kohärenz verliehen – hat die Renaissance ausgedrückt, was sie an Drohungen und an Geheimnissen dieser Welt vorausahnte.«²¹

Im Gegensatz hierzu hat das Zeitalter der Klassik diese »alten tragischen Diskurse der Renaissance vergessen, wo es um die Zerrissenheit der Welt, das Ende der Zeiten oder den von der Animalität verschlungenen Menschen ging«.²² Stattdessen werden die Wahnsinnigen in Kerker gesperrt, der Wahnsinn fällt ins Dunkel und wird ausgeschlossen. Zugleich rückt er als Objekt eines neuen kritischen Bewusstseins ins Zentrum rationaler Untersuchungen. Die zu dieser Zeit etablierte binäre Trennung zwischen Vernunft und Unvernunft wird im Zeitalter der Moderne schließlich durch die »dreigliedrige anthropologische Struktur – der Mensch, sein Wahnsinn und seine Wahrheit [...]« ersetzt.²³ Erst im Zeitalter der Moderne wird ein ausleuchtendes und konkretes Licht auf die Körper der Wahnsinnigen geworfen. Entsprechend werden um 1800 die Wahnsinnigen aus den Gefängnissen in die neuen Institutionen der Irrenanstalten gebracht. An die Stelle der Dunkelheit der Klassik, die den Wahnsinn als das Andere der Vernunft markiert und zugleich unsichtbar gemacht hatte, »tritt in der Moderne eine Helligkeit, die den Wahnsinn auf eine neue Weise zu erfassen suche«.²⁴ Die räumliche Trennung des Einschlusses und Ausschlusses, wie sie über die Figur des *Narrenschiffs* versinnbildlicht wurde oder über den Dialog mit Unvernunft, der sich mit der Nacht und dem Phantasiegebilde verbündet, wird in der Moderne durch die Trennung »zwischen Schatten und Licht«²⁵ ersetzt.

21 | Ebd., S. 41f.

22 | Foucault: *Der anthropologische Zirkel*, [»Le cercle anthropologique«, 1961], übers. von Markus Sedlaczek, Berlin 2003, S. 19.

23 | Ebd., S. 28.

24 | Geisenhanslüke, Achim: »Wahnsinn und Gesellschaft«, in: Kammler, Clemens, Parr, Rolf und Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 18–31, hier S. 26.

25 | Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 15.

KÖRPERLICHE ZURSCHAUSTELLUNG DES WAHNSINNS: FRANCISCO DI GOYA

Dieser Wandel kündigt sich an der Schwelle zur Moderne in zwei Gemälden Goyas an. Die Körper der Wahnsinnigen, die teils im Schatten verschwinden und teils aus einem leuchtenden, fast gleißenden und blendenden Licht auftauchen, stellte der Maler 1794 in seinem Gemälde *Hof der Irren* dar (Abb. 3).²⁶ In diesem Licht, das von oben herab ins Innere eines Gefängnishofes hineinbricht, werden die Wahnsinnigen dem Blick preisgeben, während andere Gestalten in der Finsternis kaum zu erkennen sind.²⁷ Auch in dem späteren Gemälde Goyas, *Das Irrenhaus* von 1812, verschwinden einige Wahnsinnige noch teils im Dunkel, während andere in einem deutlich helleren Licht auftauchen (Abb. 4). Es handelt sich hier um ein innerbildliches Licht, das durch das vergitterte Fenster und die weiteren Architekturöffnungen im Hintergrund hereinströmt. Wie in einem kleinen Theater spielen sich hier mehrere Szenen ab, die einige der Wahnsinnigen als singuläre Figuren hervortreten lassen. Gerahmt von Wärtern unterscheiden sich die wahnsinnigen Insassen von diesen durch ihre nackten Körper, ihre Kleidung und Gestik. Die Figur mit einer Papstkrone auf dem Kopf gebärdet sich so, als würde sie der ganzen Welt ihren Segen geben. Der nackte Mann mit dem militärischen Dreispitz gibt vor, mit der Hand zu schießen und die sich wie auf einem Thron an einer Säule anlehende Figur mit einer aus Spielkarten geformten Krone scheint mit dem Zeppter in der Hand über die Welt zu herrschen. Dieses Gemälde, die für Künstler bestimmt waren,²⁸ beschreibt und analysiert Foucault ausführlich im letzten Kapitel von *Wahnsinn und Gesellschaft*, »Der anthropologische Zirkel«, das in der deutschen Ausgabe nicht übersetzt wurde.²⁹

26 | Vgl. Klein, Peter K.: »La fantasía abandonada de la razón«. Zur Darstellung des Wahnsinns in Goyas »Hof der Irren«, in: Held, Jutta (Hg.): *Goya. Neue Forschungen. Das internationale Symposium 1991 in Osnabrück*, Berlin 1994, S. 161-194; ders.: »Insanity and the Sublime: Aesthetics and Theories of Mental Illness in Goya's *Yard with Lunatics* and Related Works«, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Bd. 61, 1998, S. 198-253; Marques, Manuela B. Mena: »Corral de locos. Hof der Irren«, in: Schuster, Peter-Klaus und Seipel, Wilfried: *Goya. Prophet der Moderne*, Ausst.kat., Köln 2005, S. 137f.

27 | Marques: »Corral de locos. Hof der Irren«, a.a.O., S. 138. Herv.i.O.

28 | Goya hat *Corral de Locos* von 1793 an die Akademie San Fernando in Madrid geschenkt, verbunden »mit der Bitte, es seinen Kollegen zu zeigen«. Wedekind, Gregor: *Le portrait mis à nu. Théodore Géricault und die Monomanen*, München 2007, S. 71.

29 | Im deutschsprachigen Kontext ist Foucaults Zugriff auf die Bildgeschichte in *Wahnsinn und Gesellschaft* deswegen wenig vertraut, da im letzten Kapitel »Der anthropologische Kreis« längere Textpassagen zur Malerei Francisco di Goyas gestrichen

»Der Goya, der das *Irrenhaus* malte, empfand angesichts dieses im Leeren wimmelnden Fleisches, dieser Nackten entlang nackter Wände, zweifellos etwas, das einem zeitgenössischen Pathos gleichkam: die symbolischen Lumpen, in die die verrückten Könige gekleidet sind, lassen flehende Körper sichtbar, Körper, die den Ketten und Peitschen ausgeliefert sind, die dem Delirium der Gesichter weniger durch das Elend ihrer Entblößtheit widersprechen als durch die menschliche Wahrheit, die aus all dem unversehrten Fleisch hervorbricht. [...] Das *Irrenhaus* erzählt weniger von Verrücktheiten und jenen seltsamen Figuren, wie man sie zum Beispiel in den *Caprichos* findet, als vielmehr von der großen Monotonie dieser in all ihrer Kraft dargestellten neuen Körper, deren Gesten, wenn sie an ihre Träume erinnern, vor allem ihre düstere Freiheit besingen: Seine Sprache ist der Welt Pinels verwandt.«³⁰

Als das Andere, wie es als Unvernunft der Vernunft gegenübergestellt und unter den Blick der Vernunft gerückt wird, schauen einzelne Wahnsinnige zurück und blicken die Betrachtenden vor dem Bild unmittelbar an. Die Anfänge einer anthropologischen Größe beginnen sich abzuzeichnen, indem Goya die uns anblickenden Wahnsinnigen in ihrer körperlichen Nacktheit als Kehrseite der geistigen Vernunft zeigt. Hierzu Foucault:

»Der Blick, den man auf den Irren richtet – und der die konkrete Erfahrung ist, auf der die medizinische oder die philosophische Erfahrung aufbauen wird –, kann nicht mehr derselbe sein. Zur Zeit der Besuche in Bicêtre oder Bedlam konnte man, indem man den Irren von außen betrachtete, den ganzen Abstand ermessen, der die Wahrheit des Menschen von seiner Animalität trennt. Nun betrachtet man ihn neutraler und leidenschaftlicher zugleich. Neutraler, weil man in ihm die tiefen Wahrheiten des Menschen entdecken wird, jene schlummernden Formen, aus denen entsteht, was er ist. Und leidenschaftlicher, weil man ihn nicht erkennen wird, ohne sich selbst zu erkennen [...]. Dieser Blick, der sich das Schauspiel einer endlich nackten Wahrheit des Menschen versprechen kann [...], kann nun nicht mehr umhin, die eigene Schamlosigkeit zu betrachten. Er sieht nicht, ohne sich selbst zu sehen.«³¹

wurden. Das in der französischen Originalausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) enthaltene letzte Kapitel »Le cercle anthropologique« erschien komplett in einer Neuübersetzung als einzelne Publikation bei Merve. Foucault, Michel: *Der anthropologische Zirkel*, a.a.O.; zur Nichtaufnahme der Textpassagen zu den Künsten in der Erstübersetzung siehe auch Gelhard, Andreas: »Foucault und die Malerei«, in: Kleiner, Marcus S. (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a.M. 2001, S. 239-260 und Geisenhanslüke, Achim: »Diskurs ohne Boden«. Zu »Der archäologische Zirkel. Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens« von Pravu Mazumdar«, in: *kultuRRévolution* 55/56, 2009, S. 100-102.

30 | Foucault: *Der anthropologische Zirkel*, a.a.O., S. 47ff.

31 | Ebd., S. 21f.

Foucault weist in diesem Zusammenhang auf Praktiken der Zurschaustellung von Wahnsinnigen hin. Diese Praktiken existierten bereits im Mittelalter und sie bilden eine Ausnahme in der Geschichte des Verbergens von Wahnsinnigen im Dunkeln der Gefängnisse. Sie verdeutlichen dadurch, dass die Körper der Wahnsinnigen durchaus auch »des Zeigens wert«³² waren. Foucault analysiert eine ambivalente Situation, in welcher der Wahnsinn die Gesellschaft durchdringt, er zurückgewiesen wird und wiederum wie auf eine Bühne gedrängt wird, um nach vorne zu treten. Diese Form der Sichtbarkeit beschreibt er am Beispiel der theatralen Vorführung von Wahnsinnigen vom Mittelalter bis in die Moderne:

»Wahrscheinlich war es eine sehr alte Sitte des Mittelalters, die Irren zur Schau zu stellen. In einigen der Narrentürme in Deutschland sind Gitterfenster eingebaut worden, die den Außenstehenden erlaubten, die darinnen angeketteten Irren zu beobachten. Sie boten auf diese Weise ein Schauspiel an den Toren der Stadt. Merkwürdig ist die Tatsache, dass diese Sitte nicht verschwand, als einmal die Tore der Asyle geschlossen wurden, sondern daß sie sich im Gegenteil gerade dann entwickelte und in Paris und London geradezu einen institutionellen Charakter annahm. Noch 1815 [...] stellte das Hospital von Bedlam jeden Sonntag Irre für einen Penny aus. Das jährliche Einkommen dieser Ausstellungen betrug etwa 400 Pfund, was die erstaunlich hohe Zahl von 96.000 Besuchern jährlich bedeutet. In Frankreich blieben ein Ausflug nach Bicêtre und die Schaustellung der Irren bis zur Revolution eines der Sonntagsvergnügen der Bourgeoisie der Rive Gauche. Mirabeau schreibt in seinen *Observations d'un voyageur anglais*, dass die Irren in Bicêtre »wie seltsame Tiere dem erstbesten Trottler, der bereit war, Geld zu geben«, gezeigt wurden. Man lässt die Wärter die Irren ausstellen, wie der Dompteur auf dem Jahrmarkt von Saint-Germain die Affen zeigt. Einige Wärter waren bekannt für ihr Geschick, die Irren Tänze und Akrobatik vorführen zu lassen, während sie mehrmals mit der Peitsche knallten.«³³

Goya selbst erwähnt in einem Brief, in welchem er das Gemälde *Hof der Irren* erläutert, ein Schauspiel solcher Art. Dieses Bild zeigt ihm zufolge »einen Hof voll Irrer mit zwei kämpfenden Nackten und einen Bewacher, der sie mit der Peitsche antreibt. (Ich habe einem solchen Vorgang in Saragossa beigewohnt)«.³⁴ Pinel bezog sich für seine Reform auf das Irrenhaus von Saragossa, das als fortschrittliche Anstalt galt.³⁵ Neben dem Irrenhaus, das besichtigt werden konnte, ist es zudem möglich, dass Goya auf eine zeitgenössische Theateraufführung mit dem Titel *Das Haus der Irren von Saragossa* anspielt.³⁶ Er könnte das Stück, in dem der Direktor selbst als Irrer endet, gekannt haben und über diesen Weg zum

32 | Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 139.

33 | Ebd., S. 138.

34 | Zitiert nach Marques: »Corall de locos. Hof der Irren«, a.a.O., S. 138.

35 | Wedekind: *Le portrait mis à nu*, a.a.O., S. 71.

36 | Marques: »Corall de locos. Hof der Irren«, a.a.O., S. 138.

Besuch eines Irrenhauses animiert worden sein. Auch die weiteren Kabinettstücke entstammen den volkstümlichen Themen der Wanderbühnen.³⁷ In der Zeit, in der die Irrenanstalten sich als Asyle herausbildeten, nahm die Zurschaustellung von Irren immer mehr zu. In Goyas Gemälde ist jeder Irrer Teil einer Masse. Zudem wird der Raum in Schatten und Licht unterteilt. Genau wie *Las Meninas* von Velazquez in *Die Ordnung der Dinge*³⁸ kündigen die zwei Gemälde Goyas die Episteme des Menschen im Zeitalter der Moderne an, die darin besteht, nicht nur »das Wesen des Wahnsinns selbst«, sondern insbesondere »den Menschen zu objektivieren, ihn aus seinem Selbst zu verjagen, ihn letzten Endes auf das Niveau einer reinen und einfachen Natur, auf das Niveau der Dinge zu bringen«.³⁹ Während das kritische Licht der Klassik eine Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn hervorbringt, so erzeugt in der Moderne das praktische Licht die Differenz von Norm und Abnorm im Bezug zum Wahnsinn als Wahrheit des Menschen und das analytische Licht ermöglicht es entsprechend, den Wahnsinn in all seinen Erscheinungsformen zu beobachten und zu benennen.

»Das kritische Bewußtsein des Wahnsinns tritt also unablässig besser ans Licht, während die tragischen Gestalten des Wahnsinns fortschreitend in den Schatten gedrängt werden. [...] Allein einige Seiten von de Sade und das Werk Goyas bezeugen, daß dieses Verschwinden nicht mit völliger Vernichtung gleichgesetzt werden kann, sondern daß diese tragische Erfahrung im Dunkel der Nächte des Denkens und der Träume fortbesteht [...]«⁴⁰

Bei den Gemälden Goyas, auf die Foucault hier verweist, handelt es sich nicht um die zwei *Irrenanstalten*, sondern um *Schlaf der Vernunft*, *Disparate Nummer 13*, *Disparate ridiculo* oder *Der Mönch*⁴¹ (Abb. 5), die alle Figuren des Wahnsinns ortlos in einen Bezug zur schwarzen Oberfläche als Grund des Bildes belassen. Bezogen auf Goyas *Irrenanstalten* zeigt Foucault, dass erstens das Licht und der Schatten den Raum unterteilen und dass zweitens das Licht alleine als Instrument der Macht den Wahnsinnigen zum Objekt der Wissenschaft gemacht wird. Im Gegensatz zu diesem Licht widmet sich Foucault genauso der Nacht, dem Schatten, der Finsternis, dem Dunkel, die nicht wie in der Aufklärung negativ zu bewerten sind, sondern Foucault zufolge einen anderen, freien Raum eröffnen. Diesen findet Foucault in den Gemälden Goyas, die sich einer anderen Darstellung des Wahnsinn zuwenden: »Nicht dem der eingekerkerten Irren, sondern

37 | Ebd.

38 | Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1997, S. 384-404.

39 | Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 31f.

40 | Ebd., S. 49.

41 | Zu Foucaults Deutung von Goyas Gemälden als insistierende Wiederkehr des Wahns gegen die Vernunft vgl. Gelhard: »Foucault und die Malerei«, a.a.O., S. 239-260.

dem des in seine Nacht geworfenen Menschen.«⁴² Dabei fällt dieses Dunkel, das Schwarz, mit dem Grund des Bildes zusammen, den Foucault als »Grund-los«⁴³ beschreibt. Goyas Gemälde haben keinen Hintergrund und heben sich von »der monotonsten aller Nächte« ab.⁴⁴ Foucaults Analyse des schwarzen Grundes wird zur Folie, vor der sich der moderne Blick und das helle Licht des Wissens absetzen wie etablieren.

In seinen Beobachtungen zu den Formen der Sichtbarkeit wie Licht, Schatten, Räume, Körper und Blick nimmt Foucault nicht nur einzelne Bilder, sondern auch eine Aneinanderreihung oder Vergleiche zwischen zwei verschiedenen Bildern aus unterschiedlichen Epochen in den Blick. Explizit vergleicht er Boschs *Heiligen Antonius* von 1510 (Abb. 2) mit Goyas *Mönch* von 1820 (Abb. 5). Einerseits erkennt Foucault Gemeinsamkeiten zwischen den Bildern: »Ist das Monster, das dem Mönch seine Geheimnisse ins Ohr flüstert, nicht ein Verwandter des Gnoms, der den *Heiligen Antonius* von Bosch faszinierte?«⁴⁵ Im Vergleich entdeckt Foucault zum einen eine Rückkehr der tragischen Erfahrung in den Künsten der Moderne. Den epistemischen Unterschied zwischen Bosch und Goya wiederum hält Foucault in den Formen des Lichts und finsternen Grundes fest. Während bei Bosch eine Komplizenschaft mit dem Wahnsinn besteht, bei dem die Formen aus seiner Welt selbst entstehen, gehen bei Goya diese Formen aus dem Nichts der schwarzen, grundlosen Fläche hervor. »In dieser Nacht steht der Mensch [...] mit dem Tiefsten und Einsamsten in Verbindung, das er in sich birgt.« Während die »Wüste des *Heiligen Antonius* von Bosch [...] unendlich bevölkert«⁴⁶ ist, bleibt »Goyas *Mönch* hingegen, mit dem warmen Tier im Rücken, dessen Pfoten auf seinen Schultern ruhen und dessen Maul ihm ins Ohr schnaubt, [...] allein«.⁴⁷ Im Gegensatz zum schwarzem Grund als finstere Schatten, die eine Rückkehr der tragischen Erfahrung eröffnen, tritt mit dem immer stärker werdenden Licht ein Dispositiv im Zeitalter der Moderne zum Vorschein, das die Körper der Wahnsinnigen in neuer Weise ergreifen wird.

DAS PANOPTISCHE LICHT

Zu Beginn seiner Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* (1973-74) hält Foucault fest, dass in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Mikrophysik der Macht genauso im

42 | Foucault: *Der anthropologische Zirkel*, a.a.O., S. 49.

43 | Ebd., S. 51.

44 | Ebd.

45 | Ebd., S. 49f.

46 | Ebd., S. 53.

47 | Ebd.

Zentrum seines Interesses stand.⁴⁸ Es ging ihm bereits hier, wie er 1975 in einem Interview mit François Ewald betont, »um die Frage, wie und warum der Wahnsinn seinerzeit in einer bestimmten institutionellen Praktik und in einem bestimmten Erkenntnisapparat problematisiert worden ist«. ⁴⁹ Das Wirken verschiedener Machtstrukturen auf den Körper von der Renaissance bis zur Klassik greift Foucault auf, um den Wandel einer zunehmend unkörperlichen und entindividualisierten Macht auf die individualisierten Körper der Wahnsinnigen in der Moderne zu untersuchen. Die Wende zu diesem Zeitalter der Moderne verbindet Foucault mit dem Jahr 1795, in dem der Arzt Philip Pinel die Wahnsinnigen von ihren Ketten befreite. Foucault kritisiert die Lektüre dieses Datums als Moment der großen Befreiung des Wahnsinns. In seiner Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* schildert er ausführlich, dass nur kurze Zeit nach dieser »Befreiung« aus den Gefängnisketten neue Körperapparaturen ins Spiel kommen, wie die Zwangsjacke oder der Stuhl, an den der Kranke festgebunden wird, Hundehalsbänder mit Spitzen unter dem Kinn oder das Kleidungsstück mit Handschuhfingern, das dem Insassen um den Hals gelegt wurde.⁵⁰ Solche Techniken schnürten die Körper so zusammen, dass die Hände auf den Oberschenkeln ruhen mussten, wie die Abbildung von Ambroise Tardieu für das Buch des französischen Psychiaters Jean-Étienne Esquirol *Von den Geisteskrankheiten* (1816) und der Kupferstich *Restraining Chair* (*Tranquilizing Chair*) von 1811 für den amerikanischen Psychiater Benjamin Rush zeigen (Abb. 6 und Abb. 7).⁵¹ Diese Körperapparaturen dienten der Dressur und Stillstellung des Körpers, um diesen gleichzeitig als Objekt der Untersuchung in den Blick nehmen zu können.⁵² Foucault schildert einen solchen Fall im Kontext der von Pinel und Tuke entwickelten Asyle ohne Gefängnisketten und Körpergewalten wie der des Auspeitschens:

»Als ein Anstaltsdirektor in Lille [...] die Verantwortung für die Anstalt übernahm, war er beim Eintreten überrascht, von überall her entsetzliche Schreie zu vernehmen, doch er war

48 | Vgl. Foucault, Michel: *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France (1973-1974)* [*Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*], hg. von Jacques Lagrange, übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder Frankfurt a.M. 2005, S. 28: »ungefähr der Zielpunkt oder jedenfalls der Unterbrechungspunkt der Arbeit [sei], die ich ehemals in der *Histoire de la folie* ausgebreitet habe«.

49 | Ewald, François: *Pariser Gespräche mit Michel Foucault, Gilles Deleuze, Georges Dumezil, Fernand Braudel, Georges Duby, Paul Veyne, François Furet und Roger Chartier*, übers. von Walter Seitter, Berlin 1989, S. 15.

50 | Foucault: *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., S. 157.

51 | Ebd.

52 | Ebd., S. 158-159.

beruhigt und zugleich beunruhigt, das muß freilich gesagt werden, als er bemerkte, daß die Kranken in Wirklichkeit sehr ruhig waren, weil er sie alle im Blick hatte, festgemacht an der Wand, wobei jeder auf einem Stuhl festgebunden war, der selbst an der Wand fixiert war – Sie sehen, ein System, das den Mechanismus der Panoptik reproduzierte.«⁵³

Foucault verdeutlicht, dass an die Stelle der Hand, welche zuvor die Ketten angelegt hat, nun ein panoptisches Licht und ein ärztlicher Blick auf den Plan tritt, der im Feld der Klinik alles sieht und in der Masse zu unterscheiden beginnt. In seiner Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* kündigt Foucault an, wie die kollektive Macht jeden Einzelnen im Zeitalter der Moderne erfassen wird: »Und wir werden es mit einer Macht zu tun haben, die eine Gesamtmacht über jedermann sein wird, die jedoch immer nur Reihen voneinander getrennter Individuen anvisiert. Die Macht ist in ihrem Zentrum kollektiv, doch von der Zielseite her ist sie stets nur individuell.«⁵⁴

In *Überwachen und Strafen* beschreibt Foucault diesen Wandel anhand des panoptischen Gefängnisses und des Lichts als neue Körpertechnik der Macht im Sichtbaren, die im Gegensatz zu Goyas *Irrenanstalten* stehen (Abb. 4). Innerhalb der panoptischen Architektur ist das

»Prinzip des Kerkers [...] umgekehrt, genauer gesagt: von seinen drei Funktionen – einsperren, verdunkeln und verbergen – wird nur die erste aufrechterhalten, die beiden anderen fallen weg. Das volle Licht und der Blick des Aufsehers erfassen besser als das Dunkel, das auch schützte. Die Sichtbarkeit ist eine Falle.

Zunächst wird damit jene dicht gedrängte und ruhelose Masse von Eingekerkerten vermieden, wie sie Goya gemalt [...] hat. Jeder ist an seinem Platz sicher in eine Zelle eingesperrt, wo er dem Blick des Aufsehers ausgesetzt ist; aber die seitlichen Mauern hindern ihn daran, mit seinen Gefährten in Kontakt zu treten. Er wird gesehen, ohne selber zu sehen; er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation«.⁵⁵

Die neue Macht, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts etabliert hat, basiert Foucault zufolge auf der Trennung, dass in den »Zellen ein Individuum«⁵⁶ konstituiert wird. Jeder Körper erhält in diesem Moment seinen eigenen Ort: »Also räumliches Festsetzen. Und in jeder Richtung, die der Blick des Aufsehers einnehmen kann, am Ende jeder dieser Richtungen wird der Blick auf

53 | Ebd., S. 160.

54 | Ebd., S. 116.

55 | 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. 1994, S. 257.

56 | Foucault: *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., S. 115.

einen Körper treffen«. ⁵⁷ Diese Macht ist insofern entkörperlicht, entindividuiert und anonym, da sie einfach über das Spiel mit dem Licht, also der Sichtbarkeit, ausgeübt wird. Mit den Worten Foucaults: »Diese Macht braucht kein Instrument; ihre einzige Stütze ist der Blick und das Licht.« ⁵⁸ Der Wahnsinnige, der nun mit einem klinischen Blick erfasst wird, erscheint, wie Foucault in *Die Geburt der Klinik* beschreibt, im Feld einer »konkreten Sinnlichkeit«. ⁵⁹ Es ist ein »Blick, der von Körper zu Körper wandert, und zwar immer im Raum sinnlicher Gegenwart«. ⁶⁰ Diese konkrete Sinnlichkeit und diese Wanderung von Körper zu Körper, von Bild zu Bild, konstituieren den Mythos des ärztlichen Blicks, der alles sieht. ⁶¹ Das medizinische Auge blickt auf die Gesamtheit des Spitalfeldes, es sammelt alle einzelnen Ereignisse, die sich in ihm abspielen, um die Wahrheit, die sich in den Wiederholungen und Konvergenzen der Ereignisse unter seinem Blick abzeichnet, zu erfassen. ⁶²

In Verbindung mit der neuen Methode der Statistik, die im Vergleich den Mittelwert als Norm erfasst, wird der Wahnsinn fortan als Abnorm, als Überschreitung der Normalitätsgrenzen betrachtet. ⁶³ So wird das Sammeln und die Reihung von Bildern zu einem konstitutiven Moment des Wissens, des Erkennens und des Identifizierens, das einen zentralen Wendepunkt in der Psychiatriegeschichte markiert. Dabei ist diese neue immaterielle Macht »mit einer fortwährenden Wissensentnahme verbunden«. ⁶⁴ Diese geht mit einer Aufnahme der Kodifizierungen und Notationen einher, um all das, »was die Individuen eben gerade in ihren Zellen tun« ⁶⁵ zu erfassen. Es handelt sich dabei um

57 | Ebd.

58 | Ebd., S. 118.

59 | Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* [*La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1963], übers. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1999, S. 134.

60 | Ebd.

61 | Ebd., S. 124.

62 | Ebd., S. 129.

63 | Barkhaus, Annette; Mayer, Matthias; Roughley, Neil und Thürnau, Donatus (Hg.): *Identität. Leiblichkeit. Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1996; Gadebusch Bondio, Mariacarla: »Das Bild vom Bösen. Photographie als Instrument zur Stigmatisierung der Devianz«, in: Hess, Volker (Hg.): *Normierung der Gesundheit. Messende Verfahren der Medizin als kulturelle Praktik um 1900*, Husum 1997, S. 93-118; Engstörn, Eric J.: »Die Kapillarität des Normbegriffs«, in: ebd., S. 57-64; Schmiedebach, Heinz-Peter: »Abweichung vom Durchschnitt im Sinne der Zweckwidrigkeit – Der psychiatrische Blick auf die psychische Normalität«, in: ebd., S. 39-56. Link, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Opladen 1999.

64 | Foucault: *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., S. 119.

65 | Ebd.

eine »Ansammlung dieses Wissens, Bildung von Folgen und Serien, welche die Individuen charakterisieren«⁶⁶ sollen. Durch das Nebeneinanderstellen der Wahnsinnigen konnte der medizinische Blick vergleichen, um Ähnlichkeiten und weitere Differenzen herzustellen. Diese Verfahren und ihre statistischen Auswertungen gingen mit den Beschreibungen medizinischer Klassifikationen einher. Dabei verdeutlicht Foucault, dass im Spital das pathologische Faktum als einzelnes Ereignis erscheint und den Patienten in seiner singulären Individualität erfasst, während er zugleich im seriellen Zusammenhang der Klinik steht.⁶⁷

DER ÄRZTLICHE BLICK: THÉODORE GÉRICAUT

Diese neue Form der Macht auf die Körper des Wahnsinns im Zeitalter der Moderne wird in den fünf erhaltenen und in der Zeit von 1819-1824 entstandenen *Monomanenporträts* von Théodore Géricault sichtbar (Abb. 8-12).⁶⁸ Zu seiner Zeit wurden die Patientinnen und Patienten in den Irrenanstalten voneinander getrennt und isoliert. Im Gegensatz zur undifferenzierten Menge von Körpern in Goyas *Irrenanstalten* wird bei Géricault jeder Insasse im Rahmen eines Bildes vereinzelt dargestellt (Abb. 3 und Abb. 4 im Vergleich zu Abb. 8-12). Wie im panoptischen Gefängnis können die Porträtierten von Géricault nicht untereinander kommunizieren. Ihre Hände sind nicht dargestellt und sie erscheinen dadurch ruhig gestellt vor einer Wand. In den bisher erschienenen Schriften Foucaults ist kein Verweis auf diese Gemälde zu finden, auch wenn eines aus der Bilderreihe sich im Louvre befindet (Abb. 11). Ein möglicher Grund, weshalb Foucault sich nicht auf diese Bilder bezieht, ist, dass diese keine Analyse ermöglichen, da sie genau Foucaults Thema *sind*.⁶⁹

66 | Ebd.

67 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 123.

68 | Vgl. zu diesen Porträts insbesondere Goodman, Rita Susan: *Théodore Géricault's Portraits of the Insane: Art, Psychiatry and the Politics of Philanthropy*, Diss., The University of Michigan 1996; Wedekind: *Le portrait mis à nu*, a.a.O.; Schrader, Kristin: »Gesicht und Widerspruch. Verwandtschaften von Marlene Dumas und Géricault«, in: Wedekind, Gregor und Hollein, Max: *Géricault. Bilder auf Leben und Tod*, Schirn Kunsthalle Frankfurt, Museum voor Schone Kunsten Gent, Ausst.kat., München 2013, S. 179-180; Snell, Robert: *Portraits of the Insane. Théodore Géricault and the Subject of Psychotherapy*, London 2017.

69 | Der Hinweis zu dieser möglichen Deutung geht auf Ann-Cathrin Drews (Berlin) und ihr Gespräch mit dem Neffen Foucaults, Henri-Paul Fruchaud, in Paris über die fehlende Rezeption Géricaults bei Foucault zurück. Beiden sei an dieser Stelle herzlich für diesen Denkanstoß gedankt.

Géricaults Gemälde sind Bilder, die das Wissen und die Körper des Wahnsinns im Zeitalter der Moderne beleuchten, und das heißt, dass sie den anthropologischen Blick der Gegenwart ins Bild überführen. Daher sind es keine Gemälde, die eine Geschichte der Grenze zum Außen und zur tragischen Erfahrung mehr zulassen, sondern sie befinden sich mitten in der Episteme, die das Wissen über den Menschen als ein neues Innen verankern. Diskursanalytisch ist mit Foucault prägnant, dass die Entstehung dieser fünf Porträts genau in die Zeit fällt, in der sich die Psychiatrie als Wissenschaft und als Institution erst zu konstituieren begann.⁷⁰ Mit Foucault betrachtet, soll im Folgenden gezeigt werden, dass sich in diesen Gemälden Géricaults, die nur wenige Jahre nach Goyas *Irrenanstalten* entstanden sind, nicht mehr die Erfahrung der Unvernunft niederschlägt, sondern allein der ärztliche Blick. Sie stellen einen Endpunkt dar, in dem der Wahnsinn zur inneren Wahrheit des Menschen geworden ist.

Nicht der Gegenstand oder die Klassifikation ist dabei entscheidend, sondern *wann* und *wie* der Wahnsinn aus dem Dunkel ins Licht tritt. An dieser Stelle sei in Erinnerung gerufen, wie Deleuze Foucaults Umgang mit den Sichtbarkeiten beschrieben hat: »Die Sichtbarkeiten sind nicht Gegenstandsformen, auch keine Formen, die sich in der Berührung von Licht und Ding kundgäben, sondern Formen der Helligkeit, die vom Licht selbst geschaffen wurden.«⁷¹ In der Bilderserie von Géricault formt genau in diesem Sinne ein Licht die Körper der Wahnsinnigen, die aus dem Dunkel geholt werden und sich vor einer fensterlosen Wand positionieren. Sie werden in diesen Gemälden sichtbar gemacht, gezeigt und unserem Blick dargeboten, jedoch nicht in der von Goya gezeigten Andersheit und unterhaltsamen Kuriosität. Stattdessen werden sie nüchtern und objektiv in ihrer Individualität ausgestellt und in diesem Moment ihrer Sichtbarmachung zugleich zu einer medizinischen Untersuchungsperson gemacht. Während in Goyas Gemälden das Licht noch blendend und dumpf auf eine Masse von Wahnsinnigen fällt, trifft es in Géricaults Porträts das Individuum.

Ohne den historisch konkreten Kontext oder die konkrete Ausstellungssituation der *Monomanenbildnisse* zu kennen,⁷² sind diese Bilder Teil der Bildgeschichte

70 | Vgl. hierzu Goodman: *Théodore Géricault's Portraits of the Insane*, a.a.O.; Roelcke, Volker: »Gesund ist der moderne Culturmensch keineswegs...: Natur, Kultur und die Entstehung der Kategorie ›Zivilisationskrankheit‹ im psychiatrischen Diskurs des 19. Jahrhunderts«, in: Barsch, Achim und Hejl, Peter M. (Hg.): *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850-1914)*, Frankfurt a.M. 2000, S. 215-236 und Quétel, Claude: »Géricault und die Psychiatrie der Romantik – eine doppelte Begegnung«, in: Wedekind und Hollein: *Géricault. Bilder auf Leben und Tod*, a.a.O., S. 205-212.

71 | Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 75.

72 | Der Kontext, in welchem diese fünf Porträts entstanden sind, und weshalb diese in einer Serie gemalt wurden, bleibt bis heute ungeklärt. Mittlerweile liegen elf verschiedenen Hypothesen vor. Die erste Deutung fasst die fünf Bilder als Studien auf und betrachtet

des Wahnsinns, wie sie Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* und später in *Macht der Psychiatrie* als Epoche analysiert hat. Mitten in der historischen Herausbildung und Etablierung der Psychiatrie als Wissenschaft zeigen die Gemälde Géricaults das neue Licht und den neutralen, analytischen Blick auf die Körper der Wahnsinnigen. Aufgrund dieses auf die Insassen geworfenen Lichts können sich individuelle Gesichtszüge aufs Genaueste abzeichnen, wie beispielsweise die große und langgezogene Nase, die hohen einfallenden, hageren Wangenknochen, die roten Hautflecken und dunklen Augenringe. In Lebensgröße und ohne Typisierung wird hier ein Individuum gezeigt, das aufgrund seiner spezifischen Physiognomie sofort wiedererkannt und identifiziert werden kann.⁷³

Der Dargestellte, der noch zur Zeit Géricaults porträtunwürdig galt, wird formal in die Nähe eines geläufigen Porträts gerückt, als ob es sich um eine alltägliche Darstellung handeln würde. Der Maler Géricault bricht somit in seiner Darstellungsweise radikal mit den bisherigen Bildern des Wahnsinns, wie sie noch in Goyas *Irrenanstalten* als theatrales Schauspiel gezeigt wurde. Der Betrachter nähert sich Géricaults Gemälden wie gewöhnlichen Porträts, ohne irgendwelche äußerlichen Zeichen direkt mit dem Wahnsinn verbinden zu können. Diese Bilderserie macht somit den ereignishaften Moment in der Geschichte der Psychiatrie sichtbar, in welchem die Grenze zwischen Norm und Abnorm diskursiv festgehalten und institutionell begründet wurde. Die Statik und Passivität der Körper, die dunklen, kargen Wände, welche keinen Ausblick auf ein Außen gewähren,

sie deshalb nicht als salonfähig. Die zweite These lautet, dass die Bilder zur Illustration eines psychiatrischen Buches dienen sollten. Drittens wurden sie als medizinisches Vorlesungsmaterial gedeutet, in dem die Bilder reale Patienten stellvertretend repräsentieren würden. Die vierte Deutung besagt, dass die Bilder als Therapie an die Insassen gerichtet waren. Fünftens wurde die Hypothese aufgestellt, dass sie nicht nur eine Therapiefunktion für die Betrachter besäßen. Siebte besagt eine künstlerbiografische sowie werkimmanente These, dass der Maler im eigenen Wahn die Bilder für sich selbst gemalt hätte und der behandelnde Arzt Géricaults in Verbindung mit dem Ideen- oder Auftraggeber der Bilderserie stand. Nach der achten These könnten die Bilder Geschenke an die Ärzte anstelle eines Honorars gewesen seien, wobei mehrere Ärzte in Frage kommen. Neuntens wird vermutet, dass fünf verschollene Gemälde als Pendant zu den noch erhaltenen Bilder unterschiedliche Krankheitsphasen darstellen würden. Zehntens könnte die Bilderserie als ein politischer Appell gedeutet werden, wenn man berücksichtigt, dass die Geisteskrankheit als Folge sozialer Entwicklungen und als Effekt einer progressiven Politik angesehen wurde. Elftens können sie in einem Kunstkontext bzw. im Ausstellungswesen auch losgelöst von ihrem Bezug zur Medizin stehen. Vgl. hierzu Goodman: *Théodore Géricault's Portraits of the Insane*, a.a.O. sowie Wedekind: *Le portrait mis à nu*, a.a.O.

73 | Vgl. zum Identifizieren von Personen insbesondere Spaemann, Robert: »Über das Identifizieren von Personen«, in: Barkhaus, Mayer, Roughley und Thürnau (Hg.): *Identität. Leiblichkeit. Normativität*, a.a.O., S. 222-228.

und die ausleuchtende Lichtregie: All dies lenkt die Aufmerksamkeit auf die hell beleuchtenden Gesichter, die in ihrer Einsamkeit einem Blick preisgegeben werden. Das panoptische Licht und der praktische und analytische Blick haben hier die Körper der Wahnsinnigen bereits ergriffen. Sie sind ruhig gestellt und werden gezeigt. Der Wahnsinn, der den Körper des Menschen heimsucht, wird als ein Kampf zwischen Dunkel und Licht zugleich zu seiner Wahrheit gemacht.

Angesichts von Géricaults Bilderserie stellt sich aber unweigerlich die Frage, worin und weshalb es sich bei den Porträtierten um Insassen einer Irrenanstalt handeln soll, die im Werk von Géricault in einer Reihe von Darstellungen mit Sklaven, guillotinierten Kriminellen, Leichnamen, Bettlern, Kindern oder Tieren stehen. In welcher Weise wird in den Porträts der Monomanen überhaupt zwischen wahnsinnig und vernünftig, ›geisteskrank‹ und ›gesund‹, ›normal‹ und ›anormal‹ unterschieden? Es ist genau diese Frage, die mit der Klassifikation der *Monomanie*, die 1814 von Esquirol eingeführt wurde, entsteht und die in Folge dessen als größte Gefahr für die Gesellschaft angesehen wurde, die Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* wie folgt diskursanalytisch gelesen hat:

»Der Ausdruck *Monomanie* [...] wird völlig um den Skandal herum konstruiert, den ein Individuum darstellt, das in einem Punkt wahnsinnig ist, in allen anderen aber vernünftig bleibt. [...] Ein Mensch, der in jedem anderen Punkt normal ist, begeht plötzlich ein über die Maßen grausames Verbrechen; für seine Tat lässt sich keine Ursache und kein Grund finden [...]: nachdem die Tat einmal begangen ist, wird der Verbrecher wieder zu dem, was er zuvor war. Kann man sagen, dass es sich einen Wahnsinnigen handelt? Erlaubt die völlige Abwesenheit sichtbarer Determinationen, das totale Fehlen *vernünftiger Gründe*, auf die *Nicht-Vernunft* dessen zu schließen, der die Tat begangen hat?«⁷⁴

Vor diesem Hintergrund führen Géricaults Gemälde ein doppeltes Theater auf. Einerseits zeigen sich die Wahnsinnigen als bürgerliche Individuen in alltäglicher Kleidung⁷⁵ und zugleich wird ihr Gesicht zu einem Schauplatz, auf dem sich seriell etwas zeigt, ohne Beteiligung der Person. Hier setzt stattdessen der ärztliche Blick ein. Géricaults Gemälde sind deshalb verstörend, weil der Wahnsinn nicht nur unbestimmt zwischen Norm und Abnorm verharret, sondern weil er – bezogen auf die ausgestellten und ins Licht gerückten Körper – zu einer Frage wird, die hinter *jedem* einzelnen Gesicht liegt.

74 | Foucault: *Der anthropologische Zirkel*, a.a.O., S. 37.

75 | Zum Aspekt des Alltäglichen im Werk von Géricault vgl. Fornari, Bruno: »Géricault oder die Grausamkeit des Alltäglichen«, in: Wedekind und Hollein: *Géricault. Bilder auf Leben und Tod*, a.a.O., S. 155-166.



Abbildung 1: Hieronymus Bosch: *Das Narrenschiff*, 1475-1480, 55,8 x 33,3 cm, Paris, Musée du Louvre. © bpk/Musée du Louvre, Dist. RMN – Grand Palais/Angèle Dequier.

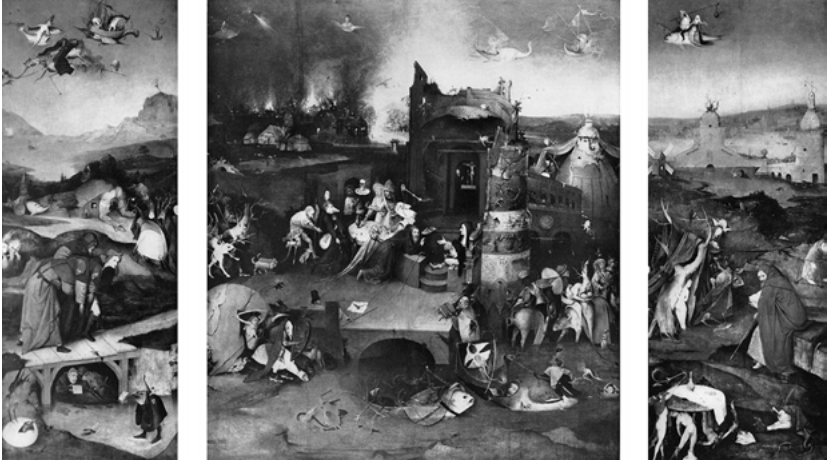


Abbildung 2: Hieronymus Bosch: *Versuchung des heiligen Antonius*, um 1450-1516, Triptychon, 131,5 × 53 cm (Flügel) und 131,5 × 119 cm (Mitteltafel), Lissabon, Museu Nacional de Arte Antiga, aus: Baldass, Ludwig: *Hieronymus Bosch*, Wien 1943, Abb. 84.



Abbildung 2a: Hieronymus Bosch: Ausschnitt aus der *Versuchung des heiligen Antonius*, um 1450-1516, Triptychon, 131,5 × 53 cm (Flügel) und 131,5 × 119 cm (Mitteltafel), Lissabon, Museu Nacional de Arte Antiga, aus: Baldass, Ludwig: *Hieronymus Bosch*, Wien 1943, Abb. 84.



Abbildung 3: Francisco José de Goya y Lucientes: *Corral de locos*, 1793, 46 x 31 cm, Öl auf verzinnem Eisen, Dallas, Meadows Museum, SMU, Algur H. Meadows Collection, MM.67.01. Foto: Michael Bodycomb.



Abbildung 4: Francisco José de Goya y Lucientes: *Irrenhaus*, um 1812-19, Öl auf Holz, 45 x 72 cm, Madrid, Museo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. © bpk/Alfredo Dagli Orti.



Abbildung 5: Francisco José de Goya y Lucientes: *Der Mönch*, um 1820-23, Öl auf Putz und auf Leinwand übertragen, 144 x 66 cm, Madrid, Museo del Prado.
© akg-images/Erich Lessing.

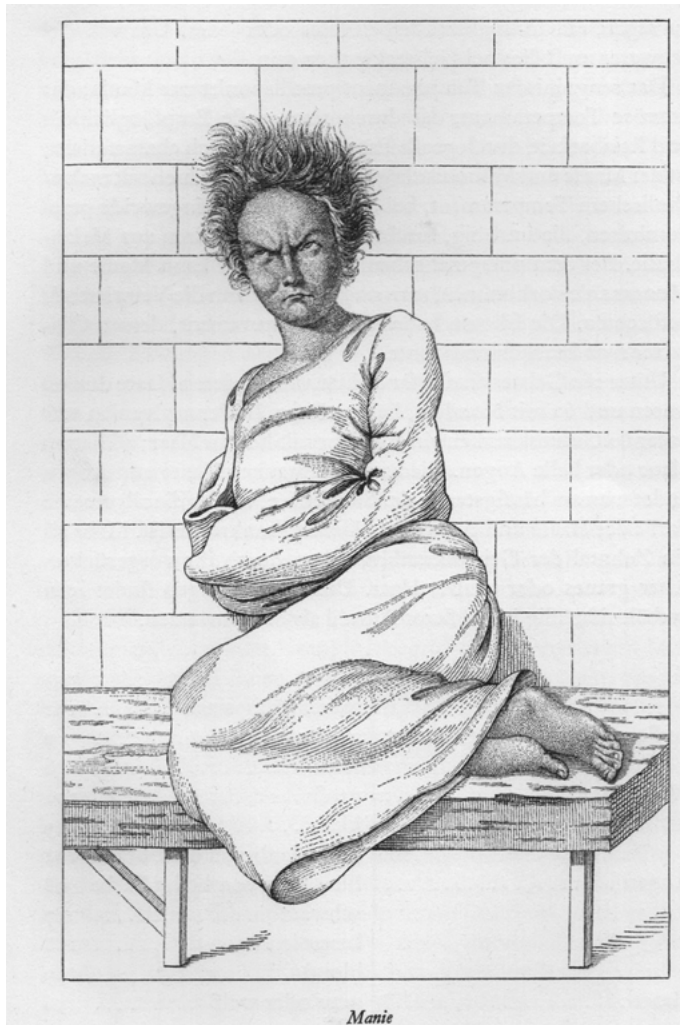


Abbildung 6: Ambroise Tardieu: Illustration für Jean-Étienne Esquirol von 1816, aus: Esquirol, Jean-Étienne Dominique: *Von den Geisteskrankheiten* (1816). Reprint von 1838, Bern/Stuttgart 1968, S 46. © Hans Huber Verlag, Bern.



Abbildung 7: Benjamin Rush: *Restraining Chair/Tranquilizer*, 1811.
 © Science Source/Getty Images.



Abbildung 8: Théodore Géricault: *Monoman des Diebstahls (Der Kleptomane)*, 1819-1824, Öl auf Leinwand, 60 x 50 cm, MSK Gent.
© Lukas – Art in Flanders vzw, Foto: Hugo Maertens.



Abbildung 9: Théodore Géricault: *Monoman der Kindesentführung (Der Kindsentführer)*, 1819-1824, 65 x 54 cm, Öl auf Leinwand, Michele and Donald D'Amour Museum of Fine Arts, Springfield, Massachusetts, USA. The James Philip Gray Collection. Foto: David Stansbury.



Abbildung 10: Théodore Géricault: *Geisteskranker mit militärischem Grössenwahn*, um 1819/22, 81 x 65 cm, Öl auf Leinwand, Sammlung Oskar Reinhart »Am Römerholz«, Winterthur. © Bundesamt für Kultur, Bern.



Abbildung 11: Théodore Géricault: *Monomanin des Spiels (Die Spielhexe)*, 1822/23, 77 x 64 cm, Öl auf Leinwand, Paris, Musée du Louvre. © bpk/Musée du Louvre, Dist. RMN – Grand Palais/Angèle Dequier.



Abbildung 12: Théodore Géricault: Die irrsinnige Neiderin (Monomanin des Neids), 1822/23, 72 x 58 cm, Öl auf Leinwand, Lyon, Musée des Beaux-Arts. © bpk/Félicien Faillet.

Defekte Körper, intakte Bilder

Michel Foucaults *Die Geburt der Klinik*

Jadwiga Kamola

»Die Krankheit wird grundsätzlich in einem Projektionsraum ohne Tiefe wahrgenommen, in einem Raum der Koinzidenzen ohne zeitlichen Ablauf: es gibt nur eine Ebene und einen Augenblick. Die Form, in der sich die Wahrheit ursprünglich zeigt, ist die Oberfläche, auf der das Relief hervortritt und zugleich verschwindet – das Porträt.«¹

Mit diesem Zitat aus Michel Foucaults *Die Geburt der Klinik*, das in der französischen Originalausgabe *Naissance de la Clinique* im Jahr 1963 erschien, wird ideengeschichtlich die grundlegende Wende der medizinischen Erfahrung zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert in den Blick genommen.² Dieser historische Moment war aus Foucaults Sicht in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. So löste der Bericht des Chirurgen Jacques Tenon von 1788 zu den Zuständen der Krankenhäuser, veröffentlicht unter dem Titel *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, eine Neustrukturierung des Spitalwesens aus.³ Dabei betonte Tenon die Notwendigkeit des engen Kontakts zwischen Arzt und Patient, sowohl im Hinblick auf die Therapie als auch auf die medizinische Ausbildung. Zudem erarbeitete er die Methode der unmittelbaren Beobachtung, die Untersuchung von lebenden und toten Körpern und damit die Pathologie – wesentliche Charakterzüge der modernen Klinik.⁴ Diesen geschichtlichen Formierungen widmen sich die Ausführungen in *Die Geburt der Klinik*.

Der vorliegende Text untersucht die Bedeutung des Bildes im Zusammenhang mit der Ordnung der medizinischen Episteme des 18. und 19.

1 | Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik – Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* [*Naissance de la Clinique, Une archéologie du regard médical*, 1963], übers. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 2008, S. 22.

2 | Ebd., S. 15.

3 | Williams, Elizabeth: *The Physical and the Moral. Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge 1994, S. 80.

4 | Ebd.

Jahrhunderts. Meine These ist, dass das Bild, als »Tableau« und »Porträt«, als Parameter eines erkenntnistheoretischen, streng linearen Paradigmas – der Ordnung –, fungiert, wobei darauf hinzuweisen ist, dass Foucault diese Vokabeln dem medizinischen Diskurs des 18. Jahrhunderts entnimmt. In diesem Zusammenhang fungiert die Oberfläche als das wesentliche Schema des Bildes und verbindet die Krankheit, den Körper und den Blick. Die folgenden Abschnitte tragen dieser Beziehung Rechnung, indem sie die Formen des Bildes in *Die Geburt der Klinik*, zunächst als »Tableau«, dann als »Porträt«, untersuchen. Es soll weiterhin gezeigt werden, dass mit der Wende zum 19. Jahrhundert und der damit einhergehenden Einheit von *Gesehen-sein* und *Gesprochen-sein* nicht etwa die Bedeutung des Bildes schwindet, sondern vielmehr der Schematismus des Bildes für die Episteme strukturbildend bleibt.⁵ Bisher wurde der Körper als Spielraum diverser Macht-Dispositive beschrieben.⁶ Dabei unberücksichtigt blieb die Bedeutung des Bildes und welche Rolle sie in Foucaults Denken spielte.⁷ Das Ziel dieses Artikels ist vor diesem Hintergrund, die grundsätzliche Komplementarität und Korrelation zwischen dem Körper und dem Bild aufzuzeigen.

5 | Ebd.

6 | Ältere Forschungsliteratur, die auf Foucaults Thesen zurückgreift, eröffnet auf deren Grundlage den Diskurs um den historisierbaren Körper. Dieser fungiert als Spielraum diverser Macht-Dispositive. Mit diesem Ansatz sollte vor allem sozialtheoretischen Fragen begegnet werden. Foucaults Thesen wurden insbesondere für die Disziplinen der Gender-, Queer- oder Disability-Studies fruchtbar gemacht. Siehe z.B. Price, Janet und Shildrick, Margrit: *Feminist Theory and the Body*, New York 1999.

7 | Bildtheoretische Ansätze, die auf Foucaults Thesen aufbauen, sind grundsätzlich auf die Themen der Sichtbarkeit, des Blickes und der Betrachterposition fokussiert. Sie verstehen das Bild als Instrument verschiedener Macht-Dispositive. In diesem Sinne würden Bilder nicht lediglich eine Realität abbilden; sie würden sich an deren Aufbau beteiligen und darüber hinaus politische Beziehungsnetze spiegeln. Im Rahmen des Diskurses siehe z.B. Jenks, Chris (Hg.): *Visual Culture*, London 1995; Maasen, Sabine und Mayerhauser, Torsten und Renggli, Cornelia: *Bilder als Diskurse – Bilddiskurse*, Weilerswist 2006. Neueste Bildtheorien, die Foucaults Thesen aufnehmen, begegnen gerade dem Konnex des Bildes und der Macht kritisch. Siehe dazu Halawa, Mark A.: *Die Bilderfrage als Machtfrage. Perspektiven einer Kritik des Bildes*, Berlin 2012, S. 13. Selten finden sich Ansätze, die Foucaults Schriften für eine Bildanalyse fruchtbar machen. Siehe dazu Mazumdar, Pravu: »Repräsentation und Aura: Zur Geburt des modernen Bildes bei Foucault und Benjamin«, in: Gente, Peter: *Foucault und die Künste*, Frankfurt a.M. 2004, S. 220-238 oder Harlizius-Klück, Ellen: *Der Platz des Königs ›Las Meninas‹ als Tableau des klassischen Wissens bei Michel Foucault*, Wien 1995.

DAS BILD ALS TABLEAU

»Bevor sie in die Masse der Körpers aufgenommen wird, erhält die Krankheit eine hierarchische Organisation in Familien, Gattungen und Arten. Anscheinend handelt es sich um ein ›Tableau‹, das die Unzahl der Krankheiten übersichtlicher und einprägsamer machen soll.«⁸

In der sogenannten Medizin der Arten, die Foucault in Werken wie François Boissier de Sauvages' *Nosologie méthodique* (1771) bis zu Philippe Pinels *Nosographie philosophique* (1797) zeitlich lokalisiert, zeigt sich die Krankheit als »Tableau«.⁹ Die deutsche Ausgabe bedient sich der Originalvokabel »Tableau« und umarmt die semantische Mehrdeutigkeit des französischen Begriffs zwischen Tabelle, Gemälde und Szene.¹⁰ Das Tableau dient im 18. Jahrhundert nicht nur dazu, die Läsionen und die Kohärenz der pathologischen Formen abzulesen, für Foucault ist es der wesentliche Koordinatenraum der Krankheit, ohne dessen Vorlage die Krankheit nicht zu verorten ist.¹¹ Es fungiert als ein Begriff, der die Episteme zunächst geometrisch gliedert. Das nosologische Tableau, das im 18. Jahrhundert Krankheiten klassifiziert, ist symmetrisch-linear konstruiert. Bei Sauvages (1706-1767) oder J. E. Gilibert (*L'anarchie médicale*, 1772) besteht es aus der Ordinate und der Abszisse; es breitet die Ähnlichkeiten der Symptome übersichtlich aus und impliziert eine »Figur« einer einzelnen Krankheit und der Krankheiten überhaupt. Diese Figur wird von Sauvages als chronologische Abfolge von Phänomenen – als ein bildliches Schema – begriffen:

»Dieser Raum [des Tableaus] enthält eine ›Vertikale‹, auf der sich die Implikationen häufen: – z.B. kann das Fieber als ›ein sukzessives Zusammentreffen von Kälte und Wärme‹ in einer oder mehreren Episoden ablaufen; diese Episoden können einander ohne Unterbrechung oder mit Intervallen folgen [...]. Und auf der ›Horizontale‹ übertragen sich

8 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 20.

9 | Ebd.

10 | Eine solche Mehrdeutigkeit betonen auch die Übersetzer der englischen Ausgabe von Didi-Hubermans *Invention of Hysteria*: »The French *tableau* signifies painting and scene (as in *tableau vivant*) but also *table* (as in a table used to organize data).« Siehe Didi-Huberman, Georges: *The Invention of Hysteria. Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrière* [*Invention de l'hystérie: Charcot et l'icographie photographique de la Salpêtrière*, 1982], übers. von Alisa Hartz, Cambridge, Mass. 2003, S. 24. Dt. erschienen als: Didi-Huberman, Georges: *Die Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot*, übers. von Silvia Henke und Martin Stingelin und Hubert Thüring, München 1997. Für Verweise zur Hysterie und zum Tableau siehe ebd., S. 34.

11 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 19.

die Homologien [...]. Ein tiefer Raum geht allen Wahrnehmungen voraus und befiehlt sie aus der Ferne. Von ihm aus, von den Linien aus, die er schneidet, von den Massen aus, die er verteilt oder hierarchisiert, überträgt die Krankheit, wenn sie in den Blick kommt, ihre eigenen Merkmale auf einen lebenden Organismus.«¹²

Das Tableau entwirft zum einen ein Beziehungsnetz aus Implikationen und Homologien der Krankheit – es formt – und zum anderen kreiert es den Raum aller Beziehungen – es gibt die Form vor.¹³ Die Krankheit entsteht als die Anhäufung von Analogien und Wiederholungen. Wesenheiten werden durch Ähnlichkeiten und Distanzen erkannt und definiert:

»Der *Abstand*, der eine Krankheit von der anderen trennt, mißt sich einzig an dem *Grad* ihrer *Ähnlichkeit*, ohne daß der logisch-zeitliche Abstand der Genealogie eine Rolle spielt. Das Aufhören der willkürlichen Bewegungen und das Nachlassen der inneren und äußeren Empfindlichkeit bilden das allgemeine Profil, das sowohl dem Schlagfluß, dem Ohnmachtsanfall und der Lähmung gemeinsam ist.«¹⁴

Für den englischen Arzt Thomas Sydenham (1624-1689) zeichnet sich das Tableau vor allem durch das Fehlen der Zeitlichkeit aus. Es handelt sich um einen simultanen Raum des »Immerwährend-Gleichzeitigen«; Zeitlichkeit wird eingefroren und durch die Gleichzeitigkeit der Symptome ersetzt.¹⁵ Daraus ergibt sich eine Kausalität, die für Foucault »plane Sukzession« ist: »bald bricht der Wahnsinn aus, bald wird die Symptomgruppe von den motorischen Zeichen eingeleitet.«¹⁶ Damit ist der klassifizierende Blick des Mediziners lediglich für Oberflächenverteilungen empfänglich. Er richtet sich auf die Lücken und die Distanzen; auf die Intervalle, die, wie Foucault mit Verweis auf François Frier (*Guide pour la conservation de l'homme*, 1789) hervorhebt, »eine Krankheit von einer anderen, die wahre von der falschen, die echte von der unechten, die böseartige von der gutartigen unterscheiden«.¹⁷

In diesem Zusammenhang entsteht die Frage, wie die Beziehung zwischen dem Körper und der Krankheit genau konfiguriert ist. Der Körper hat ein Volumen, das dem Schematismus und der Flächigkeit des Tableaus entgegengesetzt ist. Der »Lokalisationsraum« der Krankheit im Körper unterscheidet sich von ihrem »Konfigurationsraum« im Tableau:

12 | Ebd., S. 20-21.

13 | Ebd., S. 32.

14 | Ebd., S. 22-23.

15 | Ebd., S. 22.

16 | Ebd., S. 28.

17 | Ebd., S. 25.

»Hat die Krankheit ihre wesentlichen Koordinaten auf dem Tableau, so findet sie ihre sinnliche Erscheinung im Körper. Hier trifft sie auf einen Raum, dessen Konfiguration ganz anders ist: es ist ein Raum von Volumen und Massen.«¹⁸

Die Krankheit, deren Wesensstruktur durch das Tableau modelliert wird, fügt sich in den Organismus, in dem sie *Körpergestalt* annimmt.¹⁹ Dieser Organismus ist als ein flächiger Raum konzipiert. Die Organe werden als faktische Träger der Krankheit identifiziert, doch stellen sie nicht deren unmittelbare Bedingungen dar. Insofern haben die Krankheit und der Körper keinen gemeinsamen Raum. Der flache Raum der Klassen und der Raum der Krankheit überlappen sich nicht; sie sind lediglich gegeneinander verschiebbar.²⁰ Was die Krankheit mit dem Körper des Kranken verbindet, sind nicht ihre »Lokalisierungspunkte«, vielmehr ist es, wie aus Johann Friedrich Meckels Bericht der Königlichen Akademie von Preußen aus dem Jahr 1764 hervorgeht, die »Qualität«.²¹ Zwischen der Krankheit und dem Organismus gibt es regional situierte »Bezugspunkte«. Es handelt sich aber nur um bestimmte Teile, in welche die Krankheit ihre spezifischen Qualitäten aussendet: »[D]as Gehirn der Manischen ist leicht, trocken und bröselnd, da die Manie eine lebhaft, heiße, explosive Krankheit ist.«²² Die Beziehung zwischen der Krankheit und dem Körper setzt einen qualitativen Blick des Mediziners voraus.²³ Der Arzt muss gezielt sehen können; sein Blick muss sich dorthin richten, wo die Symptome auftauchen. Das Symptom nimmt eine wesentliche Rolle im Erkennen der Krankheit ein, denn es ist die Form, in der sich die Krankheit zeigt.²⁴ Es kommt der unsichtbaren Struktur der Krankheit am Nächsten. Es gelangt an die Oberfläche des Körpers durch Husten, Fieber oder Seitenschmerzen, die das Symptom einer Brustfellentzündung bilden.²⁵ Analog zum Symptom unterscheidet Foucault das »Zeichen«. Dieses zeigt an, was eintreten wird, was vorangegangen ist und was sich eben abspielt. Es ist »prognostisch, anamnetisch und diagnostisch« wie das Blauwerden der Nägel, das den Tod ankündigt.²⁶

18 | Ebd., S. 26.

19 | Ebd.

20 | Ebd.

21 | Bericht in der *Gazette salulaire* vom 2. Aug. 1764 (Bd. XXI), zit.n. Foucault: *Die Geburt der Klinik*, ebd., S. 29.

22 | Ebd.

23 | Ebd., S. 30.

24 | Ebd., S. 104.

25 | Ebd.

26 | Ebd.

Wenn *Die Geburt der Klinik* das Tableau als die Struktur eines bestimmten Phänomens identifiziert, zeigt *Die Ordnung der Dinge* (1966), dass das Tableau *grundsätzlich* der Veranschaulichung der Episteme des 18. Jahrhunderts dient; es ist die Episteme selbst und somit Form – »der Ort aller möglichen Ordnungen, die Matrix aller Beziehungen, die Distributionsform aller Wesen«.²⁷ Das Tableau entsteht aus einer bestimmten »Seinsweise« für die Dinge und das Denken über die Dinge – der »Repräsentation«.²⁸ Sie ist der Ort dieses Diskurses. Doch das Tableau, das im 18. Jahrhundert als das »Zentrum des Wissens« galt,²⁹ weicht an der Wende zum 19. Jahrhundert als der »Ort aller Ordnungen« zurück.³⁰ Stattdessen bildet sich am Anfang des 19. Jahrhunderts ein Zusammenhang zwischen der Rede und dem Blick, dem Aussagbaren und dem Sichtbaren, *Gesprochen-sein* und *Gesehen-sein*:

»In der Medizin der Arten konnten die Natur der Krankheit und ihre Beschreibung einander nicht entsprechen ohne ein vermittelndes Moment: das zweidimensionale Tableau. In der Klinik kommunizieren *Gesehen-sein* und *Gesprochen-sein* von vornherein in der manifesten Wahrheit der Krankheit, deren ganzes *Sein* eben darin liegt. Krankheit gibt es nur im Element des Sichtbaren und folglich im Element des Aussagbaren.«³¹

Die Klinik des 19. Jahrhunderts bringt die Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsakt und der Sprache mit sich. Es geschieht eine Hinwendung zur Versprachlichung der Krankheit und so ihrer Entkernung aus dem zweidimensionalen Raum des Tableaus, das als vermittelndes Moment zwischen der Gestalt der Krankheit und ihrer Beschreibung fungierte. Die Phänomene werden nun nach dem Vorbild der Sprache modelliert. In diesem Sinn wird das Symptom in ein Zeichen transkribiert.³² Alles, was sich dem »sprechenden Auge« auf der Oberfläche des Körpers darbietet, wird zum Signifikanten, durch welchen das Signifikat – die Krankheit – durchscheint. Signifikat und Signifikant werden deckungsgleich und staffeln sich zu einer Ansammlung von Phänomenen.³³ Gleichzeitig reift der »erspähende« Blick des Klinikers zu einer »komplexen Organisation« heran, die mit allen Sinnen operiert: »[E]s ist ein Blick, der

27 | Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1971, S. 308.

28 | Ebd., S. 260.

29 | Ebd., S. 111.

30 | Ebd., S. 308.

31 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 109.

32 | Ebd., S. 128.

33 | Ebd., S. 106.

berührt, der horcht, und außerdem – aber nicht wesensnotwendig – sieht.«³⁴ Doch diese »Sinnesdreiheit« bleibt, wie Foucault betont, unter der Herrschaft des Sichtbaren bestehen.³⁵ Indem der anatomisch-klinische Blick, der zum ersten Mal in den Schriften Xavier Bichats (*Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, 1801) oder Jean-Nicolas Corvisarts (*Essai sur les maladies et les lésions organiques du coeur et des gros vaisseaux*, 1806) zum Vorschein kommt, den Körper nach Symptomen abtastet und dessen »Volumen«, das heißt seinen Innenraum, gliedert, scheint das Tableau als der Konfigurationsraum der Krankheit abgelöst.³⁶ Insbesondere im Zusammenhang mit Bichats *Traité des membranes en général et de diverses membranes en particulier* (1827) spricht Foucault davon, dass die Klinik als eine »Struktur des Betrachtenden« nicht mehr vorhanden sei, stattdessen sei sie zur »Gestalt des Betrachtenden« geworden.³⁷ Doch in der Hinwendung zur Wahrnehmung der Krankheit innerhalb eines lebendigen Volumens ist weiterhin eine Tendenz zur Flächigkeit enthalten. Foucault spricht ausdrücklich von einem »Flächenblick«. Das Volumen des Körpers werde auf homogene Gewebe-Flächen reduziert.³⁸ Dies resultiere in einer »diagonalen Lesung« des Körpers, die zwar vor dem Hintergrund eines räumlichen Gefüges stattfindet aber punktuell dennoch auf einer Fläche vollzogen wird. Die Flächenhaftigkeit des Tableaus wurde in die »wirklichen Flächen« der Membranen übertragen. Diese bildeten das »Wahrnehmungskorrelat« des klinischen Blicks.³⁹ Das Licht, das den Leichnam illuminiert, ermöglicht die absolute Sichtbarkeit und damit die Arbeit des Blicks.⁴⁰ Da das Tableau die »Übersicht« über die Dinge anzeigte, tauchte ein solches Licht in der klassischen Periode nicht auf.⁴¹

Es kann festgehalten werden, dass das Bild im 18. Jahrhundert als Tableau wie ein geometrisches Raster aufgebaut war. Es gab der Krankheit eine strikt geometrische Form und war darüber hinaus in der Lage, innerhalb dieser Form Beziehungen herzustellen, das heißt, zu formen. Als vermittelndes Moment zwischen der Gestalt der Krankheit und ihrer Beschreibung war es weder Bild noch Sprache und daher zunächst nicht-hervorbringend, sondern *ähnlich* der Sprache. Es kreierte einen flächigen Rahmen für die Krankheit. Auch der Körper war flächig konfiguriert. Er war mit der Krankheit weder wesensgleich noch kongruent, sondern in der Fläche verschiebbar. Mit der

34 | Ebd., S. 178.

35 | Ebd.

36 | Ebd., S. 176.

37 | Ebd.

38 | Ebd., S. 142.

39 | Ebd.

40 | Ebd., S. 158.

41 | Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 188.

Jahrhundertwende wird die Krankheit im Körper verortbar, zeitgleich schält sich der klinische Blick heraus. Dieser wird zum Instrument der Episteme. Er installiert die Bildlichkeit der Episteme innerhalb eines lebendigen Volumens; identifiziert Flächen und addiert sie zu Räumen. Damit bleibt die Flächigkeit des Tableaus als Merkmal der Episteme des 19. Jahrhunderts bestehen.

DAS BILD ALS PORTRÄT

Das Tableau schließt ein mimetisches Moment jedoch nicht vollkommen aus. Es ist im Porträt, welches integraler Bestandteil des Tableaus ist, enthalten. Die enge Bindung des Tableaus an das Porträt zeigt sich bereits in der Mehrdeutigkeit des Tableaus, insbesondere in der darin implizierten Bedeutung als Gemälde. Für die Medizin des 18. Jahrhunderts formuliert Foucault den Zusammenhang zwischen dem Porträt und dem Tableau folgendermaßen:

»Die Krankheit wird grundsätzlich in einem Projektionsraum ohne Tiefe wahrgenommen, in einem Raum der Koinzidenzen ohne zeitlichen Ablauf: es gibt nur eine Ebene und einen Augenblick. Die Form, in der sich die Wahrheit ursprünglich zeigt, ist die Oberfläche, auf der das Relief hervortritt und zugleich verschwindet – das Porträt: ›Derjenige, der die Geschichte der Krankheiten schreibt, muß mit Aufmerksamkeit die klaren und natürlichen Erscheinungen der Krankheiten beobachten, so wenig interessant sie ihm auch scheinen mögen. Er muss hierin die Maler nachahmen, die, wenn sie ein Porträt machen, darauf bedacht sind, bis zu den kleinsten natürlichen Dingen und Spuren auf dem Gesicht der zu porträtierenden Person alles wiederzugeben.‹ Die erste Struktur der klassifizierenden Medizin ist der flache Raum des Immerwährend-Gleichzeitigen – das Tableau.«⁴²

Foucault zitiert hier den englischen Arzt Thomas Sydenham (1624-1689), der in seinen *Gesammelten Schriften* (1679) nach einer neuen Methode zur Beschreibung von Krankheiten verlangt. Sydenham kritisiert die Ungenauigkeit der Sprache der zeitgenössischen Mediziner. Es gelte, Phänomene möglichst genau zu beschreiben. Diese sollten nicht einem vorgefertigten Muster entsprechen, vielmehr sollten sie der Natur entnommen worden sein. Indem der Arzt die Maler nachahme, die in ihren Bildern die kleinsten Flecke »kopierten«, verfare er akkurat.⁴³ Die Sprache der Medizin habe sich daher nach dem mimetischen Grundsatz der Malerei zu richten. Im 18. Jahrhundert sind

42 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 22.

43 | Sydenham, Thomas: *The Entire Works of Dr. Thomas Sydenham, Newly Made English from the Originals*, London 1679, S. 15-16.

Porträt, Relief und Sprache aufs Engste verwoben. In diesem Zusammenhang zeigt sich ein prozessualer Wert des Porträts:

»Der schöne flache Raum des Porträts ist zugleich Ursprung und letztes Resultat: er ermöglicht zuletzt ein rationales und sicheres medizinisches Wissen, das ihn durch alle Sichtbehinderungen hindurch doch erst erreichen muß.«⁴⁴

Das Porträtieren ist ein Erfassen der Formen, die Herstellung der Ordnung im Embryonalstadium. Im Prozess des Porträtierens werden partikuläre Eigenschaften der Krankheit erfasst und in den zweidimensionalen Raum des Tableaus übertragen. Konträr zum Tableau, das bereits eine Transkription darstellt, hat das Porträt die Mimesis zur Grundlage. Das Porträt bringt die Wesenheiten des pathologischen Phänomens zum Vorschein und stellt sie dem Tableau zur Verfügung. Darin werden sie geordnet und klassifiziert. Das Porträt kann insofern als ein Bestandteil des Tableaus begriffen werden. Im Zusammenhang mit Sydenham und Sauvages spricht Foucault davon, dass Tableaus gut getroffene »Porträts« seien.⁴⁵ Das klassifizierende Denken innerhalb der Medizin der Arten basiert somit auf einer Wahrnehmung, die ein hervorbringend-piktorales Denken erzeugt und so ins 19. Jahrhundert überleitet. Dieses Denken hat seinen Ursprung in der Mimesis, dem Ähnlichkeitsbezug zum Phänomen, und führt in einem weiteren Schritt zu einem wesentlichen Moment des Erkennens der Krankheit im Tableau – dem Namen. Das Wechselspiel von Hervortreten und Verschwinden in der Kontur des Reliefs, das die Form des Porträts darstellt, ist gleichsam sprachlich. Es erinnert an die Intervalle, die beim Sprechen entstehen. Wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* feststellt, ergänzten sich Sprache und Malerei im 18. Jahrhundert; sie waren noch keine distinkten Konfigurationen, wie es im 19. Jahrhundert der Fall ist.⁴⁶ Im 18. Jahrhundert ging die Wahrnehmung des Porträts mit einer »Lektüre« des Charakters und damit mit der Physiognomik einher; der Lehre, der zufolge die inneren Eigenschaften eines Menschen von seiner äußeren Erscheinung, insbesondere von seinem Gesicht, ablesbar seien. Nach Johann Caspar Lavater (1741-1801) könnten diese in exzerpierter Form mittels einer schwarzen Silhouette, die auf die menschliche Kontur reduziert blieb, dargestellt und damit wieder lesbar gemacht werden. Diese Lesbarkeit, die im Porträt enthalten ist, gehört auch zur Krankheit. Es ist bezeichnend, dass Foucault in *Die Geburt der Klinik* am Übergang zum 19. Jahrhundert den Arzt Johannes Zimmermann (1728-1795) zitiert. Denn es war Zimmermann, der den Priester Lavater mit dem Gedanken einer Physiognomie der Krankheiten bekannt gemacht und

44 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 25-26.

45 | Ebd., S. 22.

46 | Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 38.

somit den entscheidenden Anstoß zu dessen Physiognomik gegeben hatte.⁴⁷ Wenn Lavater den Charakter des Menschen in seiner Physiognomie für ablesbar hielt, dann verstand Zimmermann die Krankheit als eine Gestalt, die über eine Physiognomie verfügte:

»Der Beobachtungsgeist sucht die Physiognomie der Krankheiten. Diese Physiognomie ist zwar über den ganzen Körper verbreitet. Allein es gibt auch Zeichen der Krankheiten, ihrer Abänderungen und ihres Ausganges in den Zügen und dem Wesen des Angesichts überhaupt und seiner Teile, der Kranke hat zuweilen das Gesicht seiner Krankheit. In hitzigen Fiebern, in der Bleichsucht, in der gemeinen und der schwarzen Gelbsucht, in Würmern, in der wütenden Geilheit sieht der schlechteste Beobachter diese Miene.«⁴⁸

Diese Aussage bezieht das Verständnis mit ein, dass die Krankheit eine Physiognomie hat, das heißt, ebenfalls über ein Relief und somit eine lesbare Struktur verfügt. Die Krankheit erhält eine Gestalt und wird zugleich lesbar. Diese Gestalt überlappt sich – und hier zeigt sich der Unterschied zum 18. Jahrhundert – mit der Physiognomie des Kranken und macht sich im besonderen Maße im (zuweilen verfärbten) Gesicht des Kranken bemerkbar. In diesem Sinne ist Foucaults folgende Aussage im Zusammenhang mit Zimmermann zu verstehen: »[D]er Kranke ist die mit individuellen Zügen ausgestattete Krankheit; er ist ihr Porträt, gegeben im Relief, mit Schatten, Modulationen, Nuancen, Tiefe.«⁴⁹ Foucaults Weiterführung dieses Gedankens, dass nun der Patient zum Porträt der Krankheit werde, setzt eine sich abzeichnende »Transparenz« des Körpers voraus, die für das 19. Jahrhundert bestimmend ist.⁵⁰ Der Charakter der Krankheit scheint durch das Gesicht des Patienten. Dies geschieht ganz im Sinne der Physiognomik, deren Prinzipien sich noch weit ins 20. Jahrhundert fortsetzen.⁵¹ Der Körper des Patienten verweist auf das Allgemeine, nach Lavater ist es der gemeinsame göttliche Ursprung der Menschen, eine »Grundform«, zu der sich der individuelle Körper »parallel«

47 | Percival, Melissa: *The Appearance of Character. Physiognomy and Facial Expression in 18th Century France*, Leeds 1999, S. 161.

48 | Zimmermann, Johann Georg von: *Von der Erfahrung in der Arzneykunst*, Zürich 1763, S. 401.

49 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 32.

50 | Ebd., S. 180.

51 | Siehe z.B. Campe, Rüdiger und Schneider, Manfred (Hg.): *Geschichten der Physiognomik*, Freiburg i.Br. 1996.

verschiebt.⁵² Zugleich lässt das Allgemeine Schlüsse über das Besondere zu.⁵³ Das Porträt als Bild eines Körpers steht im Rahmen der Episteme für eine Weise spezifischen Erkennens der Krankheit, die grundsätzlich flächig konfiguriert und sprachlich dechiffrierbar ist. Es ist ein Noch-nicht-Tableau; es ist *prozessual* an dessen Aufbau beteiligt, indem es mimetisch aus den Wirklichkeiten schöpft und die daraus gewonnenen Wesenheiten der Episteme zur Klassifizierung übergibt. Damit fungiert es als eine Figur der Episteme des angehenden 19. Jahrhunderts und deren Sichtbarmachung.

52 | Lavater, Johann Caspar: *Physiognomische Fragmente. Zur Beförderung der Menschenkenntnis und der Menschenliebe*, Leipzig 1775-1778, Band IV, S. 459.

53 | »Wir finden die Natur in der Natur, wenn wir mit dem allgemeinen das Besondere, mit der Kraft in das Ganze zu schauen, die Genauigkeit in der Beobachtung der Theile verbinden. Das Besondere in den Krankheiten wird durch Zeichen unterschieden, deren Einfluß auf eine kleinere Anzahl Krankheiten eingeschränkt ist, und die sehr zahlreich sind, weil die besonderen Wirkungen der Krankheiten zahlreich sind.« Siehe Zimmermann: *Von der Erfahrung in der Arzneykunst*, a.a.O., S. 400.

Kalt, warm, hybrid

Körperkonzepte in den Texten Gilles Deleuzes und Michel Foucaults zu den Gemälden Gérard Fromangers¹

Ann-Cathrin Drews

Die Werke der französischen *Figuration narrative*, mit der auch Gérard Fromanger in den 1960ern assoziiert wurde, scheinen in formaler Hinsicht zunächst nah der amerikanischen Pop Art oder des Hyperrealismus.² Aber die französischen Maler setzten Abstraktion und Figuration in ein differenzierteres Spiel mit politischeren Akzenten.³ Fromanger selber war politisch engagiert. So lernte er Michel Foucault im Kontext der Proteste der von diesem mitgegründeten *Groupe d'information sur les prisons* kennen und beteiligte sich am *Salon de la Jeune Peinture*, der 1949 vom kommunistischen Maler Paul Rebeyrolle gegründet worden war.⁴ Während der 1968er-Proteste in Paris war er Mitbegründer des *Atelier Populaire* an der *Académie des Beaux-Arts*, im Rahmen

1 | Die hier vorgestellten Forschungen sind Teil meines Dissertationsprojektes zur Rolle des Kynikers und der Kunst im Werk Michel Foucaults sowie des Publikationsprojektes im Suhrkamp Verlag *Michel Foucault. Schriften zur Kunst- und Bildgeschichte* von Claudia Blümle und Ann-Cathrin Drews.

2 | Zu der Geschichte der Gruppierung vgl. Leeman, Richard: »Les archives ›Gérald Gasiot-Talabot‹: Mythologies, Tendances, Partis pris«, in: *Critique d'art*, 37, Frühjahr 2011, <http://critiquedart.revues.org/1382> (letzter Zugriff: 15.05.2016).

3 | Sarah Wilson versteht die französische Kunst dieser Zeit als »third way« zwischen dem amerikanischen Hyperrealismus und dem sozialistischen Realismus. Vgl. Wilson, Sarah: *The Visual World of French Theory: Figurations*, New Haven, London 2010, S. 129 und S. 143. Siehe auch Cueff, Alain: »French Art after America. A Partial View of the French Exception«, in: Andral, Jean-Louis (Hg.): *Art Contemporain en France*, Paris 1996, S. 153-174.

4 | »De Jeune Peinture à Jeune Création 1949-2016. Une association riche d'une expérience de plus de soixante ans«, <http://jeunecreation.org/history/> (letzter Zugriff: 28.01.2016).

dessen Protestplakate gestaltet und in Paris verteilt wurden. Ab den späten 1960er Jahren malte Fromanger direkt auf die Projektionen von Pressefotografien. Über den Umgang mit Figuration, Komposition und Farbgebung – nach Deleuze »Tapisserie-Techniken«⁵ – stellt Fromangers Werk Fragen nach der Zusammensetzung von Bildern. Dies ist sowohl für Gilles Deleuzes Text »Das Kalte und das Warme« (1973) als auch für Michel Foucaults »Die photogene Malerei« (1975) entscheidend.⁶ Der Fokus beider Denker liegt auf Fromangers Netz malerischer Flächen, die auf dem Motiv der fotografischen Vorlage beruhen, sowie den etablierten innerbildlichen Relationen, die eine Differenz in diese Repräsentation einschreiben. Im Folgenden soll betrachtet werden, inwieweit die gleichzeitigen Auseinandersetzungen Deleuzes und Foucaults mit Körpern oder Begriffen von Körpern ihre Betrachtungen zu Fromangers Gemälden prägen.

GILLES DELEUZES »DAS KALTE UND DAS WARME«

Deleuze schreibt in seinem Aufsatz »Das Kalte und das Warme« 1973 über Fromangers Serie *Le peintre et le modèle* (1972). Diese Gemälde basieren auf Fotografien, die von einer Straßenseite mit Blick über die Straße aufgenommen wurden. Im Hintergrund schließt jeweils eine Reihe von Schaufenstern der anderen Straßenseite das Bild ab. Fromanger übersetzt in diesen Leinwänden besonders deutlich die beiden seine Werke bestimmenden Register des Fotografisch-Dokumentarischen (die Straßenszenen) und des Malerischen (die Farbwirkungen) in Vorder- und Hintergrund. Tatsächlich ist jedes Gemälde auf einer Farbe aufgebaut, die titelgebend fungiert, z.B. *Vert Veronèse* oder *Rouge de cadmium* (Abb. 1), und von Fromanger vom hellen zum dunklen Ton aufsteigend eingesetzt wird. Das Motiv ist für Deleuze insofern nicht nur bestimmt durch eine mit der Ware verknüpfte »Zirkulation des Tauscherts«, sondern auch »eine Reise der Farben [...] eine Zirkulation der Tönungen«.⁷ Darüber hinaus steht eine schwarze monochrome Figur vorne am Bildrand. Sie wirkt wie ein Schatten einer Figur vor dem Gemälde, der auf das Bild projiziert

5 | Deleuze, Gilles: »Das Kalte und das Warme« [»Le froid et le chaud«, 1973], in: Lapoujade, David (Hg.): *Gilles Deleuze. Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974* [*L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, 2002], übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2003, S. 359-365, hier S. 360.

6 | Ebd., und Foucault, Michel: »Die photogene Malerei (Präsentation)« [*La peinture photogénique*«, 1975], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 2: 1970-1975, Nr. 150, Frankfurt a.M. 2003, S. 871-882.

7 | Deleuze: »Das Kalte und das Warme«, a.a.O., hier S. 359.

wird und blickt mit dem Rücken zum Betrachter in den Bildraum, betont die vordere Ebene und fungiert zugleich als Betrachterfigur im Bild.

Aufgrund seiner spezifischen Malweise auf Projektionen von Fotografien malt Fromanger, so Deleuze, »immer auf ein Abbild, ein Trugbild, einen Schatten des Objekts, um ein Gemälde zu produzieren«.⁸ Bereits in *Differenz und Wiederholung* (1968) und *Die Logik des Sinns* (1969) hatte Deleuze mit den Oberflächenwirkungen und Prozessen des Trugbilds das moderne Denken als »Scheitern der Repräsentation«, als »Verlust der Identitäten« gegenüber dem Abbild hervorgehoben.⁹ Im Trugbild wirken »Divergenz und Dezentrierung«.¹⁰ So erzählt das moderne Kunstwerk »mehrere Geschichten zugleich«.¹¹ Entsprechend hebt Deleuze bei Fromanger die Zirkulation von Farben und Motiven hervor und beschreibt die Farbkreisläufe

»der irreversiblen aufsteigenden Skala der vorherrschenden Farbe, die in dem Gemälde auf ein ganzes System von *Verbindungen* hinweist; dem Netz der sekundären Farben, das im Gegensatz dazu die *Trennungen* zwischen Kaltem und Warmem bildet, ein reversibles Spiel von Transformationen, Reaktionen, Inversionen, Induktionen, Erwärmungen und Abkühlungen; der großen *Konjunktionen* des schwarzen Malers, der das Getrennte in sich einschließt und die Verbindungen verteilt; und notfalls dem *Rückstand* des Fotos, der das, was ihm zu entgleiten drohte, wieder injiziert«.¹²

Der Wechsel von Verbindungen, Trennungen und Konjunktionen bzw. einem wieder eingeführten »Rückstand« erinnert an die Beschreibungen der Prozesse von Wunschmaschinen in *Anti-Ödipus* (1972). Auch die Gemälde Fromangers »funktionieren« für Deleuze als »Gemälde-Maschine«.¹³ Maschinen stehen im Denken Deleuzes für ein immanentes Begehren entgegen der Logik der Metapher.¹⁴ Im Kontext eines Bildverständnisses sind sie entsprechend des Trugbilds außerhalb von Bedeutungszuschreibungen zu verstehen, wie es Deleuze und Guattari in *Anti-Ödipus* veranschaulichten. Sie beschrieben hier das subversive bildnerische Funktionieren künstlerischer Maschinen in den Werken von Man Ray, Marcel Duchamp, Francis Picabia oder Richard Lindner.

8 | Ebd., S. 360.

9 | Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* [*Différence et Répétition*, 1968], übers. von Joseph Vogl, München 1992, S. 12.

10 | Ebd., S. 347.

11 | Ebd., S. 167 und S. 346f.; Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns* [*Logique du sens*, 1969], übers. von Bernhard Diekmann, Frankfurt a.M. 1993, S. 318.

12 | Deleuze: »Das Kalte und das Warme«, a.a.O., S. 362.

13 | Ebd.

14 | Buchanan, Ian: »The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, Or, What Can a Body Do?«, in: *Body & Society*, Nr. 3, 1997, S. 73-91, S. 83.

»Maschine« bezeichnete dabei die Produktion von Relationen im Bildraum, die unabhängig von dargestellten erzählerischen Motiven Bildgehalt wird. Umschlossene, identitäre Formen sowie daran angelehnte kompositorische Einteilungen zwischen einzelnen Figuren und Umgebungsraum werden als vorherrschende *sujets* unterminiert und formal miteinander verbunden in über sie hinausgehende Bildkreisläufe überführt.

Im Rahmen seiner Ethologie hat Deleuze auch den Körper als Maschine verstanden aufgrund des ihm eigenen aktiven Begehrens und der Fähigkeit, neue Beziehungen zu formen.¹⁵ Dieser konstruktivistische Körper ist insbesondere ausgehend von Nietzsche und Spinoza gedacht. Denn der spinozistische Körper ist keine abgeschlossene Einheit, sondern wechselseitige Triade verschiedener »Ebenen des Ausdrucks«¹⁶ zwischen Substanz, ihren Attributen und Modi.¹⁷ Als derartige Modi sind Körper (und Seelen) nicht als »Form, noch durch [...] Organe oder Funktionen« zu definieren, sondern nach dem Vermögen ihrer Affekt-Fähigkeit, denn »diese Macht zu affizieren und affiziert zu werden, definiert [...] einen Körper in seiner Individualität«.¹⁸ Er ist zudem immer in einer Einbettung gedacht:¹⁹ Seine »Gesamtheit der Längen und Weiten konstituiert die Natur, den Immanenz- und Konsistenzplan, der ständig veränderbar ist und von den Individuen und Kollektiven unaufhörlich umgearbeitet, zusammengesetzt, wiederzusammengesetzt wird«.²⁰ Als derartiger Modus ist er nur momentaner Zusammenhang und Multiplizität, und seine Substanz die Verbindung zwischen den Teilen in Bewegung.²¹ Zugleich versteht Deleuze auch mit Nietzsche die Einheit eines Körpers als »vielschichtiges Phänomen« eines – kontingenten – Zusammentreffens von zwei Kräften.²² Für Deleuze

15 | Ebd.

16 | 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. 204.

17 | Vgl. z.B. Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie* [*Spinoza – Philosophie pratique*, 1981], übers. von Hedwig Linden, Berlin 1988, S. 90 und S. 114.

18 | Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, a.a.O., S. 191; Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a.a.O., S. 159.

19 | Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, a.a.O., S. 191-192.

20 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* [*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, 1980], übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 354.

21 | Dabei handelt es sich nicht einfach um ein Fließen, sondern eine gewisse Anordnung, die durch das Konzept der »Assemblage« bewirkt wird. Vgl. Buchanan: »The Problem of the Body in Deleuze and Guattari«, a.a.O. S. 81.

22 | Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie* [*Nietzsche et la philosophie*, 1962], übers. von Bernd Schwibs, Hamburg 1991, S. 46.

lässt sich dieses Konzept auch auf andere Gefüge übertragen, die als ›Körper‹ geschaffen werden können: »Jede Beziehung zwischen Kräften erstellt einen Körper, der chemisch, biologisch, sozial, politisch sein kann.«²³

Diese Potenzialität von Körpern und ihren Kräften kennzeichnet die deleuzesche »ontology of becoming«.²⁴ Sie bestimmt auch seine Entwürfe einer Ästhetik, die im Anschluss an Gilbert Simondon den »Ästhetizismus« der geschlossenen Form hinter sich lässt und Prozesse evoziert.²⁵ In diesen inhaltlichen Zusammenhang kann die »eigentümliche Lebenskraft«, die Deleuze Fromangers Gemälden zuspricht, gerückt werden. In dem Text »Die Immanenz, ein Leben« (1995) kennzeichnet er die Immanenzebene und das Leben als »transzendentes Feld«, das nicht durch Subjekt und Objekt entsteht. Entsprechend Deleuzes empirischem Transzendentalismus aktualisieren sich diese nur in der Immanenz.²⁶ Das Immanenzfeld »ist vielmehr so etwas wie das absolute Außen, das keine Formen von Ich mehr kennt, weil Inneres und Äußeres gleichermaßen Bestandteil der Immanenz sind, in der sie verschmolzen sind.«²⁷ Auch diese Überlegungen entspringen Deleuzes Denken des Körpers, denn für Spinoza unterstellte das Eigenvermögen des Körpers diesen nicht mehr dualistisch dem Geist.²⁸ Insofern ermöglicht Spinozas »erkenntnistheoretischer Parallelismus zwischen Idee und ihrem Objekt«²⁹ Deleuze auch die Konzeption eines Denkens ohne Subjekt und Objekt.³⁰ Es findet seine deutlichste Ausführung über den organlosen Körper, der weder in einem

23 | Ebd.

24 | Vgl. Dorothea Olkowski: *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Berkeley 1999, S. 189.

25 | Vgl. Deleuze, Gilles: »Gilbert Simondon, das Individuum und seine physikobiologische Genese« [»Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique«, 1966], in: Lapoujade: *Die einsame Insel*, a.a.O., S. 127-132, S. 131. Gilbert Simondons Einleitung des Buches ist in deutscher Erstübersetzung erschienen in: Blümle, Claudia und Schäfer, Armin (Hg.): *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in den Lebenswissenschaften*, übers. von Julia Kursell und Armin Schäfer, Berlin 2007, S. 29-45.

26 | Vgl. Deleuze, Gilles: »Die Immanenz: ein Leben ...« [»L'immanence: une vie ...«, 1995], in: Balke, Friedrich und Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, übers. von Joseph Vogl, München 1996, S. 29-33, hier S. 29-30. Vgl. zudem Rölli, Marc: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien 2012.

27 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: »28. November 1974 – Wie schafft man sich einen organlosen Körper«, in: dies.: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 205-227, hier S. 215.

28 | »Es gibt keinerlei Eminenz einer Reihe über die andere.« Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a.a.O., S. 28; Buchanan: »The Problem of the Body«, a.a.O., S. 75.

29 | Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, a.a.O., S. 90.

30 | Vgl. auch Foucault, Michel: »Theatrum Philosophicum« [»Théâtre Philosophicum«, 1970], übers. von Michael Bischoff, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits*

identitären Bezug zu einem Subjekt steht, noch von diesem als Objekt oder Form gedacht werden kann und später in *Tausend Plateaus* (1980) als »Immanenzplan« oder »Konsistenzebene« konzeptualisiert wird.³¹ Der Randstatus von Subjekten ist bereits für den Körper ohne Organe in *Anti-Ödipus* formuliert, wenn »ein seltsames Subjekt, bar jeder festen Identität, fortwährend auf dem organlosen Körper an der Seite der Wunschmaschinen umher [...] irrt.«³² Nur auf dem Organisationsplan sind Formen – wie ein individuelles Subjekt – lokalisierbar.³³ Mit dem Immanenzplan denken Deleuze und Guattari wiederum ein Werden, das entgegen Repräsentation und mimetischer Identität steht.³⁴ Denn hier sind »alle Arten des Werdens [sind] schon molekular. [...] Keine der beiden Analogieformen entspricht dem Werden, weder die Imitation eines Subjekts noch die Proportionalität einer Form.«³⁵ Es handelt sich um eine »Involution« der Form, in der sie »aufgelöst wird, in der Zeiten und Geschwindigkeiten befreit werden.«³⁶ Mit Bezugnahme auf Pierre Boulez, John Cage, Nathalie Sarraute und – im 19. Jahrhundert – auf Hölderlin, Kleist und Nietzsche verbinden Deleuze und Guattari dieses »zehnte Plateau« explizit mit der bildenden Kunst, Literatur und Musik der Moderne.³⁷

et *Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 2: 1970-1975, Nr. 80, Frankfurt a.M. 2003, S. 93-122, hier S. 106.

31 | Deleuze, Guattari: »28. November 1974 – Wie schafft man sich einen organlosen Körper«, a.a.O., S. 219; Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: »1730 – Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden ...«, in: dies.: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 317-421, hier S. 367.

32 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1* [*L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, 1972], übers. von Bernd Schwibs, Berlin 1974, S. 24.

33 | Ebd.

34 | Skeet, Jason: »Becoming«, in: Ardoïn, Paul; Gontarski, S. E.; Mattison, Laci (Hg.), *Understanding Deleuze. Understanding Modernism*, New York 2014, S. 253-254, hier S. 254.

35 | Ebd.; Deleuze, Guattari: »1730 – Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden ...«, a.a.O., S. 371.

36 | Ebd., S. 363; Shaw, John K.: »Plane of Immanence« in: Ardoïn, Paul; Gontarski, S. E.; Mattison, Laci (Hg.), *Understanding Deleuze. Understanding Modernism*, New York 2014, S. 268-270, S. 269.

37 | Deleuze, Guattari: »1730 – Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden ...«, a.a.O., S. 363ff.; Shaw: »Plane of Immanence«, a.a.O., S. 269.

DAS FIGURATIVE ALS KREISLAUF

Der Dualismus von Subjekt und Objekt prägte das cartesianische Körperdenken, gegen welches sich Spinoza wie Leibniz mit ihrem neuen Naturalismus wendeten und er bestimmte auch die Darstellung des Menschen im künstlerischen Bild. Ist der Körper, wie Deleuze schreibt, »das Material der Figur«³⁸ so schlägt sich auch die jeweilige Auffassung von Subjektivität oder von der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in der Abbildung des Körpers als Figur nieder. Figuration kann wiederum als bildinterne Beziehung zwischen Maler und Model³⁹ oder auch durch einen Blick des Malers, wie von außen, bestimmt sein. Dürers *Unterweysung der Messung* (1525) ist nicht nur als Model der Relation von betrachtendem Körper zu betrachtetem Körper und damit von Subjekt und Objekt verstanden worden (Abb. 2). Zugleich steht es exemplarisch für das klassische Dispositiv der Körperdarstellung: Es zeigt die ›Vermessung‹ und den Vorgang der Abbildung des Körpers im als Zentralperspektive angelegten Raum – einmal in Richtung des abgebildeten Zeichners auf sein Model; ein weiteres Mal, diesen Vorgang bekräftigend und als Affirmation der Darstellungstradition der Renaissance, in der Blickrichtung des Betrachters in den dargestellten Raum.⁴⁰ Die Übersetzung der äußeren Konturen des Körpers über die perspektivische Konstruktion erfolgt dabei auf der eingeschobenen Projektionsfläche der Sehpyramide als das künstlerische Abbild des Körpers. Hier ist das Körpersubjekt ein darauf festgestelltes, eine (weibliche) Identität im durch den (männlichen) Blick gegliederten, »homogenen« Raum.⁴¹ Formal wird diese Aufteilung der Komposition nach klassischen Prinzipien wie der Abgrenzung von Vorder- und Hintergrund unterstützt: durch die klare Konturziehung um Körper und Dinge oder die Wahl einer Farbperspektive, die Aufteilung der Schatten- und Lichtverhältnisse nach innerbildlicher Kongruenz zur Darstellung von Nähe und Ferne, die stimmige und proportionale Einbettung der dargestellten Personen in den sie umgebenden Raum. Zusammengefasst wird über diese formalen Faktoren das Verhältnis von körperlicher Figur und bildnerischem Grund als feststehende (räumliche) Anordnung austariert und

38 | Deleuze, Gilles: *Francis Bacon – Logik der Sensation* [*Logique de la Sensation. Francis Bacon*, 1981], übers. von Joseph Vogl, München 1995, S. 19.

39 | Z. B. Hildebrand-Schat, Viola: »Bildinterne Allianz. Zwischen Maler und Model«, in: Gassner, Hubertus (Hg.): *Manet Sehen*, Ausst.kat, Hamburg 2016, S. 69-81.

40 | Zu der Bedeutung dieses gewissermaßen fotografischen »Darstellungsdispositivs« und im Folgenden für Körperdarstellungen in der zeitgenössischen Kunst siehe Weiss, Philipp: *Körper in Form. Bildwelten moderner Körperkunst*, Bielefeld 2010, S. 9.

41 | Ebd., S. 144. Exemplarisch zu diesen Zusammenhängen Panofsky, Erwin: »Die Perspektive als symbolische Form« [1924/25], in: ders.: *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, hg. von Hariolf Oberer und Egon Verheyen, Berlin 1980, S. 99-166.

ist charakterisiert durch formale Abgrenzungen, die bildnerischen Konventionen entsprechen.⁴²

Wenn diese idealen Stabilitäten und Anordnungen z.B. in bildnerischen Werken des Surrealismus oder Dadaismus instabil werden, so geschieht das Fragmentieren des vermeintlich ›Ganzen‹ auch in Anerkennung der Korrelation von Bild und Körper. Ebenso wie der fragmentierte, surrealistische Körper ist die Bildfläche durch Spiegelungen, Verzerrungen, Collagen oder andere Mechanismen durchbrochen. So ist die »Relektüre des Konzepts der Repräsentation« auch als Infragestellung des Paradigmas der *konstruierten* ›ganzen‹ Körper verstanden worden, wie es von KünstlerInnen in den 1960er bis 1980er Jahren thematisiert wurde.⁴³ Auch auf der Ebene des künstlerischen Bildes und seiner Zusammensetzung werden die Begehrensökonomien an die Rolle des Körpers als Ganzem, als Identifikationsmöglichkeit mit Vollständigkeit und Essenz thematisiert. Grundlegend ist dabei die Relektüre formaler Aspekte, die die Verhältnisse zwischen Raum, Grund und Figur, Fläche und Kontur, Transparenz oder Opazität akzentuieren.

Das Verhältnis zwischen dieser Körperlichkeit ohne feste Form und seiner möglichen Bildlichkeit wird sowohl in *Anti-Ödipus* als auch *Tausend Plateaus* mehrfach durch den organlosen Körper thematisiert, der als »deterritorialisierendes Feld«⁴⁴ gegen Territorialisierung und somit gegen Identität und Repräsentation strebt und »spinozistischer« Körper sei.⁴⁵ Eine nicht lösbare Spannung besteht zwischen organisiertem Körper und organlosem Körper: »Den Organmaschinen setzt der organlose Körper seine glatte, straffe und opake Oberfläche entgegen, den verbundenen, vereinigten und wieder abgeschnittenen Strömen sein undifferenziertes, amorphes Fließen.«⁴⁶ Der Organisation widerstehend, rückt der organlose Körper auf theoretischer Ebene – wie bereits

42 | Deleuze und Guattari beschreiben derartige euklidische Raumverhältnisse als »gekerbten« Raum und stellen diesem einen »glatten« Raum gegenüber, der nicht mehr durch klassische Übersichten oder Ordnungen von Subjekt und Objekt bestimmt wird. Stattdessen werden die Anordnungen hier – verkürzt gesagt – in fließende Ströme überführt. Deleuze, Gilles und Guattari, Felix: »1440 – Das Glatte und das Gekerbte«, in: Deleuze, Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 657-693. Siehe hierzu auch Rölli, Marc: »Bilder, Oberflächen und Tiefen. Überlegungen zum Raum mit Kant und Deleuze«, in: Alpsancar, Suzana; Gehring, Petra; Rölli Marc (Hg.): *Raumprobleme. Philosophische Perspektiven*, München 2011, S. 105-121.

43 | Schade, Sigrid: »Körper – Zeichen – Geschlecht. ›Repräsentation‹: zwischen Kultur, Körper und Wahrnehmung«, in: Schade, Sigrid; Härtel, Insa (Hg.): *Körper und Repräsentation*, Opladen 2002, S. 77-88, hier S. 82.

44 | Deleuze, Guattari: *Anti-Ödipus*, a.a.O., S. 44.

45 | Ebd., S. 15.

46 | Ebd.

angeführt – in die Nähe des Immanenzplans und zugleich in die Nähe der Konzeption des Trugbilds, das der metaphorischen Bezogenheit und damit der Ordnung und Signifikation klassischer dualistischer Körperkonzepte entgegen steht. Schon in *Differenz und Wiederholung* hatte Deleuze mit Bezugnahme auf Spinoza das Denken von der cartesianischen Analogie und Repräsentation abgelöst. Deutlich wird in den beiden Bänden von *Schizophrenie und Kapitalismus* aber auch, dass es sich nicht um ein einfaches Ablösen handelt, denn die Ebene der Repräsentation bedingt die Aktivitäten der Maschine. Entsprechend ist der organlose Körper die Konsequenz des spezifischen Körperverständnisses bei Deleuze und Guattari.⁴⁷ Auch Antonin Artaud, von dem Deleuze und Guattari hier ausgehen, schlug vor, den »Körper dem Organismus zu entreißen« und betonte zugleich, man müsse »genügend Organismus bewahren, damit er [der Körper, Anm. d. A.] sich bei jeder Morgendämmerung neugestalten kann«.⁴⁸ Diese grundlegende Spannung durchzieht Deleuzes Ästhetik und wird 1981 mit den Überlegungen zum »Figuralen« in seinem Francis-Bacon-Buch zugespitzt: »Nicht alle figurativen Gegebenheiten dürfen verschwinden.«⁴⁹ Das Auflösen repräsentativer Mechanismen, die Deterritorialisierung, fungiert aufgrund von und eingebettet in Repräsentation und kann nur in Bezug auf diese sichtbar werden.⁵⁰

Auch bei Fromanger hebt Deleuze malerische Prozesse der Anti-Repräsentation hervor, die an die gegebenen fotografischen Formen angedockt und durch das Malen auf einer Projektion wie in einer neuen Ebene ineinander eingebettet werden. Eine vormals dokumentarische Repräsentationsebene und mit ihr – für Deleuze – das Phantasma, der Spiegel, der Tod stehen einer dagegen strebenden, prozesshaften und malerischen Ebene der Lebenskraft gegenüber, die sich formal und motivisch in ersterer gründet und sie zugleich in einen Immanenzplan führt.⁵¹ Deleuze betont zwei Kreisläufe: In den »Kreislauf des (oder der) Fotos, das hier als Träger der Ware fungiert«⁵² klinkt sich der andere »Kreislauf ein, erobert das ganze Gemälde zurück, reorganisiert es und mischt die unterschiedenen Ebenen zu Ringen einer Spirale, die das Unterste

47 | Buchanan: »The Problem of the Body«, a.a.O., S. 74.

48 | Vgl. Deleuze, Guattari: »Wie schafft man sich einen organlosen Körper«, a.a.O., S. 220.

49 | Deleuze: *Francis Bacon – Logik der Sensation*, a.a.O., S. 68. Zum »Figuralen«, ebd., S. 9.

50 | Deleuze, Guattari: *Anti-Ödipus*, a.a.O., S. 316. In Bezug auf Francis Bacons Figuren zwischen Chaos und Ordnung stellt Deleuze die entscheidende Funktion des »Diagramms« vor. Vgl. Deleuze: *Francis Bacon – Logik der Sensation*, a.a.O., hier bes. S. 62–68.

51 | Deleuze: »Das Kalte und das Warme«, a.a.O., hier S. 364.

52 | Ebd., S. 363.

zuoberst kehrt, die Elemente in einem System simultaner Induktionen aufeinander einwirken läßt [...]«. ⁵³

Von zentraler Bedeutung ist dabei Fromangers koloristischer Einsatz der Farben als Verhältnisse von Tonalitäten. ⁵⁴ Derart sind sie nicht an Signifikation gekoppelt – »Grün ist nicht Hoffnung; das Gelb nicht Traurigkeit; das Rot nicht Fröhlichkeit« –, sondern sie sind Potentialitäten von »Wärme und Kälte« im Verhältnis zueinander und bestimmen den Farbraum und als Intensitäten oder Energien. ⁵⁵ Das Expressive weicht der »Modulation« durch Farbtöne. ⁵⁶ In seinem Buch zu Francis Bacon, *Logik der Sensation* (1981), wird Deleuze die Farbe im Kolorismus als ein »variables Verhältnis« verstehen, »von dem der ganze Rest abhängt.« ⁵⁷ Auch in Fromangers Gemälden ist Farbe als Materialität und Relation und zudem als eigentlicher »Körper« der Gemälde verstanden worden. ⁵⁸ Von diesem Farbkörper geht das »Motivhafte« aus, wenn Fromanger die einzelnen Bildbereiche in chromatischen Relationen zu der Hauptfarbe des Gemäldes ausmalt. Die monochrom ausgemalten oder in einem Ton schraffierten Figuren auf oder in diesem bildnerischen Körper können als dessen nebeneinandergesetzte – motivhafte – Ober-Flächen verstanden werden. In völlig anderer Weise als in Deleuzes späteren Betrachtungen zu Bacon werden die Figuren auch bei Fromanger isoliert und in einen nicht-narrativen Bezug

53 | Ebd.

54 | Vgl. Ceysson, Bernard: »Gérard Fromanger, think/paint – paint/think«, in: ders., *Gérard Fromanger: rétrospective, 1962-2005*, Ausst.-Kat., Paris 2005, S. 150-159, hier: S. 151.

55 | Deleuze: »Das Kalte und das Warme«, a.a.O., S. 359. Deleuze verweist zudem kurz auf Marshall McLuhan. Insbesondere die Umkehrpunkte von dessen »heissen und kalten Medien« erscheinen hier bedenkenswert für weitere Auseinandersetzungen. Vgl. McLuhan, Marshall: *Die magischen Kanäle. »Understanding Media«*, übers. von Meinrad Amman, Hamburg 1970, hier bes. die Kapitel: »Heiße Medien und kalte«, S. 31-42 und »Die Umkehrung des überheizten Mediums«, S. 42-48. Zur Farbe bei Fromanger siehe zudem: Ceysson: »Gérard Fromanger, think/paint – paint/think«, a.a.O., S. 151 und zur Farbe außerhalb der Signifikation bei Deleuze siehe Vogl, Joseph: »Schöne gelbe Farbe. Godard mit Deleuze«, in: Balke, Vogl: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, a.a.O., S. 252-265, bes. S. 253-258.

56 | Deleuze geht bei Fromanger nicht auf die Modulation ein, widmet ihr aber in seinem Bacon Buch in Bezug auf Cézanne wie auch der Veränderung der Modulation bei Van Gogh, Gauguin und Bacon entscheidende Seiten. Vgl. Deleuze: *Francis Bacon – Logik der Sensation*, a.a.O., S. 84ff. und S. 89-93. Zum Kolorismus bei Bacon vgl. ebd., passim.

57 | Deleuze: *Francis Bacon – Logik der Sensation*, a.a.O., S. 85.

58 | Ceysson: »Gérard Fromanger, think/paint – paint/think«, a.a.O., hier S. 153. »The colour is given, as its body.« Ebd., S. 154.

gesetzt.⁵⁹ Die Bedeutung der Farben, ihrer Tonalitäten und Relationen liegt in ihrer Deformationskraft, mit der die für Deleuzes Ästhetik entscheidende Sensation über verschiedene motivhafte Bildbereiche, die »primäre Figuration« eines abgebildeten Subjekt und Objekt, hinweggeht.⁶⁰ Deleuzes Ästhetik des Sinnlichen weist insofern bereits bei Fromanger einen intrinsischen Bezug zum Körperdenken Deleuzes wie dem organlosen Körper und dessen späterer Formulierung als Immanenzebene auf.⁶¹ Mit Bacon wird Deleuze zu präziseren Artikulationen hinsichtlich der dargestellten Körper, der »Struktur, Figur und Kontur« und des »Figuralen« finden.⁶²

In dieser Spannung zwischen Repräsentation und Anti-Repräsentation der Serie *Le peintre et le modèle* wird die Malerfigur, ihr Schatten, zum Scharnier mit »zwei Funktionen«, die die beschriebene Bewegung der Farbzirkulation und zwischen Körper und Farbfläche noch einmal zusammenfasst:

»regungslose paranoische plumpe Silhouette, die die Ware ebenso fixiert wie er von dieser fixiert wird; aber auch mobiler Schizo-Schatten, auf ständiger Wanderschaft in Bezug auf sich selbst, der die ganze Stufenleiter des Kalten und des Warmen durchläuft, um das Kalte zu erwärmen und das Warme abzukühlen, eine unaufhörliche Reise an Ort und Stelle.«⁶³

Entsprechend versteht Deleuze trotz bildnerischer Isolation Fromangers Figur nicht als figurative Selbstidentität, sondern als Ermöglichung »der großen Konjunktionen des schwarzen Malers, der das Getrennte in sich einschließt und die Verbindungen verteilt.«⁶⁴ Diese Figur geht über ihre formalen Grenzen hinaus wie eine »gleitende« schwarze Fläche. Sie bewirkt auch über den Rahmen hinweg eine Wiederholung von Bild zu Bild. Was Deleuze in seiner Francis-Bacon-Lektüre fokussiert, gilt insofern schon für Fromangers Flächen-spiele: »Die Individuierungen oder Formbildungen, die stattfinden, führen

59 | Zu derartigen Beziehungen zwischen Figuren als »matters of fact« vgl. Deleuze: *Francis Bacon – Logik der Sensation*, a.a.O., S. 10f.

60 | Ruf, Simon: *Fluchtlinien der Kunst. Ästhetik, Macht, Leben bei Gilles Deleuze*, Würzburg 2003, S. 74-75; Deleuze: *Francis Bacon – Logik der Sensation*, a.a.O., S. 28-29. Zur Farbe als »Möglichkeit«, die für Deleuze ähnlich wie der Sinn eines Satzes über dessen Proposition hinausgeht, in Bezug auf Godard siehe Vogl: »Schöne gelbe Farbe«, a.a.O., hier S. 258.

61 | Zum Verhältnis der Sensation und den provisorischen, virtuellen Organen als »Intensitätszonen« des organlosen Körpers wie auch deren Abgrenzung von einer phänomenologischen Einheit, vgl. Ruf: *Fluchtlinien der Kunst*, a.a.O., S. 79f.

62 | Ebd., S. 25 sowie zum »Figuralen« S. 9.

63 | Deleuze: »Das Kalte und das Warme«, a.a.O., S. 362.

64 | Ebd.

niemals zu einer vollständigen Schließung der Form.«⁶⁵ Durch die Wiederholungen der Schaufenster wie der schwarzen Monochromie der Malerfigur, als das im Vordergrund platzierte ›Subjekt‹, »gibt es hier keinen Spiegel für niemanden«.⁶⁶ Ebenso wie die Farben, die nichts »bedeuten«⁶⁷ und einzig aufgrund ihrer warmen oder kalten Farbwirkung eingesetzt werden, ist dieses Subjekt kein Repräsentant einer symbolischen Ordnung. Stattdessen schließt Deleuze Fromangers Figur an seine Kritik von Identität und Essenz an, für die sein Körperbegriff steht. Er entdeckt in den Gemälden figurative Körper, die überführt werden in bildnerische Bezüge, die wiederum als Gefüge von Farbwirkungen und Einzelfiguren, von vorderen und hinteren Bildbereichen einen neuen Körper ergeben. Die Figuren geben dabei ihren Status als Repräsentanten von Subjekten auf, der sie identitär an jeweils einzelne Körper gebunden hätte. Stattdessen bilden die monochromen Subjekte nun flächige Randfiguren eines organlosen Körpers, der jetzt – gewissermaßen – als neue bildnerische Ebene fungiert.

FOUCAULTS BILDKÖRPER DER »PHOTOGENEN MALEREI« IM KONTEXT DER MACHTTHEORIEN

Auch Foucaults Text zu Fromanger handelt von dem Zusammenspiel des Fotografischen und Malerischen als farbigen Einfügungen, die die gegebenen Repräsentationen in das Gefüge einer ereignishaften Prozesshaftigkeit und Vielfalt umwandeln.⁶⁸ Die Ausstellung *Le désir est partout* in der Galerie Jeanne Bucher zeigte neben einer Serie zu dem Motiv eines Straßenkehrers einzelne Gemälde alltäglicher Straßen-, Markt- und Urlaubsszenen oder von Fromangers Chinareise. Ihnen allen ist ein fotografischer Blick gemein, der durch Ober-, Unter- oder Nahsichten auch im Gemälde sichtbar bleibt wie in *Au bord de l'eau* (1974) oder *Chez le boucher* (1974) (Abb. 3-4).

Foucault bettet Fromangers Gemälde in drei Momente der Kunst- und Bildgeschichte ein. Er beschreibt zunächst die Konstruktion von Bildern in der Fotomalerei des 19. Jahrhunderts als »Wanderung und Verkehrung

65 | Balke, Friedrich: »Auf dem Rundgang. Bilder des Lebens bei Francis Bacon, Gilles Deleuze und Martin Heidegger, in: Blümle, Schäfer: *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in den Lebenswissenschaften*, a.a.O., S. 317-338, hier S. 320.

66 | Deleuze: »Das Kalte und das Warme«, a.a.O., hier S. 364.

67 | Ebd.

68 | Einige Beobachtungen in »Die photogene Malerei« wie das Erwähnen von kalten und warmen Farben, der Verweis auf die Ausstellung *Le Peintre et le Modèle*, die im Zentrum Deleuzes Text stand, und Begriffe wie »erhitzen« oder »Zirkulation« legen nahe, dass Foucault den Text von Deleuze kannte.

[>perversion<]«. ⁶⁹ Nach Foucault ist diese Freiheit des künstlerischen Bildes in der geometrischen Abstraktion, wie auch in den zeitgenössischen kommerziellen Presse- und Werbebildern verlorengegangen. Zentrale Frage ist daher: »Wie kann man zu dem einstigen Spiel zurückfinden? Wie kann man wieder lernen, [...] andere Arten von Bildern anzufertigen?« ⁷⁰ Der künstlerische Hyperrealismus, die Pop Art schlage ein erneutes derartiges »Aufdocken auf die endlose Zirkulation der Bilder« ⁷¹ vor, das nicht nach den Maßstäben eines Abbilds fungiere. Gérard Fromanger nimmt – bei Foucault wie bei Deleuze – eine besondere Rolle ein, da er direkt auf die Projektion male und nicht wie andere Maler eine exakte Skizze erhalten wolle, um eine »Form einzufangen«. ⁷² So stellen die Farben »mit ihren Unterschieden [...] Abstände, Spannungen, Zentren der Anziehung und der Abstoßung, hohe und tiefe Regionen und Potentialunterschiede her«. ⁷³

Die Rhetorik Foucaults fällt sowohl in Hinsicht auf Mechanismen der Sichtbarkeit wie der Körper auf. Das »Gemälde-Ereignis« wird »für jeden einzelnen Blick, der auf ihm ruht, Anlass zu einer unbegrenzten Serie neuer Durchgänge«. ⁷⁴ Mehr noch, ein »Volk von Gesten und Blicken, [...] reißt zwischen ihnen tausend mögliche Wege auf«. ⁷⁵ Zugleich betont Foucault, dass Fromanger zufällige Fotos nutze, die daher »von nichts Äußerem beherrscht« seien, sprich: ohne mimetischen Bezug. ⁷⁶ Nimmt der Maler dann dem Bild mit dem Ausschalten der Projektion seinen »photographierten Träger« ⁷⁷ wird es eine »von Tausend gegenwärtigen und zukünftigen Außenwelten bevölkerte Malerei«. ⁷⁸ Nicht mehr ein einzelner, umfassender Blick erfasst also ein »Innen«, sondern der Blick als ein neues Außen hält Einzug und wirkt in dem Bild vervielfältigend. ⁷⁹ So scheinen die bunten Flächen in den beiden Gemälden *En révolte à la prison de Toul* (1974) (Abb. 5-6) das schwarz-weiße Dokumentarische in einem neuen Bildgefüge zu aktivieren. Dafür setzt Fromanger gezielt die Ambivalenz zwischen der im Motiv verankerten Dachziegel und ihrer aus dem Motiv hervorgehobenen abstrakten Streuung parallel zur Bildfläche ein. Foucault betont entsprechend, es sei nicht die »Tiefe« der Fotografie, also die

69 | Foucault: »Die photogene Malerei (Präsentation)«, a.a.O., hier S. 872.

70 | Ebd., S. 875.

71 | Ebd., S. 876.

72 | Ebd., S. 877.

73 | Ebd., S. 877f.

74 | Ebd.

75 | Ebd., S. 878.

76 | Ebd., S. 876.

77 | Ebd., S. 878.

78 | Ebd.

79 | Ebd., S. 879f.

Ebene der vormaligen Repräsentation, »der die Malerei unbekannte Geheimnisse entreißt«, sondern »eine Öffnung der Photographie durch die Malerei, die durch sie unbegrenzte Bilder aufruft und vorüberziehen lässt«. ⁸⁰

Foucault erläutert die Verfahren der Amateurlünstler im 19. Jahrhundert, das malerische Umgehen mit Fotografien wie auch Fromangers Gemälde als »hybrid«, »androgyn« sowie mit Worten wie »Lust«, »Begehren«, »Transformation«, »Identität« oder als »Hermaphrodit«, und evoziert über »Kraftlinien« und »Zirkulation« ein strömendes über die Form Hinausgehen: »[Die Malerei] bringt den schönen Hermaphroditen aus Klischee und Leinwand, sie bringt das androgyne Bild hervor.« ⁸¹ Ebenso wie zum Blick steht Foucaults Text daher in einem deutlichen wie eigentümlichen Verhältnis mit dessen Denken der Körper. Und ähnlich zu Deleuzes Text lässt auch für Foucault ein »autonomer Auftrieb des Bildes« das Subjekt an den Rand treten: Die Personen »zirkulieren« wie die Malerei, der Maler hat »keinen Platz mehr«, sein Schatten verschwindet. ⁸² Und mit Blick auf das Freisetzen eines »Aufplatzen von Farben« in Fromangers Gemälde *À l'Opéra de Versailles* (1975) ⁸³ – wohl unter Bezugnahme auf seine eigene Lektüre von Édouard Manets *Un bar aux Folies-Bergère* (1881) – schließt Foucault: »Manets Spiegel zerbricht.« ⁸⁴ (Abb. 7)

Foucaults Denken der Körper ist zugleich immer auch ein Denken der Formen der Macht und damit unterschiedlicher Formen der Sichtbarkeit gewesen. Über deren Koppelung kommen Körper in einer gegebenen Episteme zur Erscheinung. Die Veröffentlichung des Fromanger-Textes im Februar 1975 positioniert diesen an einem prägnanten Übergang in Foucaults Konzeptualisierung der Macht als »Sichtbarmachung« der Körper: zwischen körperlich-disziplinierenden – subjektivierenden wie produzierenden – Strafen in *Überwachen und Strafen* und der Bio-Macht als modernen Lebens-Macht-Technologien, die auf das Leben zielen und mit dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen* 1976 angekündigt werden. ⁸⁵

Der Sichtbarkeit und dem Tableau kommt in *Überwachen und Strafen* (1975) ebenso wie bereits in *Die Geburt der Klinik* (1963) bei der Ordnung der

80 | Foucault: »Die photogene Malerei«, a.a.O., S. 880.

81 | Ebd., S. 871 sowie passim.

82 | Mit dem »Schatten« bezieht sich Foucault auf die von Deleuze thematisierte Gemäldeserie *Le peintre et le modèle*. Ebd., S. 880.

83 | Der vollständige Gemäldetitel lautet *À l'Opéra de Versailles. Portrait de Michel Bul-teau, le plus grande poète du monde*.

84 | Ebd., S. 881. Foucault, Michel: *Die Malerei von Manet* [»La peinture de Manet«, 1971], übers. von Peter Gente, Berlin 1999, hier S. 42-47.

85 | So lässt sich auch erklären, warum Foucault die Gemälde der Gefängnisproteste Fromangers in Toulz zwar erwähnt, aber nicht – wie man es erwarten könnte – inhaltlich problematisiert.

Körper und ihrer Verhaftung an ihre identitäre Wahrheit eine besondere Rolle zu. Die moderne Betrachtung des Körpers geht aus von einer neuen, überaus vielschichtigen ›Transparenz‹, die Foucault zum Fundament der modernen institutionellen Strukturen und ihrer Wissensformen, explizit der Humanwissenschaften, erklärt.⁸⁶ Erfasst durch den Blick, wird der Körper zum betrachteten Objekt des Wissens.⁸⁷ Und im Wissenstabelleau werden unter: »der Oberfläche der Bilder [...] in der Tiefe die Körper eingeschlossen.«⁸⁸ Die Disziplinarmacht dringt – so Foucault – in die Tiefe mit den »Vorkehrungen der Scheidewand«⁸⁹ ein und die Disziplinen setzen »der inneren Widerstandskraft der Vielfältigkeit [...] das Verfahren der stetigen und individualisierenden Pyramide entgegen.«⁹⁰ Die Macht, zunehmend »Wille zum Wissen«,⁹¹ sammelt »auf jedem Machtvorsprung [...] Wissen an und deckt an allen Oberflächen, an denen Macht sich entfaltet, neue Erkenntnisgegenstände auf.«⁹² Sie ist nicht mehr physisch um den Körper des Königs zentriert und gegen den Körper des zu Bestrafenden gerichtet. Sie dringt aber in eine andere Physis ein, bringt »die Machtbeziehungen nicht oberhalb der Vielfältigkeit ins Spiel [...], sondern in deren eigenen Gewebe.«⁹³ Im Miteinander der Körper zielt die Macht zudem auf »jene Niederung der ungeordneten Körper mit ihren Einzelheiten

86 | Foucault, Michel: »Der Staub und die Wolke« [*La poussière et le nuage*], 1980], übers. von Hermann Kocyba, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 4: 1980-1988, Nr. 277, Frankfurt a.M. 2003, S. 12-24, hier S. 23. Petra Gehring hat jüngst eine zu einseitige, »visualistische« Interpretation des Panoptismus« hinterfragt und stattdessen dessen »Nicht-Sichtigkeit« als »Wirkmodus und Effekt« betont. Mit Blick auf Lesarten der Subjektivierung in Foucaults Werk betont sie zudem die Wichtigkeit, *Überwachen und Strafen* in Zusammenhang mit *Der Wille zu Wissen* zu lesen. Vgl. Gehring, Petra: »Das invertierte Auge. Panopticon und Panoptismus«, in: Rölli, Marc und Nigro, Roberto (Hg.), *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Bielefeld 2017, S. 21-41.

87 | 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. 1977, S. 257

88 | Ebd., S. 278.

89 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 281-282.

90 | Ebd.

91 | Hierzu Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen* [*Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, 1976], übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1977, S. 19.

92 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 263.

93 | Ebd., S. 281-282.

und vielfältigen Bewegungen, mit ihren heterogenen Kräften und räumlichen Beziehungen«⁹⁴ – also auf ihre Anordnungen.

Dieser neue Machttypus ist nach Foucault »Physik einer beziehungsreichen und vielfältigen« Macht. Die Macht muss ebenso vielfältig sein wie das, was sie zu regeln sucht, ihre Mechanismen analysieren »Verteilungen, Verschiebungen, Serien, Kombinationen«.⁹⁵ Ein Charakteristikum ihrer Produktivität ist aber auch: Je verästelter sie wird, desto mehr neue Gegenstände und Gegenmächte bringt sie hervor.⁹⁶ Und gerade weil sie nicht nur verbietet und bestraft, – so Foucault – kann sie nicht niedergerissen werden.⁹⁷ In *Der Wille zum Wissen* schreibt er 1976 von einem weiteren »Sichtbarmachen« im Kontext des Sexualitätsdispositivs, indem »sich Machtdispositive direkt an den Körper schalten – an Körper, Funktionen, physiologische Prozesse, Empfindungen, Lüste«.⁹⁸ Diese Bio-Macht rückt in den Körper als Teilhaber im Sexualitätsdispositiv, über den das Subjekt sich als eines einer bestimmten Wahrheit identifiziert. Die Macht zieht ein in das Selbstverhältnis der Erfahrung der Lüste. Und die Geschichte der Körper müsse daher betrachten, wie man dieses »Materiellste und Lebendigste an ihnen eingesetzt und besetzt hat.«⁹⁹

Ein besonderes Beispiel für die Streuung und Vervielfältigung dieser Macht bis hin zu der Feststellung der Anomalie des Körpers wird Foucault 1978 in seinem Vorwort zu *Der Fall Barbin* beschreiben.¹⁰⁰ Dessen Schicksal

94 | Ebd., S. 267f.

95 | Ebd., S. 281f. und S. 267f.

96 | Foucault, Michel: »Das Leben der infamen Menschen« [*La vie des hommes infames*, 1977], übers. von Hans-Dieter Gondek, in Foucault: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 3, a.a.O., Nr. 198, S. 309-332, hier S. 329.

97 | Ebd.

98 | Foucault: *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 146. Das Sexualitätsdispositiv organisiert nun die »Macht in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste«. Ebd., S. 148.

99 | Ebd., S. 146. Tatsächlich ist der Körper im medizinischen Diskurs des 19. Jahrhunderts zunehmend als ein Körper der Reize wie Lüste und somit der Oberflächen verstanden worden. Vgl. Sarasin: *Reizbare Maschinen*, a.a.O., S. 211ff. und S. 309ff. Foucaults Forderung, »die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen«, müsste auch in Bezug auf dieses Verständnis des Körpers problematisiert werden. Vgl. Foucault: *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 148.

100 | »Die Frage nach dem ›wahren Geschlecht‹, wie sie den Fall und den Text der Hercule Barbin hervorgetrieben hat, ist also Teil seines Dispositivs, d.h. einer Anordnung von disparaten und heterogenen Elementen, von Wissensformen, Regeln, Techniken, Machtverhältnissen, die die Sexualität als die geheime Wahrheit der Individuen zum Sprechen bringt.« Schäffner, Wolfgang und Vogl, Joseph: »Nachwort«, in: Foucault,

ist Beispiel für das Andocken der Macht an die Lüste im Sexualitätsdispositiv der Bio-Politik. Hatte Herculine Barbin im »Clairobscur« der »discrétion«¹⁰¹ im klösterlichen Umfeld leben können, so wird die juristisch-soziologische Verpflichtung der Erklärung eines »wahren Geschlechts« als ihrer Identität und somit die Entscheidung über Gestaltung und Verlauf ihres Lebens ihr Verhängnis – nicht nur aufgrund der Physiognomie des Körpers, sondern in Ermangelung einer Entscheidungsmöglichkeit über den Umgang mit ihrem Körper.¹⁰² Indem nicht nur das Sichtbare, sondern ab dem Ende des 18. Jahrhunderts auch das Empfinden zur Konstruktion dieses Körpers als einer »künstlichen Einheit«¹⁰³ dient, ist dieser Körper nicht mehr nur

»die evidente Kombination sichtbarer Oberflächen, die die Anatomie aufklappt und beschreibt, er ist vielmehr hinter sich selbst zurückgezogen und kommt in verdeckten Merkmalen zur Erscheinung, die entweder noch ungegenwärtig oder bloß unsichtbar sind, eine latente Existenzform verbürgen und der Natur abgerungen werden müssen. Dieser Körper wird zweitens zum Ursprungsort einer diffusen, dunklen und dennoch zwingenden Kausalität, die die organischen Gegebenheiten in psychische und moralische Qualitäten übersetzt und damit eine Körper-Schrift konstituiert, deren Exegese einen dichten Bedeutungsraum erschließt und den Körper nach Innen verdoppelt [...]«.¹⁰⁴

So zeigt der Hermaphrodit die Krise des anatomischen Körpers an, indem er eine unmittelbare »Korrelation zwischen anatomischen und psychologischen Merkmalen« widerlegt.¹⁰⁵ Die hermaphroditischen, als neue »Körperoberflächen« verstandenen Empfindungen, sein Empfindungskörper, lassen sich nicht mit dem verwissenschaftlichen, sichtbaren Körper in Übereinstimmung bringen und bleiben vor allem unstimmig mit der Entscheidung der *scientia sexualis* über ein wahres Geschlecht. Eine »neue« Form, der Körper des Homosexuellen, kommt zur Erscheinung.¹⁰⁶

Michel: *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin* [Herculine Barbin dite Alexina B., 1978], hg. von Wolfgang Schäffner und Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 1998, S. 215-246, S. 218.

101 | Foucault, Michel: »Das wahre Geschlecht« [»Le vrai sexe, 1978«], in: ders.: *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin*, a.a.O., S. 7-18, hier S. 14.

102 | Ebd., S. 8.

103 | Schäffner, Vogl: »Nachwort«, a.a.O., S. 223.

104 | Ebd., S. 224.

105 | Ebd., S. 215-246, S. 235f.

106 | Ebd., S. 237ff.

DIE TABLEAUS FROMANGERS ALS POST-REPRÄSENTATION

Die Taxonomie, die wie im Fall der Herculine Barbin als Zeugnis epistemologischen Wissens normierend wirkt, ist nur ein Verständnis des Tableaus in Foucaults Werk. Zugleich wächst dieses wissenschaftliche Tableau in allen Schriften Foucaults aufgrund der Effekte der Macht auch über seinen eigenen Rand hinaus, wie die »Streuung« oder »Vervielfältigung«¹⁰⁷ anzeigen. Und die Gemälde der modernen, post-repräsentativen Malerei sind andere Tableaus: Neuformulierungen ohne metaphysischen Tiefenbezug oder repräsentativen Ordnungsansatz. Es ist gerade in Bezug auf Fromanger von großer Bedeutung, dass Foucault sich der Engführung von Fotografie als modernem Diskurs einer – auch – klassifizierenden Repräsentation durchaus bewusst war.¹⁰⁸ So benennt er sie in seinem späteren Text zu Duane Michals »Denken, Fühlen« (1982) als »Metapher des Blicks« und ihre Relation zum Auge als »Gesetz«.¹⁰⁹ Insbesondere in Fromangers »photogenischem Dispositiv« wurde daher auch eine Subjektivität gelesen, »die sich der Subjektivierung durch den Blick entwindet, indem die Bilder aufhören, Objekte zu sein, die man entsprechend gewisser Regeln und Konventionen anschaut«.¹¹⁰ Sicherlich lässt Fromanger – nicht nur in Foucaults Verständnis – die Malerei und ihre spielerischen Effekte durch den ordnenden oder blickhaften Repräsentationsdiskurs eines Gegebenen laufen. Dennoch bleibt einer einseitigen Lesart dieses Vorschlags bei Foucault vorsichtig zu begegnen, denn er hat keine Subjektivität ohne »gewisse« Regeln gedacht.¹¹¹ Aber Fromangers Gemälde lassen sich gerade in

107 | Ebd., S. 229.

108 | In *Die Wahrheit und die juristischen Formen* bezeichnet er die Fotografie als einen der Diskurse, in dem die historischen Prozesse sichtbar werden. Foucault, Michel: *Die Wahrheit und die juristischen Formen* [*La vérité et les formes juridiques*, 1974/1995], übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 2003, S. 143.

109 | Foucault, Michel: »Duane Michals. Denken Fühlen« [*La pensée. L'émotion*], 1982], in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4: 1980-1988, a.a.O., Nr. 307, Frankfurt a.M. 2003, S. 294-302, S. 297.

110 | Holert, Tom: »Der Staub der Ereignisse und das Bad der Bilder. Foucault als Theoretiker der visuellen Unkultur«, in: Honneth, Axel und Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt a.M. 2003, S. 335-354, hier S. 353.

111 | Zu der Ambivalenz gerade in Hinblick auf Foucaults späte Ästhetik der Existenz haben sich viele Autoren geäußert. So spricht Deleuze von »fakultativen« Regeln. Deleuze, Gilles: »Das Leben als Kunstwerk« (Gespräch mit Didier Erribon) [*La vie comme œuvre d'art*], 1986], in: ders.: *Unterhandlungen. Gespräche und Interviews 1972-1990* [*Pourparlers, 1972-1990*], übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 1993, S. 136-146, hier 142; sowie: Deleuze, Gilles: *Foucault* [*Foucault*, 1986], übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1992, S. 141. Philipp Sarasin erörtert mit Foucault den Hygie-

dieser Ambivalenz auch als faszinierende Zeugen für Foucaults zeitgleiches wie zukünftiges Denken des Bezugs von Subjektivität und Körper verstehen, und dies vor allem in Hinblick auf den Einsatz der Körpermetaphern: Denn die Bildnisse zeigen die machtvolle Streuung und die Vervielfältigung des Blicks ebenso wie das Entstehen einer Vielzahl neuer Bilder. Unterband die Vertikalität der Macht – wie Foucault in *Überwachen und Strafen* schrieb – die horizontalen Verbindungen, produzierte jede dieser Vertikalen eine Verbreitung ihrer Gegenstände – und auch der Mediziner schafft ein »intensives Wissen der sexuellen Abweichung«. ¹¹²

Zwei Jahre später, 1977, schreibt Foucault den Text »Das Leben der infamen Menschen« zu einer Sammlung von Diskursfragmenten. Den darin zum Ausdruck kommenden unbedeutenden Leben solle ihre Intensität wiedergegeben werden, indem sie – so Foucault – nicht mit dem »Abstand des Blicks« betrachtet werden, eines Blicks, der mit der Moderne das »Unstimmige« verschwinden liesse. ¹¹³ Zugleich erkennt er die Ambivalenz an, dass nur durch die »Begegnung mit der Macht« überhaupt etwas von diesen Leben erzählt werden kann. ¹¹⁴ Tatsächlich spricht das Nebeneinander bei Fromanger ebenso von dieser Vielfalt der Macht oder Ermächtigung wie von ihren vervielfältigten Effekten, die nach Foucault in jedem Kräftefeld der Macht immer auch eine – gewissermaßen entgegenstehende – Vielfalt als Hybridität erzeugen. Und Fromangers bildnerische Fassung dieser Hybridität beruht vielleicht gerade entscheidend auf dessen eigenem Verständnis seiner Tableaus als körperlicher, z.B. – wie er es beschrieben hat – als »Gesichter«, oder der gemalten Linien als »Kardiogramme«. ¹¹⁵ Als Maler, der nicht *auf die* Fotografie, sondern *in ihre Projektion* malt, geht also auch Fromanger wie in einem – körperlichen – Gewebe vor und arbeitet es von innen heraus um. Darauf beruht der Eindruck eines fast gleichmütigen – wie nicht verortbaren – Nebeneinanders der bildnerischen Flächen. Es faltet vormalige Hierarchien von Malerei und Fotografie ineinander. So wird jeder mimetische Ursprung in einen bildnerischen – wie Foucault schreibt – »Transit« ¹¹⁶ überführt. Statt Rückbezug zu

nediskurs des 19. Jahrhunderts als »Normalisierungswissen«, das zugleich »Individualisierungswissen« für die Körper der Subjekte ermöglicht habe. Vgl. Sarasin, *Reizbare Maschinen*, a.a.O., S. 23f.

112 | Schäffner, Vogl: »Nachwort«, a.a.O., hier: S. 232.

113 | Foucault: »Das Leben der infamen Menschen«, a.a.O., S. 313.

114 | Ebd., S. 315.

115 | Fromanger, Gérard und Chavanne, Blandine: *Fromanger. Bastille-dérives*, Ausst. kat., Galerie Rive gauche, Paris 2008, S. 25 und S. 31ff.

116 | Foucault: »Die photogene Malerei«, a.a.O., S. 878f.

einer repräsentativen »Äußerlichkeit« zu sein, aktiviert dann ein unbestimmbares »Außen« *im* Gemälde und *aus* dem Innen eines Gemäldes heraus neue Bilder.¹¹⁷

Es ist vor diesem Hintergrund bezeichnend, dass Deleuze das Denken Foucaults genau als solch einen »Einbruch eines Außen« verstand.¹¹⁸ Hiervon ausgehend kann abschließend ein weiterer, späterer Moment des Körperdenkens bei Foucault skizzenhaft bedacht werden, der durch die plurale Ereignishaftigkeit des Fromanger-Textes und der Gemäldegewebe angesprochen ist. Denn ab den frühen 1980ern – und insbesondere mit dem zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste* – hat Foucault bekannterweise seine Auffassung, »die Körper und die Lüste« seien »Stützpunkt des Gegenangriffs«¹¹⁹ gegen das Begehren als Fundament des Sexualitätsdispositivs im Rahmen der Geschichte des Subjekts – zugleich *der* Sexualität wie *der* Wahrheit – auf die griechische *Aphrodisia* bezogen. Dabei wird die Idee eines einzigen Körpers eines cartesianischen Subjekts von einem code-orientierten zu einem ethischen Verständnis überführt:

»Denn da es ums Handeln geht, um Stilfragen zwischen den Körpern, um Regeln im Spiel der Körper, geht es stets um Relationen. Es geht nicht um *ein* Individuum, sondern um Formen körperlichen Engagements – unter mehreren, deren persönliche Rolle noch zur Disposition steht. So entsteht eine Art Tableau. Das Tableau einer nicht um die sexuelle Identität zentrierten, sondern flächig verteilten, zu verschiedenen Typen von Sozialbeziehungen gehörigen Normativität.«¹²⁰

Lassen wir uns darauf ein, diese Stile zudem als »Kompossibilität«¹²¹ zu verstehen, können sie auch als »lose miteinander verbundene Felder«¹²² gedacht werden. Sie bilden auch »ab«, was Foucault 1982 ein »affektives Gewebe« mit

117 | Hiermit folge ich der Differenz, die Deleuze für das Spätwerk Foucaults zwischen Äußerlichkeit und Außen anbringt. Vgl. Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 120. Siehe auch die Einleitung in diesem Band, S. 25.

118 | Ebd., S. 121f.

119 | Foucault: *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 148.

120 | Gehring, Petra: »Spiel der Identitäten? Über Michel Foucaults *L'Usage des plaisirs*«, in: Renn, Joachim und Straub, Jürgen (Hg.): *Transitive Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a.M. 2002, S. 374–391, hier S. 378.

121 | Artières, Philippe; Bert, Jean François; Potte-Bonneville, Mathieu und Revel, Judith: »Vorwort«, in: dies. (Hg.): *Michel Foucault. Die große Fremde. Zu Wahnsinn und Literatur* [*La grande étrangère. A propos de littérature*, 2013], übers. von Arne Klawitter und Jonas Hock, Berlin 2015, S. 7–17, hier S. 16.

122 | Gehring: »Spiel der Identitäten?«, a.a.O., S. 378.

der »Freundschaft als Lebensform« bezeichnen wird.¹²³ Dieses Gewebe ist mit dem spezifischen historischen Sehen und Denken Foucaults verbunden. Denn wie ein Mediziner dringt auch der Genealoge in die Tiefe der Geschichte ein, um etwas Anderes, das singuläre Leben hervorkommen zu lassen, Vielschichtigkeiten wie Diskontinuitäten sichtbar zu machen.¹²⁴ In einem derartigen Spiel der Felder und Flächen zeigen Körper und ihre Repräsentationen nicht mehr die metaphysische Tiefe an, sondern zeigen sich, wie von Foucault in *Der Wille zum Wissen* gewünscht, als »die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht«.¹²⁵

In Fromangers Tableaus werden die Vervielfältigung der Macht, die die Unordnung der Körper in der Tiefe im Licht und an der Oberfläche individualisiert, ebenso wie die Unstimmigkeiten historischer Körper als singuläre Existenzen und Intensitäten *wieder* entdeckbar und in das Unstimmige eines bildnerischen Körpers überführt. Die Gemälde sprechen somit auch von Foucaults Vorschlag, Geschichte neu zu denken, den er ausgehend von Nietzsche in Bezug auf die Vertikalität des Körpers – der Geschichte als Körper – formuliert hatte. In Foucaults Text »Die photogene Malerei« wirkt somit das Denken des Unstimmigen ebenso wie der Wunsch sich von festen Gefügen zu lösen. Hatte Foucault den Repräsentationsmodus des Tableaus in *Die Geburt der Klinik* als Distanzierung und Veräußerlichung eines Innen oder innerer Vorgänge des Körpers anhand taxonomischer Darstellungsweisen veranschaulicht, ist das Tableau der Malerei Fromangers ein Ort, in dem sich Wissen und Macht in einem Prozess der Umschreibung zeigen können.

Ebenso wie Deleuze widmet sich somit auch Foucault einer quasi körperlichen Hybridität des Bildes und der Prozesshaftigkeit von Körperflächen. Beide werden ihr Verständnis der Körper, sowie deren Dynamiken von Begehrensmaschinen oder Ästhetik und Lusten in unterschiedlicher Weise in den 1970ern weiter ausformulieren. In ihren Stellungnahmen zu Fromangers Gemälden zeigen sich gleichwohl bedeutende Korrelationen. In diesen finden Deleuze und Foucault künstlerische Vorschläge, die Körperlichkeiten als Spiel von Vorder- und Hintergrund oder innerbildlicher farbiger Beziehungen artikulieren, welche über die perspektivische Tiefe hinwegziehen. Mit diesen Oberflächen werden die bildnerischen Hierarchien aufgelöst, die die figurative Repräsentation von Körpern im perspektivischen Bild verankern und insofern an Identitäten binden.

123 | Foucault, Michel: »Freundschaft als Lebensform« [»De l'amitié comme mode de vie«], in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. 4, a.a.O., Nr. 293, Frankfurt a.M. 2003, S. 200-206, S. 205, und S. 203.

124 | Siehe hierzu die Einleitung in diesem Band, S. 29f.

125 | Foucault: *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 148.



Abbildung 1: Gérard Fromanger, vier Gemälde der Serie *Le peintre et le modèle* (1972). O.l.: *Rouge cadmium clair*, 1972, Öl auf Leinwand, 150 x 200 cm. Foto: Claude Gaspari; o.r.: *Violet de Bayeux*, 1972, Öl auf Leinwand, 150 x 200 cm. Foto: Courtoisie Conseil en Art, BNP Paribas; u.l.: *Violet d'Egypte*, 1972, Öl auf Leinwand, 150 x 200 cm; u.r.: *Vert Veronèse*, 1972, Öl auf Leinwand, 150 x 200 cm. Foto: Claude Gaspar. Aus: Sarah Wilson, *The Visual World of French Theory*, New Haven: Yale University Press, 2010, S. 139.



Abbildung 2: Albrecht Dürer, *Unterweisung der Messung mit dem Zirckel und Richtscheit*, 1525; Holzschnitt, Buchdruck, 7,5 x 21,5 cm. Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin.



Abbildung 3: Gérard Fromanger, *Au bord de l'eau I*, 1974, Öl auf Leinwand, 100 x 100 cm, aus: *La Peinture photographique de Michel Foucault*, Paris: Le Point du Jour 2014, S. 38.



Abbildung 4: Gérard Fromanger, *Chez le boucher*, 1974, Öl auf Leinwand, 162 x 97 cm, aus: *La Peinture photogénique de Michel Foucault*, Paris: Le Point du Jour, 2014, S. 36.



Abbildungen 5-6: Gérard Fromanger, *En révolte à la prison de Toul I* und *En révolte à la prison de Toul II*, 1974, aus: Sarah Wilson, *Photogenic Painting*. Gilles Deleuze, Michel Foucault, Gérard Fromanger, London: Blackdog, 1999, S. 94.



Abbildung 7: Gérard Fromanger, *À l'Opéra de Versailles. Portrait de Michel Bulteau, le plus grande poète du monde*, 1975, Öl auf Leinwand, 195 x 130 cm. Foto: Museum Boijmans van Beuningen, Rotterdam, aus: Michel Gauthier, *Gérard Fromanger*, Paris, Centre Pompidue, Ausst. kat., S. 69.

Für die Copyrights der Abb. 1, 3-10 mit freundlicher Genehmigung von Gérard Fromanger.

Das Fest der Bilder

Übertragungen zwischen den Schriften von Michel Foucault und postmoderner Kunst und Populärkultur

Anna Schober

WIEDERHOLTE NEUANFÄNGE UND BEHARRLICHKEITEN

In einem 1971 in der Zeitschrift *Partisan Review* veröffentlichten Gespräch hat Michel Foucault festgehalten:

»Wir müssen unsere Rituale als das entlarven, was sie sind: als vollkommen willkürliche Dinge, die mit unserer bürgerlichen Lebensweise zusammenhängen. Es ist gut – und das ist das wahre Theater –, sie spielerisch und ironisch zu überschreiten; es ist gut, ungewaschen, bärtig und mit langen Haaren daherzukommen; es ist gut, wie ein Mädchen auszusehen, obwohl man ein Junge ist (und umgekehrt). Wir müssen die Systeme, die uns im Stillen lenken, ›aufs Spiel‹ setzen, vorführen, verändern und umstürzen. Genau das versuche ich in meiner Arbeit zu tun.«¹

Hier kommt deutlich die zentrale Stoßrichtung der Arbeit Foucaults zur Sprache, die Frage der Macht neu aufzuwerfen – als »Systeme, die uns im Stillen lenken« – und ihr auf eine Weise zu begegnen, die spielerisch und ironisch verfährt und eher der zeitgenössischen Studentenbewegung und Alternativkultur verhaftet zu sein scheint als etablierten, etwa bürgerlichen oder marxistischen Gesellschaftskonzepten. Zugleich sind diese Bemerkungen der Argumentation seiner frühen (literarischen) Texte² verwandt, in denen er eine exponierte Praxis des Sprechens, Schreibens, Lesens, aber auch des Sich-Kleidens oder

1 | Foucault, Michel: »Gespräch mit J.K. Simon« [»Interview with J.K. Simon«, 1971], übers. von Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden/Dits et Ecrits*, Bd. 2: 1970-1975, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Nr. 89, Frankfurt a.M. 2003, S. 222-235.

2 | Zum Beispiel Foucault, Michel: »Zum Begriff der Übertretung« [*Préface à la transgression*, 1963], in: ders.: *Schriften zur Literatur*, übers. von Karin von Hofer, München

Sich-Schminkens anspricht, die sich auf eine Grenze des im jeweiligen Kontext Repräsentierbaren zubewegt bzw. versucht, mit den Mitteln des Sprechens oder Zeigens über sie hinauszudeuten.

Kurz vor seinem Tod kam er jedoch zu einer anderen Einschätzung:

»Lange Zeit haben sich einige gedacht, dass die Strenge der sexuellen Gesetze, wie wir sie kennen, für die sogenannten ›kapitalistischen‹ Gesellschaften unabdingbar ist. Nun hat sich die Aufhebung der Gesetze und die Verschiebung der Verbote leichter vollzogen, als man geglaubt hatte (was anzuzeigen scheint, dass es mit ihrem Daseinsgrund nicht so weit her war).«³

Weniger explizit auf Sexualität bezogen, sondern eine allgemeine Einschätzung jüngerer Entwicklungen verfolgend, hält er in seinen sogenannten Gouv-vernementalitätsvorlesungen Ende der 1970er Jahre dann fest:

»[Sie sehen], dass das, was am Horizont einer solchen Analyse erscheint, überhaupt nicht das Ideal oder das Projekt einer erschöpfenden disziplinarischen Gesellschaft ist. [...] Im Gegenteil haben wir in diesem Horizont das Bild, die Idee oder das programmatische Thema einer Gesellschaft, in der es eine Optimierung der Systeme von Unterschieden gäbe, in der man Schwankungsprozessen freien Raum zugestehen würde, in der es Toleranz gäbe, die man den Individuen und den Praktiken von Minderheiten zugesteht.«⁴

In diesen jüngeren Beiträgen wird die differenzierende Überschreitung, die er Anfang der 1970er Jahre noch als revolutionär darstellt, als Bestandteil einer neuen Form des Regierens nahegelegt, die gerade über ein Aufheben von Gesetzen und Verboten und ein Optimieren des Systems der Unterschiede zu operieren scheint.

Diese Zitate spannen ein Werk auf, das, wie Axel Honneth festgehalten hat, »vom Gestus des wiederholten, umstürzlerischen Neuanfangs«⁵ gekenn-

1974, S. 69-89. Dazu Gehring, Petra: *Innen des Außen – Außen des Innen*. Foucault. Derrida. Lyotard, München 1994, S. 15f.

3 | Foucault, Michel: »Michel Foucault oder die Sorge um die Wahrheit (Interview)«, in: Ewald, François (Hg.): *Pariser Gespräche mit Michel Foucault, Gilles Deleuze, Georges Dumezil, Fernand Braudel, Georges Duby, Paul Veyne, François Furet und Roger Chartier*, übers. von Walter Seitter, Berlin 1989, S. 15-30, hier S. 24.

4 | Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France (1978-1979)* [*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, 2004], hg. von Michel Sennelart, übers. von Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2006, S. 359.

5 | Honneth, Axel: »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, S. 15-26.

zeichnet ist, d.h. Brüche eher betont als Kontinuitäten. Dabei kreist Foucaults Schreiben um einzelne Kernbegriffe, die nacheinander auftauchen und sich ebenfalls tendenziell eher ablösen denn wechselseitig vertiefen: »Archäologie«, »Genealogie«, »Diskurs«, »Dispositiv«, »Subjektivation«, »Selbstaffirmation«. Zugleich verschwindet etwa seit *Archäologie des Wissens* [*L'archéologie du savoir*, 1969] die Beschäftigung mit ästhetischen Stilen und deren Möglichkeit, ein Jenseits des Gegebenen zum Aufblitzen zu bringen, und Foucault wendet sich vehement dem Inneren des historischen Raums, seiner Geordnetheit und der in ihm auffindbaren Pluralität von Diskursen und Modalitäten von Sichtbarkeit zu.⁶

Nichtsdestotrotz sind eine Reihe der zentralen historischen Schriften Foucaults von *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) und *Die Geburt der Klinik* (1963) über *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (1976) bis zur nachträglich als *Geschichte der Gouvernementalität I und II* (1989) publizierten, Ende der 1970er Jahre gehaltenen Vorlesungsreihe von einer eigentümlich beharrlich beibehaltenen Stoßrichtung geprägt: Sie zeigen alle mit Hilfe von Analysen der Dreiecksbeziehung zwischen Macht, Wissen und Subjekt auf, dass mit den historischen Umbrüchen seit der Aufklärung und den darauffolgenden liberal-demokratischen Gesellschaftsordnungen nicht Fortschritt, Vermehrung von Freiheit und Abnahme von Leid einhergegangen sind, sondern allein historisch sich verändernde Muster kultureller Anpassung festgestellt werden können. Diese Untersuchungen laufen stets darauf hinaus, dass den Mitgliedern dieser Gesellschaften immer neue Zwänge auferlegt wurden, die sie in Prozeduren des Regierens einbinden und nicht als »besser«, »befreiter« oder »emanzipierter« bewertet werden können, sondern einfach als »anders«.⁷ In Foucaults Sicht sind diese Zwänge durch die Tradition der Aufklärung gewissermaßen verschleiert. Sie müssen durch eine historisch-archäologische bzw. genealogische »Analyse der Zivilisations-tatsachen, die unsere Kultur charakterisieren«⁸ erst aufgedeckt werden, eine Analyse, die er immer wieder neu akzentuiert zu leisten versucht.

Demensprechend steht Michel Foucaults Werk, entgegen mancher Zuschreibungen und in einem Spannungsverhältnis zur Rolle, die er selbst in der Öffentlichkeit eingenommen hat, in einem sehr widersprüchlichen Verhältnis

6 | Vgl. Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., S. 50f.

7 | Insbesondere Richard Rorty weist darauf hin, dass Foucault die Zwänge, die liberal-demokratische Gesellschaften ihren Mitgliedern auferlegen, nicht als Kompensation für eine Verringerung von Leid sieht, die für diese Gesellschaften ebenfalls konstatiert werden könnte – eine These, die er selbst hingegen vertritt. Siehe Rorty, Richard: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge u.a. 1989, S. 63f.

8 | Foucault, Michel: »Gespräch mit Paolo Caruso« [1967], in: ders.: *Von der Subversion des Wissens*, hg. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1987, S. 7-27, hier S. 13.

zum Politischen. Einerseits präsentiert er Kräfteverhältnisse als Machtverhältnisse, die gerade dann, wenn sie sichtbar, öffentlich präsent, umkämpft, also politisiert sind, mit immer wieder neuen Prozeduren des Regierens verschränkt auftreten. Insofern steht er jeder Form eines politischen ›wir‹ skeptisch bis ablehnend gegenüber und bietet in den von ihm in seinen zentralen Schriften dargestellten Macht-Wissen-Subjektkonstellationen auch keine Ansatzstellen für ein solches politisches Agieren als ›wir‹. Andererseits sind manche seiner Aussagen – vor allem solche, die neben seinen Hauptschriften, in Form von Zeitkommentaren, in Vorlesungen, Interviews, Radio- oder Katalogbeiträgen zu finden sind – von einem revolutionären Pathos gekennzeichnet, wie es auch das Eingangszitat, in welchem ein Umlenken der »Systeme, die uns im Stillen lenken« beschworen wird, deutlich macht. Diese Widersprüchlichkeit kommt ebenfalls in folgender Passage aus einem Interview mit Paul Rabinow zutage:

»dass ich mich in diesen Analysen auf kein ›Wir‹ berufe – auf keines dieser ›Wir‹, aus denen der Konsensus, die Werte und die Traditionalität den Rahmen eines Denkens bilden und die Bedingungen definieren, unter denen es bestätigt werden kann. Doch das Problem besteht gerade darin herauszufinden, ob es wirklich angebracht ist, sich innerhalb eines ›Wir‹ zu platzieren, um die Prinzipien, die man anerkennt, und die Werte, die man akzeptiert, geltend zu machen; [...] Das ›Wir‹ scheint mir somit nicht der Frage vorausgehen zu dürfen; es kann bloß das vorläufige Ergebnis [...] sein [...].«⁹

Die Linie zwischen dem ersten ›wir‹, dessen Werte und Traditionen einem erkennbaren Rahmen zugeordnet werden können und das zurückgewiesen wird, und dem zukünftigen, neuen ›wir‹, das sich ergeben wird und darüber hinaus nicht weiter bestimmt ist, zieht hier jedoch allein das Subjekt (das sie eventuell verschiebt).¹⁰ Zugleich stellt Foucault hier in erster Linie die Kapazität dieses Subjekts, Prinzipien anzuerkennen und Werte zu akzeptieren, in den Vordergrund.

9 | Foucault, Michel: »Polemik, Politik und Problematisierungen« [*Polémique, politique et problématisations*], 1984], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden/Dits et Écrits*, Bd. 4: 1980-1988, Nr. 342, S. 724-734, hier S. 728.

10 | Zum Beispiel in Bezug auf die Revolution im Iran, die Foucault 1978/79 ausführlich kommentierte und protegierte, wobei er insbesondere den islamistischen Flügel als »neue Bewegung« und als Erwachen politischer Spiritualität unterstützte. Er hat diese Einschätzung nie explizit revidiert, noch ist er auf diesbezügliche Kritik eingegangen. Die Verschiebung einer diesbezüglichen Bewertung kommunizierte er allenfalls implizit, da er sich nach 1979 nicht mehr öffentlich zum Iran äußerte. Dazu: Afary, John und Anderson, Kevin B. (Hg.): *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago 2005, insbes. S. 69ff.

Damit ist ein weiterer, mit der Skepsis gegenüber politischen Traditionen verbundener Widerspruch genannt, auf den ebenfalls insbesondere Richard Rorty in Zusammenhang mit Foucaults Werk hingewiesen hat. Denn einerseits zeigt dieser in seinen Schriften die Kontingenz des Subjekts als historisch Gewordenes auf, andererseits kommt in manchen Texten – etwa dort, wo von einem »unterworfenen Wissen« als »Blöcke historischer Wissen«, gesprochen wird, »die im Inneren funktionaler und systematischer Ensembles vorhanden und zugleich verborgen waren und die die Kritik [...] wieder zum Vorschein bringen konnte«¹¹ – wiederholt eine andere Auffassung ins Spiel. Dieses Sprechen von einem Wissen, das »seine Kraft nur der Schärfe verdankt, mit der es zu allen umgebenden in Gegensatz tritt«,¹² suggeriert, dass es irgendwo im Inneren dieses Subjekts doch eine Art Residuum von Autonomie und ein Begehren nach Selbst-Erschaffung gäbe, das von der kulturellen, mit der Vergesellschaftung einhergehenden Anpassung und den Zwängen der Prozeduren der Macht deformiert werden würde.¹³

Diese Widersprüche haben sich in breite Kreise der Rezeption der Texte von Foucault hinein fortgesetzt. Sie haben paradoxerweise häufig dazu geführt, dass, selbst wenn anerkannt wird, dass es in den Schriften Foucaults keinen Ort gibt, von dem aus man sich herrschenden Machtkonstellationen entgegenstellen könnte, die Suche nach Möglichkeiten des politischen Widerstands auf die Ebene des Individuums verschoben wird.¹⁴

Diese Rezeption nährt sich auch davon, dass Foucault wiederholt in Zusammenhang mit dem Körper und körperbezogenem Agieren wie Sich-Schminken oder Sich-Kleiden utopische und zugleich lustvolle Praktiken anspricht, die in den Sub- oder Jugendkulturen seit den 1960er Jahren ebenfalls verstärkt als »subversiv« wahrgenommen wurden. Der andere, utopisch besetzte Körper ist dabei in den Schriften Foucaults immer wieder der androgyne, der hermaphroditische Körper. So spricht er, bezogen auf den Fall Herculine

11 | Foucault, Michel: »Vorlesung vom 7. Januar 1976«, in: ders.: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-1976)* [*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, 1996], übers. von Michaela Ott, Frankfurt a.M. 1999, S. 13-36, hier S. 21f.

12 | Ebd., S. 22.

13 | Demgegenüber wendet Rorty ein: »Autonomy is not something which all human beings have within them and which society can release by ceasing to repress them.« Des Weiteren könne, so Rorty, eine solche Autonomie auch nicht in sozialen Institutionen verkörpert werden. Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*, a.a.O., S. 65.

14 | Oft unter Bezug auf eine von Michel de Certeau geborgte Unterscheidung von Strategien und Taktiken. Dazu siehe: Schober, Anna: *Ironie, Montage, Verfremdung. Ästhetische Taktiken und die politische Gestalt der Demokratie*, München 2009, insbes. S. 345ff. Vgl. Muhle, Maria: *Eine Genealogie der Biopolitik*, Bielefeld 2008, S. 276f.

Barbin, zum Beispiel von einer »intensive[n] Monosexualität [...], die zarte Lüste hervor[treibt], die die sexuelle Nicht-Identität bloßlegt und hervorruft, wenn sie sich zwischen all diesen ähnlichen Körpern verirrt.«¹⁵

Solche Textstellen treffen auf ein in der Rezeption überaus präsenten Begehren nach Widersetzung. Spuren und beiläufige Erwähnungen wie jene, dass die Studenten und Studentinnen, die sich 1968 »wie Clochards kleiden« oder »sich im Hörsaal küssen«, Elemente, die zum bürgerlichen System gehören, parodieren würden,¹⁶ werden als Hinweise auf mögliche Taktiken des Widerstands angeeignet.¹⁷

Diese Lesart wird auch davon gestützt, dass die Rezeption der Texte Foucaults zunächst, d.h. in den 1980er und 1990er Jahren, nicht in den etablierten akademischen Institutionen, sondern »im Untergrund einer ungeordneten Vielfalt von informellen Lesezirkeln, autonomen Tutorien und randständigen Publikationen«¹⁸ vonstattenging. Diese sich selbst oft als »gegenkulturell« verstehende Rezeption trug zu einer Verschiebung des Verständnisses bei, wie die Verschränkung von Regieren, Wissen und Subjekt konzeptualisierbar sei. Die Aussagen Foucaults wurden dabei in weiten Teilen dieser Rezeption so ausgelegt, dass sich die Vorstellungen, das Subjekt sei im Handeln trotz Eingebundenheit in Machtkonstellationen von einer Art Kern von Autonomie bestimmt und manche, vor allem ästhetische und körperbezogene Taktiken könnten als Mittel der politischen Transgression dienen,¹⁹ ebenfalls verbreitet haben.

15 | Foucault, Michel: »Das wahre Geschlecht«, übers. von Eva Erdmann und Annette Wunschel, in: *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin. Michel Foucault [Herculine Barbin dite Alexine B, 1978]*, hg. von Wolfgang Schäffner und Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 1998, S. 7-18, hier S. 15.

16 | Foucault: »Gespräch mit J. K. Simon«, a.a.O., S. 234f.

17 | Dies ist insbesondere auch in der Gender- und Queertheorie und damit verbundenen Subkulturen zu sehen, vermittelt über die Lektüre der Schriften Judith Butlers, die Parodie als eine subversive Taktik in den Vordergrund gerückt hat. Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter [Gender Trouble, 1990]*, übers. von Katharina Menke, Frankfurt a.M. 1991, insbes. S. 209f.

18 | Honneth: »Foucault und die Humanwissenschaften«, a.a.O., S. 19. Vgl. Felsch, Philipp, *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte. 1960-1990*, München 2015, S. 139f.

19 | Diese immer wieder neu quer durch Moderne und Postmoderne »erfundene« Tradition habe ich u.a. anhand von politisch-ästhetischen Bewegungen der 1990er Jahre untersucht, die als »neo-avantgardistisch« beschrieben werden können. Vgl. Schober: *Ironie, Montage, Verfremdung*, a.a.O.

DAS SAGBARE UND DAS SICHTBARE

In seiner kurz nach dem Tod Michel Foucaults erschienenen Auseinandersetzung hat Gilles Deleuze sehr nachdrücklich darauf hingewiesen, dass in dessen Werk das Sagbare und das Sichtbare als zwei Arten von Mannigfaltigkeiten unterschieden sind. Sprechen ist, so Deleuze, für Foucault nicht dasselbe wie Sehen.²⁰ In den von diesem untersuchten Zusammenhängen von Wissen, Macht und Subjekt besteht Wissen in einem praktischen Einrichten, einem Dispositiv, von Aussagen und Sichtbarkeiten. Zugleich versteht Foucault Kräfteverhältnisse als Machtverhältnisse und er fragt danach, in welche Kräfteverhältnisse die jeweiligen Prozeduren des Wahren eingebunden sind, welche die Positionen des Subjekts als Variablen dieser Sichtbarkeiten seien und welches die Subjekte der Aussagen sind, die aus den jeweiligen aus Wörtern, Sätzen und Propositionen bestehenden Korpora extrahiert werden können.²¹ Zusammen bilden das Sichtbare und das Sagbare also das Objekt der Epistemologie, die zu erstellen Foucault sich aufmacht. Nichtsdestotrotz sind die Sichtbarkeiten nicht auf die Aussagen zurückführbar: Erstere wechseln ihre Modalität, wohingegen die Aussagen ihre Ordnung wechseln.²²

Diese Unterscheidung bedeutet aber nicht, dass Foucault hier einem Dualismus das Wort redet. Das Sagbare und das Sichtbare dienen eher als provisorische Zuordnungen, die innerhalb eines Pluralismus existieren. Denn »die Aussagen existieren«, so Deleuze, »nur in einer diskursiven Mannigfaltigkeit, die Sichtbarkeiten in einer nicht-diskursiven Mannigfaltigkeit«, wobei sich beide auf »eine dritte hin, eine Mannigfaltigkeit der Kräfteverhältnisse, der Übertragung«²³ bzw. Affektion öffnen.

20 | Als Beispiel erwähnt er, dass im 19. Jahrhundert die Masse der Bevölkerung verstärkt öffentlich in Erscheinung trat, zum Beispiel über öffentlich ausgetragene Auseinandersetzungen, zugleich jedoch etwa die medizinischen Aussagen über Institutionen wie das Gefängnis, das Hospital, die Schule und das Erziehungssystem oder die Fabrik ebenfalls in neuer Weise Präsenz erlangten. Deleuze, Gilles: *Foucault [Foucault, 1986]*, Frankfurt a.M. 1987, S. 116f.; vgl. S. 50f., S. 70f.

21 | Ebd., S. 73 und S. 99ff.

22 | Ebd., S. 70. Zur Veränderung einer »Evidenz« als »Sensibilität« und »soziale Empfindsamkeit« und einem damit verbundenen Wandel von Ordnungskategorien in Bezug auf Internierung Ende des 18. Jahrhunderts, als die Institution des *Hôpital général*, in dem Verurteilte, auffällige Jugendliche, Vagabunden und Geistesranke zusammen festgehalten wurden, begann, Entrüstung hervorzurufen, siehe: Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft [Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, 1961]*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1969, S. 79f.

23 | Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 117.

Dies bedeutet jedoch auch, dass die Sichtbarkeiten nicht einfach den Diskursen subsumiert werden können. Foucault stellt demgegenüber die Eigengesetzlichkeiten des Sehens und seine Beziehung zur Produktivität des Imaginären und zu Prozessen des Affizierens und Affiziert-Werdens in den Vordergrund. Ja, er sieht, worauf nochmals Gilles Deleuze in seinem Foucault-Buch aufmerksam macht, die Aussagen und Sichtbarkeiten zueinander gar in einer Beziehung des Kampfes stehen.²⁴

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass es in erster Linie die Sichtbarkeiten sind, die bei Foucault positiv utopisch besetzt werden. Auch dieser Aspekt tritt deutlicher in den am Rand seines Werks entstehenden Beiträgen zutage als in den Hauptschriften. Ein Beispiel dafür ist ein Text, der in einem Katalog des Malers Gérard Fromanger erschienen ist, der Mitglied der *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) war, die Foucault mitbegründet hatte. In Bezug auf die frühe Fotografie (etwa 1860 bis 1880) und deren Praxis, Malerei einzubeziehen und Technisches wie Amateurhaftes, Kunst und Illusion zu mischen, beschreibt Foucault »Festspiele der Bilder«, eine »für alle offene, gemeinschaftliche Praxis des Bildes«. Diese entwickle sich an der Grenze von Malerei und Fotografie und sei getragen von einem »Wunsch nach dem Bild« bzw. einer »Lust am Bild«.²⁵ Besonders fasziniert zeigt sich Foucault auch in diesem Fall vom »schönen Hermaphroditen aus Klischee und Leinwand, [vom] ... androgyne[n] Bild.«²⁶

Foucault hält hier ein emphatisches Plädoyer für Bild, Schauspiel, Schein, Anschein und Spiel. Er fragt: »Wie kann man wieder lernen, nicht einfach nur die Bilder, die man uns aufzwingt, zu entschlüsseln oder zu verkehren, sondern andere Arten von Bildern anzufertigen?« Zugleich setzt er die, wie er es nennt, »Liebe zu den Bildern« auch in Gegensatz zur »Langeweile der Schrift [>écriture<]« bzw. zu den »Privilegien des Signifikanten«.²⁷ Auf diese Weise präsentiert er das Sichtbare als in Streit mit dem Sagbaren stehend und stellt es zugleich als den beweglicheren, regellosen (>verrückteren<), Lust-verhafteten

24 | Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 95.

25 | Foucault, Michel: »Die photogene Malerei« [»La Peinture photogénique«, 1975], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 2, a.a.O., Nr. 150, S. 871-882, hier S. 874. Das Verwischen der Grenze zwischen Malerei und Fotografie thematisiert Foucault auch in einem weiteren Essay, der sich mit dem Werk von Duane Michals auseinandersetzt. Siehe Foucault, Michel: »Denken, Fühlen« [»La pensée, l'émotion«, 1982], übers. von Michael Bischoff, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, a.a.O., Nr. 307, S. 294-302, hier S. 296.

26 | Foucault: »Die photogene Malerei«, a.a.O., S. 871.

27 | Ebd., S. 875.

Part dieser Auseinandersetzung dar, der einem positiv besetzten, zukünftigen Gemeinschaftlichen den Weg bahnt.

Während die Rezeption der Schriften Foucaults in der Fotografie-Theorie oder in den Bild- und Kulturwissenschaften bildhafte Repräsentation oft als »Zurichtung« und »Belastung«²⁸ der Mitglieder einer Gesellschaft thematisiert hat, stellt der Autor selbst also in erster Linie eine populäre »Lust am Bild« sowie eine »verrückte Flucht des Imaginären« in den Vordergrund. Zugleich bestimmt er das Sichtbare ganz generell als Einstiegsort, über den »in, mit und entgegen den Mächten des Bildes«²⁹ gespielt werden könne – womit er in eine positive Neubewertung des Ästhetischen und Visuellen via Politisierung einstimmt, wie sie seit 1968 verschiedenenorts beobachtet werden kann.³⁰

Das also auch angesichts von Bildern generell an manchen Stellen deutlich werdende umstürzlerische Pathos verstärkte eine Rezeptionsgeschichte, die, wie bereits dargelegt, von Widersprüchen und Ambivalenzen in Bezug auf die Handlungsmacht Einzelner gekennzeichnet war. Solche Textstellen wurden oft dahingehend interpretiert, dass zwar einerseits die Involvierung von Kunst und populärer visueller Kultur in dominante Konstellationen von Macht und Herrschaft aufgezeigt wurde, andererseits aber spezifische Arten und Weisen, Bilder zu machen aus dem allgemeinen »Bad der Bilder« herausgelöst und mit dem Vermögen belegt wurden, subversiv zu wirken und bildhaft Kritik am Gegebenen zu verkörpern. Letzteres wurde dabei in erster Linie vom ästhetischen

28 | Am deutlichsten geschieht dies bei John Tagg, der seinen Beitrag mit »Burden of Representation« übertitelt. Siehe Tagg, John: *The Burden of Representation. Essays on Photographies and Histories*, London 1988. Zur Gegenläufigkeit der Betonung der diskursiven Eingebundenheit von Bildern, die die Rezeption Foucaults in Kunstgeschichte und Fotografie-Theorie dominiert, und Foucaults eigener Thematisierung der Sichtbarkeiten siehe auch Stiegler, Bernd: »Michel Foucault und die Fotografie«, in: Gente, Peter (Hg.): *Foucault und die Künste*, Frankfurt a.M. 2004, S. 277-297. Anders als diese Tendenz fällt etwa die Rezeption Georges Didi-Hubermans aus, der Michel Foucault u.a. mit Sigmund Freud in Verbindung bringt. Der »Abgrund« zwischen Bild und Schrift sowie die Lust am Bild werden zum Beispiel auch von Michele Cometa in den Vordergrund der Betrachtung gerückt. Siehe Didi-Huberman, Georges: *Die Erfindung der Hysterie: Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot [Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière, 1982]*, übers. und mit einem Nachwort von Silvia Henke, Martin Stengelin und Hubert Thüring, München 1997; Michele Cometa: »Modi dell'ekphrasis in Foucault«, in: ders. und Vaccaro, Salvo (Hg.): *Lo Sguardo di Foucault*, Rom 2007, S. 39-62.

29 | Foucault: »Die photogene Malerei«, a.a.O., S. 875.

30 | Vgl. Schober, Anna: *The Cinema Makers. Public Life and the Exhibition of Difference in South-Eastern and Central Europe since the 1960s*, Bristol 2013, insbes. S. 110ff.

Stil der Bilder abgeleitet und es wurde weniger darauf geachtet, wie diese visuellen Gestaltungen rezipiert und öffentlich weiterverhandelt wurden. Das plurale, konfliktvolle und von unvorhersehbaren, kontingenten Ereignis- und Handlungsketten geprägte Sich-Ereignen von Öffentlichkeit wurde auf diese Weise tendenziell in eine dichotome Aufteilung in »Dispositive der Macht« und »Gegenkultur« eingefroren – wobei in erster Linie ästhetisch-stilistische Kriterien für eine solche Zuteilung geltend gemacht wurden. Verschränkt mit der oben genannten Vorstellung einer gewissen Autonomie des Subjekts wurde ästhetisches Handeln als Möglichkeit des politischen Umgangs mit Macht- und Herrschaftskonstellationen nachdrücklich in den Vordergrund gerückt. Dabei wurde unter Verweis auf die Schriften Foucaults eine Taktik der »Evenementalisierung« formuliert – verstanden in einer sehr lose bestimmten Weise als »polymorphe Vervielfältigung« wie auch als »Sensibilität für das (singulare, ästhetische) Ereignis« – und mit bestimmten ästhetischen Stilen verschmolzen.³¹ Oder Parodie wurde, etwa auch über die Schriften Judith Butlers vermittelt, zu einer politisch-subversiven ästhetischen Handlungsweise stilisiert.³² Oft werden aber einfach Arbeitsweisen einzelner Kunstschaffender herausgegriffen und beispielsweise zu Praktiken einer »visuellen Unkultur« erklärt, die Möglichkeiten aufzeigen, »sich den Zumutungen des Blicks und der Sichtbarkeit zu widersetzen«.³³

31 | Dazu etwa die verschiedenen, in einem Band versammelten Lektüren des Films *Auf der anderen Seite* (2007) von Fatih Akin, die alle in der einen oder anderen Weise »Evenementalisierung« (»Zum-Ereignis-Machen«) als ein ästhetisches und politisches »Konzept« verhandeln – womit sie jedoch gerade die Unkontrollierbarkeit und die Unvorhersehbarkeit der Rezeption außer Acht lassen. Siehe Ezli, Özkan (Hg.): *Kultur als Ereignis. Fatih Akins Film »Auf der anderen Seite« als transkulturelle Narration*, Bielefeld 2010.

32 | Dazu siehe Schober: *Ironie, Montage, Verfremdung*, a.a.O., insbes. S. 196ff.

33 | Stellvertretend dafür kann Tom Holerts Auseinandersetzung mit den Texten Michel Foucaults genannt werden. Siehe Holert, Tom: »Der Staub der Ereignisse und das Bad der Bilder«, in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., S. 335-354, hier S. 343, S. 353. Der Autor erwähnt neben einer »Theatralisierung der Machtverhältnisse« und »Hybridisierung« an manchen Stellen ebenfalls »Singularisierung« (*événementialisation*) als ästhetische Möglichkeit eines »Ins-Spiel-Bringens der Macht«. Ebd., insbes. S. 342f.

WECHSELSEITIGES AKTUALISIEREN (INTEGRIEREN UND DIFFERENZIEREN) VON POSTMODERNER THEORIE UND KUNST

Gegen Ende seines Schaffens stellt Foucault eine Sorge um sich, ein »Sich-durch-sich-selbst-Affizieren« in den Vordergrund und betont, dass dies auf eine in erster Linie ethische und ästhetische Dimension von Subjektivität verweise, die zwar in Konstellationen von Macht und produktiver Handhabung von Wissen eingebunden, aber davon nicht abhängig sei.³⁴ Hier kommt sein Vertrauen in eine gewisse Autonomie des Selbst, sein Glaube eher an das Subjekt denn an das Kollektiv noch einmal nachdrücklich zum Vorschein.

Zugleich unterzieht er manche Thesen seiner früheren Arbeitsphasen einer Revision, etwa wenn er als Horizont seiner Analyse der Gegenwart, wie bereits eingangs zitiert, »das Bild, die Idee oder das programmatische Thema einer Gesellschaft« skizziert, in der es eine »Optimierung der Systeme von Unterschieden gäbe, [...] in der es eine Toleranz gäbe«³⁵ und vom »Beginn einer großen krisenhaften Neueinschätzung des Problems der Regierung«³⁶ spricht.

Foucaults Schreiben, seine öffentliche Persona und vor allem die bereits angesprochenen Adaptionen seiner Schriften waren jedoch vielleicht in eine solche Transformation von Gesellschaft hin zu einer, die die Systeme der Unterschiede optimiert und Toleranz mit einer neuen Form des Regierens verbindet, viel stärker involviert, als er es selbst wahrnehmen konnte. Zwar schreibt Foucault in seinen bis Ende der 1970er Jahre entstehenden historiografischen Hauptschriften in erster Linie über europäische Gesellschaften vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, nichtsdestotrotz hat er dabei stets auch eine Analyse der eigenen Gegenwart im Visier. Die Disziplinierung und Normalisierung, die er immer wieder anders akzentuiert problematisiert, bezieht sich so stets auch auf die Anpassungsanforderungen der europäischen Hochmoderne, also von

34 | Siehe dazu Michel Foucault im Gespräch mit Paul Rabinow und Hubert Dreyfus: »On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress«, in: Rabinow Paul (Hg.): *The Foucault Reader*, New York 1984, S. 340-372. Vgl. 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.

35 | Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, a.a.O., S. 359.

36 | Dazu Foucault: »Unter Regierung verstehe ich die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung. Diese Gesamtheit von Prozeduren, Techniken, Methoden, welche die Lenkung der Menschen untereinander gewährleisten, scheint mir heute in die Krise geraten zu sein, und zwar sowohl in der westlichen wie in der sozialistischen Welt.« Foucault, Michel: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier* (Gespräch mit Duccio Trombadori), übers. von Horst Brühmann, mit einem Vorwort von Wilhelm Schmid, Frankfurt a.M. 1996, S. 118ff.

etwa den 1920er Jahren bis zur Postmoderne der 1980er Jahre (mit Vorläufern seit 1968).³⁷

Bestimmte Züge seines Schreibens legten ein solches Umlegen von Thesen auf die Gegenwart zudem sehr nahe. Dazu gehört zum einen das wiederholte Problematisieren von Disziplinierung, Normalisierung oder einfach »Vorschriften«.³⁸ Zum anderen regt auch das vor allem in Interviews auftretende Beschwören des »Neuen«, etwa als »neue« Formationen eines »wir« bzw. der Subjektivität,³⁹ eine solche Übertragung an. Foucault selbst hat dieser Kontext-Gebundenheit seines Schreibens jedoch in erster Linie implizit über das bereits erwähnte, oft emphatisch inszenierte Neupositionieren seines Schaffens Rechnung getragen.

Poststrukturalistische Theorieangebote, die bei Michel Foucault, aber auch bei Gilles Deleuze oder Jacques Lacan ihren Ausgang nahmen, avancierten zunächst in den USA in den 1980er Jahren zu einer Art »Begleitmusik« aktueller Kunst- und Kulturpraxis.⁴⁰ Dabei wurden Foucaults Schriften vor allem in Hinblick auf ein Hinterfragen von Macht in Verbindung mit Normierungsanforderungen, insbesondere bezogen auf den Körper, sowie in Verbindung mit der Durchsetzung eines neuen Subjektmodells rezipiert, das von einer gewissen Autonomie der Wahl gekennzeichnet ist und stark über ästhetisches Handeln operiert. Dieses Subjektmodell kann, ähnlich wie die frühe

37 | Fraser, Nancy: »Von der Disziplinierung zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung«, in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., S. 239-258, hier S. 239. Die von Fraser vorgeschlagene zeitliche Einordnung von Foucault als Theoretiker des Fordismus, den sie vom Ersten Weltkrieg bis 1989 situiert, ist jedoch nicht ganz überzeugend, da viele der Transformationen, die sie als »postfordistisch« einstuft, bereits früher als 1989, seit der Studentenbewegung greifbar werden. Eine Einbindung poststrukturalistischer Theorie in die Herausbildung einer neuen, mit 1968 aufkommenden Subjektkultur der »Kreativgesellschaft« hat dagegen Andreas Reckwitz herausgearbeitet. Siehe: Reckwitz, Andreas: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2010, S. 441f.

38 | Selbst noch in Foucault: *Die Sorge um sich*, a.a.O., insbes. S. 306.

39 | Siehe dazu Michel Foucault im Gespräch mit Paul Rabinow: »Polemik, Politik und Problematisierung«, a.a.O., S. 728.

40 | Sarah Wilson nennt die Ausstellung *Abject Art* im Whitney Museum (1992) als diesbezügliche Zäsur. Sie bringt diese Entwicklung für die Kunstwelt der USA u.a. auch mit einer größeren Verbreitung von professionalisierten Kunsthochschulen in Verbindung, in denen die Auseinandersetzung mit Theorie und Philosophie größere Wichtigkeit gewann. Vgl. Wilson, Sarah: »Poststructuralism and Contemporary Art, Past, Present, Future ...«, in: Jones, Amelia (Hg.): *A Companion to Contemporary Art since 1945*, Malden 2006, S. 424-449, hier S. 428.

Foucault-Rezeption, im Untergrund von sich als alternativ verstehenden Milieus ausgemacht werden, erlangte seit den 1980er Jahren jedoch langsam kulturelle Hegemonie.⁴¹ Im Folgenden unterziehe ich Bildwelten, die aus einem solchen Milieu der ›Ansteckung‹ zwischen Kunst und Theorie hervorgegangen sind, einer detaillierten Lektüre.

AKTUALISIERUNGEN I: DOPPELGESCHLECHTLICHE KÖRPER

Wechselseitige Übertragungen zwischen poststrukturalistischer Theorie und Kunst- und Kulturpraktiken werden insbesondere in Zusammenhang mit einem breiten Strang der Rezeption der Schriften Foucaults greifbar, der mit dem Aufkommen der Gender Studies und einer damit verbundenen Gender- und Queer-Subkultur zu beobachten ist. Zum Beispiel über die Lesart Judith Butlers vermittelt, wurden in diesem Kontext Geschlechterregime als disziplinäre Festlegungen von Identitäten begriffen, wobei das von Foucault in seinen historiografischen Hauptschriften vorgebrachte Argument von der Produktivität der Macht als Hervorbringen normativer geschlechtlicher Identitäten verstanden wurde, das sich disziplinärer Praktiken bedient.⁴²

Parallel zu diesem Problematisieren von Geschlechternormen in den aufkommenden Gender Studies verbreitete sich eine (sub-)kulturelle und künstlerische Praxis,⁴³ die einzelne Elemente daraus aufgriff und diesen öffentlich-sinnliche Präsenz verschaffte. Beispiele dafür sind Graffiti-Schriftzüge wie »Kill Your Gender« oder »Gender Sucks«, aber auch »Gender Fuck Parties«,⁴⁴ die sich seit den 1990er Jahren auch in Europa verstärkt verbreiteten.

41 | Reckwitz: *Das hybride Subjekt*, a.a.O., S. 455.

42 | Zur Rezeption Michel Foucaults in den Gender Studies siehe: Soiland, Tove: *Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz. Eine dritte Position im Streit zwischen Lacan und den Historisten*, Wien 2010, S. 37ff.

43 | Die Adaption poststrukturalistischer Theorie in Bezug auf Körper und Geschlecht in Produktionen visueller Kultur (bildender Kunst und Populärkultur) seit den 1990er Jahren untersuchte ich im Rahmen des Forschungsprojekts »Picturing Gender« (2009-2011), gefördert von der EU im Rahmen des Programms Marie Curie Actions. Die Ergebnisse dieses Projekts sind u.a. publiziert als Schober, Anna: »Picturing ›Gender‹: Iconic Figuration, Popularization, and the Contestation of a Key Discourse in the New Europe«, in: Zuev, Dennis und Nathansohn, Regev (Hg.): *Sociology of the Visual Sphere*, London 2013, S. 57-80; sowie in den Beiträgen der Autorin in: *Metamorphosen von Kultur und Geschlecht: Genealogien, Praktiken, Imagination*, hg. v. Andreas Langenohl und Anna Schober, München 2016.

44 | »Genderfuck« als performative Taktik wurde zunächst formuliert in: Lonc, Christopher: »Genderfuck and Its Delights [1974]«, in: Leyland, Winston: *Gay Roots. Twenty*

Manchmal gesellten sich dazu am Körper getragene Sticker mit dem Schriftzug »Gender Trouble« – auch Titel von Judith Butlers bekanntestem Buch –, Foucault-Graffiti wie der auf Hausfassaden und T-Shirts gleichermaßen zu lesende Schriftzug »Foucault Was Right« oder auch Devotionalien wie Kaffeetassen mit einem Bild des Autors und dem Schriftzug »Do Not Obey«. Zugleich brachten Festivals oder Ausstellungen, die neuen Identitätsformationen in Zusammenhang mit »Gender« und »Queer« gewidmet waren, vermehrt Inszenierungen eines »Patchwork-Selbst« in Umlauf, das männlich und weiblich konnotierte Körperteile emphatisch neu kombiniert – wobei die Bruchstellen wie in einer Dada-Montage manchmal deutlich sichtbar blieben, manchmal aber auch verwischt oder gar ganz zum Verschwinden gebracht wurden.⁴⁵

Zugleich traten in der bildenden Kunst seit den 1990er Jahren ebenfalls sehr häufig Körperrepräsentationen auf, in denen die von Foucault thematisierten utopischen oder androgynen Körper-Imaginationen weitergesponnen zu werden scheinen.⁴⁶ Ein Beispiel dafür sind Arbeiten des niederländischen, in den USA arbeitenden Künstlerpaars Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin. Frühe Arbeiten wie *Marcel* (Abb. 1, aus der Serie *The Forest*, 1995) zeigen ein Zerschneiden, Neuzusammensetzen und Adaptieren von Bildern, eine Art Montage. Das Künstlerpaar verarbeitet in ihnen Fotografien, die über Photoshop digital nachbearbeitet werden – wobei sie auf einen Fundus von menschlichen und künstlichen Körperteilen mit ganz unterschiedlichen Hautoberflächen zugreifen. Aber auch Bildhintergründe, wie sie vorgefertigt auf *ImageBank* zu finden sind, werden verwendet. Zugleich wird das Studio-Setting, in dem die Modelle fotografiert werden, etwa von der Beleuchtung her, an die »gefundenen« Bildhintergründe angepasst.⁴⁷ Die verschiedenen Elemente werden digital montiert und es entstehen Bilder, die »ganz« wirken, selbst wenn der durch sie vermittelte Eindruck des Hyperrealistischen zugleich von einem gewissen Unbehagen geprägt ist, das jedoch auch zu einem genaueren Hinschauen verführen kann. Dieses Unbehagen ist in besonderer Weise mit der geschlechtlichen Zuordenbarkeit der hier repräsentierten Körper

Years of Gay Sunshine: An Anthology of Gay History, Sex, Politics, and Culture, San Francisco 1991, S. 223-226.

45 | Schober: *Picturing Gender*, a.a.O., S. 66-74.

46 | Auch hier übernehmen US-amerikanische Kunstschaaffende, die eine Nähe zur Gender- und Queer-Subkultur aufrechterhalten wie Catherine Opie oder Del LaGrace Volcano eine Vorreiterrolle und erst in den 1990er Jahren breiten sich ähnliche Sujets stärker in den Mainstreambereich hinein aus.

47 | »Pretty Much Everything Else.« Inez Van Lamsweerde & Vinoodh Matadin in conversation with Glenn O'Brien, in: *Begleitheft zur Ausstellung Inez Van Lamsweerde & Vinoodh Matadin »Pretty Much Everything«. Photographs 1985-2010*, Foam Amsterdam 2010, ohne Seitenangabe.

verbunden, die sich der Einteilung in »männlich/weiblich« stets ein Stück weit entziehen, selbst wenn solche Kategorien weiterhin präsent bleiben.

Auch jüngere Bildkreationen des Künstlerpaars wie *Kate/Groom* (2005), *Antony – Fantastic Man* (2006, Abb. 3), ein Porträt des Musikers Antony Hegarty, *The Gentlewoman* (2010, Abb. 2) oder ein Porträt der Sängerin Björk (2010) zeigen Einzelkörper – in Form von Porträts, Halbfigurporträts oder Ganzkörperdarstellungen –, die ebenfalls wieder eine Ko-Präsenz männlicher und weiblicher Attribute aufweisen. Im Gegensatz zu den frühen Serien lassen diese jüngeren Bilder jedoch die Brüche und Nahtstellen zwischen dem Männlichen und Weiblichen deutlicher in Erscheinung treten. Zugleich sind hier Versatzstücke der äußeren Erscheinung wie Wimpern aus Spitze oder ein wild wuchernder Bart als eine Art surrealer Kommentar eingesetzt.

Solche Bilder verweisen uns weniger auf Innerlichkeit denn auf ein Außen der Körper. Männlich und weiblich erscheinen nicht als zwei gegensätzliche Prinzipien, die in einem Sein vereinigt auftreten, wie es in Androgynitätsvorstellungen des 19. Jahrhunderts üblich war. Diese Arbeiten bieten uns eine die Sinne ansprechende Sammlung von männlichen und weiblichen sexuellen Codes, die sich in der Rezeption wechselseitig eher verstärken, als dass sie sich in Frage stellen oder eine dekonstruktive Lesart anregen würden.⁴⁸

Doppelgeschlechtliche Körper, wie sie in den Post-Fotografien von Lamsweerde & Matadin zu finden sind, haben in den letzten Jahren den Bereich der Kunst im engeren Sinn verlassen und sind vermehrt auch in der Populärkultur anzutreffen.⁴⁹ Ein Beispiel dafür ist ein 2011 von der italienischen Unterwäschemarke *Intimissimo* für ihre Männerkollektion verbreitetes Werbebild, auf dem ein weibliches Modell mit langen, femininen Locken und laszivem Blick in Männerunterwäsche und in breitbeiniger, maskuliner Körperhaltung posiert (Abb. 4).⁵⁰

48 | Vgl. Straayer, Chris: *Deviant Eyes, Deviant Bodies. Sexual Re-Orientations in Film and Video*, New York 1996, S. 88f. Vgl. Schober: *Picturing Gender*, a.a.O., S. 66.

49 | Auch Lamsweerde & Matadin arbeiten, indem sie Foto-Shootings für Modemagazine durchführen oder Bilder produzieren, die als PR-Material (etwa für CD-Cover) für Musiker eingesetzt werden können, an der Schnittstelle zwischen Kunst und Popkultur. Nichtsdestotrotz werden ihre Produktionen tendenziell eher dem Kunstbereich zugeordnet – ein Prozess, der auch über Ausstellungen, wie der 2011 im Foam (Fotomuseum Amsterdam) zu sehenden Schau, vermittelt wird.

50 | Weitere Beispiele einer doppelgeschlechtlichen Selbstinszenierung finden sich in Bildern, die den österreichischen Sänger und Eurovision-Songcontest-Gewinner 2014 Thomas Neuwirth alias Conchita Wurst zeigen und auf denen er stets in betont femininen Outfits und Posen und langhaarig zu sehen ist, wobei er diese Inszenierungen von Weiblichkeit mit stolz präsentem, kurz gestutztem, dunklen Bart kombiniert. Diese

Diesen Gestaltungen scheinen Foucaults »androgyn Bilder« sowie die von ihm propagierte lustvolle Verschränkung verschiedener Bildmedien aufzunehmen, adaptieren beides jedoch häufig mittels neuer Verfahren der digitalen Bildproduktion. Ihnen unterliegt, wie auch den Rezeptionssträngen, in denen die Betonung einer Autonomie des Handelns eng mit ästhetischen Taktiken verschränkt wird, stets dasselbe Subjektmodell.

Dieses Selbst⁵¹ ist nicht mehr wie das Subjekt der Angestelltenkultur der Hochmoderne auf Anpassung und möglichst reibungslose Eingliederung in Organisationen und Institutionen hin ausgerichtet. Es ist dagegen von einer Suche nach einem intensiven Erleben des Außeralltäglichen, nach Möglichkeiten multipler Entfaltung des Ich sowie von einer über eine Ästhetisierung erfolgenden Politisierung bestimmt. An Stelle der Eindeutigkeit fixierter Identitäten tritt die Fluidität von Subjektstrukturen und damit verbunden die Imagination einer Souveränität der Wahl – insbesondere auch in Bezug auf identitäre Zuordnung.

Mit diesem postmodernen Subjekt verbindet sich eine Ideologie, in der die Möglichkeit der Wahl sowie eine beständige Neuausrichtbarkeit des Selbst und seine immer wieder andere Eingliederbarkeit in oft kurzlebige Gemeinschaften betont werden – wobei sich diese Ideologie seit den 1990er Jahren unter den Schlagworten »Flexibilisierung« und »Selbstverantwortung« auch verstärkt als Anforderungen sogenannter »Post-Wohlfahrtsstaatgesellschaften« äußert. Diese Subjektkultur ist damit Teil neuer hegemonialer Formationen, die gegenwärtig auch als »neoliberal« bezeichnet werden.

Bildern, wie den von Lamsweerde & Matadin geschaffenen, schreibt die Kunstwissenschaft oft die Rolle einer »Kritik« am bestehenden Regime der Geschlechter zu. Dabei werden, wie bereits angesprochen, üblicherweise Bildproduktionen der Mainstreamkultur als disziplinäre Zurichtungen von Körpern dargestellt und einzelne Arbeiten Kunstschaffender davon als kritisch oder gar subversiv ausgenommen.⁵² Eine solche Zugangsweise lässt jedoch die oben

Selbstinszenierung wird von Fans imitiert – was ebenfalls wieder über Bilder zirkuliert wird.

51 | Reckwitz: *Das hybride Subjekt*, a.a.O., S. 463ff.

52 | So konstatiert etwa Anja Buck angesichts der Bildwelten des Künstlerpaars Lamsweerde & Matadin ein kritisches Unterlaufen der »Stabilität der binären Kategorien ›Mann‹ und ›Frau‹« und eine Visualisierung der »Unmöglichkeit, von Fixierungen auszugehen, solche aufzurichten oder gar festzumachen«. Anja Buck: *Bild- und Körperkonstruktionen bei Inez van Lamsweerde: Die Technologisierung von Bild und Körper im Spiegel der Post-Fotografie*, Saarbrücken 2008, S. 56. Vgl. Rebentisch, Juliane: »Cyborg is a State of Mind. Anmerkungen zu Inez van Lamsweerde«, in: *Fabrikzeitung*, Nr. 102, Mai 1994, S. 4-6. Dazu kritisch auch Yvonne Volkart: *Fluide Subjekte. Anpassung und Widerspenstigkeit in der Medienkunst*, Bielefeld 2006, S. 84, S. 91f.

angesprochenen Transformationen von Subjektkulturen seit den 1960er Jahren unberücksichtigt und spaltet Bilder zudem in binärer Weise in Mittel disziplinärer Zurichtung und in Instrumente der Kritik und Transgression auf.

Letzterem stehen nicht zuletzt auch die Einschätzungen der Kunstschaffenden selbst entgegen. So sehen sich Lamsweerde & Matadin zum Beispiel als »fanatic ImageBank eaters« und rücken eher die von Foucault zur Sprache gebrachte »Lust am Bild« sowie die undisziplinierte Übersetzung und Vermischung von Malerei und Fotografie in den Vordergrund denn Kritik und Demaskierung.⁵³

Nimmt man jedoch die angesprochenen historischen Transformationen seit den späten 1960er Jahren wie ein an Foucault geschultes Verständnis von Bildern als lustbehaftete Sichtbarkeiten in eine Analyse dieser Bilder hinein, dann erscheinen sie weniger als kritisch denn als in ambivalenter Weise in eben diesen Wandel involviert. Sie repräsentieren neuartige Körpergestaltungen, die Begehren, Wünsche und Ängste in Zusammenhang mit den beschriebenen Veränderungsprozessen figurieren. Zugleich sind sie aber auch selbst Agenten dieses Veränderungsprozesses, indem sie die Imagination anstoßen, Faszination schüren, irritieren, Bisheriges zurückweisen und dann und wann Aneignungen hervorbringen oder Konflikte schüren, also zu Streitfällen werden. Die immer anders akzentuierte Kombination von vormalis als männlich und weiblich konnotierten Praktiken und Kompetenzen innerhalb eines Uni-Sex-Körpers ist Teil dieses Umbruchprozesses und der mit ihm verbundenen Ideologien.

AKTUALISIERUNGEN II: PREKARITÄT UND SELBSTUNTERNEHMERTUM

Neben diesem Rezeptionsstrang, der eine Problematisierung von Gender entfaltet, wurden die Schriften Foucaults vor allem in jüngerer Zeit häufig in Hinblick auf Kunstpraktiken rezipiert, die Prekarität thematisieren. Unter den damit befassten Kunstschaffenden ragt insbesondere Thomas Hirschhorn heraus, der dem Autor in seinem 2004 im Palais de Tokyo in Paris durchgeführten Event *24 Stunden Foucault* (24h Foucault, Abb. 5 u. 6) auch explizit ein temporäres Denkmal⁵⁴ gesetzt hat.

53 | Vgl. Vinoodh Matadin in: »*Pretty Much Everything Else*«, a.a.O. Zugleich betonen Lamsweerde & Matadin die Authentizität der Porträts, die sie auch mit ihrer verfremdenden Arbeitsweise kreieren. Dazu die Kunstschaffenden: »I think we see ourselves also more like a photographer of human beings than a fashion photographer or an artist. [...] (VM) Yes, we are photographing human beings and their aspirations (IVL).« Ebd.

54 | Temporäre Monumente stellen eines der Arbeitsformate Hirschhorns dar. Neben *24 Stunden Foucault* hat er auch ein *Spinoza-Monument* (1999), ein *Deleuze-*

Für diese Veranstaltung kombinierte der Künstler Aktivitäts- und Informationsformate, die er vielfach bereits in Zusammenhang mit früheren Monumenten ausprobiert hatte: ein Auditorium, in dem Vorträge stattfanden, eine Bibliothek bzw. ein Informationszentrum mit Schriften Foucaults (die vor Ort ausgedruckt und fotokopiert werden konnten), eine Audio- und Video-Bibliothek mit Aufnahmen von und Dokumentationen über den Autor, eine Ausstellung, das sogenannte Peter-Gente-Archiv und eine Bar, in der der ehemalige Partner Foucaults, Daniel Defert, die Lieblingscocktails des Autors ausschunkte. Zusätzlich präsentierte ein Souvenirshop Foucault-Devotionalien und eine eigens angefertigte Zeitung in simpler Schwarz-Weiß-Aufmachung verbreitete zusätzliche Informationen.

Spektakuläre Elemente dieser Schau waren etwa ein von Ketten umwickeltes Motorrad – von einer Fotokopie des Porträts Foucaults geschmückt, wie sie mehrfach in der Installation eingesetzt waren. Zugleich hielten mehrere Collagen aus Elementen von Pornozeitschriften, die männliche Geschlechtsteile und sexuelle Handlungen zeigten, überdeutlich präsent, dass sich das Werk Foucaults mit Sexualität auseinandersetzt.

Mehrheitlich teilt *24h Foucault* jedoch mit verwandten Arbeiten des Künstlers das grundlegende Erscheinungsbild: deutlich sichtbar und massiv eingesetztes braunes Verpackungsband, Kartonteile und Aluminiumfolie, mit denen eine temporäre Struktur im Palais befestigt wurde. Dazu kamen arrangierte Polstermöbel, mit einfacher transparenter Plastikfolie überdeckt, sowie die für den Künstler typischen, mit einem Filzschreiber handschriftlich in Blockbuchstaben gemalten Aufschriften. Diese einfachen Materialien, die die Installation dominieren, werden zusammen mit der behelfsmäßigen Fertigung der Displays vom Künstler selbst wie von der Kritik als Voraussetzung dafür gesehen, dass er Nicht-Kunstschaffende in die Verfertigung dieser Monumente einbinden kann.⁵⁵ Zugleich möchte Hirschhorn auf diese Weise eine

Monument (2000), ein *Bataille-Monument* (2002) und ein *Gramsci-Monument* (2013) in Szene gesetzt. Diese Arbeiten sind von anderen flankiert, etwa Altaren und Kiosken, die Hirschhorn zwischen ca. 1997 und 2002 angefertigt und ebenfalls für ihn wichtigen Kunstschaffenden gewidmet hat (die Altare waren Piet Mondrian, Otto Freundlich, Ingeborg Bachmann und Raymond Carver gewidmet, die Kioske Ingeborg Bachmann, Emmanuel Bove, Otto Freundlich, Fernand Léger, Emil Nolde, Meret Oppenheim, Ljubov Popova und Robert Walser). Vgl. Dezeuze, Anna: *Thomas Hirschhorn. Deleuze Monument*, London 2014, S. 19f.

55 | Hirschhorn, Thomas: »Interview with Okwui Enwezor«, in: *Thomas Hirschhorn: Jumbo Spoons and Big Cake*, Ausst.-kat., Art Institute of Chicago, Chicago 2000, S. 26-35, hier S. 28. Vgl. Dezeuze: *Thomas Hirschhorn*, a.a.O., S. 41ff.

nicht einschüchternde Ästhetik schaffen, die ein möglichst breites Publikum anspricht.⁵⁶

Insbesondere in Bezug auf die Adaption ästhetischer Taktiken von unten wird den Arbeiten Hirschhorns in der Kritik häufig eine das Bestehende radikal herausfordernde Rolle zugeschrieben. Dabei wird einerseits ein apokalyptischer Befund in Bezug auf die Gegenwart formuliert, etwa als »condition [...] from which any ambiguity has been extracted and that recognizes the proto-totalitarian conditions of consumer culture«.⁵⁷ Davon setzten Kritiker wie Benjamin H. D. Buchloh dann die Praxis Hirschhorns ab, indem dieser »teilnehmende Radikalität«⁵⁸ zugeschrieben oder konstatiert wird, sie würde eine »dialektische Allegorie zeitgenössischen Kults« anbieten.⁵⁹ Das braune Klebeband oder die einfachen Kartons werden als »negative Readymades«⁶⁰ titulierte, die jedes andere Objekt, mit dem sie zusammentreffen, in ein vergammeltes Ding verwandeln würden. Hal Foster dagegen interpretiert diese Aneignung von Materialien und Fertigungsweisen »der Straße« auch als Akzentuierung einer »schwachen« Position, in der jedoch »an explosive force, a kind of resistance« stecken würde.⁶¹

Die solcherart vorgebrachte Bewertung und Kritik sieht jedoch wieder von der Involvierung des Künstlers in zeitgenössische Umbrüche ab. Die seinen

56 | Dementsprechend leitet er dieses ästhetische Erscheinungsbild – neben künstlerischen und philosophischen Bezugspunkten – in erster Linie auch von Phänomenen der Massenkultur her ab: von einer Fanästhetik, wie sie Sportveranstaltungen eigen ist, von der Ästhetik politischer Demonstrationen oder von Praktiken, wie sie Bettler auf der Straße ausbilden. Hirschhorn, Thomas: »Philosophical Battery. Interview with Craig Garrett«, in: *Flash Art*, Nr. 238, Oktober 2004, S. 90-93. Zugleich verbinden Ereignisse wie *24h Foucault* jedoch Elemente einer individuellen Fanästhetik mit öffentlicher, monumentaler Erinnerungskultur.

57 | Buchloh, H. D. Benjamin: »Detritus and Decrepitude: The Sculpture of Thomas Hirschhorn«, in: *Oxford Art Journal* 24, Nr. 2, 2001, S. 41-56, hier S. 46.

58 | Ebd.

59 | Buchloh spricht auch von »grotesque dialectics, [which] gave the viewer a sudden insight into the conditions and consequences of the present where a totalising *atopia* flared up with even greater menace«. Ebd., S. 49, S. 54.

60 | Ebd., S. 47.

61 | Foster bezieht sich hier auf Aussagen Hirschhorns. Ersterer formuliert weiter: »It is from beneath, he [Hirschhorn, A. S.] reminds us here, that subversion comes.« Foster, Hal: »Towards a Grammar of Emergency«, in: *New Left Review*, Nr. 68, März/April 2011, S. 105-118, hier S. 111. Eine solche Orientierung »nach unten« kann jedoch auch als Mittel der »Authentifizierung« dienen. Es bleibt ungewiss, ob durch eine solche Ausrichtung der ästhetischen Erscheinungsform Ereignisse hin zum Anderen angestoßen werden.

Arbeiten bei aller Verschiebung und Herausforderung implizite Bejahung postmoderner Subjektmodelle und Arbeitsformen wird in diesen Besprechungen meist ganz ausgeblendet oder zumindest stark heruntergespielt. So können zum Beispiel die handschriftlichen, mit Filzstift gesetzten Aufschriften nicht einfach nur als Zurückweisung, Dekonstruktion oder implizite Kritik an der glatten Ästhetik des kommerziellen Grafik-Designs interpretiert werden.⁶² Die den Schriftzügen eigene Handschriftlichkeit und Nicht-Professionalität sind auch als Ausweis der Leidenschaftlichkeit und des persönlichen Involvementseins des sich hier veräußernden, kreativen Subjekts lesbar.

Zugleich verbinden sich die immer wieder eingesetzten, billigen Materialien und die behelfsmäßige Fertigung der Gestaltung nicht nur mit dem Präkären, verstanden als Unsicherheit, Ungewissheit und Selbst-Autorisierung, sondern sie unterstreichen auch die auf den Moment bezogene Einpassung in vorgegebene Strukturen und die stetige Möglichkeit, schnell ab- und anderswo in neuer Verbindung aufgebaut zu werden. Ihr wiederholter, exzessiver Einsatz in immer anderen Arbeiten hebt sie in besonderer Weise hervor und macht sie einerseits zu Objekten des profanen Zelebrierens des Präkären, verstanden vor allem auch als eine momenthafte, fragile, ästhetische Gemeinschaft mit anderen.⁶³ Zum anderen werden diese Materialien – das braune Klebeband, der Karton und die Aluminiumfolie erwähnen die meisten Kritiken – und die behelfsmäßigen Fertigungsweisen auf diese Weise auch zu einer Art Markenzeichen eines Künstler-Unternehmers.

Zugleich hebt Hirschhorn selbst in Bezug auf die von ihm geschaffenen Strukturen wiederholt Präsenz und Produktion, Verantwortlichkeit, Durchhaltetvermögen und Konsequenz hervor. Er posiert zum Beispiel als *Allrounder*,⁶⁴ wozu sich noch weitere Rollen gesellen – etwa die des Arbeitgeberers, Managers, PR-Agenten, öffentlichen Intellektuellen sowie die ihm von Kritikern und

62 | Vgl. Dezeuze: *Thomas Hirschhorn*, a.a.O., S. 41f. Benjamin Buchloh nennt dies auch »Hirschhorn's deconstruction of graphic design and typography as forces within the visual regimes of consumer culture«. Buchloh: »Detritus and Decrepitude«, a.a.O., S. 46.

63 | Dazu Hirschhorn: »I want to [...] give a form – to the precarious. And to what's wonderful, important, the grace, the treasure, of the precarious: the precious value, the importance of the instant, the importance of the moment, the awakened presence of someone who dares to confront the precarious and its fragile, cruel, wild but free force.« Hirschhorn, Thomas: »Théâtre Précaire for ›Ce Qui Vient‹«, in: Foster, Hal und Lee, Lisa (Hg.): *Critical Laboratory. The Writings of Thomas Hirschhorn*, Cambridge, Mass. 2013, S. 307-309, hier S. 307.

64 | Hirschhorn, Thomas und Rancière, Jacques: »Conversations: Presupposition of the Equality of Intelligences and Love of the Infinitude of Thought: An Electronic Conversation between Thomas Hirschhorn and Jacques Rancière«, in: Foster und Lee (Hg.): *Critical Laboratory*, a.a.O., S. 371-380, hier S. 376.

Kritikerinnen zugesprochenen Aufgaben wie »leidenschaftlicher, öffentlicher Pädagoge«⁶⁵ und »Wissenschaftler/Anthropologe«.⁶⁶ In dieser Multipräsenz verkörpert er die für die Postmoderne typische Erscheinungsform des kreativen Selbstunternehmers, der in erster Linie auf Dienstleistungen setzt, eine Vielzahl von Funktionen in einer Person ausübt sowie diese je nach Kontext anders akzentuiert und Arbeit zugleich als energiegelades, lustbetontes wie von Ausdauer und Beharrlichkeit gekennzeichnetes Innovationshandeln in Szene setzt. Dieses Arbeitsmodell, das selbst aus der urbanen Kulturindustrie stammt,⁶⁷ wird von Hirschhorn gesteigert vorgeführt und in Selbstzeugnissen in Einzelaspekten akzentuiert,⁶⁸ dabei jedoch mit einer Semantik des Sports (»Durchhalten«) wie auch des Radikal-Politischen verschränkt. Für Letzteres wird dann unter anderen Bezugspunkten Michel Foucault wieder ganz explizit herangezogen. So hält der Künstler in Bezug auf den Philosophen fest: »I see the work of Foucault as Art – I see and can touch its resistance! It allows me to approach it, to seize it, to be active with it without understanding all of it.«⁶⁹

In den erwähnten Kritiken ist es vor allem dieser Charakter kreativen Selbstunternehmertums, der in den Analysen von Hirschhorns Arbeiten fast zur Gänze ausgeklammert erscheint. Hier wird eher der Vorstellung einer durch den Künstler mithervorgebrachten neuen Gesellschaft, jenseits der aktuellen neoliberalen, Vorschub geleistet, ohne dass seine auf verschiedenen Ebenen stattfindende Partizipation an derselben mit in den Blick kommt. Auf diese Weise wird – ähnlich wie es in den erwähnten Kritiken der Arbeiten von Lamsweerde & Matadin der Fall ist – auch in diesen Lesarten nicht ausreichend herausgearbeitet, dass diese Arbeiten neben einem In-Gang-Setzen der Imagination sowie einem Zurückweisen, Umnutzen und Herausfordern solche Entwicklungen auch mit hervorbringen bzw. Raum für diesbezügliche affirmierende Repräsentationen schaffen.

Man kann Foucaults Werk heute schwer diskutieren, ohne solche in sich wieder ambivalenten Adaptionen bzw. die zwiespältige Übertragungen, die Bilder aus seinen Arbeiten angestoßen haben, mitzuberücksichtigen. Das bedeutet jedoch nicht, dass seine Schriften nicht immer wieder neu als Einstiegspunkte fungieren können, um aktuelle Konstellationen von Macht, Wissen und

65 | Foster: »Towards a Grammar of Emergency«, a.a.O., S. 114.

66 | Insbesondere in Bezug auf die gegenwärtige Strukturen von Kult. Vgl. Buchloh: »Detritus and Decrepitude«, a.a.O., S. 52.

67 | Reckwitz: *Das hybride Subjekt*, a.a.O., S. 500f.

68 | Hirschhorn, Thomas: »The Bijmer Spinoza-Festival«, in: Foster und Lee (Hg.): *Critical Laboratory*, a.a.O., S. 299-301.

69 | Hirschhorn, Thomas: »Letter to Elizabeth (Inventing My Own Terms)«, in: Foster und Lee (Hg.): *Critical Laboratory*, a.a.O., S. 89-97, hier S. 96.

Subjekt mit frischem Auge, auch in Bezug auf ihre Genealogie, zu untersuchen und vielleicht sogar herauszufordern.

Darüber hinaus erfolgen Politisierungsprozesse auch im gegenwärtigen post- oder spätmodernen Kontext nicht allein punktuell und individuell. Die von künstlerischen Arbeiten wie jenen von Lamsweerde & Matadin oder Hirschhorn aufgeworfenen Fragen und Elemente ihrer ästhetischen Erscheinungsformen charakterisieren auch breitere Bewegungen und Formationen des Politischen – etwa die Alterglobalsierungs-, GLBT-, Praktikitäts- oder Occupy-Bewegung. Diese halten – auch entgegen den noch im Spätwerk Foucaults zirkulierenden Thesen bezüglich Normalisierung und Disziplinierung – präsent, dass Politisierungsprozesse und ein Sich-Beteiligen an Demokratie auch heute in sehr vielfältiger Art und Weise auftreten und demokratisches Regieren nicht als eine Art »proto-totalitäre Maschine«⁷⁰ vorstellbar, sondern von konstitutiver Unbestimmtheit geprägt ist.

70 | Weymans, Wim: »Der Staat als Produzent der Freiheit? Handlungsspielraum jenseits von Certeau und Foucault«, in: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte*, Bd. 3/2, 2012, S. 439-454, hier S. 443.



Abbildung 1: Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin, *Marcel* aus der Serie *The Forest*, 1995, Foto: © Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin, Courtesy Gagosian Gallery.



Abbildung 2: Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin, *The Gentlewoman*, 2010, Foto: © Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin, Courtesy Gagosian Gallery.



Abbildung 3: Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin, *Antony – Fantastic Man*, 2006, Foto: © Inez van Lamsweerde & Vinoodh Matadin, Courtesy Gagosian Gallery.



Abbildung 4: Werbeplakat Intimissimo, 2011, Foto: © Anna Schober.



Abbildung 5: Einblick in die Installation von Thomas Hirschhorn, *24h Foucault* im Palais de Tokyo, Paris, 2. – 3. Oktober 2004, Foto: © David Moulinet.



Abbildung 6: Einblick in die Installation von Thomas Hirschhorn, *24h Foucault* im Palais de Tokyo, Paris, 2. – 3. Oktober 2004, Foto: © David Moulinet.

II. Fremdkörper

Liminal and Criminal

Monströse Hybriden in der abendländischen Kunst

Kerstin Borchhardt

MISCHWESEN, MONSTER UND IHR PLATZ IN DER WELTORDNUNG: EINE EINFÜHRUNG

»Das Monster ist das, was das Unmögliche und das Verbotene kombiniert«,¹ postuliert Michel Foucault in seinen Vorlesungen *Die Anormalen* von 1975. Diese zählen bis heute zu den grundlegenden Werken der modernen »Monster-Theorie«,² obwohl sie sich nur zu einem geringen Teil mit Monstrositäts-Phänomenen beschäftigen. Foucaults eigentliches Anliegen in *Die Anormalen* war es, die gesellschaftliche Konstruktion von Anomalien in ihrem Verhältnis zu den Normierungsbestrebungen der Moderne und der staatlichen Machtausübung zu analysieren. Das Monster oder auch »Menschenmonster« als deformierter Körper stellt in dieser Entwicklung³ nur *eine* von drei großen, historisch aufeinander folgenden Anomalie-Formen in der abendländischen Kultur dar, die dem »zu bessernden Individuum«⁴ und dem »masturbierenden Kind« vorausgeht.⁵ Trotz der eher knappen Ausführungen sind die wenigen Aussagen Foucaults zum Monster im Spannungsfeld von Macht und Gesellschaft sehr prägnant und liefern hervorragende Ansatzpunkte für weitere Forschungen.

1 | Foucault, Michel: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975)* [*Les Anormaux. Cours au le Collège de France, 1974-1975*], übers. von Michaela Ott und Konrad Honsel, Frankfurt a.M. 2007, S. 85.

2 | Vgl. Geisenhanslüke, Achim und Mein, Georg: *Monströse Ordnungen: Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*, Bielefeld 2009.

3 | Vgl. ebd., S. 76.

4 | Vgl. ebd., S. 79f.

5 | Vgl. ebd., S. 81ff.

Eine der Schwierigkeiten bei der Untersuchung des »Monsters« resultiert aus dem Terminus selbst, da er in der Forschung für sehr heterogene Erscheinungen verwendet wird und es bis heute keine allgemeinverbindliche Definition gibt.⁶ Umso interessanter ist Foucaults pointierte Charakterisierung des Monströsen. Für ihn zeichnet es sich im Wesentlichen durch zwei Merkmale aus, die – trotz aller Unterschiede – für zahlreiche Monstrositätsphänomene kennzeichnend sind: Zum ersten durch seine Liminalität, das heißt den Bruch und die Abweichung von den Gesetzmäßigkeiten der Natur, und zum zweiten durch die Doppelung dieses Gesetzesbruchs durch den Verstoß gegen göttliches oder ziviles Recht.⁷ Dieser Gesetzesbruch muss nicht unbedingt vom Monster durch sein Handeln verschuldet sein, sondern liegt bereits in seiner es stigmatisierenden Liminalität begründet. Denn der liminale Charakter macht die Anwendung von zivilem oder religiösem Recht – das für die Struktur des staatlichen Sozialverbundes konstitutiv ist und sich immer auf gesetzte Normen und Abgrenzungen bezieht – unmöglich.⁸ Somit bildet das Monster für Foucault eine Art Außenseiter, dessen alleinige Existenz die gesellschaftlich-juristische Ordnung bedroht. Eine besondere Form solcher liminal-krimineller Monstren stellen für den Philosophen Hybrid-Bildungen aus Mensch und Tier dar.

»Das Monster ist vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert, das uns hier beschäftigt, im wesentlichen ein Mischwesen. Es ist das Mischwesen zweier Bereiche, des menschlichen und des animalischen: Der Mensch mit dem Stierkopf, der Mensch mit den Vogelfüßen – lauter Monster. Es ist ein Mischgebilde aus zwei Arten, ein Mixtum zweier Arten [...]. Folglich überschreitet es die natürlichen Grenzen, die Klassifikationen, die Kategorientafeln und das Gesetz als Tafel: Genau darum geht es in der Monstrosität.«⁹

Derartige *anthropozoomorphe* Mischwesen waren nach Foucault vor allem im Mittelalter der Inbegriff von Monstrosität und wurden in der Renaissance zunehmend von Missgeburten wie Doppelbildungen und im 17. und

6 | Vgl. Overthun, Rasmus: »Das Monströse und das Normale«, in: Geisenhanslüke und Mein: *Monströse Ordnungen*, a.a.O., S. 43-79, hier S. 47.

7 | Dabei soll nicht behauptet werden, dass das Phänomen des Monströsen mit seinen vielfältigen Hermeneutiken auf Foucaults Charakterisierung zu reduzieren ist. Sie stellt lediglich einen von zahlreichen Deutungsansätzen dar, der allerdings speziell für den Untersuchungsgegenstand dieses Artikels ein hervorragendes Werkzeug zur Analyse bietet.

8 | Vgl. Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 76f., S. 86-88.

9 | Ebd., S. 86f. Foucault bezieht sich hier auf Martin, Ernest: *Histoire des monstres depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, Paris 1880.

18. Jahrhundert durch Hermaphroditen abgelöst.¹⁰ Auffällig ist dabei, dass sich der Autor bei der Beschreibung von Mensch-Tiermonstern sehr kurz hält. Anders als bei den Ausführungen zur Missgeburt und zum Hermaphroditen fügt er hier keine weiterführenden Fallbeispiele ein. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass er sich in erster Linie mit der Herausbildung der modernen menschlichen Gesellschaft befasst und daher sein Interesse auf anthropomorphen Anomalien liegt. Zudem handelt es sich bei den von Foucault beschriebenen Mischlingen aus Menschen und anderen Spezies vorwiegend um imaginäre Geschöpfe, die selbst nach dem heutigen Stand der angewandten Naturwissenschaften wie der Gentechnik biologisch unmöglich wären. In der Natur haben solche Wesen kaum Vorbilder, denn auch Fälle von augenscheinlichen Mensch-Tier-Hybriden durch Missbildungen, die aussehen, als würden sie interspezielle Merkmale vereinen, sind zwar seit der Antike überliefert, jedoch sehr selten. Beispiele solcher Überlieferungen wären z.B. die von Plutarch beschriebene kentaurenartige Missgeburt einer Stute¹¹ oder der Fall der sogenannten »Sirene von Ravenna« aus dem 16. Jahrhundert – einem Kind mit Missbildungen, die an die Flügel der mythischen Vogelfrauen erinnern. Derartige anthropozoomorphe Wundergeburten oder Prodigien – die in Flugblättern sowie den naturgeschichtlichen Büchern von Ulisse Aldrovandi (1522-1605) beschrieben und ausgeschmückt wurden – vermochten es noch bis ins 17. Jahrhundert die Sensationslust der Leser zu befriedigen.¹² Der Wahrheitsgehalt der grotesken Darstellungen ist jedoch oft sehr zweifelhaft. Zahlreiche solcher Monsterbeschreibungen erinnern eher an Mythen als an Dokumentationen realer Begebenheiten. Tatsächlich ist das eigentliche Reich diverser Mischwesen, wie des von Foucault erwähnten »Menschen mit dem Stierkopf«, auch nicht die Natur, sondern die phantastische Welt der Mythologie. Darauf geht er in seinen Ausführungen allerdings nicht ein, wohingegen die Autorin des Beitrags dieses Problemfeld im Folgenden genauer untersuchen möchte. Ein solches Vorgehen mag die Frage aufwerfen, was eine Mytheninterpretation mit Foucaults philosophischen Analysen gesellschaftspolitischer Phänomene zu tun hat, da Mythen im populären Verständnis häufig als unwahre und obsolete Geschichten verstanden werden. Diese einseitige Deutung wird jedoch weder der Heterogenität der abendländischen Mythenrezeption noch der Relevanz des Mythischen für die menschliche Gesellschaft gerecht. Aufgrund der Vielschichtigkeit des Mythos gibt es zahlreiche Definitionsversuche,

10 | Vgl. ebd., S. 86ff.

11 | Masciadri, Virgilio: *Das Problem der Kentauren – Die Griechen und das Wunderbare*, Zürich 2012, S. 16, www.symbolforschung.ch/files/pdf/Masciadri_Kentauren.pdf (letzter Zugriff: 29.10.2014).

12 | Vgl. Fischer, Angela: *Natur im Bild: Zeichnung und Naturerkenntnis bei Conrad Gessner und Ulisse Aldrovandi*, Berlin 2009, S. 118ff., S. 136ff.

bei denen die Schwerpunkte auf ganz unterschiedliche Facetten gelegt werden.¹³ Die Verwendung der Termini »Mythos« und »mythisch« in diesem Artikel referiert maßgeblich auf romantische, psychologische und strukturalistische Traditionen der Mythendeutung. Auch bei diesen handelt es sich um ein kaum überschaubares, heterogenes Konvolut an Theorien. Allerdings haben sie eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner, der darin besteht, dass der Mythos hier nicht als defizitäre, primitive und durch den *Logos* abgelöste Bewusstseinsform,¹⁴ sondern als fruchtbare Grundlage der menschlichen Kultur aufgefasst wird.¹⁵ Im Rahmen solcher Deutungen stellt er eine kreative, ästhetische Ausdrucksform dar, die mittels phantastischer Umformung und der Überhöhung von persönlichen Erfahrungen in einen überpersönlichen Kontext, intensive Lebenserfahrungen wirkmächtig zu kommunizieren und sinnstiftende Erklärungsmuster für schwer fassbare, ambivalente Phänomene zu finden versucht. Mischwesen aus Mensch und Tier eignen sich aufgrund

13 | Eine gute Einführung in die aktuellen Mythostheorien und die unterschiedlichen funktionalen Bestimmungen des Mythos findet sich in: Matuschek, Stefan und Jamme, Christoph: *Handbuch der Mythologie*, Darmstadt 2014, S. 11-52. Doch nicht nur über die Funktion des Mythos, sondern auch bezüglich der Bedeutung seiner einzelnen Elemente, allen voran Text und Bild, herrscht in der Forschung Dissens. Vgl. dazu die Einleitung von Walter Burkert in: Hofmann, Heinz: *Antike Mythen in der europäischen Tradition*, Tübingen 1999, S. 11-26. Burkert ist der Meinung, dass der Mythos immer an Narrativität geknüpft sei. Diese These wird von Klaus Junker relativiert. Er betont die Unverzichtbarkeit der Bildlichkeit in der mythischen Sprache sowie die Eigenqualität mythischer Darstellungen. Vgl. Junker, Klaus: *Griechische Mythenbilder: Eine Einführung in ihre Interpretation*, Stuttgart 2005, S. 40ff.

14 | Diese aus der Tradition der Aufklärung erwachsene negative Deutung des Mythos wurde im 20. Jahrhundert besonders durch die Theorien von Wilhelm Nestle popularisiert. Vgl. Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975, S. 5ff.

15 | Dieser kleinste gemeinsame Nenner ist bis heute in zahlreichen, teilweise sehr unterschiedlichen Theorien zum Mythos präsent. Vgl. z.B. Moritz, Karl Phillip: *Götterlehre oder mythologische Dichtung der Alten* [1795], in: ders.: *Werke*, Bd. 2: *Reisen, Schriften zur Kunst und Mythologie*, hg. von Horst Günther, München 1981, S. 611-614; Campbell, Joseph: *Der Heros in tausend Gestalten*, übers. von Karl Koehne, Berlin 2011, S. 403-409; Fühmann, Franz: *Erfahrungen und Widersprüche*, Rostock 1975, S. 174ff.; Boehm, Gottfried: »Böcklins Mythen«, in: Kern, Margit und Kirchner, Thomas und Kohle, Hubertus (Hg.): *Geschichte und Ästhetik. Festschrift für Werner Busch zum 60. Geburtstag*, München 2004, S. 411-420; Bent, Gebert: »Sinnwenden – Thesen und Skizzen zu einer Archäologie tropologischer Mythoskonzepte«, in: Matuschek, Stefan und Jamme, Christoph (Hg.): *Die mythologische Differenz: Studien zur Mythos-Theorie*, Heidelberg 2009, S. 45-68.

ihrer exaltierten phantastischen Gestalt besonders gut als wirkmächtige mythische Ausdrucksformen. Zweifellos erscheinen die Darstellungstraditionen der Zwittergeschöpfe oft ebenso polyvalent wie polymorph, doch impliziert ihre kombinierte Gestalt – die gegen die gewohnte Alltagswahrnehmung verstößt – in jedem Fall etwas Liminales, Außergewöhnliches und Regelwidriges. Unabhängig von der ethischen oder ideologischen Wertung¹⁶ codiert das Mischwesen einen Verstoß gegen gesetzte Normen, da es bereits auf den ersten Blick die physische Unterscheidbarkeit zwischen den Spezies unterminiert. An dieser Stelle ist jedoch zu beachten, dass selbst solche offensichtlichen Speziesgrenzen bzw. die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier nie losgelöst von den sie bedingenden Weltbildern zu betrachten sind, weshalb die hybride Gestalt oft noch weitere kulturelle Konzeptionen, wie etwa soziale Hierarchien und Rollenbilder, reflektiert. Aufgrund ihres Potenzials zur ebenso reflexiven wie ästhetisch-anschaulichen Auseinandersetzung mit der ambivalenten Erfahrungs- und Ideenwelt verwundert die hohe Präsenz hybrider Formen in den kulturellen Überlieferungen nicht. Auch wenn Foucault anthropozoomorphe Kreuzungen in erster Linie als charakteristische Monstrositätskonzepte des europäischen Mittelalters versteht,¹⁷ sind sie weltweit ein fester Bestandteil der Mythen zahlreicher Epochen und Kulturräume.¹⁸ Bereits in den Höhlenmalereien von Lascaux tummeln sich diverse hybride Formen, was dafür spricht, dass Mischwesen seit der prähistorischen Zeit ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Ideenwelt sind. Trotz ihres gemeinsamen Ursprungs in den Anfängen der Menschheitsgeschichte variieren die Zwittergeschöpfe, die seitdem durch die verschiedensten Medien zahlreicher Kulturen geistern, in ihren mannigfaltigen Formen und Bedeutungen erheblich. Die Reduktion aller Hybridformen auf ein einzelnes Grundmuster wäre daher eine sinnentstellende hermeneutische Verengung.

Dennoch lassen sich bei vielen Mischwesen-Typen sowie in der Art ihrer Tradierung bestimmte wiederkehrende Merkmale feststellen. Um diese soll es im Folgenden gehen. Besonders prägend für die okzidentale Kunst sind die verschiedenen Zwitterformen aus der griechisch-römischen Mythologie wie Satyrn, Sphingen, Sirenen, Kentauren, Tritonen, Minotauren und Gorgonen. Viele der Geschöpfe gehen zwar auf noch ältere Formen aus dem ägyptischen

16 | Nicht alle Mischwesen dienen notwendigerweise nur der visuellen Bannung eines ›wilden Schreckens‹, wie es Hans Blumenberg postuliert hat. Vgl. Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 2006, S. 73-76. Vgl. auch Borchhardt, Kerstin: *Böcklins Bestiarium: Mischwesen in der modernen Malerei*, Berlin 2017, S. 215-219.

17 | Vgl. Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 86.

18 | Vgl. dazu: Mode, Heinz: *Fabeltiere und Dämonen. Die Welt der phantastischen Wesen*, Leipzig 2005; South, Malcolm: *Mythical and Fabulous Creatures: A Source Book and Research Guide*, Westport 1987.

oder mesopotamischen Kulturraum zurück, allerdings sind seit der archaischen Zeit des antiken Griechenlands zahlreiche signifikante Texte und ein großes Repertoire an bildlichen Mustern überliefert. Diese prägten sowohl die Darstellungen in der antiken als auch in der nachantiken Kunst sowie die Vorstellungen über Mischwesen und ihren Platz in der Welt. Daher erachtet es die Autorin für sinnvoll, den juristischen Aspekt von Mensch-Tierhybriden nicht – wie Foucault es tat – erst ab dem Mittelalter zu untersuchen, sondern seine Ideen retrospektiv auch auf antike Zwittergeschöpfe anzuwenden. Foucaults »Definition« des Monstrums als juristische Kategorie bietet dabei einen vielversprechenden Ansatzpunkt zur kontextuellen Erforschung diverser Hybriden. Denn die Funktion des anthropozoomorphen Mischwesens im Gefüge der göttlichen und gesellschaftlichen Ordnung bildet einen zentralen Punkt für sein Verständnis, der bis jetzt in der Literatur aber nur wenig Beachtung erfahren hat. In den folgenden Ausführungen sollen deshalb Denkanstöße in diese Richtung gegeben werden.

Inwieweit anthropozoomorphe Mischwesen bereits in der Antike die zwei Monstrositätskriterien Foucaults – zum einen den Verstoß gegen die Natur und zum anderen den Verstoß gegen gesellschaftliches oder göttliches Recht – erfüllten, kann nicht pauschal gesagt, sondern muss eingehend anhand der einzelnen Mischformen analysiert werden. Dass die Hybriden durch ihre synthetische Gestalt, in der zwei disparate Arten kombiniert sind, dem ersten Kriterium entsprechen, ist offensichtlich. Die Frage, inwieweit dieser Normenverstoß auch als Rechtsbruch betrachtet werden kann, ist jedoch schwieriger zu beantworten. Exemplarisch sollen deshalb drei Fallbeispiele angeführt werden, die verschiedene Facetten dieses Problemfeldes beleuchten.

FALLBEISPIEL I. DER MINOTAURUS: EIN MONSTRUM ZWISCHEN ZOOPHILIE UND GÖTTLICHEM WILLEN

Foucault begründete den Rechtsbruch folgendermaßen:

»Worauf, auf welche Ursache verweist also das Monster als das Wesen, an welchem man die Mischung zweier Bereiche ablesen kann und das in ein und demselben Wesen die tierische und menschliche Spezies vereinigt? Auf eine Übertretung des menschlichen und des göttlichen Rechts, das heißt auf Unzucht zwischen den Erzeugern, zwischen einem Individuum der menschlichen Gattung und einem Tier. Das Monster steht in seiner Mischnatur dafür ein, daß es eine sexuelle Beziehung zwischen einem Menschen und einem Tier oder einer Frau und einem Tier gegeben hat. Das aber verweist auf den Bruch des zivilen und religiösen Rechts.«¹⁹

19 | Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 87-88.

Diese Feststellung mag für christlich geprägte Gesellschaften durchaus zutreffen, doch zeigt der Blick auf andere Zivilisationen, dass sexuelle Kontakte zwischen Mensch und Tier zwar oft als problematisch,²⁰ aber nicht notwendigerweise als kriminell gewertet wurden. Für das antike Griechenland lassen sich keine generelle Aussagen über das Verhältnis zur Zoophilie tätigen, da sich in den zahlreichen Stadtstaaten höchst unterschiedliche Rechtssysteme entwickelt hatten. Zudem erscheint die Quellenlage fragmentarisch, wobei dokumentarisch-historische und mythische Zeugnisse oft ineinander übergehen. Wie Alexandridis gezeigt hat, sind diverse populäre Mythen überliefert, die von sexuellen Handlungen zwischen Menschen und anderen Spezies berichten. Die Zoophilie fungiert dabei in einigen Erzählungen, wie z.B. in der von »Leda und der Schwan«, als Liebesbeweis der Götter,²¹ in anderen hingegen als göttliche Strafe.²² Der von Foucault beschriebene »Mensch mit dem Stierkopf«, also der Minotaurus, ist ein mythisches Ungeheuer, das aus einer solch strafenden Zoophilie hervorgegangen ist. Dies bedeutet allerdings weder, dass alle mythischen interspeziellen Sexualkontakte monströse Nachkommen generiert haben, noch dass anthropozoomorphe Hybridität generell als das Resultat zoophiler Akte verstanden wurde. Im Gegenteil, geht in vielen Mythen die physische Gestalt von Mischwesen wie die der Satyrn, Sirenen oder der Medusa auf sehr unterschiedliche Ursachen zurück. Doch ungeachtet des Tatbestands der Zoophilie codiert ihre Zwitternatur häufig einen Rechtsbruch. Dieser betrifft weniger das zivile als vielmehr das göttliche Recht. Göttliches Recht ist hier in erster Linie als Unterordnung der Menschen (und mythischer Wesen) unter den Willen der Götter zu verstehen. Da die göttlichen Entitäten in diversen paganen Mythen als ordnungs- und gesetzgebende Wesenheiten inszeniert werden, repräsentiert ihr Wille eine Weltordnung, die scheinbar über der politisch-sozialen Ordnung der Menschen steht und ihre Legitimation daher nicht aus der menschlichen Gesellschaft, sondern von einer mächtigeren metaphysischen Instanz bezieht. Unter hermeneutischen Gesichtspunkten wird jedoch sehr schnell deutlich, dass sich die »göttliche Ordnung« an vielen Stellen als eine zutiefst menschliche erweist, die durch soziale Beziehungen und Hierarchien gekennzeichnet ist. Viele griechischen Mythen präsentieren die Götter auch nicht als vollkommene sondern als emotionale und launische

20 | Alexandridis, Annetta: »Wenn Götter lieben, wenn Götter strafen: Zur Ikonographie der Zoophilie im griechischen Mythos«, in: Alexandridis, Anetta und Wild, Markus und Winkler-Horaček, Lorenz (Hg.): *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Wiesbaden 2008, S. 285-311, hier S. 286.

21 | Vgl. ebd., S. 295ff.

22 | Vgl. ebd., S. 303.

Wesen.²³ Ihre Herrschaft über die Sterblichen sowie die Legitimation, die Weltordnung zu stiften, verdanken sie in erster Linie ihrer überlegenen Macht, die es ihnen ermöglicht, menschlichen Ungehorsam zu strafen.²⁴ Mit einer solchen Macht ausgestattet, lenken göttliche Wesenheiten in den Mythen nicht nur die Natur, sondern auch die Kultur und darüber hinaus jeglichen Bereich des menschlichen Lebens.²⁵ Daher war in der Vorstellung der Anhänger vieler paganer Religionen das Gelingen eines jeden Unternehmens maßgeblich vom Wohlwollen bestimmter Gottheiten abhängig. Trotz dieser totalitären Schicksalsbestimmung erschien der Mensch nicht vollkommen machtlos, denn er konnte die Götter durch Rituale, Gehorsam, Gebete und Opfer ihm gewogen stimmen. Ritus und Mythos als Verbindungsstellen zwischen Mensch und Gottheit waren dabei aufs Engste miteinander verknüpft und in große Teile der griechischen Gesellschaften eingebunden.²⁶ Dies zeigt sich z.B. daran, dass eine bestimmte Gottheit mit ihren spezifischen Eigenschaften oft identitätsstiftend für einen Stadtstaat war und sich ganze Völker sowie Herrschergeschlechter von Göttern, Halbgöttern oder deren Günstlingen genealogisch ableiteten. So war beispielsweise Athen besonders (wenn auch bei Weitem nicht ausschließlich) seiner namensgebenden Patronin Athena sowie deren Stiefsohn als Stadtgründer zugetan.²⁷ Aufgrund dieser konstituierten politischen und genealogischen Verbindung des griechischen Pantheons zu den Menschen sowie der zutiefst menschlichen Eigenschaften zahlreicher Götter kann eine Nähe zu tatsächlichen Gesellschaftsstrukturen angenommen werden, die durch mythopoeitische Umformung in eine metaphysisch überhöhte Ebene gesteigert wurde. Diese vermenschlichende Deutung der paganen Gottheiten mag auf den ersten Blick sehr modern wirken, hat aber ihre Wurzeln bereits in der Antike. Denn trotz der großen Bedeutung der Religion für die Stadtstaaten, belegen seit dem späten 6. Jahrhundert v. Chr. die Schriften von rationalistisch orientierten Philosophen wie Xenophanes von Kolophon, dass unter den Intellektuellen zahlreiche Mythen kritisch hinterfragt und auf ihren

23 | Vgl. dazu die Einleitung von Vinzenz Brinkmann in: ders.: *Launen des Olymp, Der Mythos von Athena, Marsyas und Apoll*, Ausst.-kat., Liebighaus Skulpturensammlung, Frankfurt a.M. 2008.

24 | Vgl. Knittlmayer, Brigitte: *Die attische Aristokratie und ihre Helden. Untersuchungen zu Darstellungen des trojanischen Sagenkreises im 6. und frühen 5. Jahrhundert v. Chr.*, Mörlenbach 1997 (= *Archäologie und Geschichte*, Bd. 7), S. 107.

25 | Vgl. Barinnger, Judith M.: *Art, Myth and Ritual in Classical Greece*, Cambridge 2008, S. 1ff.

26 | Vgl. ebd.

27 | Vgl. dazu Kasper-Putz, Irmgard: *Die Göttin Athena im klassischen Athen: Athena als Repräsentantin des demokratischen Staates*, Frankfurt a.M. 1990 (= *Europäische Hochschulschriften*, Bd. 30), S. 35ff.

Wahrheitsgehalt sowie ihre Ursprünge untersucht wurden.²⁸ Eines der populärsten Beispiele dafür ist Euhemerus' (340 bis 260 v. Chr.) *Heilige Aufzeichnung*, in der er konstatiert, dass viele Götter auf große Persönlichkeiten der Geschichte zurückgehen, die aufgrund ihrer Taten von nachfolgenden Generationen als Götter verehrt wurden.²⁹ Diese euhemeristische Deutung, nach der mythische Geschichten auf historische Ereignisse und Persönlichkeiten zurückgeführt werden, beeinflusste auch die spätantike, mittelalterliche und neuzeitliche Mytheninterpretation, wie z.B. Antoine Baniers Schrift *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (1738-1740). Zahlreiche moderne Hermeneutiken hingegen, wie der strukturalistische Ansatz von Claude Lévi-Strauss in seiner *Mythologica* (1964-1971) oder der psychoanalytische Ansatz von Sigmund Freuds *Traumdeutung* (1899), führen Mythen weniger auf konkrete historische Ereignisse, sondern primär auf grundlegende soziale und psychische Paradigmen der menschlichen Existenz zurück. In der Tradition dieser Deutungen gehen zahlreiche Forscher heute davon aus, dass Mythen auf einer sehr generellen Ebene Grundfragen menschlicher Handlungsweisen und Weltansichten diskutieren.³⁰ Einer solchen Lesart folgend kommt in der Gott-Mensch-Hierarchie der griechischen Religionen wahrscheinlich die Idee des Machtgefüges zwischen einer als übermächtig anerkannten göttlichen Weltordnung und den Menschen, die in ihr leben, zum Ausdruck, wobei der Bruch dieser Ordnung Chaos und Strafen nach sich zieht.³¹ Ein ähnliches Machtgefüge herrschte ebenfalls in den einzelnen Stadtstaaten, in denen die jeweiligen Herrschenden die als »göttlich« vorausgesetzte Ordnung als gesellschaftliches Regelsystem durch Politik sowie Kulthandlungen verwalteten und

28 | Vgl. dazu Masciadri: *Das Problem der Kentauren*, a.a.O. Gerade die mögliche Existenz von Mischwesen wie Kentauren und Chimären wurde ab der Klassik bis in die Spätantike von zahlreichen Philosophen, Mythographen, Wissenschaftlern und Historikern – darunter auch Platon, Palaephatus, Diodor, Cicero, Lukrez sowie Galenus – bestritten, und die Zwitterwesen wurden als Allegorien, Sinnestäuschungen oder mythopoethische Überhöhungen von tatsächlichen Ereignissen interpretiert. Vgl. ebd. S. 11-24. Dies änderte aber nichts an der Popularität solcher Hybriden in der Kunst. Sie blieben weiterhin ein unverzichtbarer Bestandteil zahlreicher Bildwerke, Dramen und Dichtungen.

29 | Vgl. ebd. S. 21f. Diese philosophische Mythenkritik löste den Glauben an die Mythen jedoch nicht generell ab, sondern ist als Parallelphänomen zu den paganen Religionen zu verstehen, die auch weiterhin die Kulte und Riten in den griechischen Stadtstaaten bestimmten.

30 | Junker: *Griechische Mythenbilder*, a.a.O., S. 30ff.

31 | Zur Bedeutung von göttlichen Strafen für die griechische Kultur vgl. Knittlmayer: *Die attische Aristokratie und ihre Helden*, a.a.O., S. 107 sowie Brinkmann: *Launen des Olymp*, a.a.O.

Verstöße dagegen sanktionierten.³² Auch zahlreiche Mythen – sei es zur Erziehung und/oder Abschreckung – berichten eindrucksvoll von den Strafen der Götter gegen ungehorsame Menschen. In diversen Geschichten fungieren Verwandlungen in Mischwesen oder bösartige Hybriden als solche göttlichen Strafen. Der Menschen fressende Minotaurus beispielsweise war die Strafe für das kretische Königspaar Minos und Pasiphae. Minos hatte sich geweigert, einen prächtigen Stier an Poseidon zu opfern,³³ und Pasiphae verweigerte Aphrodite das Opfer.³⁴ Darauf verfluchten die Götter die Königin mit einer widernatürlichen Liebe zu dem Stier, deren Resultat das tierköpfige Ungeheuer war. Der Minotaurus erschien dabei jedoch nicht als die Strafe für die Zoophilie³⁵ der Königin, sondern für den Ungehorsam des Königspaares gegenüber den Göttern.³⁶ Sein monströses Wesen spiegelt die aus diesem Ungehorsam resultierende Pervertierung der natürlich-göttlichen Ordnung wieder.³⁷ Das zeigt sich zum einen an der Gestalt des Minotaurus, dessen hybrider Körper die Merkmale von Mensch und Stier in widernatürlicher Weise vereint, zum anderen aber auch in seinem Verhalten, welches – egal ob man ihn als Mensch, Stier oder beides zugleich betrachtet – nicht den biologischen und kulturellen Normen entspricht. Rinder und Menschen sind soziale Wesen, die mit Artgenossen kommunizieren, kooperieren und (mal mehr oder weniger friedlich) koexistieren. Der Minotaurus hingegen tötet jeden, der in seine Nähe kommt, weswegen er in einem Labyrinth eingesperrt und mit Blutopfern besänftigt werden muss.³⁸ Anderenfalls würde er die das soziale Leben regelnden Abmachungen und Normen sprengen. Ferner frisst er die ihm geopfert Menschen, was ihn als Halb-Mensch wenigstens teilweise zum Kannibalen und als Halb-Stier zu einem gegenweltlichen Monster macht, da Rinder Herbivoren sind und keine Menschen fressen, sondern umgekehrt, Kühe bzw. Stiere in

32 | Die enge Verbindung zwischen der alltäglichen Politik zu den Gottheiten kommt z.B. in den sogenannten »Urkunden-Reliefs« im klassischen Athen zum Ausdruck. Diese zeigen die Göttin Athena nicht mehr im traditionellen mythischen Umfeld, sondern im Kontext der Tagespolitik, wobei sie im Bereich politischer Entschlüsse und der Interaktion mit anderen Stadtstaaten erscheint. Vgl. Kasper-Putz: *Die Göttin Athena im klassischen Athen*, a.a.O., S. 35ff.

33 | Vgl. Campbell: *Der Heros in tausend Gestalten*, a.a.O., S. 26-28.

34 | Vgl. Hyginus: *Fabulae – Eine Reise durch die wundersame Welt der Mythologie*, hg., übers. und mit einem Vorwort von Lucius Annaeus Senecio, Berlin 2013, S. 123-127.

35 | Vgl. Lexandridis: *Wenn Götter lieben, wenn Götter strafen*, a.a.O., S. 303f.

36 | Vgl. South: *Mythical and Fabulous Creatures*, a.a.O., insbesondere das Kapitel »The Minotaur«.

37 | Vgl. Campbell: *Der Heros in tausend Gestalten*, a.a.O., S. 26-28.

38 | Vgl. Klawes, Günter (Hg.): *Diodoros Historische Bibliothek*, Wiesbaden 2014, S. 202-303.

vielen Kulturen den Menschen als Nahrungsquelle und/oder Opfertiere dienen. Das widernatürliche Wesen des Minotaurus bezeugt somit eine Pervertierung diverser Ordnungen, wodurch Leid und Chaos in die menschlichen Gesellschaften gebracht werden. Seine Mischgestalt ist als Ausdruck dieser destruktiven Unordnung zu verstehen.

FALLBEISPIEL II. DIE SPHINX: UMKEHRUNG DER GESCHLECHTERROLLEN

Auch die Mischgestalt vieler anderer Hybriden steht in den griechischen Mythen im Zusammenhang mit göttlichen Sanktionen und verweist daher auf einen Bruch mit einer als überweltlich angenommenen Ordnung. So schrecklich wie der Minotaurus erschienen zwar bei Weitem nicht alle Zwittergeschöpfe, dennoch wurde anthropozoomorphe Hybridität hier offenbar in vielen Kontexten als problematisch und tendenziell bedrohlich empfunden. Dies wird besonders in Bezug auf die Hybriden verschiedenen Geschlechts interessant. Seit der späten archaischen Epoche dominiert in Texten und Bildern bei zahlreichen Mischwesentypen maßgeblich ein Geschlecht. Viele der in der bildenden Kunst besonders weit verbreiteten Zwittergeschöpfe waren meistens entweder männlich, wie die Kentauren und Satyrn, oder weiblich, wie die Sphinxen und Sirenen. Signifikant ist ebenfalls, dass männliche und weibliche Hybridität in vielen Mythen offenbar unterschiedliche Wertungen erfuhr und die weiblichen Mischwesen oft schrecklicher inszeniert wurden als die männlichen.³⁹ Bereits an der Art ihrer Kombination lassen sich erhebliche Differenzen feststellen. Während viele männliche Mischwesen-Typen wie Satyrn und Kentauren aus Menschen und domestizierten Pflanzenfressern kombiniert sind, wurden weibliche Zwittergeschöpfe oft mit Raubtiermerkmalen verbunden. So besitzen die Gorgonen Elemente von Schlangen, Sphinxen haben einen Löwenkörper und die Harpyien sind zum Teil Greifvögel. Auch das ihnen zugeschriebene Verhalten war äußerst raubtierartig und menschenfeindlich.⁴⁰ Zwar gab es auch bösartige männliche Mischwesen wie den bereits beschriebenen

39 | Vgl. Moraw, Susanne: »Die Schöne und das Biest: Weibliche Mischwesen in der Spätantike«, in: Alexandridis und Wild (Hg.): *Mensch und Tier in der Antike*, a.a.O., S. 165-175. Georg Morawietz weist zudem darauf hin, dass bei der Bestialität der weiblichen Mischwesen vor allem die Verletzungen von Grenzen zwischen zivilisiertem und barbarischem Verhalten eine Rolle spielen, wobei in jener monströsen Weiblichkeit mit verführerischen Frauenoberkörpern und bestialischem Unterleib auch ein latent sexuelles Element mitschwingt. Vgl. Morawietz, Georg: *Der gezähmte Kentaur. Bedeutungsveränderung der Kentaurenbilder in der Antike*, München 2001, S. 33ff.

40 | Vgl. Moraw: »Die Schöne und das Biest«, a.a.O., S. 165-175.

Minotaurus, grundsätzlich zeichneten sich viele andere »Hybriden-Männer«, allen voran die Satyrn und Kentauren, aber häufiger durch gesellschaftlich grenzwertiges Verhalten, z.B. durch übermäßige Lust, Trunkenheit oder Schalkhaftigkeit, aus.⁴¹ Sphinxen und Sirenen hatten es hingegen oft explizit auf das Leben der Menschen abgesehen. Solche Unterschiede sprechen dafür, dass weibliche Hybridität in der Antike offenbar als wesentlich bedrohlicher empfunden wurde als die männliche. Dabei ist es wahrscheinlich, dass die unterschiedlichen Charakteristika von männlichen und weiblichen Mischwesen nicht losgelöst von den verschiedenen Stellungen und Funktionen von Mann und Frau in vielen antiken griechischen Zivilisationen zu verstehen sind. Vor allem in den Staaten des attisch geprägten Raumes waren die Aufgabenbereiche der Geschlechter meist strikt voneinander getrennt.⁴² Damit einher ging oft die Vorstellung von der Dominanz des Männlichen über das Weibliche, wobei Männer häufig mehr Rechte und Freiheiten besaßen als Frauen.⁴³ Dementsprechend wurden beiden auch verschiedene Tugenden zugeschrieben. Entsprechend ihrer Hauptaufgabe als Ehefrau und Mutter galten bei Frauen Fürsorglichkeit, Folgsamkeit und Sanftheit⁴⁴ – denen die Raubtiermerkmale zahlreicher Mischwesen widersprechen – als besonders wichtige weibliche Qualitäten. Demgegenüber wurden Macht und Stärke als vorwiegend männliche Ideale verstanden. Ist ein weibliches Mischwesen wie die Sphinx hingegen mit Raubtiermerkmalen ausgestattet, impliziert dies auch die physische Kraft eines Raubtieres, durch die sie als mit Klauen ausgestatte »Halblöwin« einem menschlichen Mann bereits optisch weit überlegen ist.

Eine derartige Macht und Wildheit, verbunden mit der als hässlich empfundenen, weiblichen Hybridgestalt, schien daher bei zahlreichen der zumeist männlichen Künstler und Dichter eine tendenziell problematische, unkontrollierbare und bedrohliche Form der Weiblichkeit zu veranschaulichen. Dies zeigt sich bei der Sphinx aus Theben nicht nur durch ihre Gestalt, sondern auch durch ihre tradierte Hintergrundgeschichte. Laut zahlreicher Mythen

41 | Vgl. Morawietz: *Der gezähmte Kentaur*, a.a.O., S. 33ff.

42 | Vgl. die Einleitung in Alexandridis: *Das Tier in der Antike*, a.a.O.

43 | Vgl. Blundell, Sue: *Woman in Ancient Greece*, London 1995, S. 113ff. Vgl. auch Schneider: *Sphinx – Amazone – Mänade*, a.a.O., S. 8-16.

44 | Dies galt vor allem für den attisch dominierten Raum. In anderen Stadtstaaten wie in Sparta herrschten auch abweichende Frauenbilder, wobei Frauen zwar mitunter mehr Rechte hatten, aber die Dominanz des Mannes erhalten blieb. Als eines der einflussreichsten und ausführlichsten Werke zur Stellung der Frau in antiken Zivilisationen zählt noch heute Pomeroy, Sarah B.: *Frauenleben im klassischen Altertum* [*Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, 1984], übers. von Norbert F. Mattheis, Stuttgart 1985.

wurde sie der Stadt als Fluch für ein Verbrechen ihres Königs gesandt.⁴⁵ Das Monstrum wartete vor den Toren auf vorbeiziehende Jünglinge und tötete diese, wenn sie dessen Rätsel nicht lösen konnten. Erst Ödipus machte dem Spuk ein Ende, indem er die Unholdin nicht durch körperliche, sondern durch geistige Überlegenheit bezwang und somit die Ordnung wiederherstellte. Bis in die heutige Zeit bot der Ödipusmythos für zahlreiche bildende Künstler, Schriftsteller und Psychologen Stoff zur Ausmalung und Weiterentwicklung.⁴⁶ Dies bezeugen diverse Vasenmalereien und Gemmen seit dem 5. Jahrhundert v. Chr., die das Motiv der Sphinx mit einem Jüngling zeigen. Teilweise stehen hier auch unverkennbare sexuelle Anspielungen hervor. Denn häufig hält die Sphinx den nackten Jugendlichen mit ihren Vorderklauen umschlungen, während der Jüngling mit deutlich gespreizten Beinen unter ihr liegt, sodass sich ihre Geschlechtsteile (beinahe) berühren.⁴⁷ Diese Darstellungen weichen insofern von der traditionellen Ikonografie des Liebesspiels zwischen Mann und Frau im antiken Griechenland ab, als dass sich hier das weibliche Wesen oberhalb befindet und die Initiative übernimmt, wohingegen auf den meisten anderen Darstellungen der Mann die überlegene, aktive und somit dominante Rolle inne hat.⁴⁸ Besonders bei solchen sexualisierten Bildern verweist die aufhockende Sphinx auf eine Umkehrung und damit Pervertierung der antiken geschlechtsspezifischen Rollen-Ordnung, da die Frau hier Macht über den Mann bzw. den Jugendlichen als Mann im Werden gewinnt.⁴⁹ Des Weiteren ist es auf klassischen Kunstwerken ebenfalls nicht üblich, dass eine Frau derart intimen Kontakt mit einem Jugendlichen oder Knaben hat, sondern in

45 | Hyginus: *Fabulae* – Eine Reise durch die wundersame Welt der Mythologie, a.a.O., S. 135; *Apollodor Bibliothek: Götter- und Heldensagen*, hg., übers., kommentiert und mit einem Vorwort von Paul Dräger, Düsseldorf, Zürich 2005, S. 170-173.

46 | Vgl. dazu Demisch, Heinz: *Die Sphinx: Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1977, S. 84ff, S. 98ff.; Vgl. auch die Beiträge in Malinowski, Bernadette und Wesche, Jörg und Wohlleben, Doreen (Hg.): *Fragen an die Sphinx. Kulturhermeneutik einer Chimäre zwischen Mythos und Wissenschaft*, Heidelberg 2011.

47 | Solche sexualisierten Interpretationen des Sphinx- oder Sirenenmotivs werden häufig für Erfindungen des 19. Jahrhunderts gehalten. Zahlreiche archäologische Untersuchungen spätestens seit den achtziger Jahren wie auch in den hier angeführten Schriften von Morawietz, Padgett, Moraw und Schneider zeigen allerdings, dass diese Idee schon auf die Antike selbst zurückgeht. Eine der frühesten Ausführungen dazu befindet sich in Koch-Harnack, Gundel: *Knabenliebe und Tiergeschenke: Ihre Bedeutung im pädagogischen Erziehungssystem Athens*, Berlin 1983, S. 213-214.

48 | Vgl. Reinsberg, Carola: *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1998, S. 117f., S. 137f.

49 | Vgl. Schneider: *Sphinx – Amazone – Mänade*, a.a.O., S. 29f.

der Regel mit einem erwachsenen Mann dargestellt wird. Im Gegensatz dazu existieren jedoch zahlreiche erotische Darstellungen mit Männern und Jungen, in denen die in vielen antiken griechischen Gesellschaften anerkannte Praxis der Päderastie gezeigt wird. Bei dieser bildete ein älterer Mann einen Knaben aus, beschenkte ihn großzügig und nahm ihn oft auch als Liebhaber.⁵⁰ In den sexualisierten Sphinx-Darstellungen übernimmt das weibliche Mischwesen die aktive Rolle, die bei den päderastischen Bildern dem erwachsenen Mann zukommt – allerdings mit dem Unterschied, dass der Jugendliche aus der Verbindung mit der Sphinx keinen Nutzen zieht, sondern sein Leben verliert.⁵¹ Die Umkehrung der Geschlechterordnung erscheint hier – wenigstens für die Knaben – als etwas äußerst Fatales und Todbringendes.

FALLBEISPIEL III. DER SATYR: ENTGRENZUNG UND LIMINALITÄT IN DER ANTIKEN UND NACHANTIEN KUNST

Ähnlich wie es Foucault für das Mittelalter festgestellt hat, veranschaulichten bereits in der Antike viele Mischwesen durch ihre Hybridität einen Bruch mit gesellschaftlich konstituierten göttlichen Ordnungen. Die oben angeführten Beispiele von Minotaurus und Sphinx haben gezeigt, als wie bedrohlich und gefährlich solche Gesetzesbrüche für die gesellschaftliche Ordnung empfunden werden konnten. Allerdings hatte die Liminalität diverser Zwittergeschöpfe schon im alten Griechenland oft auch eine andere Seite. Denn zahlreiche Mischwesen versinnbildlichen nicht nur die Furcht der Menschen vor den negativen Auswirkungen von Grenz- und Gesetzesbrüchen, sondern ebenso die Faszination an der daraus resultierenden Unordnung als Experimentierfeld für Gegenentwürfe zu etablierten Ordnungssystemen. Eine solche Faszination am Liminalen und Entgrenzenden lässt sich nicht nur an den antiken Mischformen, sondern auch an ihrer nachantiken Rezeptionsgeschichte beobachten.

Dieses Problemfeld soll im letzten Abschnitt kurz angerissen werden, indem die Autorin einige wichtige Stationen der ideengeschichtlichen Entwicklung der Gestalt des Satyrn in der abendländischen Kultur bis zur frühen Neuzeit aufzeigt. Der Terminus »Satyr« ist ein Sammelbegriff für eine Vielzahl von Mischwesen, zu denen Geschöpfe wie Pane, Faune und Silene gezählt werden.⁵² Genaue Abgrenzungen sind bereits seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. nicht

50 | Zur Knabenliebe vgl. Reinsberg: *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe*, a.a.O., S. 163-215.

51 | Vgl. Schneider: *Sphinx – Amazone – Mänade*, a.a.O., S. 29f.

52 | Herbig, Reinhardt: *Pan der griechische Bocksgott. Versuch einer Monographie*, Frankfurt a.M. 1949, S. 52ff.

mehr möglich. Auch ihre Typologie konnte in der bildenden Kunst variieren, und sie wurden entweder als kleine Männer mit Spitzohren und Pferdeschwanz (manchmal auch Pferdehinterbeinen oder Hufen) oder als Kreuzung aus Mensch und Ziege mit Bocksbeinen oder Bockskopf dargestellt.⁵³ Trotz der Unterschiede zeichnen sich viele dieser Wesen durch ähnliche Verhaltensweisen wie ihre Verbindung zur Natur, exzessive Lust, die Vorliebe für Wein und Rausch sowie eine gewisse Schalkhaftigkeit aus. Sie gehören zu den facettenreichsten Zwittergeschöpfen, wobei gerade ihr liminaler Status zwischen den Ordnungen für ihre funktionale Bestimmung von Bedeutung ist. Für diese These spricht, dass die Satyrn bereits in der Antike Einzug in das Gefolge des Dionysos hielten. Dionysos – der ambivalente Natur- und Weingott – wurde in zahlreichen Mythen selbst als höchst liminale Figur inszeniert, die an der Schwelle zwischen Natur und Kultur, Wildnis und Zivilisation, Fremdheit und Vertrautheit sowie gesellschaftlich akzeptablen und inakzeptablen Verhalten stand.⁵⁴ Zahlreiche bildliche Darstellungen des Gottes zeigen seine durch Ekstase, Alkohol, Tanz, Musik sowie sexuelle Ausschweifungen gekennzeichnete Triumphzüge und betonen dadurch dessen liminalen Charakter.⁵⁵ Auch die Satyrn waren ein fester Bestandteil solcher Triumphe, denn aufgrund ihrer Doppelnatur eigneten sie sich für die Darstellungen grenzwertiger Ausschweifungen besonders gut.⁵⁶ Einerseits waren sie als Halbmenschen der menschlichen Sprache begabt und konnten Musikinstrumente spielen, andererseits zeichneten sie sich durch eine gewisse Dumpfheit und unkontrollierbare tierische Instinkte wie einen übermäßigen Sexualtrieb aus.⁵⁷ Diesen lebten die Satyrn nicht nur mit Mänaden, sondern auch mit männlichen und weiblichen Ziegen oder Rehen aus.⁵⁸ Bildwerke von menschlichen Triumph-Teilnehmern im Koitus mit Tieren sind hingegen nicht überliefert, was dafür spricht, dass die Zwittergeschöpfe bevorzugt bei sexuellen Ausschweifungen und Exzessen dargestellt wurden, die bei anthropomorphen Figuren vielleicht mehr Anstoß erregt hätten.⁵⁹ Es ist anzunehmen, dass die liminale Gestalt des Bockswesens somit auch als künstlerisches Mittel fungierte, um dem Grenzwertigen

53 | Vgl. Padgett, Michael J.: *The Centaur's Smile: The Human Animal in Early Greek Art*, New Haven 2003, S. 28f.

54 | Vgl. Otto, Walter F.: *Dionysos. Mythos und Kultus*, 7. Auflage, mit einem Nachwort von Alessandro Stavru, Frankfurt a.M. 2011, S. 87ff.

55 | Zu den schier unzähligen Deutungs- und Darstellungstradition vgl. die Beiträge in: Schlesier, Renate: *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin 2011.

56 | Vgl. dazu: Morawietz: *Der gezähmte Kentaur*, a.a.O.

57 | Vgl. Brommer, Frank: *Satyrspiele – Bilder griechischer Vasen*, Berlin 1959, S. 27-44.

58 | Vgl. Alexandridis: *Wenn Götter lieben, wenn Götter strafen*, a.a.O., S. 300f.

59 | Vgl. ebd., S. 300.

und moralisch Bedenklichen eine bildliche Form zu geben. Im antiken Theater nahm der Satyr im nach ihm benannten Satyrspiel – das in Athen um 500 v. Chr. entwickelt wurde – ebenfalls eine wichtige und einzigartige Rolle ein. Wie in den Tragödien wurden auch im Satyrspiel mythische Heldengeschichten erzählt. Allerdings unterschied es sich in dem Punkt, dass ein Chor von Satyrn als Repräsentant des Dionysischen auftrat, durch den die Stücke an den ausschweifenden Dionysoskult – aus dem die antike Dramendichtung ursprünglich hervorgegangen war – rückgebunden werden sollten.⁶⁰ Die Satyrn agierten hierbei als Vermittler zwischen Kunst und Kultus. Gleichzeitig verliehen sie – da sie sich häufig durch einen deftigen Humor auszeichneten – den Dramen aber auch etwas sehr Irdisches und nur Allzumenschliches. Im Gegensatz zu vielen anderen Figuren durften sich die Mischwesen vulgärer Sprache bedienen, Witze machen oder sie spielten Streiche, indem sie z.B. einem schlafenden Herakles seine Keule stahlen und mit Odysseus um Wein feilschten. Vasenbilder und Satyrspiel sprechen somit dafür, dass die bocksartigen Geschöpfe in der antiken Kunst häufig dazu genutzt wurden, liminales Verhalten darzustellen und dadurch die Grenzen zwischen Kultur und Natur, Kunstwerk und Kulthandlung sowie der irdischen und der göttlichen Sphäre zu transzendieren. Gleichzeitig machten sie somit auch die Zusammengehörigkeit dieser scheinbar getrennten Sphären deutlich.

Bei einem derart fulminanten Auftreten in der Antike wundert es nicht, dass die Figur des Satyrn den Untergang der heidnischen Religionen »überlebte« und in das christliche Weltbild integriert wurde. Ebenso wie Kentauren und Sirenen stand der Satyr, durch seine seltsame Gestalt sowie seine ihm seit der Antike zugeschriebene Lust, in vielen mittelalterlichen Bestiarien für eine Abwendung vom Ideal der körperlichen und moralischen Ebenbildlichkeit Gottes und damit für das Satanische schlechthin.⁶¹ Allerdings – und das ist bemerkenswert – erhielt er bereits seit dem ausgehenden christlichen Mittelalter vereinzelt auch andere Facetten. Besonders in der Renaissance gewann das Motiv des Satyrs im Kontext von Schuld, Erlösung und göttlicher Ordnung in der bildenden Kunst immer mehr an Popularität. Dabei wurden vor allem im nordalpinen Raum durch die Darstellungen von Albrecht Dürer und Jacopo de' Barbari Stereotypen von Satyrn und »Wilden Männern« – beides haarige Wesen, die in der Natur hausen – miteinander vermischt.⁶² Beide

60 | Vgl. Lämmle, Rebecca: *Poetik des Satyrspiels*, Heidelberg 2013, S. 31, S. 155ff., vgl. Brommer: *Satyrspiele – Bilder griechischer Vasen*, a.a.O., S. 27-44.

61 | Vgl. Hammer, Andreas: »Ordnung durch Un-Ordnung: Der Zusammenschluss von Teufel und Monster in der mittelalterlichen Literatur«, in: Mein und Geisenhanslücke: *Monströse Ordnungen*, a.a.O., S. 209-256, hier S. 213.

62 | Vgl. Frier Kaufman, Lynn: *The Noble Savage, Satyrs and Satyr Families in Renaissance Art*, Michigan 1979, S. 36ff.

Mischwesentypen galten anfangs als Inbegriffe von gottloser Lust, erfuhren allerdings im Laufe des 15. Jahrhunderts Umdeutungen zu »Edlen Wilden«,⁶³ wobei einige »Wildlinge« sogar von tugendhaften Frauen gezähmt, zivilisiert und in der christlichen Erlösungslehre unterwiesen wurden. Dies bezeugt beispielsweise der heute in Basel aufbewahrte Bildteppich *Tugendreiche Dame zähmt Wilden Mann* (ca. 1470). Auf dem Spruchband – das die Figuren verbindet – ist zu lesen, dass der zottelige Kerl wild lebte, bis ihn die reine Liebe seiner sittsamen Begleiterin zähmte.⁶⁴ Geschichten von zivilisierten Satyrn gibt es – nach Kenntnissen der Autorin – hingegen nicht. Aufgrund ihrer Mischgestalt, die noch mehr tierische Merkmale aufweist als der affenartige behaarte »Wilde Mann«, ist es fraglich, inwieweit dieses »Halbtier« überhaupt zivilisiert werden kann. Allerdings war der Satyr in zahlreichen Kunstwerken des 15. und 16. Jahrhunderts auch überhaupt nicht mehr als Wesen konzipiert, das der Zivilisierung bedurfte, um Erlösung zu erfahren. Da sich Intellektuelle und Künstler zu dieser Zeit verstärkt mit antiken Texten und Kunstwerken auseinandersetzten, wurde ihnen die ursprüngliche Verbindung der Satyrn mit der Natur und der dionysischen Ausgelassenheit wieder um so bewusster. Vor diesem Hintergrund wandelten sich die haarigen Zwittergeschöpfe in den Kunstwerken Albrecht Dürers (1471-1528) und Albrecht Altdorfers (ca. 1480-1538) zu Repräsentanten eines vergangenen, besseren, paradiesischen oder arkadischen Zeitalters. Im Kontext dieser Darstellungen hatten die Satyrn nie den Sündenfall der Menschen mitgemacht und lebten noch rein und unkorumpiert in Einheit mit Gott und der natürlichen Ordnung.⁶⁵ Ein solches nostalgisches Naturbild, zu dessen Repräsentanten die bocksbeinigen Mischwesen in der Kunst wurden, war wahrscheinlich ein Resultat der urbanen Entwicklung in der frühen Neuzeit. In zahlreichen europäischen Ballungszentren von Nürnberg bis Rom sammelten sich Menschen auf engstem Raum und unter niedrigsten hygienischen Bedingungen. Zudem florierten dort nicht selten die Korruption sowie die Kriminalität. Aus der Perspektive derartiger Lebensumstände wurde die Natur für viele Künstler anscheinend zum nostalgisch verklärten

63 | Vgl. ebd.

64 | Hierbei weist der »Wilde Mann« der frühen Renaissance schon Ähnlichkeiten mit der Anomalieform auf, die Foucault für das 18. und 19. Jahrhundert als symptomatisch bestimmt – nämlich das »zu bessernde Individuum«, das auf der privaten Ebene gängigen Normen angepasst werden soll. Im Gegensatz dazu ist die Zähmung des »Wilden Mannes« jedoch nicht als privater Akt zu verstehen, sondern er bleibt selbst bei der Zivilisierung durch die Frau im kosmologisch-göttlichen Kontext der Erlösung eingebunden. Außerdem ist der neuzeitliche Wildling anders als das »zu bessernde Individuum« Foucaults, das eigentlich nicht gebessert werden kann, tatsächlich zu zivilisieren. Vgl. Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 86f.

65 | Vgl. ebd., S. 85.

Sehnsuchtsort und mit der Hoffnung auf ein gerechtes, gottesfürchtiges und sorgloseres Leben verbunden. Im nordalpinen Raum waren zahlreiche Landschaftsdarstellungen mit Satyrn sehr stark von Ideen über den Garten Eden und den Heilsgeschichtsgedanken geprägt. Künstler wie Albrecht Altdorfer oder Urs Graf (ca. 1485-1528) arrangierten ihre Mischwesen in harmonisch wirkenden Familien, die formal an das Motiv der Heiligen Familie auf der Rast während ihrer Flucht nach Ägypten erinnern. Italienische Bildwerke wie die Bronzen von Andrea Riccio (1471-1532)⁶⁶ orientierten sich hingegen mehr an römisch-antiken Vorbildern. Ihre Satyrn standen ebenfalls für eine bessere allerdings weniger paradiesische, sondern eher arkadische Zeit ein, in der die Sexualität noch frei ausgelebt werden durfte.⁶⁷ In beiden Fällen wurden menschliche Sehnsüchte nach Freiheit, Einfachheit und Gerechtigkeit auf ein hybrides Wesen projiziert, das für eine utopisch idealisierte Vergangenheit und Kultur einstand. Dadurch erschienen solche Renaissance-Satyrn als Bewahrer einer ursprünglichen Weltordnung, von der der Mensch längst entfernt war, und das Verhältnis zwischen Norm, Mensch und Monster wurde in sein Gegenteil verkehrt. Nicht sich selbst, sondern den Menschen und seine zeitgenössische Kultur wies der Satyr in Form eines positiven Gegenbildes als das eigentliche Monster aus, das gegen die natürlich-göttliche Ordnung verstößt. Diese heute fast vergessene Deutung des Satyrn war nur eine von vielen seiner Rezeptionen in der nachantiken Kunst. Sie wies, resultierend aus der Unzufriedenheit mit der eigenen Gesellschaft, eher den Charakter eines künstlerischen Gedankenspiels auf, als das Bestreben, den Satyr als einen realen positiven Lebensentwurf zu etablieren. Dennoch erlebte eine ähnliche Lesart in der Kunst des 18. bis 20. Jahrhunderts noch einmal ein fulminantes Aufleben.⁶⁸

66 | Zu Riccios Werken vgl. Alan, Denise: *Andrea Riccio. Renaissance Master of Bronze*, Ausst.-kat., Frick Collection, New York 2008.

67 | Blume, Dieter: »Im Reich des Pans – Animistische Naturdeutung in der italienischen Renaissance«, in: Beyer, Andreas und Prinz, Wolfram: *Die Kunst und das Studium der Natur vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Weinheim 1987, S. 253-276.

68 | Vgl. Borchhardt: *Böcklins Bestiarium: Mischwesen in der modernen Malerei*, a.a.O., S. 121-141.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Von der hier konstatierten Beobachtung ausgehend, ließe sich die Figur des Satyrs in der Kunst vor allem in den Werken Arnold Böcklins (1827-1901)⁶⁹ oder Franz von Stucks (1863-1928)⁷⁰ eingehender untersuchen. Auch für eine vollständigeren Erschließung der anderen im Beitrag beschriebenen Hybriden wären ähnliche Untersuchungen zu ihrem Bedeutungswandel in der nachantiken Rezeption durchzuführen,⁷¹ welche aber an dieser Stelle nicht geleistet werden können. Allerdings wurde bereits an den einführenden Analysen deutlich, wie wichtig die Einbindung der mythischen Hybriden in den weltanschaulichen Kontext ist, aus dem sie jeweils hervorgegangen sind. Zur Analyse dieses kontextuellen Verbundes liefert Foucaults Charakterisierung des Monströsen als Doppelung eines Grenzbruchs zum juristischen Gesetzesbruch ein vielversprechendes Werkzeug. Es kann helfen, die Bedeutungen und Funktionen hybrider Formenbildungen im Mythos als wichtige Bestandteile normativer und sinnstiftender Ordnungssysteme zu analysieren. Mythopoeitische Konstrukte wie Mischwesen erweisen sich dadurch nicht allein als Hirnsgespinnste oder eindimensionale Allegorien, sondern sie veranschaulichen die Versuche, komplexen, abstrakten und ambivalenten Phänomenen aus der Lebenswelt die greifbare Form eines konkreten Körpers zu geben. Die der Alltagswahrnehmung widersprechende und damit fremdartige Gestalt zahlreicher Zwittergeschöpfe erscheint dabei als eine wirkmächtige visuelle Ausdrucksformel für den problematischen Umgang der Menschen mit ihren eigenen – für die Gesellschaft zwar konstitutiven aber gleichzeitig an vielen Stellen immer wieder brüchig werdenden – Ordnungssystemen.

69 | Zu Böcklins vielfältigen Mischwesen vgl. ebd., S. 7ff.

70 | Vgl. Brandlhuber, Margot Th. (Hg.): *Franz von Stuck: Meisterwerke der Malerei*, Ausst.-kat., Villa Stuck, München 2008, S. 111-114; vgl. zudem Sünderhauf, Ester Sophia: »Franz von Stucks Antikenrezeption im Kontext der Zeit«, in: Brandlhuber (Hg.): *Franz von Stuck*, a.a.O., S. 156-177, hier S. 160ff.

71 | Zu modernen Panen, Satyrn und Faunen allgemein vgl. Herbig: *Pan der griechische Bocksgott*, a.a.O., und Merivale, Patricia: *Pan the Goat-God: His Myth in Modern Times*, Cambridge, Mass. 1969. Zur Sphinx vgl. Demisch: *Die Sphinx*, a.a.O. und die Beiträge in: Malinowski: *Fragen an die Sphinx*, a.a.O.; sowie Schneider: *Sphinx – Amazone – Mänade*, a.a.O., S. 29f.

Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze: Thinking the Lived, Utopic Body (without Organs)¹

Kyla Bruff

In »Utopian Body« (1966), Michel Foucault presents a complex conception of the body informed by certain phenomenological ideas developed by Maurice Merleau-Ponty. It is a conception that is both paradoxical and unique, inasmuch as it is not found elsewhere in his oeuvre.² The *utopic body* is both here and not here; in its *utopic* aspects, it always extends beyond its own conceived limits, but at the same time remains a sealed, unified, experiencing entity. In this essay, I will first demonstrate that Foucault's utopic body may be understood as closely related to Merleau-Ponty's appropriation of the lived body.³ Second, I will show that Merleau-Ponty's lived body and Foucault's utopic body can, together with Gilles Deleuze and Félix Guattari's *Body without Organs* (BwO), collectively overcome the dichotomy between a *purely utopic* body (requiring no actual basis in the real) and the physical, *objective* body. I conclude by showing that whereas we (as embodied beings) live spatially in a real, concrete world, together, the utopic body – a healthy BwO – and the lived body can promote new, creative ways of pushing the limits of possible experience.

1 | I wish to thank Dr. Tobias Klass (Wuppertal), Dr. Georgy Chernavin (Moscow) and Petr Kocourek, M.A. for their assistance in the development of this paper.

2 | Michel Foucault, »Le corps utopique,« in: *Die Heterotopien. Der utopische Körper* (Berlin: Suhrkamp, 2005), pp. 55-65; transl. by Lucia Allais, Caroline A. Jones and Arnold Davidson under the title »Utopian Body« in: *Sensorium: Embodied Experience, Technology and Contemporary Art*, ed. Caroline A. Jones (Cambridge, Mass.: MIT press, 2006). Henceforth cited as »Utopian Body,« followed by French and then English pagination.

3 | The »lived body« is referred to by Merleau-Ponty as *le corps vécu* or *corps propre*, and can be, in conjunction with Merleau-Ponty's concept of *flesh*, understood as interpreted out of Husserl's *Leib*. See Emmanuel de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être* (Paris: Vrin, 2004), pp. 148-155.

THE BODY AND ITS UTOPIAS

Foucault's utopic body is a paradoxical entity; it is both open and closed, and always retains utopic (or *virtual*) elements. On the one hand, it is visible, opaque, and a thing; and on the other, invisible, transparent and *life*. Although some of my experiences imply a more intense involvement of my physical body (e.g., pain, sex), and thus seem to *awaken* certain parts of my body to me (e.g., my organs), my body is nevertheless always *open*, as I am intertwined with the external world and can have an infinite number of different interactions stimulated by elements both of this (real) world and *utopic* (*virtual* or simulated) worlds.

A utopia, according to Foucault, is a (generally non-localizable) »place outside all places [...] where I will have a body without a body«⁴). Although a utopia necessarily references experiences beyond our reality, such a creation must bear a resemblance to how we, embodied, experience reality (if it were completely irrelevant to human life, it would cease to have meaning *qua* utopia). Moreover, utopias never succeed in *eliminating* the body,⁵ for the body possesses *different types* of utopias deep inside itself. These utopias include basements, attics, obscure stays (*séjours*), and bright beaches, which, on my reading, represent the places-without-place in the body itself, which impose conditions on and structure my perception and encounters of the world (e.g. my head, my mind, my capacities of mobility and memory).⁶ Such limitations restrict experience and the types of utopias I can create, and this supports the claim that my existence in the world can never be reduced to the *purely* imaginary and utopic.

Foucault states, »There is no need for magic, for enchantment [...] for a soul, nor a death, for me to be both transparent and opaque, visible and invisible, life and thing. For me to be a utopia, it is enough that I be a body.«⁷ Thus, although *I* am something invisible (e.g., a life, an identity or *utopia*), the body is both origin and condition of my existence. Although my body is involved in the

4 | Foucault, »Utopian Body,« p. 56/p. 229.

5 | Utopias that *seem* to aim for the eradication of the body are identified as: *utopias of the incorporeal body* (e.g., lands of fairies, pixies, genies, and magicians – lands in which the body can be immortal), *the lands of death* (in which the transfiguration or denial of the body occurs through the glorification or attempts at preservation and prolongation of dead bodies), and *the utopia of the great myth of the soul* (the soul can escape and purify the body, despite being lodged within the latter). See *ibid.*, p. 56/pp. 229-230.

6 | For example, my head is a »cave« open to the exterior world (rather than as purely immanent to it); I see a continuous landscape when I look out of my eyes instead of a divided or fragmented picture; if I try to look directly at the sun, its brightness blinds me in an uncontrollable way.

7 | *Ibid.*, p. 60/p. 231.

development of my *I*, and I am grounded in and limited by my body (and can become hyper-aware of certain parts of my body) – I am not my body. Nor, however, can I ever escape my incarnation as the condition of all identities and utopias, and as the principal actor in these utopias and the locus of their relevance. Instead of allowing one to flee one's body, utopias make it possible for one to experiment with and change the *life* or *identity* within and corresponding to the body. They thus offer the potential to *reconfigure* the body and modify its relationship to different structures and identities, in unpredictable and creative ways.

Despite its seemingly *objective*, universal physical characteristics such as its parts, organs, shape and movements, the body as we come to know it is *a priori* a *lived* body, an experiencing entity within the world, and is therefore not objectively comprehensible. Foucault identifies a great *utopic rage* that decays and volatilizes the body,⁸ and which may be characterized as the movement of various, potentially identity-forming factors. The body can never fully escape this utopic rage and be considered objectively, although it paradoxically remains the very *condition* of the existence of this rage. Although the latter can be destructive, the body can also be taken over by utopic or imaginary dimensions, which guide its activity and expression in ways that *do not* directly suppress desire, as in the case of the dancer.⁹

THE UTOPIC BODY IN LIGHT OF MERLEAU-PONTY'S THEORY

As suggested above, Foucault's utopic body is influenced by Merleau-Ponty's lived body, the experiencing body in which one lives, as differentiated from the *objective body*. This implies that there exists neither an objective body cut off from its environment, nor a body that would be an object for an *I think* or for a constituting consciousness (that could ascribe it its intelligibility and reality).

Foucault's utopic body may also be directly linked to Merleau-Ponty's analyses of perception and imagination. Foucault suggests that things in the world find their origins exterior to me, and they make their ways into my head in the form of particular images or other manifestations, which in turn affect the structure of my thoughts and the type of worlds or utopias I can imagine. Accordingly, for both Merleau-Ponty and Foucault, different postulated worlds, along with all imagined, possible beings, can exist only as variants of *the* world

8 | Ibid., p. 64/p. 233.

9 | The dancer's body can outwardly manifest itself as a creative expression of the specific (musical) utopic spaces in which it participates, in turn engendering different experiences and *possibilities* of experience, and furthermore, new reflections.

and of *actual being* (Merleau-Ponty's *Être actuel*).¹⁰ Moreover, our existence as a lived body in this world is inseparable from our attempts to create ontologies and extract essences. Even if one succeeds in eliminating inessential elements of experience, one still cannot become disembodied or objectively discern the ontological meaning of the concrete elements that remain¹¹ – throughout all thinking, imagining, reasoning and analysis, we are necessarily embedded in experience.¹² For Merleau-Ponty and Foucault, activity at an invisible (imagined, transparent, utopic, living, or ideal) level is thus always directly related to the visible and to this world, as well as to the reality of the body. This body is the condition of the possibility of all identities. However, identities and thoughts cannot be reduced to the functions of the body and its processes; similarly, our incarnation can never be fully experienced in one moment *by an I*.

Therefore, regardless of the extent to which utopic powers may turn against the body and invite us to live an increasingly virtual¹³ existence, utopic worlds can never be a substitute for the real world or render the body irrelevant. The meaning of utopias exists only *for us*, embodied. Nevertheless, one's experience in the world may be *modified* through the imaginary and utopic or digitally coded worlds.¹⁴ The problems presented by the modern, digital, virtual possibilities

10 | This consideration of the imagination can also be analysed in the context of art and the invisible. See the discussion of the imaginary as being at once near and far from the actual in Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1961), p. 24; transl. by Michael B. Smith under the title «Eye and Mind,» in: *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting* (Evanston: Northwestern University Press, 1998), p. 126.

11 | To suspend time, body, and my thoughts to find that which necessarily belongs to being «would deprive me of that very cohesion in depth [*en épaisseur*] of the world and of Being without which the essence is subjective folly and arrogance.» Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. Claude Lefort (Paris: Gallimard, 1964), p. 148; transl. by Alphonso Lingis under the title *The Visible and the Invisible*, ed. Claude Lefort (Evanston: Northwestern University Press, 1968), p. 112. Henceforth *The Visible and the Invisible*, followed by French and then English pagination.

12 | Merleau-Ponty accordingly argues that Husserl is unable to effectuate the move from fact to essence through free variation by the imagination, and claims that *idéation* (the formation of ideas) always occurs in a «space of existence, under the guarantee of my duration,» *ibid.*, p. 148/p. 111.

13 | The term *virtual* is used here in a general sense, including the imaginary, the utopic and the digital.

14 | For contemporary research on how «virtual worlds» affect reality, see the work of Jeremy Bailenson at Stanford University.

of our age exemplify both the irreducibility of the real and the benefits of the virtual as a modifier of the actual.¹⁵

Furthermore, Foucault's reflections on the nature of vision and touch, which involve first-person accounts throughout the »Utopian Body,« may be linked to Merleau-Ponty's later ideas, *in which the sensible is the originary in which everything is*. The general *sensible* becomes *being* in the primary sense; perception, understood as our relationship to the world, things, and being, is primarily in and of the sensible. Moreover, the perceivable nature of our bodies is also inextricably related to our worldly existence.¹⁶ Therefore, reflection on the body is necessarily secondary to sensual experience in a lived body, since experience is pre-reflective and stimulates reflection. Foucault also demonstrates that although *I* can never perceive my lived body in its entirety, experiences of feeling and touch, and looking into a mirror, for example, can help me to understand and feel the possibilities and limitations of the body as defined and discovered through interaction – and subsequently, in a second moment, stimulate me to reflect.

MERLEAU-PONTY, FOUCAULT, HEIDEGGER AND ONTOLOGY

Merleau-Ponty's interpretation of the lived body and Foucault's utopic body share a common ontological, yet non-foundational, heritage particularly indebted to Martin Heidegger and his response to Edmund Husserl. Hubert Dreyfus and Paul Rabinow note that »Husserl's transcendental phenomenology gave rise to an existential counter-movement led by Heidegger in Germany and Maurice Merleau-Ponty in France. Foucault was steeped in the thought of both these existential phenomenologists.«¹⁷ Heidegger denies the possibility of reducing our experience of being to an organizing, transcendental, Husserlian ego or subject. Similarly, both Merleau-Ponty and Foucault oppose the

15 | See, for example, R. Kolotkin, M. Williams, C. Lloyd, E. Halford, »Does Loving an Avatar Threaten Real Life Marriage?,« in: *Journal For Virtual Worlds Research*, December 5, 2012, <http://journals.tdl.org/jvwr/index.php/jvwr/article/view/6296>, (last accessed 25-4-2016). Conversely, for positive effects of the virtual on one's existence in a real, material world (in this case, regarding soldiers with PTSD), see Alexandra Hemmerly-Brown, »DoD gives PTSD help ›second life‹ in virtual reality,« in: *U.S. Army News*, January 24, 2011, www.army.mil/article/50751, (last accessed 25-4-2013).

16 | Vision occurs *between* the inside and outside of a perceiver; involving an intertwining of interiority and externality. See Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 171/pp. 130-131.

17 | Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), p. xxi.

establishment of an originary, founding consciousness or an autonomous, transcendental subject in their conceptions of the incarnated subject-in-the-world (Foucault nevertheless maintains a critical distance from the ontological foundations of Heideggerian metaphysics).

However, such opposition does not imply a necessary postulation of knowable, ontological grounds to explain our own existence. In this matter, Heidegger demonstrates that we do not have direct access to *Being* [*Sein*] itself. In *On Time and Being* (1962), he states: »To think Being explicitly requires us to relinquish Being as the ground of beings in favor of the giving which prevails concealed in unconcealment, that is, in favor of the It gives.«¹⁸ Through the *Es gibt*, Being, as we can comprehend it, is given as a *gift* for Heidegger, as the »unconcealing of presencing.«¹⁹ A similar critique of the search for such a knowable, ontological basis is implied in Foucault's *The Birth of the Clinic* (1963),²⁰ and in Merleau-Ponty's indirect ontology and critique of Husserlian essence.²¹ In short, for Heidegger, Merleau-Ponty and Foucault, we cannot have direct access to Being, and accordingly, the acquisition of a privileged knowledge or the ultimate truth of the essence of all things is impossible. It is in this regard that all three criticize the possibility of achieving genuine objectivity contexts of metaphysics and contemporary science.

Being thus *comes to be* reflected upon or »known« by us only indirectly: whether through its opening as presence, specific structures (e.g. of perception, language), historical conditions, orders or knowledges. This entails a general

18 | Martin Heidegger, *Time and Being* [*Zeit und Sein*, 1962], transl. by Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972), p. 6. »It gives« here is the translation of the German »Es gibt,« which, it should be noted, is more idiomatically rendered in English as »There is.«

19 | Ibid. Heidegger explains more precisely that »[t]o think Being explicitly requires us to relinquish Being as the ground of beings in favor of the giving which prevails concealed in unconcealment, that is, in favor of the It gives. As the gift of this It gives, Being belongs to giving. As a gift, Being is not expelled from giving. Being, presencing is transmuted. As allowing-to-presence, it belongs to unconcealing; as the gift of unconcealing it is retained in the giving«.

20 | An ontological ground cannot be directly identified if all that we see (and know) is conditioned by that which we can express. See the »Preface« to Michel Foucault, *Naissance de la Clinique* (Paris: P.U.F., 1963), translated by A.M. Sheridan under the title *The Birth of the Clinic* (London: Routledge, 2003). Henceforth cited as *Naissance de la clinique*, followed by French and then English pagination.

21 | Merleau-Ponty accordingly states that the indirect method of ontology (*Being in beings* – »l'être dans les étants«) is the only one that conforms to Being (*The Visible and the Invisible*, p. 233/p. 179).

separation of Being from its representations or modalities of being.²² A meaningful inquiry (into the body or being) must therefore examine that which is beyond the visible or represented in a non-foundational way – the processes, structures or conditions underlying the presence of being as *das Seiende/l'étant*, without claiming that the visible is either merely superficial or a representation that directly corresponds with Being itself.

In his different presentations of the historical *a priori*,²³ Foucault wavers between investigating that which is prior to and persists *outside* of our perception and experience, and the structures of perception itself. The gradual shift from an analysis primarily of perception (including questions regarding the relation of the *seen* to the *said*) to an ontologico-linguistic inquiry can be tracked from Foucault's *Birth of the Clinic* to *The Order of Things* (1966), and, in a parallel fashion, from Merleau-Ponty's *The Phenomenology of Perception* (1945) to *The Visible and the Invisible* (1964).

In *The Birth of the Clinic*, Foucault explores the relationship between the sayable and the visible, in his search for the possibility of a discourse of disease through »the spatialization and verbalization of the pathological.«²⁴ He traces this relationship through forms of the historical *a priori*, the final form of which entails the surpassing of the *invisible* over the *sayable*. In an allusion to the »Utopian Body,« the body is described as an »opaque mass,« a »tangible space,«²⁵ whose reality and events can escape perception and linguistic expression (i.e., can evade the medical gaze). Foucault claims that speech and language can affect perception; it follows that the realities of the body and disease can become imperceptible to us once they fall outside the scope of the sayable. Foucault's emphasis on spatialization and his description of the historical *a priori* as »a deep space, anterior to all perceptions« in *The Birth of the Clinic*²⁶

22 | On this point (in light of Heidegger) Béatrice Han demonstrates that although Foucault in *The Order of Things* claims to be in search of that which makes representations and knowledge possible in the epistemological order, »the preface clearly suggests that this perspective should in fact be subordinated to a more ›archaic‹ research, which alone would make it possible to discover what determines the ›mode of being‹ of the knowable.« Béatrice Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical* (Stanford: Stanford University Press, 2002), p. 57.

23 | It is beyond the limits of this essay to explore Foucault's different presentations of the historical *a priori* and their ontological significance (particularly in relation to Heideggerian Being). However, broadly speaking, the historical *a priori* in Foucault's work may be generally understood as the *a priori* field of the historical conditions of subjects, societal formations, and modes of being.

24 | Foucault, *Naissance de la Clinique*, p. viii/xi.

25 | *Ibid.*, p. 123/p. 122.

26 | *Ibid.*, p. 3/p. 5, my emphasis.

seem to invite us to renounce perception in favor of analyses of space and externality,²⁷ which reiterates the argument in the »Utopian Body« that certain realities and phenomena of the body elude our individual understanding.

Despite the challenges of correlating Foucault's analysis of the gaze in *The Birth of the Clinic* with Merleau-Ponty's perception-knowledge relationship, it can be said that both thinkers investigate structures of perception and challenge *objective* knowledge. However, theories of perception are limited in their explanations of the body in space, and Merleau-Ponty and Foucault must eventually extend their analyses to the realm of the ontological in a non-foundational way. Beyond the gaze and perception, the body is involved in a real, spatial externality, and navigates the world through places. We can therefore observe a shift in Foucault's early conception of the *historical a priori* towards (in Heideggerian vocabulary) the consideration of the variable conditions of modes or understandings of *Being*.

A subject's development always occurs within a mode of being *beyond* independent subjectivity and does not entail the reduction of experience to thought.²⁸ However, this rejection of the originary subject should be met with a refutation of theories of absolute, metaphysical foundations, since at the same time the conditions of the possibility of the subject are no longer strictly separable from the subject herself.²⁹ Correspondingly, it may be argued that beneath visible, ascertainable organisation, discourse, and linguistic and societal structures which condition the subject, there is, following the Heideggerian *Es gibt*, a *letting-be*, a *giving* – an *order* for Foucault, at the origin of the presentation

27 | Han claims, however, that this specific Foucauldian *anteriority* is incompatible with Merleau-Ponty's thought (for he rejects the concept of an *a priori*), and highlights the difficulty that the historical *a priori* here seems to be both prior to and at once to presuppose its own founding content. *The Birth of the Clinic* thus perhaps suggests a phenomenological theory of perception that it cannot itself uphold. See Han, *Foucault's Critical Project*, p. 50–51. Philippe Sabot similarly claims that in this text, Foucault effectuates both a phenomenology of perception and at once an anti-phenomenology of perception. See Philippe Sabot, »Foucault et Merleau-Ponty: un dialogue impossible?«, in: *Les Études philosophiques* 106/3 (2013), pp. 317–332, here p. 328.

28 | See Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. vi, translated by Colin Smith under the title *Phenomenology of Perception* (New York: Routledge, 2005), p. xi. Henceforth cited as »Phenomenology,« followed by French and then English pagination.

29 | Han, *Foucault's Critical Project*, pp. 14–17. Han suggests here that three different interpretations of Foucault's historical *a priori* may be represented by *The Birth of the Clinic*, *The Order of Things*, and *The Archeology of Knowledge*, respectively.

of Being in modes,³⁰ which underscores the necessity of investigating beyond appearances, representation and Being (*l'étant/das Seiende*). This indirect, non-foundational and ontological approach also alludes to *The Birth of the Clinic*, in which the reversible nature of our perception of the world and the discovery of »obscure masses« in the opaque body relate, according to Han, to the impossibility of representing Being in itself and the emergence of a »new empiricity,« »life« in *The Order of Things*.³¹ Furthermore, both of these works analyze the relation between seeing and saying, the visible/represented and the expressible, and language and things over time. Nevertheless, although Foucault's *order* seems to be a promising ontological concept, it appears unable to supply the resources for a satisfactory explanation of phenomena such as incarnation; and this is demonstrated in the unclear, complex shift from *The Birth of the Clinic* to *The Order of Things*: neither an investigation of the structures of subjective perception nor an analysis of an ontological *outside* or concept of Being/order can sufficiently explain embodied human life in the world; such an explanation would require elements of both, along with reflections on language and space.

Similar conclusions may be drawn in consideration of the analyses of perception in *The Phenomenology of Perception* and the ontology of the flesh in *The Visible and the Invisible*. The body, in both texts, retains »ontological priority,« since, as David Low explains, in lived experience »the body and the world upon which it opens [...] sustain a field of stable meanings, meanings that are then sublimated in the bodily gesture called speech.«³² Language, with the dependency of its development and use upon embodied speakers, unifies analyses of perception and ontology. The reversibility between the perceiver and the world as perceived occurs in language, which is a medium through which

30 | Han demonstrates that *order*, in the Preface of *The Order of Things*, can engender the codes and discourses of our knowledge of being(s) (in language), and thus define our *modes of being* (ultimately giving rise to order on the empirical level and to scientific theories). See Han, *Foucault's Critical Project*, p. 55. Foucault's »naked« or »pure« (»nue«) experience of this underlying order could thus be a reference to Heideggerian ontological difference. See Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 13, translated under the title *The Order of Things* (New York: Routledge, 2005, p. xxiii); henceforth cited as *The Order of Things*, followed by French and then English pagination; see also Han, *Foucault's Critical Project*, pp. 59-60 for more on this topic. Han also acknowledges challenges of the Foucault-Heidegger comparison (e.g., it is impossible for Heidegger to *directly* identify a concept such as order with Being).

31 | Han, *Foucault's Critical Project*, p. 51. This relationship is, however, limited in its possibilities. *Ibid.*, p. 52.

32 | Douglas Low, *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of »The Visible and the Invisible«* (Evanston, Illin.: Northwestern University Press, 2000), p. 22.

the world acquires meaning as things *become objects of perception* for humans-in-the-world.³³ This brings us once again to the non-foundational, ontological thesis, culminating in Merleau-Ponty's concept of the »flesh«, which says that existence comes first, and that reflection is secondary to perception.³⁴ Through the flesh, the reversible, are expressed the intertwined relationships of body and world, sensate and the sensible, visible and the invisible; blurring the subject-object distinction and enriching our understanding of the utopic body as always in-between theories of ontology and perception.³⁵

Merleau-Ponty thus initiates an overcoming of the split between the existence of the human understood in objective, realist terms and an autonomous, originary, transcendental subject. He proposes a »third dimension«³⁶ beyond the transcendental or empirical, between perceiving and the perceived.³⁷ Similarly, Foucault, through his historical *a priori*s, writes the history of that which »determines the reciprocal positions and the mutual play of the knowing subject and that which is to be known,«³⁸ and posits the utopic body as irreducible

33 | Perception also always involves an a-personal sensing of the world. Subsequently, once the perceiver is understood as always in and of flesh – her body as both sensate and sensible – the impossibility of discerning essences becomes clear (*The Visible and the Invisible*, p. 149/p. 111).

34 | For an account of a possible phenomenological approach to a non-essentialist ontology founded in real difference which entails a turn »to the reverse side or the lining of being, to the invisible in and of the visible,« see Miguel de Beistegui, »Toward a Phenomenology of Difference?,« in: *Research in Phenomenology* 30 (2000), pp. 54-70, here p. 6.

35 | See Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 184/p. 142. The flesh is both present and undisclosed, and exists neither purely as matter nor as spirit/ideality.

36 | This third dimension might be designated as the historical *a priori*, the *vécu*, general sensibility, or the flesh. For more on this third dimension and the rejection of the transcendental-empirical dichotomy (which is also challenged by Deleuze), see Sabot, »Foucault et Merleau-Ponty,« p. 325.

37 | Ibid. In this third dimension, Sabot explains, »our activity and our passivity, our autonomy and our dependence, cease to be contradictory,« as it »simultaneously delivers its own conditions of transcendental possibilities.« Here, Sabot is quoting Merleau-Ponty, *Parcours II*, 1951-1961 (Paris: Éditions Verdier, 2000), p. 13. Sabot also draws attention to the dimension of the *vécu* as presented in *The Order of Things* as »both the space in which all empirical content are given to experience and the original form that makes them possible in general and designates their primary roots.« (Compare Foucault, *The Order of Things*, p. 332/p. 349). Foucault explains that the *vécu* provides a »means of communication between the space of the body and the time of culture«. Ibid., p. 332/pp. 349-350, (English transl. Kyla Bruff).

38 | Han, *Foucault's Critical Project*, p. 48. Han is quoting Foucault, *Birth of the Clinic*, p. 139/p. 137.

to originary conditions or state(s). Therefore, despite certain difficulties in comparison,³⁹ the Merleau-Ponty-Foucault relationship shows that invisible elements on the level of »Being,« order, (a-personal) perception and/or language open different modes or ways of being in which we live, embodied.

THE OPENING OF SPACE

Heidegger's latter analyses of space can help us understand Foucault's claim that the body is always in a non-place, but still irreducibly exists as a perceiving, experiencing body.⁴⁰ *Dasein* is spatial⁴¹ and includes our *dwelling* in space in a manner inexplicable in terms of transcendental subjectivity.⁴² Günter Figal explains that »to describe something in its spatiality means: to understand it from

39 | For example, the resolution of Merleau-Ponty's *postulation* of an ontology of the flesh (and its foundational claims) with the historically conditioned/conditioning, epistemic dimension of the historical *a priori*; and, as Sabot notes, the issue of whether Foucault breaks with Merleau-Ponty by historicizing his »ontological resource,« making it depend upon a »change in the ›fundamental dispositions of knowledge‹« and reflecting Merleau-Ponty's failure to historically and critically contextualize man in a set of discursive practices. Sabot also points to pertinent differences in the two thinkers' conceptions of the roots of the historical crisis of the human sciences. Sabot, »Foucault et Merleau-Ponty,« p. 328 and p. 326, (English transl. Kyla Bruff).

40 | This discussion will help us contradict Sabot's conclusion, namely, that it is perhaps impossible to experience the utopic body, »because this body does not really exist, because it is not this utopic body, topically situated, that we can observe in the mirror each morning, but it designates rather a utopic body or, better, a body-utopia that ›volatilizes‹ the space of the *corps propre* in the non-place of the utopia.« Ibid., p. 332, (English transl. Kyla Bruff).

41 | *Da-sein* has occasioned misinterpretations (*Mißdeutungen*, states Heidegger); it cannot be simply literally translated as there(*Da*)-Being(*sein*), but must be thought of as the French *être-le-là*, in English, literally, the *being-it-there*. Heidegger further explains in a letter to Jean Beaufret (23 November 1945), »Und le-là ist gleich *aletheia*: Unverborgenheit-Offenheit« (»And the it-there is equal to *aletheia*: Unconcealment-Openness«). In short, *Dasein* is spatial, but does not concern the question of »where?« for it is the *being-of-the-there*. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, rev. ed., transl. by Roger Munier (Paris: Éditions Mouton, 1964), pp. 180-185, here p. 182, (English transl. Kyla Bruff).

42 | In texts such as *Time and Being* (1962) and *Building Dwelling Thinking* (1951), the space of *Dasein* can no longer be ontologically understood out of temporality, as was attempted in *Being and Time* (1927). For example, in *Time and Being*, we see the creation of a pre-conditioned Being as an ontological field which engenders *time-space*

space and so to be attentive to that which does not appear [*das Unscheinbare*] in the appearance.«⁴³ Spatiality involves the interplay of the invisible and the visible, the possible and the real, the »appearance and that which does not appear.«⁴⁴ We must consequently attend to the inconspicuous in space to prevent the complete closure of the body,⁴⁵ and to disclose its hidden possibilities, which may be uncovered by the imagination and through the creation of utopias.⁴⁶

Additionally, Heidegger's *mineness* (*Jemeinigkeit*) as explored by Didier Franck could also offer insight on the genesis of the embodied I. Franck explains that »mineness is the relationship of *Dasein* to its Being that renders *possible* the pronoun ›I‹; *Dasein* is »always mine, which means neither postulated by me nor separated in an individualized I.«⁴⁷ *Mineness* does not refer to one particular person – rather, it renders identities possible.⁴⁸ It accordingly bears commonalities with Merleau-Ponty's non-personal dimension of perception.⁴⁹

as an openness, which »exclusively and primarily provides the space in which space as we usually know it can unfold« (Heidegger, *Time and Being*, p. 14).

43 | Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, 3rd edn., Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, p. 373. Original text: »Etwas in seiner Räumlichkeit beschreiben, das heißt: es vom Raum her zu verstehen und so aufmerksam auf das Unscheinbare im Erscheinenden zu sein.« (English transl. Kyla Bruff).

44 | *Ibid.*, original text: »das Spiel von Erscheinen und Unscheinbarem.« (English transl. Kyla Bruff).

45 | Figal demonstrates that inquiring into the invisible can reveal information on the process of becoming present or visible (»wie das, was erscheint, in seinem Erscheinen möglich ist.«. Figal, *Martin Heidegger*, p. 373).

46 | In light of Merleau-Ponty, the imagination may be described in the context of art as »attention to the immanent, latent, hidden, or repressed hollows of the world, not nihilation of the world in favor of not-being.« See Galen A. Johnson, »Structures and Painting: ›Indirect Language and the Voices of Silence‹,« in: *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, ed. Galen A. Johnson and Michael B. Smith, Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 33

47 | Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace* (Paris: Éditions de Minuit, 1986), p. 31. Original text: »Le *Dasein* est ›toujours mien,‹ cela veut dire ni posé par moi ni séparé en un Je individualise.« (English transl. Kyla Bruff).

48 | *Ibid.*, pp. 30-31. »Le *Dasein* est cet étant dont l'être est toujours mien. [...] La mieneté est le rapport du *Dasein* à son être qui rend possible le pronom Je.«

49 | Merleau-Ponty states that »Every perception *takes place* in an atmosphere of generality, and is presented to us anonymously. [...] Every time I experience a sensation, I feel that it concerns not my own being [...] but another self, which has already sided with the world, which is already open to certain of its aspects, and synchronized with them.« (*Phenomenology*, pp. 249-250/pp. 250-251). The analogy between Merleau-Pontian and Heideggerian spatiality is thus described by Emmanuel de Saint Aubert as

Moreover, *Dasein* is neutralized, and is thus itself not anthropological, ethical or sexual,⁵⁰ but represents the *possibility* of incarnated existence.⁵¹ Ontological, transcendental dispersion of *Dasein* is thus differentiated from its factual dispersion in the flesh and sexuality in a manner analogous to the difference between underlying order, and discourse or secondary order in *The Order of Things*. Although I do not have space to develop it here, a spatial theory of the process of factual dispersion (incarnation and sexualization) of being (that is mine), with an emphasis on the role of language as a mediator between analyses of perception and ontology, and as opening spaces, could offer further understanding of the incarnation of life.

In short, the body is neither definitively localizable nor imbued with eternal meaning; but it is always *here*, *through* places, as life's incarnation. Moreover, despite the temptation to understand the utopic body as chiefly a representation of the internal, *phenomenological* space of the individual,⁵² it ought also to be considered with its invisible structures and capacities (e.g. language, imagination, memory) as the basis of our relationship with space through places. In so doing, the blurring of the borders between the inside and the outside of the utopic body is highlighted, exposing the latter's potential for enriching further spatial and ontological considerations.

DELEUZE AND GUATTARI'S *BODY WITHOUT ORGANS* (BWO)

Gilles Deleuze's ontology of difference may be critically approximated to the theories of Heidegger, Merleau-Ponty and Foucault.⁵³ Merleau-Ponty's concept of the flesh as *the element of the world* (or the sensible itself) may be too limited in its ontological potential for Deleuze.⁵⁴ However, for both thinkers, difference

»undeniable« (*indéniable*). Compare Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte* (Paris: Vrin, 2006), p. 204.

50 | Franck, *Heidegger*, pp. 32-33.

51 | *Ibid.*, p. 33.

52 | For more on this »internal space,« (»espace du dedans«), consult Sabot, »Foucault et Merleau-Ponty,« p. 330.

53 | As a thinker on the subject of difference, Deleuze praises Merleau-Ponty for following, in *The Visible and the Invisible*, a »thoroughly Heideggerian inspiration [...] returning to an ontology of difference and questioning«; furthermore, Heidegger's concept of difference cannot »be subordinated to the Identical or the Equal«. See Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: P.U.F. 1968), p. 90, translated by Paul Patton under the title *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994), pp. 64-65.

54 | See Henry Somers-Hall, »Deleuze and Merleau-Ponty: Aesthetics of Difference,« in: *Symposium – The Canadian Journal of Continental Philosophy* 10/1 (2006),

persists without being subordinated to a transcendental subject, and the body is explored within a philosophy of *becoming*.

The *Body without Organs* (BwO) of Gilles Deleuze and Félix Guattari constantly pushes limits; it is an unreachable body inseparable from desire.⁵⁵ It occupies a space and correlates to produced intensities.⁵⁶ The three identified kinds of BwOs correspond with three possibilities implicitly exposed by Foucault concerning the relationship of the body with utopias. The first is the idea of becoming a »pure and simple utopia,« that is, of existing without any grounding in the physical body, and therefore no concrete locus of identity. This corresponds with the empty, catatonic BwO. These BwOs are de-organized: all virtual flows pass through them with no roots, direction or production – they lack Deleuze's and Guattari's necessary rule of experimentation (i.e., injections of caution and bearings within an organized body), and may throw themselves into »suicidal collapse.«⁵⁷ Foucault's examples of individuals whose bodies become the products of their own fantasies, as utopic powers turn against them, resemble Deleuze and Guattari's examples of this type of BwO. Experimenting with desire, they open themselves completely and become chaotic, ever-fluctuating BwOs, such as the schizo-, drugged and masochist bodies.⁵⁸ Although these bodies often successfully eradicate *organs* or certain functionalities of organs (in other words, they displace the elements of the body that have fixed ascriptions), they are empty or catatonic and become defeated, unable to become bodies full of gaiety, ecstasy and dance (such as that of Foucault's dancer).⁵⁹

At the opposite end of the spectrum, Deleuze and Guattari describe the cancerous BwO, which belongs to the organized strata and contains cancerous tissue that blocks circulation, chaos, madness, flow and liberation. It is a *fixed Body with Organs* that maintains rigid, corresponding identities.⁶⁰ In

pp. 213-222, here p. 220. Somers-Hall states, »Deleuze is not rejecting the notion of the flesh, but instead is calling for the recognition that the element of the flesh is only the world seen under one of its aspects.« Ibid., p. 219.

55 | In the BwO, we sleep and live our lives, fight, seek our place, experience emotions, and love. See Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2* (Paris: Éditions de Minuit, 1980), p. 186, translated by Brian Massumi under the title *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia 2* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1987), p. 150. Henceforth cited as *A Thousand Plateaus*, followed by French and then English pagination.

56 | There are two different movements involved in BwOs: firstly, their construction, and secondly, producing the corresponding intensities to fill them. Ibid., p. 189/p. 153.

57 | Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 199/p. 161.

58 | Ibid., p. 186/p. 152.

59 | Ibid., p. 187/p. 150. See also Foucault, »Utopian Body,« p. 63/p. 232.

60 | Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 201-202/p. 163.

Foucault's terms, such individuals cease to create utopias, to experiment and to develop themselves further. They are thus obstacles to their own emancipation from oppressive structures, for they are the defined subjects in matrices of social relations unable to move or change. These cancerous BwOs include, in Deleuzian terminology, bodies of subjectification on a stratum of significance (which defines sense), precluding activity on any levels deeper than that of individuated subjects, along with the totalitarian and fascist BwOs, which block experimentation and freedom.⁶¹

Finally, the full or healthy BwO permits flux and alternative forms of organization without becoming fixed. Here, the organism is dismantled – instead of upholding rigid subjectification, intensities flow, potentials of the body are discovered, and structures that produce organ-ized, static meanings of the body are disassembled.⁶² In the context of Foucault's work, this may be translated into the implicit recognition in the »Utopian Body« that creative living succeeds neither through a complete identification with the utopic, nor within the confines of a rigid, enclosed body ascribed a single and set meaning. A positive relationship between utopias and the body involves discovering the body's potential beyond the dichotomy established at the beginning of »Utopian Body« (that I live either in an organized, limited body or disembodied in a pure utopia).

Deleuze and Guattari offer instructions in *A Thousand Plateaus* (1980) on how to develop bodily expression, or how to prevent utopic power from negatively limiting the body.⁶³ Their imperatives express ways to open the body without aiming to live purely utopically. Although Deleuze and Guattari advocate dismantling identities and the self – and tearing consciousness away from the subject – in a more extreme manner than Foucault,⁶⁴ they are not as radical as often portrayed: they note that enough of the organism must be preserved (i.e., bits of significance and subjectification)⁶⁵ to enable its self-reformation and effective opposition to its systems. Their imperatives may thus be related to Foucault's later proposition to oppose bio-power by »connecting our current

61 | Ibid.

62 | »Dismantling the organism has never meant killing yourself, but rather opening the body to connections that presuppose an entire assemblage, circuits, conjunctions, levels and thresholds, passages and distributions of intensity.« See Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 198/p. 160.

63 | Ibid., p. 199/p. 161.

64 | »[H]ow can we unhook ourselves from the points of subjectification that secure us, nail us down to a dominant reality? Tearing the conscious away from the subject in order to make it a means of exploration, tearing the unconscious away from significance and interpretation in order to make it a veritable production: this is assuredly no more or less difficult than tearing the body away from the organism.« Ibid., p. 198/p. 160.

65 | Ibid.

style with our current discomfort and then by taking up marginal practices, which have escaped or successfully resisted the spread of techno/*bio-power*.⁶⁶

FROM MERLEAU-PONTY TO DELEUZE: THE CREATIVE BODY IN BECOMING

Although Deleuze's, Guattari's and Foucault's negative references to phenomenology and Merleau-Ponty provide grounds to be sceptical of the line I have traced here,⁶⁷ the Merleau-Pontian lived body is nevertheless compatible and comparable with the BwO.⁶⁸ Although neither Foucault's *utopic body* nor Merleau-Ponty's *lived body* can *fully* support Deleuze's ontological concepts of difference, intensity and affect, they, along with Deleuze and Guattari's BwO, surpass the subjective-objective dichotomy. The body becomes the intersection point of the transcendental and the real, where our identities form and change as we experiment within spaces.⁶⁹ It is also the precondition of identities and

66 | The utopic body/healthy BwO, as it engages with its environment in a *creative* way, may have the potential to help us break free of our »drive to order and optimize everything« (to stratify), thereby opposing oppressive structures, bodies of knowledge and practices. In this sense, Dreyfus understands Foucault (along with Heidegger) as philosophers of freedom. See Hubert L. Dreyfus, *Being and Power: Heidegger and Foucault*, http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_being.html, (last accessed 25-4-2016).

67 | In *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, for example, Deleuze suggests a necessity to go beyond the lived body to understand the virtual. He suggests: »The phenomenological hypothesis is perhaps insufficient [...] the lived body is still a paltry thing in comparison with a more profound and almost unlivable Power.« Gilles Deleuze, *Francis Bacon – Logique de la sensation* (Paris: La Différence, 1981), p. 33; transl. by D. W. Smith under the title *Francis Bacon: The Logic of Sensation* (London: Continuum, 2002), p. 47.

68 | Corry Shores remarks on this compatibility and similarity, whilst also recognizing that Merleau-Ponty's lived body does not provide the same explanatory potential of the body as the BwO, due to its incapability »of having intense phenomenal experiences,« and because the BwO is only present at the *limit* or *borders* of the lived body. See Corry Shores, »Body and World in Merleau-Ponty and Deleuze,« in: *Studia Phaenomenologica: Romanian Journal of Phenomenology* 12 (2012), pp. 181-209, here p. 207. Also compare Alain Beaulieu's claim in *Gilles Deleuze et la phénoménologie* (Mons: Sils Maria, 2004) that Deleuze's critique of phenomenology serves as a helpful contribution to the latter rather than as an actual critique.

69 | Events *happen* in the BwO; it is the crossroads at which we can describe becomings and events. Similarly, for Merleau-Ponty, the body is »the juncture itself of our

utopias. As the utopic body breaks free of stratification, things begin to be understood as being organized *around it*, since it creatively explores various modes of operation and different possibilities within changing spatial environments.⁷⁰

In conclusion, a fundamental, lived corporeality is at the root of our subjective existence in the world, but this very incarnation presents paradoxical elements that escape purely ontological, perspectival, real or transcendental analyses. Furthermore, working to uphold a single, concrete, attributed notion of identity associated with the body is harmful and restrictive to a discovery of the body's capabilities and potential (e.g., the cancerous BwO), just as eradicating all remnants of identity and living utopically (creating an empty BwO) is dangerous and unproductive. A positive, dynamic relationship between real, visible, bodily existence and ideal, utopic, subjective life may be achieved through the creation of a healthy BwO, which is irreducible in its real existence yet maintains a positive, affective relationship to its own imagined constructions, utopias and memories. Furthermore, despite challenges in providing a Foucauldian answer to certain phenomenological questions,⁷¹ complimentary resources can be found in Foucault, Merleau-Ponty, Deleuze and Guattari in support of the thesis that through real experimentation and pushing the limits of one's body in spatial interactions (together with an expressive, *utopic*, creative use of the imagination and memory), new capabilities and possibilities for the body may emerge.

belonging to the world. It is the crossroads, the place of opening (*lieu d'ouverture*) through which passes our interrogation of all that inhabits the world.« See Jean-Yves Mercury, »Une étude phénoménologique du corps,« in: *Approches de Merleau-Ponty* (Paris: L'Harmattan, 2001), pp. 11-26, here p. 16 (English transl. Kyla Bruff).

70 | In this direction, Todd May emphasizes the role of experimentation in order to become a »political body, woven into the fabric of the world as a celebrator and as a changer« – a process which involves mindful attention to the modes of immanence of the body in one's own political and historical situation. See Todd May, »To change the world, to celebrate life: Merleau-Ponty and Foucault on the body,« in: *Philosophy & Social Criticism*, 31/5-6 (2005), pp. 517-531, here p. 529 and p. 531. For more on the possible ontological links between Foucault and Merleau-Ponty regarding their approaches to history, free of teleological presuppositions, the political, and the movement of change and difference in the present (*l'actualité*), see Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty, Ontologie politique, présentisme et histoire* (Paris: Vrin, 2015).

71 | For example, methodological questions concerning the lived body as a starting point, and moreover, the possible universal structures or dispositions that precede the body's *subjectification*.

Zum Dilemma von Materialität und Erfahrung

Gilles Deleuzes Schreiben (von) der Hysterie

Jeanne Bindernagel

I DER ERFUNDENE KÖRPER: MEDIALE ENTWÜRFE DER HYSTERIE ALS HERAUSFORDERUNG DES DELEUZESCHEN SCHREIBENS

Ein Beitrag zu Gilles Deleuzes Schreiben (von) der Hysterie fokussiert gleich zwei vermeintliche Nebenschauplätze in dessen Philosophie. Der erste wird ersichtlich, wenn man die Hysterie als deren Gegenstand begreift, also als ein Phänomen, an dem Deleuze seines philosophischen Denkens im Schreibprozess ansichtig wird. Eine derart wirksame Exemplarizität ist der Hysterie bei Deleuze nur in vereinzelten Argumenten und Beschreibungen inne. Die Begrifflichkeit taucht zwar in verschiedenen Phasen seines Schreibens auf, ohne jedoch dessen explizites Thema zu werden. Sie behält scheinbar den Status einer ergänzenden Deskription philosophischer Zusammenhänge und hat einen assoziativen Wert, der seine Beziehung zu seiner ästhetischen wie historischen Herkunft nicht offenbart bzw. diese nicht zu benötigen scheint: Masochismus, Drogenexperiment, Faschismus, Yoga¹ – die Hysterie ist eine von vielen Benennungsoptionen für Körperzustände verstärkter, abweichender Intensität (in deren ästhetischer Erfahrbarkeit) jenseits des Subjektiven und Innerlichen. Trotz der am Detail bemerkbaren unterschiedlich komplexen Verwendung durch Deleuze behalten die Begriffe in einer solchen reihenbildenden Form der Sammlung und Variation grundsätzlich etwas Beliebigen, als sei ein derart verfasstes, vitales Leben einfach überall, in jedem a-normalen Körperzustand zu finden. Die Hysterie trifft diese Disqualifikation besonders

1 | Diese Aufzählung ist angelehnt an: Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* [*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, 1980], übers. von Gabriele Riche und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 207.

hart, weil ihr, im Gegensatz etwa zum Masochismus² oder dem Schizoiden,³ keine eigene Untersuchung gewidmet wurde, welche die in ihr gegebene komplexe Verschränkung von sozialer und ästhetischer Praxis sowie die damit verbundene, ambivalente Bezugnahme auf etwaige psychoanalytische und künstlerische Vorgänger der deleuzeschen Setzungen breiter ausführen würde. Die hier von mir unternommenen Überlegungen zu Deleuzes Schreiben (von) der Hysterie können entsprechend vor allem anhand ausgewählter Textpassagen entstehen, in denen sich vergleichbar komplexe Anlagen komprimiert bzw. angedeutet finden. Die Analyse findet weniger an einem philosophisch komplex formulierten Modell der Hysterie als vielmehr an einer Anlage eines solchen, an einer groben Skizze oder einem einzelnen Aspekt der Modellbildung statt.

Gerade weil in dieser Form des Textes eine These anklingt, aber unausgeführt bleibt oder wieder fallen gelassen wird, ist sie interessant. Denn hier zeigt sich eine argumentative und ästhetische Spannung oder sogar innere Widersprüchlichkeit des Textes. Das Spezifische am deleuzeschen Begriff der Hysterie ergibt sich also durch dessen Textpraxis, in der der zweite hier anvisierte Nebenschauplatz seiner Philosophie benannt wird. Diese kann sich durchaus zu dem in ihr formulierten, allgemeinen philosophischen Anspruch der jeweiligen deleuzeschen Argumentation widerspruchsvoll verhalten, weil sie das insistierende Moment⁴ ihres Gegenstandes nicht tilgt. Eine entscheidende Rolle hierbei spielt konkret die Beziehung des Textes zu sowohl einer Wissensgeschichte von der Hysterie als Krankheitsbild des 19. Jahrhunderts als auch zu den sich von diesem ablösenden künstlerischen Zitationen des hysterischen Erscheinungsbilds. Zwischen diesen beiden nach Vereindeutigung strebenden Extremen innerhalb des Hysteriediskurses und deren Behauptungen oder Negierungen einer körperlich-materiellen Leidensgrundlage der Hysterie entsteht ein Dilemma des wissenschaftlich rezipierenden Umgangs mit dem Körper. Auf dieses reagiert Deleuze vor allem mit der Form seines Textes, die das jeweilige Nachdenken über die Hysterie als viel grundlegenderen Entwurf von Medialität vorstellt.

2 | Vgl. Deleuze, Gilles: »Sacher-Masoch und der Masochismus« [»Présentation de Sacher-Masoch«, 1967], übers. von Gertrud Müller, in: von Sacher-Masoch, Leopold: *Venus im Pelz*, Frankfurt a.M. 1968, S. 156-281.

3 | Vgl. Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1* [*L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, 1972], übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1974.

4 | Vgl. hierzu Deleuze: »Möglicherweise liegt in jeder Frage, in jedem Problem wie in ihrer Transzendenz bezüglich der Antworten, in ihrem Drängen [*insistance*] über die Lösungen hinweg, in der Art, wie sie ihr eigenes Aufklaffen erhalten – möglicherweise liegt darin zwangsläufig etwas Verrücktes.« Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* [*Différence et Répétition*, 1968], übers. von Joseph Vogl, München 1992, S. 142f.

Um diese Besonderheit herausstellen zu können, beginnt mein Beitrag mit einigen Überlegungen zum Diskurs der Hysterie und besonders dem darin virulenten Verständnis des (fotografischen) Abbilds des Körpers und dessen Theatralität. Georges Didi-Hubermans Studie *Die Erfindung der Hysterie*⁵ von 1982 kann die Schwierigkeiten eines Schreibens (von) der Hysterie eingängig zeigen. Sie werden im Folgenden an zwei Texten Gilles Deleuzes und – im zweiten Fall – auch Félix Guattaris untersucht werden.

Die Hysterie wird in der Gegenwart zumeist als ein geradezu anachronistischer Topos eingeführt. Wer zu einer Beschäftigung mit der Hysterie ansetzen will, findet diese als radikal historisiertes Phänomen eingeordnet, dessen klinische Relevanz sich selbst in der Vielheit und Uneindeutigkeit seiner angeblichen Erscheinungsformen sukzessive *ad absurdum* geführt hat und allein retrospektiv als paradigmatische Verdichtung von erkenntnistheoretischen Problematiken positivistischer Humanwissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert aussagekräftig bleibt. Die Qualifizierung der Hysterie als »Erfindung«, die maßgeblich durch Didi-Hubermans Überlegungen wirkungsmächtig wird, erscheint als die logische Zuspitzung dieser Verortung in der Vergangenheit. Sie schließt darüber hinaus aber auch an die ästhetischen Eigenheiten des Erfindungsprozesses an und beschreibt die medialen Strukturen, die den erfinderischen Akt *am* Körper und *des* Körpers bedingen.

Didi-Huberman expliziert eine Loslösung der Hysterie aus den engen Grenzen eines naturwissenschaftlich-medizinischen Forschungsfeldes, die trotz ihrer Wirksamkeit im historischen Diskurs uneingestanden blieb. Er macht sie mithilfe der Kunstgeschichte einer breit aufgestellten Kulturwissenschaft als transdisziplinärem Forschungsgegenstand zugänglich: In seiner Abhandlung führt er anhand von Bild- und Textmaterial – maßgeblich aus der Pariser Salpêtrière in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – vor, unter welchen Bedingungen die Diagnose »Hysterie« zu einer emblematischen dieser Zeit werden konnte. Sie reichte in ihrer Wirksamkeit weit über den medizinischen Diskurs hinaus, als sie sich mit ikonografischen Praktiken der bildenden Kunst und deren Rezeption verband und dabei den singulären kranken Körper in die Reproduzierbarkeit moderner Abbildungstechniken einschrieb. Zentrales Argument seiner Untersuchung ist die Verstrickung eines medizinisch-anatomischen Wissens über den menschlichen und in diesem Fall besonders den weiblichen Körper mit dessen Repräsentation im Medium der Fotografie in deren Referenz auf Malerei und Zeichnung. Alle angeblichen Erscheinungsformen des Hysterischen, die völlig divergent und unterschiedlich determiniert

5 | Didi-Huberman, Georges: *Die Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot* [*L'invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, 1982], übers. von Silvia Henke u.a., München 1997.

sind, verbindet laut Didi-Huberman kaum mehr als eine intensive Visualität. Die Hysterie ist im wörtlichen Sinne ein Krankheits-Bild, der sichtbare Abdruck oder Niederschlag einer scheinbar entzogenen Logik des Physischen, die ausschließlich am fotografisch formierten Ersatzkörper realisiert wird.⁶

Entscheidend in diesem von Didi-Huberman umrissenen Prozess sind zwei mediale Formen bzw. Praktiken, die in der historischen Situation mit dem jungen Medium der Fotografie paktieren und die die methodische Überführung der Untersuchung der Hysterie von der Medizin in den Bereich der Ästhetik legitimieren. Zum einen ist es das Tableau, anhand dessen Funktionsweise die Suggestion von Souveränität desjenigen beschreibbar wird, der Zu- und Beschneidungen des Körpers an dessen Bild – im Sinne von Vorstellung und Abbildung – vornimmt und sich außerhalb, objektiv gegenüber dem von ihm selbst versinnbildlichten Prozess wähnt.

»Der prägnante Augenblick ist durchaus die Anwesenheit aller Abwesenheiten (Erinnerungen, Lektionen, Verheißungen), in denen die Geschichte zugleich intelligibel und begehrenswert wird«,⁷ schreibt Roland Barthes zum Tableau, um die verführerische Verdichtung von Erzählung in einem scheinbar ganzheitlichen Bild zu erfassen. Laut der Erfindungsthese betrifft diese Verdichtung im Falle der Hysterie den medialen Prozess. In der visuellen Darstellung der Hysterie wird die Entwicklung einer kunstgeschichtlichen Gattung ersichtlich, also die des Tableaus selbst, das im Nachklang seiner Hochphase in der Malerei des vorangegangenen Jahrhunderts nun in der Fotografie erneut seiner Aussagekraft versichert wird. Im Zuge dieser erneuten Bedeutungszuschreibung an das Tableau ist es das Medium selbst, welches in einem selbstlegitimierenden Vorgang das Bild der und damit *die* Hysterie erschafft.

Theatral ist an der Hysterie offensichtlich die soziale Situation, in welcher die Bilderproduktion tatsächlich stattfand, wenn das hysterische »Modell« ihren Anfall vor dem Publikum von Ärzten und Fotografen ausführte und so zu den entscheidenden Verdichtungen der damit verbundenen Gesten für die Kamera beitrug.⁸ Rollenerwartungen und -einnahmen produzierten das gewünschte Material, dem seine Theatralität im Sinne seiner »Gemachtheit«

6 | Vgl. Didi-Huberman: *Erfindung der Hysterie*, a.a.O., S. 72.

7 | Barthes, Roland: »Diderot, Brecht, Eisenstein«, in: ders.: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn* [*L'obvie et l'obtus*, 1964], übers. von Dieter Hornig, Frankfurt a.M. 1990, S. 94-105, hier S. 98.

Die Bezeichnung »Tableau« meint in Didi-Hubermans der französischen Wortbedeutung entnommenen Argumentation oftmals den Kurzschluss zwischen der auf Signifikanz angelegten Bildform des 18. Jahrhunderts mit dem Bildlichen im Allgemeinen und nicht zuletzt auch dem Tabellarischen als Zusammenspiel von Vereinfachung und Detailgenauigkeit. Vgl. Didi-Huberman: *Erfindung der Hysterie*, a.a.O., S. 34.

8 | Vgl. Didi-Huberman: *Erfindung der Hysterie*, a.a.O., S. 153f.

für den Blick und angesichts des Blickenden aus heutiger Perspektive wiederum anzusehen ist. Das hierin implizierte Theatralitätsverständnis trägt also, metaphorisch und konkret betrachtet, deutliche Züge von sozialer Restriktion und ästhetischer Verstellung. Besonders im Kontext der Fotografie als Austragungsort einer solchen Theatralität wird so die Unterscheidung von Original und Abbild evoziert, die auch Didi-Huberman mit Bezug auf Walther Benjamin im Topos der »Aura«⁹ zur Debatte stellt:

»Im Gegensatz zu dem, was sie [die Fotografie] zu Beginn möglich machte, nämlich das einfache Herzeigen des Körpers als Bild, wollte sie Formalität, Idealität und sogar Moralität, alle drei im emphatischen Sinn, vorweisen; im gleichen Zug, wie sie die Körper zeigte, feierte sie sie und wies sie einem sozialen und familiären Ritual zu. Sie widerlegte die Körper also – durch eine Art von Theatralität.«¹⁰

Doch die Entgegensetzung von primärer Natürlichkeit des Körpers und sekundärer Artifizialität in theatraler Situativität, die in Didi-Hubermans Darstellung hier impliziert zu werden scheint, greift dessen eigenem Vorgehen gegenüber zu kurz: Er selbst hat in der Analyse der Erfundenheit des hysterischen Körpers bereits dessen vermeintliche »Ursprünglichkeit« als nachträgliche offengelegt und entzieht ihn somit jedem essenzialisierenden Zugriff. Dieser innere Widerspruch macht die Studie insofern besonders interessant, als er auf das Dilemma verweist, das an derartigen historischen, medialen Artefakten einsichtig wird und das Didi-Huberman aber in seiner Studie nicht explizit als deren wissenschaftliches Problem thematisiert. Das in einer derartigen Vorstellung vom Theatralen im Gegenzug implizierte Verständnis eines unbearbeiteten, »echten« Körpers ist der Gleichzeitigkeit von Erfindung und Wiederlegung des Körpers geschuldet, die in den historischen Bildquellen als deren Anliegen bzw. Funktionsweise eingefangen ist und zu der sich jede wissenschaftliche Analyse retrospektiv wiederum verhalten muss.

Das im (ärztlichen) Glauben an die Hysterie angelegte Phantasma unmittelbarer sensomotorischer Intensität gibt sich angesichts des historischen Bildmaterials zu erkennen. Es kann in der Analyse medialer Wirkungsweisen – etwa des Tableaus – enttarnt werden. Doch dies löst nicht den Affekt auf, der sich im gleichen Zuge durch die Eindringlichkeit des Materials, durch den Blick auf die sich im Schmerz windenden, schockverzerrten, erstarrten Leiber fortwährend einstellt. Gerade in ihrer Inszeniertheit verweisen die Fotografien auf das immense Leid, das in ihrem Entstehungszusammenhang produziert und verwendet wurde, auf eine auch jenseits von Natürlichkeit nicht obsolete Materialität des Körperlichen, die sich in den Bildern als gewaltvoll

9 | Ebd., S. 74.

10 | Ebd., Herv.i.O.

zugerichtete andeutet. Weil das darin liegende körperliche Erleben der Hysterikerinnen unzugänglich bleibt und eine schmerzhaft leere Stelle des Bildlichen markiert, bleibt es ein notwendiger Teil eines von der gegenwärtigen ästhetischen Erfahrung am Bildmaterial geprägten Diskurses der Hysterie. In ihrer Abwesenheit klagt sich die Bezugnahme auf die körperliche Erfahrung der Hysterie als unmögliches Thema des Schreibens von ihr ein.

Somit wird die Theatermelancholie als Platzhalter dafür verstehbar, dass Didi-Hubermans Schreiben nicht ohne einen Hinweis auf den historischen Körper auskommt. Gleichzeitig muss er es aber auch notwendig bei einem Verweisen in das nicht Bestimmbare, unverfügbar Vergangene belassen, um keiner Erzählung der angeblichen, historischen Tatbestände zu erliegen, die sich den leidenden Körper erneut im Interesse eines bestimmten Wissenschaftsverständnisses einverleiben würde. Deutlich zeigt sich an diesem argumentativen Umgang mit Theatralität die diesem inhärente Behauptung einer spezifischen medialen Wirkungsweise. Das den Erfindungsakt leitende und bezeugende Medium obliegt ebenfalls einer notwendigen Inszenierung, die ›dem Theater‹ erst seine Funktionslogik zuspricht. Didi-Hubermans Studie nimmt diese Setzung vor, indem sie das für den historischen Erfindungsakt konstitutive Verhältnis von bildlichem Erscheinen und der darin liegenden Entzogenheit des Körpers als genuine Eigenschaft für das Theatrale behauptet.

Dieses diskursive Spannungsverhältnis zwischen historisierender Analyse und gegenwärtig-selbstständigem Entwurf eines Mediums der Hysterie prägt deren Diskurs maßgeblich bis heute. Dabei ist Didi-Hubermans problematisierende Konnotation von Theatralität eher untypisch. Verschiedene Ansätze erkennen dem darstellenden Anteil an der hysterischen Szene eine explizit positive Seite zu. Sie suchen im Zwang zur Verkörperung spielerische Freiräume einer Rollengestaltung besonders für die Hysterika gegenüber ihrem Beobachter auszumachen und sehen im Theatralen gerade die Chance gegeben, abseits von den Ursprungslogiken, Körper, Geschlecht und Machtstrukturen immer anders ›aufzuführen‹. Solche Ansätze¹¹ interessiert an der Szene der Hysterie hauptsächlich deren Struktur von Aufrufung und Hingabe, die von ihrer historischen Verortung losgelöst auf verschiedene Kontexte übertragen werden kann und nicht zuletzt als Beschreibung von Blickbeziehungen verstanden wird, wie sie in den verschiedenen Theater- oder verwandten Situationen der Kunstrezeption wiederum zur Verhandlung stehen. Hierin zeigt sich die Hoffnung auf eine ›Hysterie der Kunst‹ und ein in ihr liegendes Verständnis

11 | Vgl. etwa Bronfen, Elisabeth: *Das verknottete Subjekt. Hysterie in der Moderne* [*The Knotted Subject: Hysteria and Its Discontents*, 1997], übers. von Nikolaus G. Schneider, Berlin 1998; Bréton, André und Aragon, Louis: »Le Cinquantenaire de l'hystérie: 1878-1928«, in: dies. (Hg.): *La Révolution Surrealiste. Collection Complete No II*, Paris 1928, S. 22-36.

von einem Befreiungsschlag des Lebens aus den gewaltvollen Zwängen von historisch verbürgten Herrschaftsverhältnissen. Doch diese rigorose Absetzungsbestrebung für die Hysterie von ihrem oben beschriebenen Dilemma unzugänglicher Materialität und Historizität des Körpers steht weiterhin in einer unausgesprochenen Relation zu eben diesem. In Deleuzes Schreiben wird diese Verbindung problematisiert.

II DER FÜHLBARE KÖRPER: INTROJEKTIONEN DER FIGURALEN MALEREI FRANCIS BACONS

Logik der Sensation (1981), Deleuzes Abhandlung zur Malerei Francis Bacons,¹² entstand ein Jahr vor Didi-Hubermans Band und befragt die Potenzialität figürlicher Malerei, welche sich jenseits eines repräsentativen Modus ereignet bzw. rezipiert werden kann. Die Untersuchung orientiert sich in einigen Textabschnitten eng an Gemälden Bacons und stellt sich als eine vertiefte, sich hingebende Bildbetrachtung vor. Zur Behauptung einer diese Betrachtungshaltung provozierenden Bildintensität setzt Deleuzes Text eine Körperlichkeit im Gemälde. In der Begriffswahl der »Hysterie« stellt sich bezeichnenderweise erneut die Frage nach der Konstituierung der Medialität dieser Körperlichkeit ebenso wie nach der Beziehung zu einer statthabenden Erfahrung auch außerhalb des Textes. Zunächst wirkt Deleuzes Umgang mit dem »hysterischen Bildmaterial« affirmativ. Im Kapitel »Die Hysterie«¹³ nimmt Deleuze nicht nur in Anschluss an Jean-François Lyotard¹⁴ die für seine Studie grundlegende Unterscheidung des Figurativ-Verkörpernden und des Figural-Präsentischen vor, sondern bescheinigt Letzterer Körperlichkeit an der baconschen Figur einen Ort des Vorkommens, ein ihr gemäßes *Sein*:

»Die Figur ist exakt der organlose Körper [...]; der organlose Körper ist Fleisch und Nerven; eine Welle durchströmt ihn und zeichnet Ebenen in ihn ein; die Sensation ist gleichsam das Zusammentreffen der Welle mit Kräften, die auf den Körper einwirken, ›affektive Athletik‹, gehauchter Schrei; wenn sie derart auf den Körper bezogen ist, bleibt die Sensation nicht länger repräsentativ; sie wird real [...].«¹⁵

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

13 | Ebd., S. 32.

14 | Lyotard, Jean-François: *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen* [*Leçons sur l'analytique du sublime*, 1991], übers. von Christine Pries, München 1994.

15 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 32f. Auf das Konzept des organlosen Körpers wird im folgenden Abschnitt ausführlich eingegangen.

Das hier beschriebene Dasein ist nicht als Verwirklichung der philosophischen Idee im Sinne einer »Aktualisierung«¹⁶ dieser gedacht. Denn Deleuze selber würde einen solchen Vorgang wegen dessen unumgänglichen Reduktionismus ablehnen. Vielmehr behauptet er hier in radikaler Weise eine Vorgefundenheit intensiv wirksamer Kräfte. Darin ermöglicht die Situation ein Erblicken des Evidenten und Präsents *jenseits* der Repräsentation. Der hysterische Körper bzw. der baconsche *organlose Körper* als Lokalisierung dieser Intensität ist dabei nicht nur durch seine Eindringlichkeit im Bild gekennzeichnet, sondern er geht seinen Betrachter wirkungsmächtig an, weil seine Lebendigkeit der Verdichtungspunkt eines Affekts ist, der nie nur ihn betrifft, sondern immer auch sein Gegenüber meint. Deleuze interessiert sich also mit der Hysterie für die Struktur der in ihr verhandelten Blickbeziehungen, die die übergriffige Gleichzeitigkeit von Blick und Pose umfasst und darin dem Hysteriker bzw. dem Hysterischen eine Übertragungsmacht zuspricht. Eben dieses Potenzial ist an die medialen Eigenheiten der Malerei und des Gemäldes geknüpft. Der Begriff Hysterie appliziert sich sowohl auf deren Techniken als auch auf die ihres Gegenstandes, den figuralen Körper. Die Hysterie ist demzufolge eine mächtige Intensität, die Unterschiedslosigkeiten produziert. Zwischen einstmalig getrennten Entitäten werden Richtung, Kausalität und Zeitlichkeit unklar, sie stehen einander gleichzeitig beherrschend und passiv gegenüber:

»Der Hysteriker ist derjenige, der seine Gegenwart aufzwingt, für den zugleich aber auch die Dinge und Wesen gegenwärtig, allzu gegenwärtig sind und der jedem Ding und jedem Wesen diesen Exzeß an Gegenwart überträgt. Es gibt also kaum einen Unterschied zwischen dem Hysteriker, dem Hysterisierten, dem Hysterisierenden.«¹⁷

Die Hysterie wird so zu einem Synonym exzessiver Gegenwärtigkeit der Zeit, die sich auf ein ganzes Gefüge des Bildlichen – Maler, Modell, Sujet, Material und Betrachter – überträgt. So verstanden bietet sie die Chance auf ein entgrenztes Erleben körperlicher Intensität, die sich in der Kunst als real zeigt, insofern sie – ohne sich in der sozialen Welt zu aktualisieren – in diese hineinzuwirken vermag. Diese ästhetische Erfahrung beschreibt Deleuze auf einer ersten Ebene seines Textes.

Doch die dafür nötige Selbstidentifizierung des in die hysterische Szenerie eingeschriebenen Autors Gilles Deleuze stellt auch ein widerständiges Moment in der Behauptung hysterischer Präsenz dar. Die unumgängliche und als solche offensichtliche Doppelrolle des Schreibenden ist für die Frage nach

16 | Deleuze, Gilles: »Die Methode der Dramatisierung« [»La méthode de dramatisation«, 1967], in: Lapoujade, David (Hg.): *Gilles Deleuze. Die einsame Insel und andere Texte*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2003, S. 139-170, hier S. 145.

17 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 35.

der Theatralität des Textes von besonderer Produktivität: Einerseits gibt er sich als Affizierter, als Teil des entstehenden »Empfindungsblocks«,¹⁸ dessen einzig mögliche Aktivität in der Hingabe an das Bild und die Kräfte besteht. Mindestens ebenso verlangt es ihm sein Gegenstand aber auch ab, eine solch wirksame Kräfteszenerie zuallererst am Bild zu behaupten und deren Wirksamkeit sprachlich zu generieren. Dieser Doppelbewegung entsprechend, ist auch der Status der Hysterie ausgesetzt und schwankt zwischen der (paradoxen) Beschreibung von Unmittelbarkeit, mit der das Kraftvoll-Vitale im Bild zur Eingänglichkeit wird, und einem Sichtbar-Werden der damit verbundenen Darstellungsstrategien im Schreiben. Besonders einsichtig wird diese innere Spannung zwischen dem Inszenierten und dem Inszenierenden des Textes gerade in der Bezugnahme auf die Tableaus des 19. Jahrhunderts, hinsichtlich derer Deleuze eine »Analogie« zwischen Bacons figuralen Körpern und dem »Schaubild« der Hysterie« herstellt:

»Wenn man sich auf das ›Schaubild‹ der Hysterie bezieht, wie es sich im 19. Jahrhundert in der Psychiatrie und anderswo ausbildet, so findet man eine gewisse Anzahl von Merkmalen, die Bacons Körper unablässig mit Leben erfüllen. Und zunächst die berühmten Kontrakturen und Paralysen, die Hyperästhesien und Anästhesien, die assoziiert sind oder einander abwechseln, bald unveränderlich, bald wandernd sind, je nach Vorbeiziehen der Nervenbewegung, je nach den Zonen, die sie besetzt oder von denen sie sich zurückzieht. Sodann die Phänomene von Präzipitation und Vorwegnahme und demgegenüber die Phänomene von Verspätung (Hysteresis), von *Nachträglichkeit*, je nach den Oszillationen der vorauslaufenden oder verspäteten Welle. Dann der transitorische Charakter der Organbestimmung, je nach den einwirkenden Kräften. Dann noch die unmittelbare Wirkung dieser Kräfte auf das Nervensystem, als ob der Hysteriker ein Schlafwandler im Wachzustand, ein ›Wachwandler‹ wäre.«¹⁹

Deleuze versucht sich an der gleichsam Affirmation und Deformation der medizinhistorischen Begrifflichkeiten, um das Kriterium der Analogie zur Evidenz des Hysterischen im baconschen Bild zu leiten. In diesem Sinne schreibt und wertet er den Hysteriker um und fokussiert die visuelle Ausprägung der Hysterie, ihre Bildlichkeit als Artifizialität im doppelten Sinne. Doch muss man diese Umschrift als Indifferenz gegenüber der Komplexität der Hysterie zwischen medientheoretischer und historischer Fundierung lesen? Deleuzes Hysteriker ist losgesagt, sogar abstrahiert vom Epistem des modernen Menschen und von der lebensweltlichen Konfiguration der Klinik. Deleuze setzt einen möglichen Hysteriker und genießt in seinen Beschreibungen

18 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* [Qu'est-ce que la philosophie?, 1991], übers. von Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 2000, S. 192.

19 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 34.

dessen utopische Verfasstheit in der Gegenbewegung zur Ambivalenz des Gewaltvollen im Tableau als historischer Bezugsgröße. Und dennoch muss für Deleuze an dem zitierten Schaubild(typus) ein Problem bestehen bleiben, so bemerkenswert und hilfreich es ihm als zu Beschreibendes erscheint und so widerspruchsvoll seine Beschreibung ausfällt. Im Fortgang der zitierten Textpassage ist an der betont kenntnisreichen Skizzierung des Hysterikers einerseits dessen Modellcharakter für die Erfahrbarkeit des Figuralen zu erkennen, andererseits aber auch eine (sprachliche) Relationalität und Affektivität bezüglich der hysterischen Figur zu bemerken. Letztere wendet sich gegen die Funktionalität des Modellhaften:

»Schließlich ein ganz spezielles Gefühl vom Innern des Körpers, weil eben der Körper *unterhalb* des Organismus gefühlt wird, weil transitorische Organe eben unterhalb der Organisation der feststehenden Organe gefühlt werden. Und mehr noch, dieser organlose Körper und diese transitorischen Organe werden selbst *gesehen* werden, und zwar in Phänomenen innerer oder äußerer ›Autoskopie‹.«²⁰

Herausstellen an dieser Textpassage möchte ich das Moment bzw. Motiv der Einfühlung in das Erleben des Hysterikers, wie der Autor es ihm unterstellt. Deleuze scheint der Hysteriker als Prototyp jetzt so gewiss, dass er auf dessen besonderes Wahrnehmungspotenzial verbindlich referieren und das Ungeöhnliche voraussetzen kann. Doch je entschiedener die philosophische Versicherungsgeste am Bild, desto gewaltsamer die argumentative Zurichtung. Es lässt sich hier ohne weiteren Theoretisierungsbedarf²¹ erkennen, dass auch der scheinbar empathische Akt einer als argumentative Strategie ausgewiesenen Einfühlung unvermittelt in den einer Einverleibung zu kippen droht und – um im Diskurs der Hysterie zu bleiben – als Besetzung des Anderen diesen nach dem eigenen Begehren festschreibt. Dieses Risiko, das sich für die deleuzesche Schreibweise ergibt, steht in Analogie zur Seherfahrung und theoriebildenden Überfrachtung des Tableaus des 19. Jahrhunderts. Deleuzes beschreibend-einfühlende Variante des figuralen Hysterikers erscheint als Reaktion auf die entzogene Sinnhaftigkeit des Bildes, auf die Kontingenz, die sich für die körperlichen Gesten ergibt, wenn nicht länger Krankheit als ihre Ursächlichkeit angenommen werden kann. Bleibt für Deleuzes Betrachtung allein ihre verstörende Eindringlichkeit bestehen, gibt er ihr eine Textform zwischen einer Bildbeschreibung und einer von dieser ausgehenden, neuerlichen philosophischen Bedeutsamkeitsbehauptung im Ästhetischen. In diesem Spannungsverhältnis

20 | Ebd.

21 | Begriff und Konzept der Einfühlung sind in der Theaterwissenschaft umfangreich kritisiert worden. Theoriebildend mit Bezug auf: Brecht, Bertolt: *Schriften zum Theater. Über eine nicht-aristotelische Dramatik*, Frankfurt a.M. 1963.

steht das verwunderliche einfühlende Moment, das Gefahr läuft, eine weitere Variante der Erfindung der Hysterie zu liefern, die begeistert die zugerichtete Körperlichkeit in das eigene Denksystem integriert und darin überfrachtet.

Doch Deleuzes erstellte textliche Konstellation ist komplizierter und auch produktiver: Die Einfühlung geschieht in einer Position des Entfremdet-seins, oder genauer eines Fremd-werdens, weil es dem Autor im Moment scheinbar größter Deckungsgleichheit mit seinem Gegenstand nicht »gelingt« bzw. sich seine Schilderungsweise nicht dazu eignet, diesen überzeugend zu schreiben. Die in ihrer Andersheit hervorgehobene Körperlichkeit bleibt beim Lesen unverständlich, wirkt in ihrer Beschreibung kaum präzise, tritt allein als Abgrenzungsgeste gegenüber einer identitären Körperwahrnehmung hervor.²² Die modellhaft so wichtige Nicht-Systematik des hysterischen Körpers als *organlosem* schlägt hier um in eine unentschiedene, unwahrscheinliche lose Sammlung des Körperlichen, dessen »ganz spezielles Gefühl« sich zwar im letzten Satz der Passage für die Zukunft verspricht, in Deleuzes Text aber nicht zur Präsenz findet. Als hochgradig spezifisch angedeutet, bleibt das hysterische Empfinden doch diffus in eine Reihung all seiner visuellen Aspekte verstrickt, deren Faszinationswert so zwar hervorgehoben, deren philosophische Exemplarizität aber auch mit jedem Aufzählungsschritt uneinsichtiger und unwahrscheinlicher wird.

So lässt sich diese sprachliche Einfühlung mit einer anderen Begriffsentlehnung theatraler Techniken besser als Erprobung, als eine versuchsweise Annäherung an einen eventuellen hysterischen Körper verstehen. Mit dieser Begrifflichkeit kann der Aktualisierung des Textes ein eigener Wert als Praxis gegeben werden, die gegenüber dem in ihr beschriebenen philosophischen Körperkonzept nicht unzutreffend und vereinnahmend agiert, sondern dessen ethische Problematiken und verborgene Gewaltakte durchspielt und darin ausstellt. Diese Form der Umschrift von Tableau und Hysteriker wird dann auch als eine Reaktion auf die Unmöglichkeit eines Schreibens der Hysterie einsichtig, das seine Quellen angemessen oder gar objektiv – also ohne Anerkennung der eigenen medialen Formgebung – erfassen wollte. Der Text bezeugt einen Körper, gerade weil dieser notwendig fehlt und weder als historisches noch als ästhetisches Artefakt zu haben ist. Er lässt diesen Körper zu Wort kommen, dessen Schweigen genau darin so frappierend ist wie seine angebliche Aussagekraft. So greift Deleuze tatsächlich eine entscheidende Eigenheit des Tableaus der Hysterie auf und reflektiert es in einer Weise, die der drohenden Melancholie Didi-Hubermans eine sich selbst im Unzureichenden genügende Theatralität entgegensetzt. Den hysterischen Körper zu mimen, sein Erfühlen aus dessen Inneren heraus versuchsweise zu behaupten, ist insofern das

22 | Gemeint ist hier weniger die für den Hysteriker beschriebene Selbstentfremdung als Identitätskritik, sondern die Relation von Schrift und Gegenstand.

Gegenstück zur Einverleibung. Es ist das *Leihen* eines Textkörpers bei dessen historischen und ästhetischen Referenzen, der nicht mehr sein will als ein Text in seinem Diskurs.

Diese Textkörperlichkeit hat dabei weitreichende Folgen, denn sie kann ihre Funktion als Zeugenschaft gegenüber der philosophischen These der Präsenz nicht erfüllen. Die Begrenzung auf die eigene Medialität verrät mehr über den unmöglichen Anspruch einer solchen Funktionalität des Bildkörpers als über das Potenzial der Hysterie für eine andere Erfahrung von Wirklichkeit. Stark ist hingegen die ästhetische Erfahrung im Lesen des philosophischen Textes, die dessen Innehalten gegenüber der eigenen Deutungshoheit hervortreten lässt.

III DER ALLZU PRÄSENTE UND DER ABWESENDE KÖRPER: THEATRALE ANLEIHEN IN GILLES DELEUZES UND FÉLIX GUATTARIS NOTIZEN ZUM ORGANLOSEN KÖRPER

Wie weitreichend dieser Umgang mit dem eigenen Schreiben bei Deleuze verstanden werden kann, zeigt ein weiterer Textausschnitt, der sich aus demselben Begriffsrepertoire der Körperqualifizierungen wie die ein Jahr später erschienene Bacon-Studie speist. In dem Kapitel »Wie schafft man sich einen organlosen Körper?« aus Deleuzes und Guattaris *Tausend Plateaus*²³ kritisieren die Autoren den Typus eines Organisationsprinzips, das seinen Einzelteilen rigoros Zwecke zuordnet und durch diese funktionale Reduktion gehemmt ist. Am Körper findet das Prinzip seine bedeutsamste Verortung. Denn sowohl in den ihn organisierenden Diskursen als auch in den Praktiken seiner Darstellung und Verwendung ist der von Deleuze und Guattari negativ evozierte Körper ein fremdbestimmter, den kulturellen Gesetzen von physischer und psychischer Integrität versprochener Leib als Produktionsstätte von Sinn, Agilität, Sexualität und Geschichtlichkeit. Ein organloser Körper, kurz »oK«,²⁴ ist für Deleuze und Guattari das ersehnte Gegenmodell in entstrukturierter Abweichung von dieser systematisch zurichtenden Ordnung. In diesem Text gibt es ein ähnlich stark behauptendes Moment des Erfahrungspotenzials des oK wie es in der Bacon-Studie auf der Ebene einer Philosophie der (Körper-) Kräfte dem Figuralen zugesprochen wird. Doch noch deutlicher ist hier die damit verbundene Vorstellung von der Präsenz des Körpers – sowohl im Sinne von dessen Intensität wie auch Anwesenheit –, welche im Schreiben desselben konstruiert wird. Laut philosophischem Text steht der oK in einem Verhältnis der Bearbeitbarkeit zum menschlichen Körper. Der organlose Körper

23 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 205-228.

24 | Ebd., S. 206

muss – wie es der Titel der Textpassage deutlich vorgibt – sich erst geschaffen, der unbestimmten französischen Wortwahl folgend, ›gemacht‹ werden. In der Annäherung an diesen Herstellungsprozess werden von Deleuze und Guattari eine Reihe von Praktiken aus ihrem gemeinsamen ästhetisch-philosophischen Gegenstandsbereich zitiert, die modellhaft an den oK heranreichen, ohne dass dieser sich in einer von ihnen unumwunden verwirklichen würde. Hierzu gehört auch die Hysterie.²⁵ Besonders präsent ist dabei aber vor allem die Praxis der Textproduktion. Die erste Beschreibung des oK entnehmen Deleuze und Guattari William S. Burroughs *Naked Lunch*:

»Die körperlichen Veränderungen waren zuerst langsam, dann sprang es vorwärts in ein schwarzes Fallen, stürzte durch sein erschlaffendes Gewebe und wusch die menschlichen Züge fort, [...] Sexualorgane sprießen überall ... das Rektum öffnet, entleert und schließt sich ... der gesamte Organismus wechselt Farbe und Konsistenz, Angleichungen im Bruchteil einer Sekunde ...«²⁶

Die Entnahme des organlosen Körpers aus der Literatur ist bedeutungsvoll, da sie sein Vorkommen gleich zu Beginn der philosophischen Ausführungen in die Sprache verschiebt. Seine Behauptung zwischen textlicher Herstellungsanleitung, seinem ›empirischen‹ Nachweis in der Kunst und seiner philosophischen Relevanz belassen den organlosen Körper in einer explizit unklaren Existenzform, die vom Text in verschiedenen Varianten durchgespielt und erprobt wird. Dabei weiden die Autoren die Vorstellung kultureller Formung und Formbarkeit des Körpers sprachlich aus. Mit fast kindlicher Freude führen sie eine zur Schaffung des oK geforderte Grenzüberschreitung in ihrer eigenen Sprache vor:

»Zum masochistischen Körper: man kann ihn vom Schmerz aus nicht richtig verstehen, er ist in erster Linie eine Angelegenheit des oK; er lässt sich von seinem Sadisten oder seiner Nutte die Augen, den Anus, die Harnröhre, die Brüste und die Nase zunähen, er lässt sich aufhängen, um die Funktion der Organe zu stoppen, die Haut abziehen, als ob die Organe an der Haut hingen, in den Arsch ficken und würgen, damit alles fest verschlossen ist.«²⁷

Jenseits der Kategorien von Akzeptier- oder allein Machbarkeit, gibt sich die Schilderung als ein Verhandlungsraum zwischen Phantasietätigkeit und Materialität der Sprache zu erkennen – als eine Textpraxis, die ihre Narration

25 | Vgl. ebd., S. 207.

26 | Burroughs, William S.: *Naked Lunch* [1959], übers. von Michael Kellner, Zürich 2009, S. 8. Zitiert nach: Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 211.

27 | Ebd., S. 207, Herv.i.O.

des eigenen Gegenstandes unterminiert. Die Textpassage begrenzt sogar das Medium Text selbst: Die masochistischen Praktiken finden nicht innerhalb einer Erzählung oder Fiktion des Textes statt, sondern werden als das, wovon man gehört hat, in den Bereich des potenziell Möglichen verschoben. Der Text beschreibt hier ein von ihm selbst ungesehenes Bild, über das er sich im Schreiben selbst die Deutungshoheit entzieht. Diese Nicht-Fiktionalität, die aber auch keine Realität sein kann und will, verlangt so nach einem weiteren Medienwechsel, der zu der Referenz zurückführt, der Deleuze und Guattari die Bezeichnung *organloser Körper* entnehmen.

Die Schaffung eines organlosen Körpers datieren Deleuze und Guattari auf den »28. November 1947«. An diesem Tag, so die Autoren, »erklärte Artaud den Organen den Krieg«,²⁸ indem der Theoretiker und Theatermacher in einer kurz vor ihrer Ausstrahlung durch die französischen Medienanstalten verbotenen Radiosendung seine *résistance*²⁹ gegenüber dem »Gottesgericht«³⁰ in dessen Wirkungsmacht und Ausbreitung in seinem Körper verkündete: »Der Mensch ist krank, weil er schlecht konstruiert ist. Man muss sich dazu entschließen, ihn bloßzulegen, um ihm diese Mikrobe abzukratzen, die ihn zu Tode reizt: Gott und mit Gott seine Organe. Denn binden Sie mich, wenn Sie wollen, aber es gibt nichts Sinnloseres als ein Organ.«³¹

So erschallt Antonin Artauds krächzende Stimme über die Lautsprecher des Radios. Er lallt und es schallt gegen das Körperkonzept einer kapitalistischen Produktionsstätte und Kriegsmaschine ebenso wie gegen die mit dem ganzheitlichen Körper verbundene Vorstellung einer Subjektivität, die den Menschen mit seinem »winzigen Inneren«³² immer beschämt hinter dem eigenen Ideal zurück bleiben lässt. Was Artaud aber mindestens ebenso verkündet, ist die Medialität seiner Stimme, aus deren Schreien und Verstummen die Radiosendung ihre beunruhigende Wirkung bezieht. Es ist die Aufführung des Körpers in der Körperlosigkeit, das Radio als Theater ohne Bühne, in das

28 | Ebd., S. 206.

29 | Überlegungen zu Artauds Schreiben angesichts der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs und des Faschismus können hier nicht ausgeführt werden, ebenso bleibt die explizite Bezugnahme Deleuzes und Guattaris auf die Problematik des faschistischen *oK* und dessen Tendenz zur (Selbst-)Vernichtung hier leider außen vor. Vgl. hierzu Bindernagel, Jeanne: *Von der Bühne zum Text. Theatrale Konstellationen zwischen Sigmund Freud und Gilles Deleuze im Schreiben von Hysterie und Körper*, 2014, unveröffentlichte Dissertation, Leipzig.

30 | Artaud, Antonin: *Schluss mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater* [*Pour en finir avec le Jugement de Dieu*, 1948], übers. von Elena Kapralik, München 1980.

31 | Ebd., S. 28f.

32 | Ebd., S. 17.

die Stimme als Erinnerung an einen Fremd-Körper einbricht. Sie intensiviert die Brisanz des Wechselspiels von Behauptung und Verlust des Körpers als Hörerfahrung seiner materiellen Bedingungen: das Erheben der Stimme als Gebundenheit an einen Resonanzkörper, in dessen Konkretion auch seine Verletzlichkeit mitschwingt. Wenn diese Körperlichkeit hier keinen physischen Raum einnimmt, so fordert sie ihn doch gedanklich ein, wenn Artaud seine Vorstellung vom Gottesgericht immer wieder anhand konkreter historischer sowie gegenwärtiger Umgangsweisen mit dem als krank stigmatisierten Körper als dessen Verletzung und Verstümmelung³³ beschreibt: »Denn binden Sie mich, wenn sie wollen.«

Die strukturelle Verbindung zwischen Deleuzes und Artauds Inszenierungen des Körpers ist hier entscheidend. Deleuze hat sich mit der Hysterie eine begriffliche Bezugnahme auf das Theatrale geschaffen, die das philosophische Denken zwischen setzend-darstellenden und dieser Präsentation entzogenen Momenten seines Textes organisiert. Gemeinsam mit Guattari schärft er im Entwurf des organlosen Körpers durch den Bezug auf Artauds Radiosendung nun wiederum am Text den Kontrast zur Form der Aufführung des präsentischen Körpers. Er lässt dabei ein Theater des Abwesenden zum widerständigen Element der eigenen philosophischen Setzung werden. Die Referenzialität des organlosen (respektive hysterischen) Körpers wird in diesem Sinne weniger als assoziative Freiheit, als ästhetisch-gedankliches Spiel mit den eigenen Begrifflichkeiten verstehbar denn als Umgangsweise mit einer fortwährenden Problematik des Schreibens des Körpers. Diese lässt sich nur in weiteren Entwürfen emanzipatorischer Körperkräfte austragen und zeigen, denen der Text die jeweilige Fraglichkeit einträgt und sie auf ihre medialen Vorgänger zurückwirft. Artaud sowie Deleuze und Guattari kommentieren sich gegenseitig, wenn sie durchaus das Reizvolle, den Haltungen des Körpers eine andere Bewegungsrichtung zu geben, das körperlich-materielle Potenzial zu schreiben und Akten der Gewalt eine gedankliche Wendung zu verleihen, im jeweiligen Text aus- und durchspielen. Den Austragungsort dieser Erprobung markieren sie aber auch als Grenze, wenn ein hier hergestellter Körper nach dessen »Jenseits« fragen lässt und darin auf sein Leid erfahrendes (historisches) *Double*³⁴ verweist.

33 | Gemeint ist etwa der Ausbruch der Pest in Marseille von 1720 oder auch die erste Internierung Artauds und die Diagnose seiner Psychose im Jahr 1937.

34 | Artaud, Antonin: *Das Theater und sein Double* [*Le Théâtre et son double*, 1938], übers. von Gerd Henniger, München 1996.

Between Bio(s) and Art

Intensities of Matter in Bioart

Agnieszka Anna Wołodźko

The particular presence in art of the body in all its various forms, highly connected to the notion of its representation, began in the latter half of the 20th century. Unfettered naked bodies, all kinds of bodily textures and fluids in installations, performances and videos or photographs were to test the boundaries of the body – of the self. Called »carnal«¹, such art seemed to follow the phenomenological attempt to invest the body with a reliable cognitive power.²

Today, although carnal art still has its place in the most prestigious galleries and museums and the body is one of the most popular subjects of numerous academic publications, artists have begun to search for new forms of expression concerning the meaning of the body, beyond the body itself. Why am I then writing about art that goes beyond the body in an article that is supposed to delineate the notion of the body?

In order to understand the contemporary phenomenon of the art in question, Gilles Deleuze's and Félix Guattari's notion of the body as an unfixed, non-unified system may not only seem to give a valuable insight, but also gains a new actuality when confronted with these art forms. As a body that is without organs, in other words, without a hierarchical organisation, it is beyond the ontological distinction between beings. This means that to think about the body is to move within forces and intensities that make no sense within such binaries as organic/inorganic, sentient/insentient, human/non-human. By this account, Dorothea Olkowski called Deleuze's and Guattari's approach to the body

1 | See, for instance, Orlan, »Carnal Art Manifesto (1989),« in: *Orlan. A Hybrid Body of Artworks*, ed. Simon Donger, Simon Shepherd and Orlan (New York: Routledge, 2010), pp. 28-29.

2 | See, for instance, writings on the most influential phenomenologist of the 20th century: Galen A. Johnson, ed., *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting* (Illinois: Northern University Press, 1993).

»non-humanistic«.³ To think about the human body in terms of its non-humanity does not mean to think of it as something radically other or opposite to the human; rather it allows us to rethink it in a non-anthropocentric way. The non-humanity of the body means that the body is constructed through forces and intensities that do not belong to humans alone; hence the human is not the only carrier of agency and meaning. Rather, what we call the body is co-constitutive of multiple exterior and interior agencies that belong simultaneously to human and non-human bodies, organic and inorganic. Accordingly, art that goes beyond the body and yet practices the body as intensities and forces of its materiality will here be called *bioart*.

To examine art when considering Deleuze's conception of the body is nothing new or extravagant. In fact, Deleuze, together with Guattari, mapped an extensive rhizomatic path between philosophy, art, literature and architecture in order to establish the distinctive line of their thought. According to Deleuze, as Elizabeth Grosz has said, rather than alluding to mechanisms of representation, art captures dynamic sensations and forces, and through them it links the body to the outside, with the cosmos, the non-human.⁴ For Deleuze and Guattari art opens thought to the non-human through these intensities mapped as affects and percepts.⁵ Although bioart's preoccupation with living organisms can be traced back to the beginning of the last century,⁶ its emergence today

3 | Dorothea Olkowski, »Flows of Desire and the Body-Becoming,« in: *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*, ed. Elizabeth Grosz (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), p. 99.

4 | Elizabeth Grosz, *Chaos, Territory, Art. Deleuze and the Framing of the Earth* (New York: Columbia University Press, 2008), p. 3.

5 | See Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy? [Qu'est-ce que la philosophie?]*, 1991], transl. by Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), p. 169; Deleuze elaborates in depth on the notion of affect as a capacity of the body in his two books devoted to Spinoza: *Spinoza: Practical Philosophy [Spinoza: Philosophie pratique]*, 1970], transl. by Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988); and *Expressionism in Philosophy: Spinoza [Spinoza et la problème de l'expression]*, 1968] transl. by Martin Joughin (New York: Zone Books 1992, 5th reprint 2013). I discuss Deleuze's notion of affect in art in more detail in Agnieszka Anna Wołodźko, »Materiality of Affect. How Art Can Reveal the More Subtle Realities of an Encounter, in: *This Deleuzian Century: Art, Activism, Life*, ed. Rosi Braidotti and Rick Dolphijn (Amsterdam: Rodopi, 2015), pp. 169-184.

6 | Although artists were using living organisms in their art, such as plants and animals as early as the 1930s and in the 1970s, what has today emerged under the name of bioart is an artistic practice engaged with the living matter on the molecular level such as bacteria, cells and DNA. For an introduction and the historical background to the

lends the notion of Deleuze's body a new importance, and demonstrates its ethical and political implications.

In the following article, I will discuss bioart as an art form that undermines the traditional distinction between biological and artistic media. In practice, bioartists redefine the notion of the body, its materiality and the notion of life in general. It is important to note that a traditional iconological approach would miss the vitality and ambiguity of the experience of bioart. Bioart, rather than remaining on the platform of representation, performs »on the level of an actual intervention into living systems.«⁷ I will therefore approach bioart in terms of the intensities it generates and the implications it evokes for the contemporary understanding of the body. Through an analysis of particular works of bioart, I will also study Deleuze's notion of the body as the highly urgent phenomenon we are faced with.

WHAT DOES BIOART DO?

The definition of bio-art is disputed. This strange hybrid word went through diverse changes and may still be replaced by such terms as genetic art, transgenic art, semi-living or biotech art.⁸ Generally, the last term refers to an artistic practice which is engaged with life sciences by working on cells, tissue or DNA.⁹ I prefer to use the term bioart, since this keeps the particular tension between the artistic and scientific tools that this art uses. By working with living, moist materials in their artistic practices, bioartists apply methods of life sciences in the field of the arts, expanding and redefining existing paradigms in both fields.¹⁰ Thus, instead of asking what bioart is, I will follow the Spinozian way

emergence of bioart and examples by well-known bioartists see George Gessert, *Green Light. Toward an Art of Evolution* (Cambridge, MA: MIT Press, 2010).

7 | Monika Bakke, »Zoe-philic Desires: Wet Media Art and Beyond,« in: *Parallax* 14/3 (2008), pp. 21-34, here p. 21.

8 | Gessert, *Green Light*, p. 120.

9 | See the text available online of Jens Hauser, »Bio Art – Taxonomy of an Etymological Monster,« in: *Hybrid. Living in Paradox, Ars Electronica*, 2005, http://90.146.8.18/en/archives/festival_archive/festival_catalogs/festival_artikel.asp?iProjectID=13286 (last accessed 4-4-2016).

10 | See an introduction to art and science collaboration in the context of the bioart practice by Robert Zwijnenberg, »Preface. Art, the Life Science, and the Humanities: In Search of a Relationship,« in: *Art in the Age of Technoscience, Genetic Engineering, Robotics, and Artificial Life in Contemporary Art*, ed. Ingeborg Reichle, transl. by Gloria Custance (Vienna: Springer-Verlag, 2009), pp. xv-xxxii; also Zwijnenberg's article on the urgency of collaborations between art and science that bioartists reveal: »A Two-

in Deleuze's thinking and focus on what bioart actually does when dealing with living matter.

One of the most famous bioart works was created by Oron Catts, a trained designer, and Ionat Zurr, an artist. In 1996 they initiated an ongoing *Tissue Culture and Art Project (TC&A)* that is now based in *SymbioticA* at the University of Western Australia. This artist-run research laboratory provides artists and scientists with the opportunity for an interdisciplinary exchange when exploring the manipulation of life, which has become possible with new biotechnologies.¹¹ As Catts and Zurr state, their practice was inspired by the existing biotechnological possibilities of living matter manipulation. They explain the beginnings of their artistic research by referring to their fascination in actual biotechnological practices, such as extracting cell material from an animal that has been dead for a couple of hours, and the manner in which such cells can be grown forever once they are commodified into particular cell lines.¹² While there are wide ethical and legal questions involved, for Catts and Zurr it is crucial that we lack a proper language to address the related questions concerning the status or definition of life, and the ownership of the body and its commodification. This lack of a discursive platform and the need for a redefinition of what life is when it has itself become a commodified material, are the main focus of their work.

Catts' and Zurr's *The Semi-Living Worry Dolls* were presented at the *Ars Electronica* festival in Linz, Austria, in 2000. *The Semi-Living Worry Dolls* were the first tissue-engineered sculptures to be presented in a gallery context. Catts and Zurr explain that they created the modern version of the traditional Guatemalan Worry Dolls:

»The Guatemalan Indians teach their children an old story. When you have worries you tell them to your dolls. At bedtime children are told to take one doll from the box for each worry and share their worry with that doll. Overnight, the doll will solve their worries. Remember, since there are only six dolls per box, you are only allowed six worries per day.«¹³

headed Zebrafish,« in: *Moebius Journal* 1/1 (12. Dec., 2012), <http://moebiusjournal.org/pubs/14> (last accessed 4-4-2016).

11 | See the home page of the laboratory that is the part of the University of Western Australia www.symbiotica.uwa.edu.au (last accessed 4-4-2016).

12 | Krzysztof Miękus, »Life as Raw Matter. Interview with Oron Catts and Ionat Zurr,« in: *The Tissue Culture & Art Project* (2. Aug. 2012), by CSW Laznia, www.laznia.pl/video,3.html (last accessed 4-4-2016).

13 | See the TC&A project's website, »The Semi-Living Worry Dolls.« See: <http://tcaproject.org/projects/worry-dolls> (last accessed 4-4-2016).

The dimensions of Catts' and Zurr's dolls are 10 x 7 x 5 mm. They were hand-crafted out of degradable polymers (PGA and P4HB) and surgical sutures and then sterilised and seeded with skin cells, muscle cells and bone tissue which were grown over and into the polymers. During the growing process of the tissue the polymers degraded.¹⁴ Catts and Zurr named this phenomenon of co-dependence and reciprocal relationality of the artificial polymers with organic tissue »partial life«. They thus coined the term for their sculptures: »semi-living«.

»The Semi-Living are sculpted from living and non-living materials, and are new entities located at the fuzzy border between the living/non-living, grown/constructed, born/manufactured, and object/subject. The Semi-Living relies on the vet/mechanic, the farmer/artist or the nurturer/constructor to care for them. They are a new class of object/being that is both similar and different from other human artefacts (human's extended phenotype) such as selectively bred domestic plants and animals.«¹⁵

This phenomenon of the semi-living as the expression of what Manuel De Landa described as »the agency of non-organic life in our organic bodies,«¹⁶ has become an expanded and persistent practice of Catts and Zurr. Experimenting with how inorganic or insentient matter reciprocally relates to and influences the porosity of what is being considered as living, the TC&A project has constantly been posing new questions, experimenting with ethical and aesthetical boundaries of living bodies.

Soon after *The Semi-Living Worry Dolls* the TC&A project presented the *Pig Wings* (2000-2001). Using methods of tissue engineering, the artists made an installation using living pig tissue taken from bone marrow stem cells to grow three forms of different types of wings. Next, for *Semi-Living Food: Disembodied Cuisine* (2003), they grew a meat stake out of frog skeletal muscle, without necessitating the killing of the animal donor. In the exhibition the healthy living frogs were presented side by side with the living, growing meat. The show ended with the cooking of the steak and its consumption, enabling the debate on the ethical understanding of tissue culture to gain new intensity. Another project, *Victimless Leather* (2004-2008), which consisted of growing living tissue into a leather-like coat-shape form, undertook a similar problematisation of the artists' ironic and challenging attitude towards tissue culture and living

14 | See the technical explanation on the TC&A project's website, <http://tcaproject.org/projects/worry-dolls> (last accessed 4-4-2016).

15 | Oron Catts and Ionat Zurr, »Are the Semi-Living Semi-Good or Semi-Evil?,« in: *Technoetic Arts: A Journal of Speculative Research* 1/1 (2003), pp. 47-60, here p. 53.

16 | Manuel De Landa, »Inorganic Life,« in: *Incorporations*, eds. Sanford Kwinter and Jonathan Crary (New York: Zone Books, 1992), pp. 129-167, here p. 153.

matter manipulation. Grown from a mix of human and mouse cells, fed with embryonic calf serum, this bioart work not only practised the utopia of a science without any victims, but also brought forward the agency of bodies without identities, prompting legal questions and ethical concerns with regard to bodies that lack fixed boundaries, species' divisions and personhood.

Importantly, each of Catts' and Zurr's bioart projects is also a carefully organised space for the presentation and support of their living sculptures. Their artwork is equipped with bioreactors – the artificial womb system that supports and feeds the cells – in a sterile environment similar to a laboratory. As they explain, »life is context-dependent, and living materials will therefore act and respond through its milieus – in the sense that material is vital.«¹⁷ They have recently proposed a description of their practice in terms of a »secular vitalism« which would challenge phenomenological as well as deterministic perspectives on the body, allowing for the emergence of ontologically undifferentiated living, non-living and semi-living bodies.¹⁸

In that sense, I argue that bioart exercises Deleuze's notion of the non-essentialist vitality of the body, where disarticulation and experimentation are practised. This means that the materiality of the body is understood as being composed of relations and processes, dynamics and processes of folding, rather than of fixed properties. In bioart's practice thinking about the body lacks any presupposition of a hierarchical distinction between bodies. Without suggesting that there is no differentiation between bodies, the artists test the notion of agency that can belong to any kind of body, sentient/insentient, organic/inorganic, human/non-human. Such an experimental approach to the body in bioart seems to resonate with Deleuze's notion of the body, where there is no ontological difference between bodies – they differ only in »the kind of affections that determine their effort to preserve in existence.«¹⁹ In other words, the difference consists of the kinds of affects, what the body can do, not what it is. Therefore, the question of the body concerns the question of these affects and intensities. To encounter the body in terms of its intensities brings our discussion back to the level of sensation rather than that of strict laws and theoretical abstraction. For Deleuze, intensities belong to the realm of presence; they are

17 | Catts and Zurr, »The Vitality of Matter and The Instrumentalisation of Life,« in: *Architectural Design* 83/1 (2013), pp. 70-75, here p. 73.

18 | *Ibid.*, p. 72.

19 | Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, p. 258.

felt rather than thought.²⁰ They shape a move from the state of equilibrium towards the state of experimentation with fixed habits and patterns.²¹

Moreover, to attentively encounter the body within its dynamic intensity is to be faced with its asymmetrical relations. Since for Deleuze the body does not exist as a fixed individual, it is already a collective, and thus an ethical phenomenon. It involves the environment as well as other entities in an intensive relationality.²² Bioart as a particular form of dealing with the body's often risky relationality offers a unique chance to experience this ethical dimension, building bodies' vital intensities. However, as Catts and Zurr have suggested, such a vitalism has a secular dimension. This secularity means that the understanding of vitality goes beyond the essentialist tradition that conceptualised it as a force – as something that passes through all beings to activate and to move them. Rather, as secular, Catts' and Zurr's bioart practices a vitalism where matter itself has power and agency. To understand this difference between secular and essentialist vitalism, I will first elaborate on the particular notion of life as it is practised in bioart, which, in turn, brings us to the question of how Catts' and Zurr's bioart actualises the ethical and political implications for Deleuze's notion of the body.

PHILO-ZOË THROUGH THE BODY

Contemporary biotechnological possibilities and practices have reactivated the discussion about the nature of life and the body. In particular the humanistic division between nature/culture, human/non-human, living/dead is challenged today. In fact, as Joanna Zylinska observed, what we call the body, life, or the human has already been influenced and shaped by life sciences, particularly since the discoveries of DNA.²³ Following Deleuze and Guattari, Zylinska admits that mapping the sequences of this secret code made possible the formation of the inter-species, the inter-national »community of belonging.« It is already common knowledge that we share over 90 % of DNA with

20 | Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition. A Reader's Guide* (London: Continuum, 2009), p. 150.

21 | Deleuze, *Difference and Repetition* [*Différence et Répétition*, 1968], transl. by Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), p. 117; see also John Protevi, *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), pp. 107-108.

22 | Protevi, *Political Affect*, p. 109.

23 | Joanna Zylinska, »The Secret of Life. Bioethics between Corporeal and Corporate Obligations,« in: *Cultural Studies* 21/1 (January 2007), pp. 95-117, here p. 96.

chimpanzees, and about 70 % with zebrafishes.²⁴ In that sense, the discovery of DNA and its cracking battle opened the possibility of pondering what Deleuze and Guattari would call the de-Oedipalisation²⁵ of family ties, making way for a consideration of bodies in terms of transversal relations but also in terms of the non-essential notions of life.

Catts' and Zurr's »semi-living« sculptures can be said to be a symptom of what Rosi Braidotti described as making life and living matter a subject and agent of practice rather than a passive object.²⁶ This focus on the agency of matter thus involves rethinking within the social and cultural theory the notion of life, which has been significantly influenced by Ancient Greek understanding. Referring to Aristotle, Giorgio Agamben reminds us that life was differentiated into two separate terms: *zoē* as a simple »fact of living common to all living beings« and *bios* as a »way of living proper to an individual or a group.«²⁷ In this distinction, *bios* as the sphere of *polis*, where logos and language have its domain, was the main focus of inquiry when discussing human life, its agency and subjectivity. *Zoē*, on the other hand, denoted the sphere of non-human, bodily nature. This implied that, even if humans share *zoē* with other beings, it must be excluded from the sphere of social *bios*. On the grounds of this fundamental exclusion of non-human *zoē* from the sphere of human *bios*, Western thought and politics is said to construct its relation to the non-human – to the body – as the simple biological life, »disposable matter in the hands of the despotic force of unchecked power.«²⁸

Overcoming the *bios/zoē* dichotomy would thus mean creating a new relationship to the non-human through the body; and as Braidotti argues, this capacity seems to be already embedded in the practices and discoveries of life sciences: »Contemporary scientific practices have forced us to touch the bottom of some inhumanity that connects to the human precisely in the immanence of its bodily materialism.«²⁹ For Braidotti, this *bios/zoē* egalitarianism of co-construction has deep ethico-political consequences. It gives way to a

24 | See, for instance, Carl Zimmer, »Genes Are Us. And Them,« in: *National Geographic Magazine* – NGM.com, <http://ngm.nationalgeographic.com/2013/07/125-explore/shared-genes> (last accessed 4-4-2016).

25 | Zylinska, »The Secret of Life,« p. 106.

26 | Rosi Braidotti, »Locating Deleuze's Eco-Philosophy between Bio/Zoe-Power and Necro-Politics,« in: Rosi Braidotti, Claire Colebrook, Patrick Hanafin, eds., *Deleuze and Law: Forensic Futures* (London: Palgrave Macmillan, 2009), pp. 76-116, here p. 97.

27 | Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* [*Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995], transl. by Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 1.

28 | Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), p. 120.

29 | Braidotti, »Locating Deleuze's Eco-Philosophy,« p. 98.

non-anthropocentric shift in thinking, which she calls »bio-centred egalitarianism.«³⁰

Braidotti's notion of life as *zoē* thus contrasts with Agamben's radical distinction between *bios* and *zoē*. For Agamben, *zoē* as bare life is a threshold of moral, social and cultural values. *Zoē* acts as a reminder of the bodily possibility of humans to become dehumanised and de-personalised. Moreover, deprived of *bios* as a linguistic, social and moral realm of human existence, *zoē* marks the »human body's capacity to be reduced to non-human.«³¹ The state of transformation as a result of the *bios/zoē* egalitarianism is thus a reductive phase. Mapped by him as the beginning of modernism,³² *bios/zoē* egalitarianism is characterised as a time of decadence, revealing »the abyss of totalitarianism that constructs conditions of human passivity.«³³ In other words, the lack of separation between *bios* and *zoē*, which was crucial for Ancient Greek thought, is presented by Agamben in the unflattering light of human regression to the non-human.

Braidotti's bioegalitarianism reflects rather what Deleuze and Guattari referred to with the paradoxical term »inorganic live.«³⁴ In his essays on life, Deleuze argues that life is independent of a particular entity or a being,³⁵ and he refers to his notion of life as being inorganic.³⁶ As inorganic, intensive and germinal, the body is alive because, rather than possessing or inhabiting life and expressing life's organisation, it is its difference.³⁷ For Deleuze, life is pure difference. Such pure difference should not be understood as fixed distinctions and oppositions – such as the *bios* and *zoē* dichotomy – but rather as an affirmation of dynamism and intensity.

In *Difference and Repetition* (1968) Deleuze had already argued for the necessity of rethinking difference in a non-essentialist way. He diagnosed that the current notion of difference needed a rescue plan from its subordination to identity, resemblance, opposition and analogy. In other words, he argued for

30 | Rosi Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006), p. 37.

31 | Ibid., p. 39.

32 | Agamben, *Homo Sacer*, p. 4.

33 | See Braidotti writing on Agamben in Braidotti, *Transpositions*, p. 39.

34 | Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia 2* [*Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, 1980], transl. and pref. by Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), p. 550.

35 | Gilles Deleuze, *Pure Immanence. Essays on A Life*, transl. by Anne Boyman (New York: Zone Books, 2001), p. 26.

36 | Deleuze, *Negotiations: 1972-1990* [*Pourparlers 1972-1990*, 1990], transl. by Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), p. 143.

37 | Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 550.

the notion of difference in contrast to the philosophical dominion of identity, which indicated that to think about difference meant to presuppose something that differed from something else. In order to »think difference itself,«³⁸ where difference is not already subordinated to the notion of identity, he proposed the concept of difference as affirmation.³⁹ He focused, rather than on a diversity that operates on the level of phenomena of extensions and qualities of things, on the origin by which phenomena are given, namely on intensities:

»Difference is not diversity. Diversity is given, but difference is that by which the given is given, that by which the given is given as diverse. Difference is not phenomenon but the noumenon closest to the phenomenon. [...] Every phenomenon refers to an inequality by which it is conditioned. Every diversity and every change refers to a difference which is its sufficient reason. Everything which happens and everything which appears is correlated with orders of differences: differences of level, temperature, pressure, tension, potential, *difference of intensity*.«⁴⁰

Difference based on the relation of a negation subordinated to coherence and identity is thus at the level of phenomena, as the spatial and qualitative dimension of things. It is the process of intensities, the pure affirmative difference that drives them. As De Landa notices, such an affirmative notion of difference has a transformative, productive dimension. It reveals difference as the dynamic process of formation and creation behind the phenomena.⁴¹ Unlike Agamben's doomed diagnosis of modern thought, where life as *bios/zoē* opposition is built upon the presupposition of the fixed identity of its components,⁴² Braidotti follows Deleuze and opens a way to consider life itself – as affirmative distribution of difference.⁴³

In a way, bioart may thus be seen to support the *bios/zoē* dichotomy precisely through its manipulation of living matter, treating the body as if it were a passive material. It may be said that bioartists' practice treats life as a »secret to be cracked,« or revealed. One might say that bioart is far more related to the political and ethical policies of biogenetic corporations than one would want to admit. In their persistent manipulation of living matter, bioartists seem to enact the *bios/zoē* dichotomy and in this way, repeat the blocking of life's potential for

38 | Deleuze, *Difference and Repetition*, p. xv.

39 | Ibid., p. 52.

40 | Ibid., p. 222 (original emphasis).

41 | Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (New York: Continuum, 2002), p. 4 and p. 60.

42 | Braidotti, »Locating Deleuze's Eco-Philosophy,« pp. 104-105.

43 | Deleuze, *Difference and Repetition*, p. xix.

»non-biological, non-essentialist kinship.«⁴⁴ In order to understand how bioart can nonetheless be understood in terms of a *bios/zoë* egalitarianist's practice, it is necessary to look closer at Deleuze's notion of vitalism.

SECULAR VITALISM

It is first of all crucial to stress that a focus on *zoë* as a non-human, trans-species force does not imply to a vitalistic notion of life, so characteristic of 19th century concepts of *Lebensphilosophie*. Deleuze's vitalism may be understood with the help of Claire Colebrook's description as »passive vitalism«,⁴⁵ or what Braidotti has called a »material vitalism«.⁴⁶ The major concern shared by both thinkers in their investigation of Deleuze's vitalism is to distinguish it from historical vitalism, which they hold to support dualistic connotations. Although, as Colebrook admits, this vitalism was at some point useful to feminist thought, particularly because it questioned the metaphysics of the reason that constructed the hierarchical opposition between mind and body in the first place, today such vitalism cannot be conceptualised without proposing major changes. For instance, the monism of vitalism, through its affirmation of life and its connotations of fertility, production, growth and creativity upheld the metaphysics of binary oppositions, prioritising all that is considered as active.⁴⁷

This problem of dualism thus reflects the historical philosophical dilemma of how distinct and contradictory elements can occupy the same sphere, for instance in everyday experience. How can they relate to each other? In philosophy, the solution led not only to discursive and axiological separation, but also to the hierarchisation of these distinct elements.⁴⁸ When Deleuze admits : »Everything I have written is vitalistic, at least I hope it is,«⁴⁹ he not only refers to his understanding of life as intensities, which he calls a »plane of immanence« and which is the major focus of his philosophy. He also expresses an urge to write, as if this touches upon the very presence of the pre-individualistic,

44 | Zylinska, »The Secret of Life,« p. 106.

45 | Claire Colebrook, *Deleuze and the Meaning of Life* (London, New York: Continuum, 2010), p. 7.

46 | Braidotti, *The Posthuman*, p. 56.

47 | Colebrook, »On not Becoming Man: the Materialist Politics of Unactualised Potential,« in: Stacy Alaimo and Susan J. Hekman, eds., *Material Feminisms* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), pp. 52-84.

48 | See Elisabeth Grosz, *Volatile Bodies. Towards Corporeal Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), pp. 3-6.

49 | Deleuze, *Negotiations*, p. 143.

non-categorical world of becoming.⁵⁰ This vitalism is therefore distinguished from other possible readings of vitalism, which Deleuze and Guattari have described as »an Idea that acts, but is not.«⁵¹ Unlike this essential vitalism, which needs an *Idea*, a subject as an active synthesiser that can categorise sensed data,⁵² Deleuze writes about life as absolute immanence – always indefinite and unspecified.⁵³ This means that not the idea of an active force, but the processes of relations are at the centre of his vitalism.⁵⁴

Since for Deleuze there is no categorisation pre-existing the phenomena of forces, art that captures these sensations can enable an encounter with them. As a means of preserving affects and precepts, art becomes a »monument« for Deleuze and Guattari.⁵⁵ This monument does not contain any reference to the past, as this would indeed evoke the representative character of art. Rather the notion of monument calls art to the present.⁵⁶ The experience is based on affect understood in terms of an embodied encounter that is transformative and supported by an unqualified sense of presence and realness.

Bioart, particularly, is based on such a non-verifiability. You cannot actually determine whether what you perceive is alive, real or dangerous, or whether something is biotechnologically engineered. At the same time, the assemblage of technical and medical tools in the gallery space and artists – sometimes even dressed in white coats – generates a sense of reality, and the lack of any essential difference between art and life. All this shows that, as Robert Mitchell argues, one's perception and cognition cannot be definitely situated.⁵⁷

In their practice, Catts and Zurr seem to be aware of the affective, relational character of matter and how matter is prone to dynamic changes and influences. Their term, *semi-living*, embraces their approach to living matter as an assemblage of things: tissue, polyester that degrades and makes possible the growth of cells, bioreactors that support the cells and the vague presence of a dead/alive donor from which still-living cells had been extracted. As such, Catts' and Zurr's bioart co-constructs Deleuze's notion of the body affective and vivid relations with the non-human. More importantly, their art calls for

50 | See John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (London: Pluto Press, 1998), p. 31.

51 | Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, p. 213.

52 | Deleuze, *Negotiations*, p. 9.

53 | Deleuze, *Pure Immanence*, pp. 26-27.

54 | Braidotti, *The Posthuman*, p. 56.

55 | Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, p. 167.

56 | *Ibid.*, pp. 166-167.

57 | Robert Mitchell, *Bioart and the Vitality of Media* (Seattle: University of Washington Press, 2010), pp. 77-78.

attention to the body beyond the body, or to put it differently: bioart seeks the intensities and affects of matter and not the fixed properties of bodies.

A striking example of a bioart which experiments with the assembled alliance of the non-human is the performance *Que le cheval vive en moi* (*May the Horse Live in Me*, 2011)⁵⁸ by the artistic duo *Art Orienté Objet*: Marion Laval-Jeantet and Benoît Mangin. In preparation for this performance, which lasted for several months, Marion Laval-Jeantet injected horse immunoglobulins into her blood system in order to develop a tolerance to the foreign animal blood in her body. During the final performance at the Galerija Kapelica (Ljubljana, Slovenia) in 2011 the artist injected herself horse blood plasma. Due to the previous gradual and controlled preparation of her tolerance this injection did not result in an anaphylactic shock – a bodily allergic reaction to a foreign chemical. However, because these extracted components of horse blood are closely tied to the nervous system, the artist admitted that she experienced weakness, nervousness and high sensitivity during the performance and for some weeks afterwards. The performance ended with the artist on stilts imitating horse's limbs carrying out a communication ritual with a horse, during which her vulnerability and contamination became intertwined with the visible and audible anxiety of the horse.

Keeping to their philosophical and ethical intentions and their aspiration to overcome a sense of anthropocentrism, the artists exercised the impossibility of overcoming the limits of one's body. They staged an experiment with the body's control mechanisms and affects, which was based on the notion of symbiosis with another species. However, rather than focusing on enhancement as a necessary element of symbiosis, the artists searched for the imbalance of one's body. *Art Orienté Objet* literally experimented with what the body can do and what its affects are beyond hierarchisation and species' separation.

Nevertheless, the work of *Art Orienté Objet* may be seen to some extent as supporting the *bios/zoë* dichotomy in its manipulation of animal and human bodies as if these were bare passive material. To some extent, *Art Orienté Objet*'s manipulative practice seems to continue to support not only the essential boundaries between what can be considered as life but also, as Zylinska pointed out, between those »who had the power to define, control or even own«⁵⁹ the secret of life and those who do not.⁶⁰ In 1999 and 2000, for instance, *Art Orienté Objet* while doing research with her partner Benoît Mangin at the Pasteur

58 | See the documentation of this performance on the website of Galerija Kapelica: www.kapelica.org/index_en.html#event=541 (last accessed 4-4-2016).

59 | Zylinska, »The Secret of Life,« p. 101.

60 | Take, for instance, contemporary biomarket of human gene patenting due to which practice already one-fifth of the human genome has been patented. This means that parts of our own genome are legally owned by companies and institutions as a result

Institute, for two years their experiment did not comply with the ethical policies of the institute. As the artist explains, despite the regular use of materials derived from animals in the lab, their project was considered unnecessary and even dangerous due to its artistic nature. However, from the moment that they presented their diploma in psychology and thus embedded their artistic work in the framework of their research on the psychological consequences of immune diseases in 2006, the artists were given permission to conduct further research.

Despite the institutional and discursive negotiations which forced the artists not only to follow necessary protocols and structures but also to change their initial ideas,⁶¹ their work remained remarkably non-teleological and non-instrumental. The performance was not about representing scientific goals or pursuing some trans-human idea of the fixation of the body into a desired form. After all, although monitored and under careful supervision of medical care, the performance explored the impenetrability of the body and sought to expand the body's porosity. The artists seemed to draw attention to the notion of the human as already post-human, beyond the fixed and given notion of the body, reaching toward its intensive and relational dimension.

Finally, it is important to stress that this relationality is far from neutral. Since *Art Orienté Objet's* experiment examines relationality as a form of *transistasis* – instead of searching for a convenient balance between bodies, it provokes acceleration or destruction of bodies in the encounter. In that sense it suggests an ethical, political and aesthetical task to maintain a homeostasis without, however, aspiring to fixation and identification. This would mean developing new forms of attentiveness for entities that are already emerging, and attentiveness for the equally rightful forms of life that have been regarded historically to belong merely to the sphere of *zoë*. Attentiveness understood in this sense would, moreover, focus on experimentation with these new materialities in a way that respects the *bios- zoë* egalitarian realm of existence.

of their bio-prospecting or bio-piracy practice; see David Koepsell, *Who Owns You? The Corporate Gold Rush to Patent Your Genes* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009).

61 | An experiment with a panda was their initial idea. However, due to laws of the protection of endangered species, – they chose a horse as a one of the animals allowed for the experimentation in the lab. See Marion Laval-Jeantet, «Self Animality,» in: *Plastic*, 3.06.2011, <http://art-science.univ-paris1.fr/plastik/document.php?id=559> (last accessed 4-4-2016).

CONCLUSION

In their practice, the bioartists discussed here attentively explore what Deleuze called the intensive notion of the non-essentialist materiality of the body, emergent and pulsating. This means that instead of asking *what* the body is, bioartists explore rather *what* it *does*. Through the non-teleological methodology of experimentation, they focus our attention on dynamic capacities of »living« matter. It is crucial that this materialist vital force of the body generates dynamic and risky encounters. The performance of *Art Orienté Objet* was a balance between a harmful and an enriching experience. It demanded careful, long preparation and adjustments in which the artist's body could become accustomed to being affected in order to be able to open up for a radically different and transforming material intervention.

Similarly, the bioart works of Catts and Zurr function within a transformative dimension of relationality. Each of their *semi-living* works needs constant, monitored care and feeding while on exhibition display. Thus, they incorporate feeding rituals into the every exhibition of their installations. Every day, they would feed cells within the gallery space as if they were in a laboratory environment. At the end of the exhibition they ran a killing ritual inviting the audience to take part in the killing process. Everyone could touch the *semi-living* sculptures, thereby carrying out a drastic invasive and contaminatory act that resulted in the sculptures' death.⁶² Accordingly, the artists embedded in their practice what Deleuze understood as the affective attitude towards the body. Driven by intensities and affects, the body's capacities are not neutral: they may increase, decrease or destroy the body.⁶³ To a great extent, the artistic proposition of Catts and Zurr formulate an inevitable ethical position, forcing the audience to encounter the body as a shared space of relationality. By incorporating ethical and political implications in their practice, they actualise the notion of the body in the context of contemporary biotechnological manipulation, forcing us to consider a redefinition of the relation between life and the body that goes beyond the *bios/zoë* dualism.

Effectively, Catts' and Zurr's *bioart* as well as *Art Orienté Objet*'s performance allow one to consider and encounter the actual implications of life driven by *bios/zoë* egalitarianism. In its secular vitalism, bioart emerges as a platform for bringing inhuman matter to human bodies and for releasing organised, passive matter into the flows of affective relationalities. Nevertheless, one should not forget that bioart as artistic practice is still at the periphery of academic attention: to scientists it appears suspicious, or it is instrumentalised

62 | Catts and Zurr, »Are the Semi-Living Semi-Good or Semi-Evil?«, pp. 54-55.

63 | See Brett Buchanan, *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze* (New York: Suny Press, 2008), p. 159.

by scientists, whilst art critics and art historians alike generally reject these new art forms. If art is resistance – as Deleuze understood it⁶⁴ – bioart resists canonical and identitarian fixations on many different levels. Most certainly, it withstands the *bios/zoē* dichotomy, enabling one to encounter flows of intensive matter.

64 | Deleuze, *Negotiations*, p. 174.

III. Körper, Politik und Widerstand

Neuentdeckung des Körpers

Foucaults Moderne, zwischen Klinik und Politik

Pierre Buhlmann

Der Körper wird im Werk Michel Foucaults im Plural gedacht, ohne dass ein vereinheitlichender Begriff gebildet werden könnte.¹ Doch muss gleichzeitig festgestellt werden, dass dieser Umstand nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass sich im foucaultschen Denken auch Beschreibungen historischer Singularisierungen von Körpern nachzeichnen lassen, die einer Betrachtung lohnen. Deshalb soll in diesem Text untersucht werden, wie die Moderne, aus der Sicht Michel Foucaults, den Körper als spezifisch von ihr Gedachtes hervorgebracht hat und wie gleichzeitig eben diese Konzeptualisierung des Körpers die moderne Rationalität nahezu in ihrer Gänze trägt. Der moderne Körper erweist sich hierbei zirkulär ebenso als Ursache einer Praxis wie auch als Ergebnis modernen Denkens. So verstanden kann er als eindringliches Beispiel für die Funktionsweisen der Epistemologie dienen, die Foucault vorschwebte.

Für die hier angestrebte Betrachtung sollen im Folgenden zuerst die genealogischen Werke Foucaults aus den 1970er Jahren besprochen werden, bevor seine archäologischen Werke aus den 1960er Jahren Betrachtung finden. Diese Umstellung der Werkreihenfolge scheint notwendig, um ein umfassendes Verständnis der Konstitutionsmechanismen der modernen Rationalität zu erhalten, so wie diese sich Ende des 18. Jahrhunderts herausbildet. Ein solches Vorgehen wird auch durch Foucaults Feststellungen in den zwei ersten Vorlesungen des Jahres 1976 am Collège de France legitimiert:² Disparate

1 | Das stellt auch Arianna Sforzini auf den ersten Seiten ihres kürzlich in Frankreich erschienenen Buches unmissverständlich fest, wenn sie schreibt: »Es gibt nicht einen Begriff oder eine Wahrheit des Körpers, sondern vielmehr eine ganze Bandbreite, ein Mosaik der von der Geschichte durchdrungenen oder Geschichte machenden Körper.« [Ü.d.A.]; Vgl. Sforzini, Arianna: *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014, S. 9.

2 | Die beiden Vorlesungen, die später auch in die Textsammlung *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits* aufgenommen wurden, sind in Deutschland wohl zuerst erschienen als Foucault, Michel: »Historisches Wissen der Kämpfe und Macht« (Vorlesung vom

Praktiken und Machtdispositive, die genealogisch zu untersuchen sind, bringen demnach Wissen, das wiederum einer archäologischen Analyse zu unterziehen ist, hervor. Somit sind Macht und Wissen nur zusammen zu denken, da Wissen nie unabhängig von Macht bestehen kann. Auch die in den letzten Jahren veröffentlichten Vorlesungen Michel Foucaults am Collège de France legen es nahe, die foucaultschen Schriften entgegen ihrer Chronologie, dafür aber thematisch schlüssig zu betrachten, um so eher ein Gesamtbild des Denkens Foucaults zu erhalten, das es erlaubt, die tiefgreifende Kontinuität seines Werkes aufzuzeigen.³

VON DER GEWISSENHAFTEN LIEBE ZUM DETAIL: DIE DISZIPLIN

Das Problem des Gefängnisses als moderner Bestrafungsmaschine, so geht es aus *Überwachen und Strafen*⁴ hervor, muss notwendigerweise in das ungleich weitere Feld der Disziplin, als das wichtigste Dispositiv der modernen Herrschaftsformen, eingebettet werden. Dieser Umstand erklärt die langen Ausführungen hierzu in *Überwachen und Strafen*. Schon »das klassisch[e] Zeitalter«, so stellt Foucault in diesem Zusammenhang fest, hatte den Körper »als Gegenstand und Zielscheibe der Macht« entdeckt.⁵ Es entwickelten sich Techniken, die es erlaubten, die produktiven Kräfte der Körper zu erhöhen, bei gleichzeitiger Verringerung des Potenzials dieser Kräfte zum politischen Widerstand. Wie Foucault zeigt, wird dies durch die spezifischen Mechanismen der Disziplin erreicht, die Macht und Körper trennen.⁶ Die Techniken entspringen natürlich nicht einer sie begründenden Idee, sondern sind in ihrer Entstehung – ganz im Gegenteil – das Resultat vieler kleiner, unzu-

7. Januar 1976) und »Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin« (Vorlesung vom 14. Januar 1976), in: ders.: *Dispositive der Macht. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, mit einem Vorwort von François Ewald, übers. von Jutta Kranz, Hans-Joachim Metzinger u.a., Berlin 1978, S. 55-95.

3 | Wofür auch der Umstand spricht, dass Foucault schon Anfang der 1960er Jahre, während der Arbeit an *Die Geburt der Klinik*, auf das Panopticon Bentham's gestoßen war, wie er selbst später berichtet hat. Vgl. Foucault, Michel: »Das Auge der Macht« [»L'œil du pouvoir«, 1977], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Bd. 3: 1976-1979, Frankfurt a.M. 2003, Nr. 195, S. 250-272, hier S. 250.

4 | Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [Surveiller et punir. La naissance de la prison, 1975], übers. von Walter Seitter, Berlin 1977.

5 | Ebd., S. 174.

6 | Ebd., S. 177.

sammenhängender Praktiken.⁷ Diese unscheinbaren, sich gleichsam oftmals im Untergrund entfaltenden Prozesse hatten dennoch eine tiefgreifende technologische Wirkung, da sie, so fasst Foucault zusammen, nichts weniger als den »Menschen des modernen Humanismus« hervorbrachten.⁸ Daher soll im Folgenden zunächst eine kurze Übersicht über die Funktionsmechanismen der Disziplinen gegeben werden. Denn sie waren, wie zu zeigen sein wird, auch bestimmend für die Möglichkeit der Formulierung der modernen natur- und humanwissenschaftlichen Ansätze, die diese Wissenschaften bis heute prägen.

Die Disziplin produziert eine neue, segmentierte Konzeption des Raumes. Auch die Körper werden dem neu erwachten Verlangen nach räumlicher Ordnung unterworfen. Ihnen werden Plätze zugeteilt, was im gleichen Zuge die Möglichkeit eröffnet, die Körper nunmehr zueinander in Beziehung zu setzen.⁹ Die Zeit wird ebenfalls disziplinarisch nutzbar gemacht: Bewegungsabläufe werden unterteilt, Körper hierbei in die sie zusammensetzenden Elemente zerlegt. Erst die Einführung dieser Techniken schafft die Möglichkeit zur Ausformung und zur Formulierung neuer Wissensformen. Durch die neuartige Auffassung von Räumlichkeit entsteht ein »nutzbare[r] Rau[m]«, der unter anderem zur Neustrukturierung der Krankenhäuser führt.¹⁰ In diesem Zusammenhang ändert sich auch das Verständnis vom Wesen des Körpers,

7 | Vgl. ebd., S. 177: »Die ›Erfindung‹ dieser neuen politischen Anatomie ist nicht als plötzliche Entdeckung zu verstehen. Sondern als eine Vielfalt von oft geringfügigen, verschiedenartigen und verstreuten Prozessen [...].« Als Beispiel sei nur die alte Frage des christlichen »*détail*« angeführt, welche im Zusammenhang mit der Elaborierung der Disziplin eine neue Verwendung finden wird. Vgl. ebd., S. 177-181.

8 | Ebd., S. 181. Man kann in diesem Zusammenhang auch auf folgendes Zitat Foucaults bezüglich der Neuorganisierung der Krankenhäuser verweisen: »Der entscheidende Faktor dieser Veränderung war nicht die Suche nach einer positiven Einwirkung des Spitals auf den Kranken oder die Krankheit sondern lediglich die Beseitigung der negativen Auswirkungen. [...] In diesem Sinne war das Spital eine ständige Quelle ökonomischer und sozialer Unordnung.« Foucault, Michel: »Die Einbindung des Krankenhauses in die moderne Technologie (Vortrag)« [»Incorporación del hospital en la tecnología moderna«, 1978], übers. von Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 3, a.a.O., Nr. 229, S. 644-660, hier S. 649-650. Das Beispiel zeigt deutlich, dass den Ereignissen und Praktiken, die die tiefgreifenden Veränderungen innerhalb der Rationalität bewirkt haben, nicht notwendigerweise universalistisch-abstrakte humanistische Leitideen zugrunde lagen, die das Postulat einer teleologischen Wissenschaftsgeschichte stützen könnten, sondern dass diese Veränderungen, im Gegenteil, induziert wurden durch gesellschaftspolitische Beweggründe bzw. neu auftretende oder sich verändernde Herrschaftspraktiken.

9 | Ebd., S. 187. »Sie [die Disziplin] individualisiert die Körper durch eine Lokalisierung, die sie nicht verwurzelt, sondern in einem Netz von Relationen verteilt und zirkulieren lässt.«

10 | Ebd., S. 184. Foucault zitiert als Beispiel die Seekrankenhäuser.

auf den die disziplinarischen Maßnahmen abzielen. Er erweist sich weniger als Maschine, denn vielmehr als ein natürlicher »Organismus«, gemäß seinem Funktionieren im Disziplinarkontext.¹¹

Gleichzeitig ist es wichtig zu verstehen, dass der Zweck der Disziplin weniger in der Vereinheitlichung, als vielmehr in der Individualisierung besteht. So schreibt Foucault unmissverständlich: »[d]ie Disziplin »verfertigt« Individuen«.¹² Das bedeutet mithin nichts anderes, als dass die Disziplin, mithilfe ihrer gewissenhaften Dispositive, die Multiplizitäten, auf die sie Anwendung findet, rationalisiert. Dies geschieht natürlich zuvorderst durch den so eindrucksvoll von Foucault beschriebenen Blick.¹³ Disziplinieren ist zuallererst ein Sichtbarmachen. Die Disziplinarmacht wiederum ist somit, über das Sichtbarmachen hinaus, das Sehen. Denn Körper oder Existenzen in ein Spiel der Sichtbarkeiten einzuführen, bedeutet nichts anderes, als ein Spiel des Sehens und Gesehenwerdens zu beginnen. Dies setzt natürlich wiederum und vor allen Dingen eine räumliche Konzeption der Disziplinarbeziehungen voraus. Denn eine Sichtbarkeit ordnet sich erst einmal räumlich an. Sie ist räumlich, bevor sie zeitlich ist. Der Blick zielt so auf Objekte, legt sich auf sie, umfängt sie, und erreicht erst durch diese vollständige Umfassung ihre Transparenz, so dass er sie durchbohren, erfassen und in Gänze durchdringen kann.

Die disziplinarische Individualisierung wird des Weiteren vorangetrieben durch das zweite große Instrumentarium, das dieses Dispositiv beinhaltet, und das durch die Rationalisierung des Blickes erzeugt wird: die Norm. Diese auf die Körper verteilt zu haben, ist als die vielleicht größte Errungenschaft der Disziplinarmacht anzusehen. Alles, was in die völlig offene, weil unbestimmte Kategorie des Nicht-Konformen¹⁴ eingeordnet wird, findet sich nunmehr von ihr verfolgt. Die Disziplin bringt somit eine erstaunliche Rationalitätsebene hervor, auf der Natürliches und Juristisches eine sonderbare Partnerschaft eingehen. Ihr Raum wird von Regeln beherrscht, die zwar konventionell festgelegt werden, die aber »auf beobachtbaren und natürlichen Prozessen« gründen.¹⁵ Selbst die Strafe bekommt in diesem System, so sie in Form der Übung verhängt wird, normalisierende Wirkung.¹⁶

All dies findet seine Vollendung im *examen*, der Prüfung.¹⁷ Die Prüfung entdeckt, mithilfe der Norm, zu der das Objekt in Beziehung gesetzt wird, des

11 | Ebd., S. 201.

12 | Ebd., S. 220.

13 | Vgl. ebd., S. 221.

14 | Vgl. ebd., S. 231. Foucault spricht von »alle[m], was nicht konform ist«.

15 | Ebd.

16 | Vgl. ebd., S. 232. Foucault schreibt in diesem Zusammenhang unmissverständlich: »Richten ist Abrichten.«

17 | Vgl. ebd., S. 236ff.

Letzteren Wahrheit. So nötigt die Norm, und die Prüfung unterwirft durch die Macht ihrer Enthüllung, indem sie die Gesamtheit des Potenzials dieser disziplinarischen Technologie einbindet, und wandelt jedes Individuum in einen *cas*, einen Fall. Von nun an wird in einem solchen Urteil nicht mehr aufgezeigt, was das untersuchte Individuum *tut*, sondern was es *ist*, was es *war* und was dieses Individuum *sein wird*.¹⁸

Die Disziplin, das stellt Foucault unumgänglich fest, ist als Gesellschaftsmodell anzusehen. Dies kann anhand des Panopticons Bentham's aufgezeigt werden, in welchem sehen und gesehen werden nunmehr vollends voneinander gelöst sind.¹⁹ Der Blick, bar jeglicher materiellen Notwendigkeit, wird so zu einem quasi-transzendentalen Grund, auf dem alle Beziehungen der Objekte notwendigerweise aufbauen müssen.²⁰ Gleichzeitig ist dieser Blick jedoch, seiner Natur gemäß, immer auch eine erstaunliche Maschine zur Wissensgenerierung. Überall dort, wo er eingesetzt wird, sich auf die Körper legt und in sie vertieft, dort bildet er Wissen über diese Körper aus. Doch scheint auch Foucault selbst bald klargeworden zu sein, dass das Postulat einer nur durch Disziplinarmaßnahmen zusammengesetzten Gesellschaft alleine die liberale Gesellschaftsentwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts nicht befriedigend und erschöpfend erklären konnte. Wohl auch deshalb wird er in seinem schon ein Jahr später erschienenen Werk *Der Wille zum Wissen*, das den ersten Teil seiner Geschichte der Sexualität bilden sollte,²¹ das zur Disziplin komplementäre Konzept der *bio-politique* einführen, auf das nun kurz eingegangen werden soll.

18 | Vgl. ebd., S. 246. Die tiefgreifenden Veränderungen, die die Disziplinarmacht bezüglich der (klassischen) juristischen Rationalität induziert, werden deutlich, wenn man die Bedeutungsverschiebungen des Begriffs des Falls vergleicht: »Der Fall ist nicht mehr wie in der Kasuistik oder in der Jurisprudenz ein Ganzes von Umständen, das eine Tat qualifiziert und die Anwendung einer Regel modifizieren kann; sondern der Fall ist das Individuum, wie man es beschreiben, abschätzen, messen, mit andern vergleichen kann – und zwar in seiner Individualität selbst [...]«.

19 | Vgl. ebd., S. 277: »Eine Disziplinargesellschaft formiert sich also in der Bewegung, die von den geschlossenen Disziplinen, einer Art gesellschaftlicher ›Quarantäne‹, zum endlos verallgemeinerungsfähigen Mechanismus des ›Panoptismus‹ führt.« Zum Panopticon insb. ebd., S. 256ff.

20 | Denn nichts anderes kann doch die Feststellung bedeuten, dass das Subjekt, das sich immer potenzielles Objekt dieses Blickes weiß, ohne je die Möglichkeit zu haben, darüber Gewissheit zu erlangen, diesen Blick derart internalisieren wird, dass es sich von sich aus immer schon im Vorhinein unterwerfen wird.

21 | Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* [*Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, 1976], übers. von Ulrich Raulff und Walter Seiter, Frankfurt a.M. 1983.

LEBEN, UND STERBEN LASSEN

War es lange Zeit das Recht des Regenten, »sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*«, so wird sich dieses Recht für den modernen Staat umkehren in ein Recht, »leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*«. ²² Dies kommt wohl auch daher, dass die göttlich-teleologische Kontinuität abhanden gekommen ist. Ohne diese »Meta-Finalität« kann die nun vollständig profanierte Herrschaft sich nur noch auf das Leben konzentrieren, d.h. auf die existenzielle Bestands- wahrung seiner Daseinsberechtigung, die der Tod dann notwendigerweise nur noch erschüttern kann, ohne dass aus ihm selbst irgendeine Legitimation erwachsen könnte. Einen tiefgreifenden Einfluss auf das Leben zu nehmen, wird somit für jede politische Herrschaft eine unersetzliche und existenzielle Aufgabe, auch weil der Staat, jeglicher göttlicher Legitimation beraubt, immer neu zu instaurieren ist. Dies wird mithilfe zweier zueinander komplementärer Technologien erreicht: den soeben beschriebenen Disziplinen (Foucault nennt sie die »Anatomo-Politik des menschlichen Körpers«) und den »*regulierende[n] Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung*«. ²³ Beide scheinen zusammen das aus- zumachen, was Foucault als »Bio-Macht« bezeichnet hat. ²⁴

Diese tiefgreifenden Veränderungen haben zur Folge, dass das Leben, historisch vielleicht zum ersten Mal in dieser konsequenten Sichtweise, als Objekt von Herrschaft und Machteinflüssen in deren direkten Fokus rückt, ²⁵

22 | Ebd., S. 134, Herv.i.O.

23 | Ebd., S. 135, Herv.i.O.

24 | Vgl. ebd. Das ist wohl gerade der Unterschied zwischen »Bio-Politik« und »Bio-Macht«: Die erste besteht aus technologischen Dispositiven, die die biologisch vitalen Aspekte einer gegebenen Bevölkerung beeinflussen resp. beherrschen sollen (vgl. ebd. S. 138), während die zweite das aufeinander abgestimmte Spiel der Disziplinartechniken und der Bio-Politik bezeichnet, so dass das zur Ausübung kommt, was man die moderne Form der Herrschaft nennen könnte. Man muss Foucault in diesem Sinne verstehen, wenn er von »verschiedenste[n] Techniken zur Unterwerfung der Körper und zur Kontrolle der Bevölkerungen« spricht, die, wie er sagt, »die Ära einer Bio-Macht« ein- läuten (ebd., S. 167). Allerdings muss in diesem Zusammenhang auch erwähnt werden, dass Foucault selbst nicht immer eindeutig zwischen beiden Termini differenziert (s.a. den hiervon abweichenden Gebrauch des Begriffs »Bio-Macht« in der ersten Vorlesung von 1977-1978: Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* [Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978], übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2004.

25 | Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 138-139. Tatsächlich bekommt das Leben in der modernen Rationalität eine grundlegende Rolle zugewiesen: »Wenn sich die Frage des Menschen [...] gestellt hat, so liegt der Grund dafür in dem neuen

was zugleich dazu führt, dass sich nicht nur neue Herrschaftsformen, sondern auch neue Wissensformen bilden. Eben diese neuen Diskurse entwickeln das neuartige Werkzeug, das sich bio-politisch neben dem althergebrachten Regiment des Gesetzes positioniert: Die Norm, die bereits im Zusammenhang mit den Disziplinen besprochen wurde, breitet erst im Zusammenspiel von Disziplinen und Bio-Politik, ihr ganzes Zwangspotenzial aus. Sie ermöglicht eine durchgehende Kontrolle durch eine Aneignung dessen, auf das sie bezogen ist, indem sie dieses in seinen Leistungen und Potenzialen verständlich macht. So erreicht die Norm eine Verteilung des Lebenden »in einem Bereich von Wert und Nutzen«.²⁶ Es entsteht eine *normalisierende Gesellschaft*, die gleichzeitig das vorangegangene Postulat der *Disziplinargesellschaft* ersetzen kann. Die beiden Formen der Norm fungieren hierbei als direkte Bindeglieder zwischen den bio-politischen und den disziplinaren Technologien. Erst an der Schnittstelle der beiden Dispositive erreicht die moderne Herrschaftsform eine integrale Inbesitznahme des Körpers, indem sie nicht einfach nur Techniken auf die Körper anwendet, sondern sowohl auf »infra-korporelle« Regionen (dank der Disziplinen und ihrer Funktionalisierung des Körpers), als auch auf »supra-korporelle« Regionen (dank der Bio-Politik, die abzielt auf den Körper in seiner Erscheinung als Multiplizität der Körper) einwirkt.

DIE ENTDECKUNG DES MENSCHEN

Aus dem Vorangegangenen wird deutlich, dass man die im Zuge dieses Prozesses der Machtausbildung in der normalisierenden Gesellschaft neu auftretenden Wissenschaften als Zeichen einer neuen, von Grund auf originären, modernen Rationalität verstehen muss, die einen klaren Bruch zur bis dato bestehenden klassischen Rationalität markiert. Daher kann man es für angebracht, wenn nicht sogar für notwendig halten, an dieser Stelle zu den archäologischen Schriften Foucaults aus den 1960er Jahren zurückzugehen, da man nur durch diesen Schritt ein umfassendes Verständnis darüber erlangen kann, was in den Augen Foucaults die spezifischen Funktionsmechanismen der Entstehung moderner Rationalität in ihrer Gänze gewesen sind. Dabei stellt sich heraus, dass das eben beschriebene Aufkommen der modernen Technologien von Herrschaft einhergeht mit der Entdeckung, die Foucault in *Die Ordnung*

Verhältnis zwischen der Geschichte und dem Leben: in der Doppelstellung des Lebens zum einen außerhalb der Geschichte als ihr biologisches Umfeld und zum andern innerhalb der menschlichen Geschichtlichkeit, von deren Wissens- und Machttechniken sie durchdrungen wird.«

26 | Ebd., S. 139.

der Dinge²⁷ beschrieben hat. Denn genau zu diesem Zeitpunkt vollzieht sich die ›Geburt des Menschen‹ als gleichzeitig erkennendes und erkanntes Wesen. Diese ›Entdeckung‹ des Menschen erklärt sich aus der bis zu diesem Moment gegebenen Unmöglichkeit, den Menschen in seinem Seinsmodus zu problematisieren, da er bis dahin, so als wäre er transparent, nur erkannt werden konnte als der Ort, in dem Repräsentation und Sein zusammentreffen.²⁸ In dem Moment aber, in dem der Mensch gedacht, d.h. problematisiert werden muss, ab dem Moment also, ab dem die Norm den Menschen als Objekt konstituiert, entgleitet ihm auch unwiederbringlich, weil ihm äußerlich werdend, die repräsentationale Wahrheit, die ihn bis dahin ausgezeichnet hatte.²⁹ Was die Repräsentation ihm in der klassischen Rationalität noch, als Gleiches unter Gleichen, an ontischen Bestimmungen der Dinge vorhalten konnte, ist nun in der neu entdeckten Tiefe der Dinge selbst untergegangen.³⁰ In der Dämmerung der modernen Rationalität entsteht so notwendigerweise die kantische Kritik. Denn nur, indem er sich die direkte Betrachtung der Vorstellungen versagt, kann Kant trotzdem, nun gleichsam im Rücken der trügerischen Repräsentationen, zu den Bedingungen der Möglichkeit des Vorstellens gelangen.³¹ So macht er das Subjekt, indem er nach dessen Vermögensgrenzen fragt, gleichzeitig zu einem Objekt.

VON DER WAHRHEIT EINER KLINIK

Diese Überlegungen zu der epistemologischen Konstitution moderner Rationalität machen bekannterweise den zweiten Teil des Buches *Die Ordnung der Dinge* aus. Doch schon drei Jahre zuvor hatte Foucault in *Die Geburt der Klinik*³², noch in Hinblick auf die Medizin, versucht, ein Beispiel für diese Neukonstituierung zu geben. Daher sollen nun einige wichtige Passagen dieses oftmals nur im Schatten von *Die Ordnung der Dinge* gelesenen Buches untersucht werden. Zunächst muss jedoch festgestellt werden, dass die Benutzung des Begriffs »Klinik« in diesem Zusammenhang mehrdeutig ist, da es sich bei dem, um das

27 | Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, 1966], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1971.

28 | Vgl. ebd., S. 376.

29 | Vgl. ebd., S. 378.

30 | Vgl. ebd., S. 294-296.

31 | Vgl. ebd., S. 298-299.

32 | Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* [Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical, 1963], übers. von Walter Seitter, München 1973.

es hier gehen soll, strenggenommen um die *anatomo-clinique* handelt.³³ Diese steht für Foucault bekanntlich am Ende der Neuordnung innerhalb dessen, was man den modernen medizinischen Diskurs nennen könnte. Es handelt sich um den in *Die Geburt der Klinik* beschriebenen Prozess, im Zuge dessen sich die klassische Medizin in eine moderne Wissenschaft wandelt. Hierbei steht, ebenso wie bei der Entstehung des modernen Strafkomplices und sicher nicht zufällig, der sich herausbildende medizinische Blick im Mittelpunkt.

Es ist davon auszugehen, dass dieser Blick sich aus dem ordnenden disziplinaren Blick entwickelt hat, um dann den von Foucault beschriebenen, neuartigen Ansatz in der medizinischen Theorie hervorzubringen.³⁴ Die Spezifität dieses medizinischen Blickes ist, dass er eine von jeglicher Theorie bereinigte Öffnung auf das unmittelbar Empirische sein soll, so dass er im Zuge des Blickens die Ordnung der erblickten Dinge erfassen kann.³⁵ Der Arzt soll in diesem Dispositiv nur noch beobachten, so dass sein auf dem kranken Körper ruhender Blick die Zeichen der Krankheit auffangen und zum Sprechen bewegen kann. Der klinische Blick setzt hierbei zwei Dinge voraus: den seriellen Vergleich der Kranken und eine Zeit, die es der Krankheit ermöglicht, ihre Geschichte zu artikulieren. Auch der Umstand der Serialität als Grundbedingung für die klinische Praxis ist als deutlicher Hinweis auf die Verankerung dieser epistemischen Neuordnung im später von Michel Foucault beschriebenen Disziplinardispositiv zu lesen.

Doch belässt man es zunächst bei einer archäologischen Lektüre von *Die Geburt der Klinik*, so muss festgestellt werden: In der Moderne muss der Blick beinahe zwangsläufig erstens eine zentrale Rolle zugewiesen bekommen und zweitens die Dinge abflachen, bis sie sich nur noch als sichtbare Oberfläche

33 | Ebd., S. 139. Die Klinik, mit ihrer Bevorzugung eines narrativen Blickes, musste der Anatomie zwangsläufig feindselig gegenüberstehen, da sich hier, in ihren Reinformen, eine ›Geschichte‹ und eine ›Geografie‹ gegenüberstanden.

34 | Hierzu braucht wiederum nur verwiesen zu werden auf Foucault: »Die Einbindung des Krankenhauses in die moderne Technologie (Vortrag)« [1978], a.a.O. Dieser Text zeigt anschaulich, dass die Veränderungen innerhalb des Krankenhauswesens, die zum Ende des 18. Jahrhunderts die Ausbildung des klinischen Blickes bedingt haben, vordergründig ordnungspolitische Beweggründe hatten. Somit kann davon ausgegangen werden, dass die Neuordnung des Krankenhauses auf die Anwendung disziplinarischer Praktiken zurückzuführen ist.

35 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 123. Foucault spricht von einem »Wahrnehmungsakt [...], der auf einer Logik von Operationen beruht; [...] aber er ist frei von jedem Eingriff, insofern diese Genese nur die Syntax der Sprache ist, welche die Dinge in einem ursprünglichen Schweigen sprechen«.

darbieten.³⁶ Das war durch die Zwangslage bedingt, in der sich die Medizin als positive Wissenschaft und nach der Scheidung von Vorstellungen und Sein notwendig wiederfand. Dies bedeutete nämlich für sie, dass sie, um einen Anspruch auf eine, wenn auch nur vermeintliche, Wahrheit aufrechterhalten zu können, ihre Objekte ausstatten musste mit transzendenten Charakteristika, die es ermöglichten, den ihr eigenen Positivismus zu verifizieren, was gleichbedeutend heißen musste, Volumen, als Nichteinsehbares, abzuschaffen. Und vielleicht ist dies auch die Erklärung für die Transformation der Klinik in eine Anatomiklinik: Die Möglichkeit, die Wahrheit als Gewebefläche endlich in die Materialität des Körpers, und so auch der Krankheit, zu legen.³⁷

Nur so kann nämlich die Krankheit, von einem in der Klinik noch passiven Akteur zu einem aktiven Subjekt werden, das selbst immer schon im Körper durchgreift und dessen Taten vom Arzt ›nur noch‹ nachvollzogen werden müssen. Deshalb ereifern sich die Anatomen auch derart, als sie die Pathologie entdecken. Denn erst diese gibt ihnen die Möglichkeit, die unzähligen, verzweigten Funktions- und Aktionswege der Krankheit mit ihrem Blick in einer durch den Tod plötzlich erstarrten Form einzufangen. Der tote Körper ermöglicht es ihnen so, ihren Blick herabzusenken auf die versteckten Handlungsabläufe der Krankheit, sie ans Licht zu bringen und ihnen eine Oberfläche zu verleihen, die angeschaut und auf diese Weise erfasst werden kann. Hier entsteht die Anatomiklinik: Als dritte Dimension zwischen einer historisierenden Klinik und einer verräumlichenden anatomischen Pathologie.³⁸

DER NEUE, MODERNE TOD – EINE INDIVIDUALISIERUNGSMASCHINE

Im Zuge dieses Prozesses ändert sich die Konzeption dessen, was der Tod ist, grundlegend. Dies geschieht analog zu dem Status, den er aus bio-politischer Sicht erhält, nämlich, das immer schon im Leben grassierende Fundament desselben zu sein. Dazu passt, dass durch das Aufbrechen des bis dahin undurchdringlichen Körpers die Krankheit als solche grundsätzlich neu gedacht wird. Sie ist nun nicht länger ein gleichsam von außen in den Körper eindringendes Element, das seine Zeichen auf ihm verteilt, sondern wird zu einem

36 | Vgl. ebd., S. 142. Als Beispiel kann schon dieser Satz dienen: »Bichats Auge ist das Auge eines Klinikers, da es dem *Flächenblick* ein absolutes epistemologisches Privileg einräumt.« Herv.i.O.

37 | Vgl. ebd., S. 143. Dort schreibt Foucault, dass »sich die pathologische Anatomie zunächst als die endlich objektive, reale und unzweifelhafte Fundierung der Beschreibung der Krankheiten [verstand]«.

38 | Vgl. ebd., S. 143-150.

Teil des körperlichen Funktionszusammenhangs.³⁹ Das anatomoklinische Denken bleibt in der Hinsicht tiefgreifend räumlich, dass es zwar die pathologischen Strukturen und Deformationen sucht und aufdeckt, diese aber nicht mehr als die Krankheit begründend ansieht, sondern lediglich als räumlich festlegend.⁴⁰

Bezüglich des Todes ist der diskursive Bruch jedoch noch fundamentaler. Wurde der Tod bis in das 18. Jahrhundert hinein (und selbst noch bei den Klinikern) als die absolute Grenze des Lebens und der Krankheit verstanden, wird er nun zu einer simplen Trennlinie zwischen dem Leben und dem Sterben des Organismus; einem Sterben, das zudem die Möglichkeit bietet, Symptome und Läsionen zusammen zu bringen. Der Tod als Ende wird ersetzt durch den Tod als instrumentelle Trennung. Überdies schleicht er sich dadurch in das Leben ein, welchem er, als dessen Begrenzung, bis dahin völlig äußerlich war. Demgegenüber wird der Tod nun, gleich einem Negativum, Platz nehmen in der Mitte des Lebendigen.⁴¹

Hier erkennt man das Thema, das Foucault schon in seiner *thèse complémentaire* angesprochen hatte,⁴² und das er in *Die Ordnung der Dinge* ausführen wird: die der modernen Rationalität inhärente Problematik, die Endlichkeit und das Sein zusammen zu denken. Der Tod, als eklatantestes Zeichen der Endlichkeit, die das menschliche Dasein begrenzt, wird hier gleichzeitig, und eben durch das von ihm ausgedrückte absolute Prinzip, zu dem, was das (menschliche) Leben in seiner Essenz erklären kann.⁴³ Der Tod wird nun zum »unüberbietbare[n] von der Natur selbst vorgegebene[n] Modell«,⁴⁴ und der medizinische Blick zu einem Blick, der durch die Betrachtung des Todes das

39 | Vgl. ebd., S. 150: »Die Krankheit ist nicht mehr eine pathologische Art, die sich in den Körper einfügt, wo das möglich ist; die Krankheit ist der krank gewordene Körper selber.« Foucault nennt dies das »pathologische Leben«. Ebd., S. 166.

40 | Vgl. ebd., S. 154.

41 | Vgl. ebd., S. 155-156.

42 | Foucault, Michel: *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*, publ. unter dem Titel *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, hg. und mit einem Vorwort von Daniel Defert, François Ewald und Frédéric Gros (Paris 2008); dt. erschienen als: Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie*, übers. von Ute Frietsch, mit einem Nachwort von Andrea Hemminger, Frankfurt a.M. 2010.

43 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 158. So spricht Foucault vom »Privileg seiner [des Todes] Zeitlosigkeit«, das »zum ersten Mal zu einem technischen Instrument [wird], das die Wahrheit des Lebens und die Natur seines Leidens in den Griff bekommt«.

44 | Ebd., S. 158.

Leben in seinem Sein erklären kann.⁴⁵ Zeige mir deinen Tod, und ich erzähle dir dein Leben. Die Endlichkeit, im klassischen Diskurs noch konzeptualisiert als bloße, weil lediglich unvollkommene Inkohärenz zur die Welt bestimmenden Unendlichkeit, wird so gleichzeitig zur empirischen Unmöglichkeit, die ganze Tragweite der Dinge zu erfassen, und zur transzendentalen Möglichkeit, dieses doch begrenzte menschliche Dasein, gerade in seiner Endlichkeit, zu erklären: »Die Nacht des Lebendigen weicht vor der Helligkeit des Todes.«⁴⁶

Dieses empirisch-transzendente Amalgam wird auch an dem Umstand deutlich, dass sich der medizinische Blick, so die Feststellung Foucaults, verdoppelt: Es gibt einen lokalen beschränkten Blick, der im Zusammenspiel mit den anderen Sinnen sich jedes Mal an die Krankheit gleichsam herantastet, aber demgegenüber auch einen absoluten Blick, der alles überschaut, und so den lokalen Blick immer erst begründen kann.⁴⁷ Diese nun endgültige – weil absolute – Hoheit des Blickes hat noch eine andere Auswirkung: Sie führt notwendigerweise zur Individualisierung der Krankheit und so des lebenden Körpers. Erst das ermöglicht es nämlich dem absoluten Blick, sich aufrechtzuerhalten, trotz all der undurchsichtigen Erfahrungen, die der ›beschränkte‹ Blick notwendigerweise macht. Wo das *Gesehene* und das *Zu-Sehende* auseinandergehen, da erscheinen die »individuellen Eigenschaften«.⁴⁸ Nur durch die Individualität der Fälle kann nämlich der empirische Zufall erklärt werden. Deshalb muss festgestellt werden: »Es gibt nur individuelle Krankheit.«⁴⁹ Anders gesagt, gehen das Gesehene und die Sprache, die dieses beschreiben soll, auseinander; versinkt das Gesehene so in einem Bereich des nur noch unzureichend Beschreibbaren.⁵⁰

Aufgrund der epistemologischen Instrumentalisierung des Todes wird die Sprache notgedrungen, weil an der Grenze dessen, was sie vermag, individualisiert. Das Individuum steht somit auch in *Geburt der Klinik* am Endpunkt der modernen Rationalitätskonstitution. Man muss diese These in eine Reihe stellen mit der von Philippe Sabot beschriebenen Grundthese, die aus *Die Ordnung der Dinge* hervorgeht: dass nämlich die Moderne sich dadurch auszeichne, dass in ihr die vorher bestehende Kontinuität zwischen der Sprache und dem was

45 | Vgl. ebd., Foucault charakterisiert den Blick als den »eines Auges, das dem Tod ins Auge gesehen hat: ein großes, weißes, Leben zersetzendes Auge«.

46 | Ebd., S. 161.

47 | Ebd., S. 179.

48 | Ebd., S. 181.

49 | Ebd., S. 182.

50 | Vgl. ebd., S. 183. Deshalb stellt Foucault fest: »Entdecken bedeutet schließlich nicht mehr, unter einer Unordnung einen wesenhaften Zusammenhang zu *entziffern* [...]. Entdecken bedeutet, die Sprache in jenes Halbdunkel zu locken, wo der Blick keine Worte mehr hat.« Herv.i.O.

ist, abgebrochen sei. Der Mensch als Gedachtes, so beschreibt Sabot Foucaults daraus resultierende These, sei entstanden genau an dieser Bruchlinie.⁵¹

So wird es möglich, nachzuvollziehen, was die Geburt der Klinik entstehen lässt: den Menschen – anatomisch – als menschlichen Körper. Dieser Mensch kann hervorgebracht werden, weil sowohl Praktiken als auch politische Konstellationen sich geändert haben.⁵² Es handelt sich um ein Wesen, dessen Menschsein tiefgreifend dadurch bedingt ist, dass ihm, in der Konzeption seiner selbst, eine vormals noch vorhandene metaphysische Hoffnung verwehrt bleibt. Als paradoxes Bindeglied dieser epistemischen Zwickmühle, denn er ist gleichzeitig Grund dieses Verlustes ebenso wie Instrument der Rettung hiervon, dient der Tod als ultimative Figur der menschlichen Endlichkeit. Erst der Tod ermöglicht die Formulierung dieser Individualität, die in ihm gleichzeitig immer wieder die ihr eigentlich verwehrte Universalität zu finden hofft.⁵³ Was also hat man in den aufgeschnittenen Körpern gesucht? Vielleicht tatsächlich eine Spur dieses Ursprungs, der, wenn der Mensch erscheint, immer schon fort ist.⁵⁴ So wäre dies ein leuchtendes Beispiel für den Versuch,

51 | Sabot, Philippe: *Lire les mots et les choses*, Paris 2006, S. 117ff. »Die These des Buches [...] betrifft das Verhältnis zwischen dem Sein der Sprache und dem Sein des Menschen, oder, genauer ausgedrückt, die Bedingungen für das Erscheinen, im Bereich des modernen Wissens und Denkens, der Figur des Menschen vor dem Hintergrund des Verschwindens des Diskurses.« [Ü.d.A.]

52 | Vgl. Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 206. Dass die Bildung, aus archäologischer Sicht, aus der Disposition von Praktiken hervorgeht, wie er sie später in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* beschrieben hat, das scheint Foucault schon Anfang der 1960er Jahre gespürt zu haben. So lese man nur folgendes Zitat aus der *Conclusio*: »Damit die klinische Erfahrung als Erkenntnisform möglich wurde, bedurfte es einer Reorganisation des ganzen Spitalbereichs, einer neuen Definition der Stellung des Kranken in der Gesellschaft und der Herstellung eines bestimmten Bezuges zwischen der Fürsorge und der Erfahrung, zwischen dem Helfen und dem Wissen; man mußte den Kranken in einen kollektiven und homogenen Raum stellen.«

53 | Vgl. ebd., S. 208. So schreibt Foucault: »[D]as Individuum verdankt ihm [dem Tod] einen Sinn, der bei ihm nicht stehen bleibt. Die Teilung, die der Tod bezeichnet, und die Endlichkeit, deren Siegel er aufdrückt, knüpfen paradoxerweise die Universalität der Sprache an die zerbrechliche aber unersetzbare Form des Individuums.«

54 | Es handelt sich um dasselbe Problem wie das des *impensé*, des Ungedachten, das Denken, ihm vorausgehend, immer schon trägt. So stellt auch Sabot, im Hinblick auf das ontologische Problem, mit dem sich der historisch sich immer schon vorfindende Mensch konfrontiert sieht, ein wenig enigmatisch fest: »Die ursprüngliche Figur, in gewisser Weise, das Ungedachte in zeitlicher Form.« [Ü.d.A.] Vgl. Sabot: *Lire les mots et les choses*, a.a.O., S. 139. Dieser heideggerianische Gedanke soll verdeutlichen, dass der Mensch seine ihn überschreitende Zeitlichkeit niemals wird beherrschen können,

das Sein, sowohl das eigene wie auch das der Krankheit, durch das materielle Ergründen des Körpers als *originierendem* zu begreifen,⁵⁵ durch die (zugegebenermaßen häufig recht improvisiert anmutende) Umgehung der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins im Tod, der diese Zeitlichkeit zugleich aufhebt und transzendiert.⁵⁶

ANATOMISIERENDE WECHSELWIRKUNGEN ZWISCHEN KLINIK UND POLITIK

Man muss Foucault beim Wort nehmen, wenn er in der *Conclusio* der *Geburt der Klinik* schreibt, dass die Medizin von größter Wichtigkeit für die Ausformulierung der Humanwissenschaften gewesen sei.⁵⁷ Denn die grundsätzliche Neuordnung der Medizin lässt, und das vielleicht als erste, die neue anthropologische Dimension der modernen Rationalität klar hervortreten, eben weil diese Dimensionierung durch eine neue, profane Praxis basierend auf der menschlichen Endlichkeit geschieht. Wohl hat Foucault auch recht, wenn er anführt, dass sich hierdurch der Schritt vollzieht, der die Krankheit von der »Metaphysik des Übels«⁵⁸ trennt. Doch dies, so muss man anfügen, vielleicht nur zu einem sehr hohen Preis, der mit einer anderen, neuartigen Metaphysik

und eben dadurch aus dieser Zeitlichkeit seinen Seinsmodus ableiten muss. Es scheint einleuchtend, dass die Endlichkeit sozusagen notgedrungen mit positiven Potenzialen aufgeladen werden musste, sobald der Weg des Unendlichen, eingegangen mit jedweder metaphysischen Hoffnung, versperrt war.

55 | Vgl. ebd., S. 139.

56 | Vgl. Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 122. In diese Richtung könnten schon Aussagen Foucaults in Kapitel VII deuten. Dort erläutert er, zur Beschreibung des klinischen Blicks: »[S]eine Fragen sind nur dann fundiert, wenn sie Antworten auf eine Antwort ohne Frage sind – auf eine absolute Antwort, der kein Wort vorausgeht, da sie das allererste Wort ist.« Er nennt dies das »Privileg eines unüberholbaren Ursprungs«. Es muss jedoch erwähnt werden, dass an dieser Stelle wohl das gemeint ist, was man die Ebene der modernen Unentscheidbarkeit nennen könnte, da hier der klinische Blick noch als transzendentes Instrument dargestellt wird, während später, wenn der Blick einmal anatomisch geworden ist, die Transzendentalität in die Dinge übergegangen zu sein scheint.

57 | Vgl. ebd., S. 208. »Von hier aus lässt sich die Bedeutung der Medizin für die Konstituierung der Wissenschaften vom Menschen erkennen: eine Bedeutung, die nicht nur methodologischer Art ist, da sie das Sein des Menschen als Gegenstand positiven Wissens betrifft.« Die grundlegende Wichtigkeit der Medizin hat somit wohl darin bestanden, eine positivistische Ontologie des Menschen zu formulieren.

58 | Ebd., S. 207.

bezahlt wird, die wir wohl auch heute noch kaum zu überblicken vermögen. So wird Foucault drei Jahre später in *Die Ordnung der Dinge* über die (kanti-sche) Kritik als Bedingung zur Möglichkeit moderner Rationalität schreiben, dass die Kritik »die Möglichkeit einer anderen Metaphysik [eröffnet], die zum Gegenstand hat, außerhalb der Repräsentation alles das zu erforschen, was ihre Quelle und ihr Ursprung ist«. ⁵⁹ So muss man sich wohl fragen, inwiefern dieser biologische Anthropologismus in der Moderne nicht auch immer als metaphysische Erklärung erhalten muss. Und vielleicht ist dergestalt der moderne Mensch dem Mythos weit weniger entkommen, als er sich selbst gerne eingestände.

Doch noch etwas anderes ist bemerkenswert. Denn so wie man eine direkte Linie zwischen *Überwachen und Strafen* und *Die Geburt der Klinik* ziehen kann, so muss man diese Linie bis zu den Vorlesungen des Jahres 1978 am Collège de France ⁶⁰ weiterdenken. Es ist kein Zufall, dass die anatomoklinische Medizin den Problemen der Serie und des Milieus eine herausragende Bedeutung zuschreibt, und dass eben diese Probleme, im Zusammenhang mit dem neu aufkommenden Begriff der Sicherheit, auch in dieser Vorlesung im Zentrum stehen. ⁶¹ Es handelt sich bei beiden um dieselbe Rationalität, und somit um dieselben Fragestellungen. Serie und Milieu befinden sich in einem epistemischen Kontext, deren binäre Pole die Disziplinen und die Bio-Politik bilden. Was die Klinik, auf Grundlage dieser Dispositive, im menschlichen Körper aufdeckt, das erschließt die moderne staatliche Regierung auf dem Niveau der zur gleichen Zeit entdeckten Bevölkerung.

In beiden Fällen handelt es sich also fundamental um dasselbe: die Entdeckung der »Natürlichkeit menschlichen Daseins«, deren Funktionsprozesse dementsprechend unabhängig und nur eigenen Regeln unterworfen sind. So kann man die in *Die Geburt der Klinik* beschriebenen Erkenntnisse, in direkter Anlehnung an die Begrifflichkeit von *Überwachen und Strafen*, als die Entdeckung und Artikulation eines *Organismus-Körpers* lesen, dessen Naturalität dem vorgeschobenen und vermeintlichen Subjekt-Willen nicht nur entgleitet, sondern ihn sogar unterläuft. Diese Art, den Körper zu denken, lässt eine vorgeschaltete Ebene der Natürlichkeit aufscheinen, die auch auf dem Analyseniveau der Bevölkerung, verstanden als eine durch vielfältige Prozesse charakterisierte Menge von Individuen, analoge Anwendung findet. Daher rührt nun auch die Anforderung, an der sich seit dem Beginn der Moderne sowohl Wissenschaft wie Staat abarbeiten: ebendiese Prozesse in ihrer »Natürlichkeit« zu

59 | Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 299.

60 | Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, a.a.O.

61 | Für die Entdeckung des Milieus und das Problem der Serie vgl. ebd., »Vorlesung 1 vom 11. Januar 1978«, S. 13-52, und Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 200f.

verstehen, um sie sodann beeinflussen zu können. Und nur so kann man auch die fundamentale Kritik Foucaults an den Humanwissenschaften verstehen. Diese berufen sich gerne, dank der Naturalität ihres Forschungsobjektes, auf ihre Unabhängigkeit gegenüber regierender Macht, obwohl ihr ganzes Dasein durch die epistemischen Bedingungen und Anforderungen ermöglicht wird, die ebendiese Art der Regierung erst erschafft.

Umso hinterhältiger, weil vermeintlich unwiderlegbar, erscheint vor diesem Hintergrund, dass die ans Licht gebrachte Wahrheit, hier wie dort, eine unmittelbar anmutende Wahrheit des Sehens ist. Und auch wenn konzeptuell durchaus wichtige Unterschiede zwischen den in der *Geburt der Klinik* und den in *Überwachen und Strafen* beschriebenen Blicken bestehen, so kann man doch in diesem Zusammenhang eine große Gemeinsamkeit ausmachen. Denn das zentrale Element des klinischen Blickes besteht in der Erzeugung einer »unsichtbaren Sichtbarkeit«,⁶² deren zutiefst widersprüchlicher Gehalt schon im Begriff selbst zutage tritt. Der panoptische Blick erzeugt einen ähnlich paradoxen Effekt hinsichtlich der Wahrheit, die er durch die ihm eigenen Techniken, und in erster Linie durch die Prüfung, erschließt. In beiden Fällen wird eine Wahrheit behauptet, die zwar, da sie bloß Gesehene ist, dem Objekt selbst eigen zu sein scheint, die tatsächlich jedoch nur aufgedeckt werden kann in einem Sichtbarkeitsfeld. Dieses Feld nun erhebt aber gerade als Anspruch für sich, genau das sichtbar zu machen, was im Tiefsten der Körper, und somit für alle eben unsichtbar verschüttet, schlummert: seien es Gewebeläsionen, das Kriminell-, oder das Pervers-Sein. Das zeigt anschaulich, wie es mit der vorgeblich einfachen humanwissenschaftlichen Wahrheit des scheinbar Offensichtlichen, weil offen Beschauten, bestellt ist. Demgegenüber ist man geneigt mit den Worten Maurice Blanchots zu antworten: »La vérité coûte cher.«⁶³

CONCLUSIO

Es wird nun schlussendlich deutlich, wieso die Moderne als Zeitalter der Norm angesehen werden kann. Wie dargelegt, ist die Norm das Instrument der Individualisierung *par excellence*. Dies gilt auch für die in *Die Geburt der Klinik* vorgestellte Rationalitätskonstitution, auch wenn Foucault die Norm hier noch nicht namentlich thematisiert. Doch ist sie die notwendig mitgedachte Lösung des zuvor beschriebenen Problems, das in dem Unterschied zwischen lokalem und absolutem Blick in der anatomoklinischen Medizin besteht. Auch die am Beginn von *Die Geburt der Klinik* stehenden Ausführungen zur Epidemie

62 | Foucault: *Die Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 179.

63 | Blanchot, Maurice: *Une voix venue d'ailleurs*, Paris 2002, S. 127. Man könnte diesen Satz in etwa folgendermaßen übersetzen: »Die Wahrheit ist nur teuer zu erkaufen.«

weisen in diese Richtung. So ist es wiederum kein Zufall, dass eben dieses Problem der Epidemie in den Vorlesungen *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* nochmals eingehend thematisiert wird. Hier artikuliert sich beispielhaft die taktische Änderung vis-à-vis den klassischen und auch den disziplinarischen Krankheitsfiguren wie der Pest und der Lepra. Bei der Epidemie wird nicht mehr binär zwischen Erkrankten und Gesunden unterschieden, sondern die Gesamtheit der Bevölkerung in ihrer statistischen Sterblichkeit betrachtet.

Foucault folgt in diesem Zusammenhang den Analysen Georges Canguilhem. Dieser hatte ausgeführt, dass das Normale der Norm vorherginge, die wiederum ihre Existenz nur einem vorausgesetzten Anderen, dem Anormalen, verdanke. Darüber hinaus, so Canguilhem weiter, sei die Norm immer arbiträr (im Gegensatz zu den Naturgesetzen, die eine Wirkung zwingend voraussetzen).⁶⁴ Hier zeigt sich ihre wirkliche Kraft, denn da die Norm nur eine Präferenz artikuliert, hat sie als Gegenspieler nicht »das Indifferente«, sondern »das Abgestoßene, das Abscheuliche«.⁶⁵ Das verdeutlicht die Gewalt, mit der die Norm die Multiplizität, auf die sie Anwendung findet, besetzt. Der moderne Körper aber ist nun einmal notwendigerweise ein normalisierter, weil individualisierter, Körper – ob humanwissenschaftlich oder regierungspolitisch.

Die moderne Menschwerdung hat somit als zentralen Mittler immer den Körper, den aufgeschnittenen, geschundenen, natürlichen, gezüchtigten Körper der unzähligen Praktiken, die in den Büchern Foucaults zwischen 1963 und 1976 untersucht werden. Deshalb ist es nur folgerichtig gewesen, dass sich die an diese Werke anschließenden Gedanken Foucaults zur Ethik wiederum zentral mit der körperlichen Dimension ethischen Daseins beschäftigt haben, sei es mit den Fragen der Lüste, der Diät, der Ertüchtigung oder des immer notwendigen Einsatzes des Körpers in die *parrhesia*.⁶⁶ Denn der Kampf um die

64 | Vgl. Canguilhem, Georges: *Das Normale und das Pathologische* [*Le normal et le pathologique*, 1966], übers. von Monika Noll und Rolf Schubert, München 1974, S. 163-164. Die Norm ist immer das Ergebnis eines Bestrebens zur Diskriminierung, Bestreben, das eine Wahl zwischen einem Negativum und einem Positivum trifft. Erst nach dieser Wahl kann die Norm, wie Canguilhem schreibt, als »Präferenz« gelten. Sie bleibt somit immer einfache »Möglichkeit«.

65 | Ebd., S. 164. »Das in einem bestimmten Wertungsbereich vom Bevorzugten Differierende ist keineswegs das Indifferente, sondern das Abstoßende oder besser das Abgestoßene, das Abscheuliche.« Ebd. So schließt der die Norm einsetzende Willensakt gleichzeitig auch das Anormale ein, das sich dergestalt nicht in einer binären Beziehung (wahr – falsch) befindet, sondern gefangen ist in einer polaren Qualifizierung und somit in einer Art Intensitätsbeurteilung.

66 | Zur Veranschaulichung sei hier nur ein Zitat aus Foucaults Berkeley-Vorlesungen von 1983 angeführt: »[...] *parrhesia* ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine

Körper, der vor langer Zeit entbrannt ist und dessen Erwähnung *Überwachen und Strafen* beschließt, dauert unvermindert an.

All das veranschaulicht, warum man als abschließende Beurteilung der dargelegten Gedanken Foucaults zu dem Schluss gelangen kann, dass dessen hier behandelte Arbeiten als Aufforderung verstanden werden können, begrifflich aus diesem von der Moderne festgelegten Körper herauszubrechen; aus seinen Schichten, seinem Organismus, aber auch aus den vielfältigen physischen Machtbeziehungen, in die er verwoben ist. Denn diese bleiben zwangsläufig, in all ihrer metaphysischen Konfusion, und ohne einer wirklichen Kritik unterzogen zu werden, konzeptuelle Kerker. Solange das Denken sich dem Anthropologismus unterordnet, wird dem Körper, den es denkt, notwendigerweise Gewalt angetan werden.

persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern.« Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia*, Berlin 1996, S. 19. Schon hier wird deutlich, dass dieser Akt des Wahrsprechens immer auch körperlich zu verstehen ist als Enthüllung von Wahrheit, die ihre Legitimation aus dem Einsatz des Körpers bezieht. Zu den Implikationen von *parrhesia* und Körper als Dramatisierung von Wahrheit s.a.: Sforzini: *Michel Foucault. Une pensée du corps*, a.a.O., S. 101.

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.

Physiology versus Psychology

The Priest and the Biopolitics of *Ressentiment*

Sjoerd van Tuinen

Looking back on the *Genealogy of Morals* in *Ecco Homo*, Friedrich Nietzsche claims that his book contained »the first psychology of the priest«.¹ This should be understood in a dual sense as both the typology of the priest and the priestly nature of psychology. First, the priest wages a war against aristocracy, not through direct physical engagement but through psychological contagion and seduction.² As Sigmund Freud allegedly said whilst travelling to America, where he was to introduce psychoanalysis: »We are bringing them the plague.« Second, psychology presupposes the gregarious organisation and moralising mediation of the men of *ressentiment* which only the priest can bring about, thus paving the way for the modern liberalist pacification of the loser as guilty individual (if you were unsuccessful in the market, blame no-one but yourself). Not only is psychology a typical method employed by the priest, the priest is also typical of psychology: the priest is the psychologist *par excellence*, the very sense and value of psychology's will to power. As Gilles Deleuze and Félix Guattari put it: »there never was but one psychology, that of the priest.«³ At once sick and strong, servile and noble, the priest is the artist of the soul.⁴

Without a doubt, Michel Foucault and Deleuze are the most profound authors to have continued Nietzsche's genealogical inquiry into the priestly origins of Western subjectivity and its interior core, the psyche. As early as 1946, in an essay inspired by Jean-Paul Sartre entitled »From Christ to the

1 | Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. How To Become What You Are*, transl. by Duncan Large (Oxford: Oxford World's Classics, 2007), III GM.

2 | Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, transl. by Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), Essay I-III, here I 7.

3 | Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia 1*, transl. by Robert Hurley, Mark Seem and Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 111.

4 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, III 15.

Bourgeoisie,« Deleuze argued that with Christianity there begins a cult of interiority, which capitalism would deepen by means of private property and money.⁵ After his treatment of the Nietzschean revolution in philosophy in *Nietzsche and Philosophy* and the events of May '68, Deleuze rewrote, together with Guattari in *Anti-Oedipus*, the *Genealogy of Morals* in terms of the universal history of capitalism and penned a fulminant polemic with that »last priest«,⁶ the psychoanalyst, only to culminate, in *A Thousand Plateaus*, Foucault and *What is Philosophy?*, in a »geology of morals« which gets rid of the last remnants of human subjectivity which may still have been constitutive of the historical continuity of Nietzsche's original genealogical method.

Similarly, and more or less simultaneously, Foucault attempted »a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects.«⁷ Whether in his early archaeologies of knowledge practices or his later genealogies of power relations and of technologies and aesthetic practices of the self, his questioning of subjectivity is not concerned with morality but with ethics and sovereignty. While this leaves out the Nietzschean problematic of *ressentiment* or moral sickness, it nonetheless attributes a constant and essential role to the priest or »pastor« as fulfilling a psychologising function in Western dispositives of power and their particular regimes of truth.

After a short recapitulation of the Nietzschean typology of the priest, we will follow Foucault in unfolding the pastoral function as an essential link between politics and biological and psychological life. By way of Deleuze, we will then situate the forgetting of the priest in later discourses on *ressentiment* within the context of contemporary biopolitics. If, as Nietzsche foresaw, modern politics has become a struggle over the definition of life, what matters is first of all the protection of the body from the mould of psychology as a privileged mode of subjectivation. The critical problem of *ressentiment* and its clinical transmutation into new forms of life at stake in the battle between the philosopher and the priest as two radically opposed physicians of culture.

THE PRIEST AS ORGANISER OF RESENTIMENT

According to Nietzsche, the »morality of customs« (*Sittlichkeit der Sitte*, the disciplining and domesticating practices of culture in its immeasurable historical extension) is constituted in principle, although hardly ever in fact, by the

5 | See www.raymondvandewiel.org/from_christ_to_the_bourgeoisie_translation.pdf (last accessed 21-11-2014).

6 | Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 112, p. 108 and p. 332.

7 | Michel Foucault, »The Subject and Power,« in: *Power, Essential Works of Foucault. 1954-1984*, ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 2000), p. 326.

spontaneous activity of nobles, while slaves are characterised by an unhealthy »feeling of revenge« or *ressentiment*: that fixation of affects which occurs when a »reaction ceases to be acted in order to become something felt (*senti*)«⁸ and expresses itself only in moral indignation over the actions of others. If this typological difference between aristocrats and slaves is first of all a hierarchy in principle, this is because in history it tends to be blurred, distorted or even reversed by *ressentiment*, which fictionalises a threefold reversal of values: the vengeful reversal according to which misfortune must be immediately and symmetrically turned into fortune; the paralysing reversal by which compensation is sought for impotence in imaginary action; and the normative reversal by which the precarious promises of the other two reversals are consolidated as unconditional and universally valid.⁹

But how does *ressentiment* become capable of this historical reversal of values, given the slaves' essential inability to act? This is the genealogical question *par excellence* and Nietzsche's answer is highly original: the reversal of values is due to the calculating genius of a third type, the priest. Only the priest is able to organise *ressentiment* and thus lead the slave revolt in morality, which is the moment when »*ressentiment* itself becomes creative and gives birth to values«¹⁰; in other words, when it constitutes a global culture of its own in which weakness turns into merit, baseness into humility, passivity into patience, or more generally good into Evil and bad into Good. Indeed, from the genealogical point of view, the priest is the most important type: without him it is not clear why the whole of life would succumb to passivity. While *ressentiment* is the source of slave morality, it takes an artist capable of giving an adaptive and regulative form to passive matter for the fictional reversal of values to bring about real effects and usher in the long history of a postponed and imaginary revenge.¹¹

The role of the priest, according to Nietzsche, is that of a healer or redeemer who suffers from the same illness he is supposed to heal. Accordingly, the priest is the »delicate animal«¹² whose weakness leads him to withdraw from direct physical battle with the strong, and to use only psychological concepts

8 | Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 111.

9 | As Christoph Narholz has argued, the normative reversal makes the other two psychological reversals relevant to the critique of metaphysics, but also more generally to all discourse on legitimation. See Christoph Narholz, *Die Politik des Schönen* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012), pp. 35-38.

10 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, I 10.

11 | Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ*, In: *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, ed. by Aaron Ridley and Judith Norman, trans. by Judith Norman, (New York: Cambridge University Press 2005), pp. 3-67. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, pp. 125-126.

12 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, III 15.

(soul, free will, God, bad conscience) and techniques (pity, confession, interpretative authority, ascetics), which are the sign of an all-the-more ambitious and all-the-more vicious desire for power, because they legitimate and conserve an impotent form of life which, were it not for this spiritual revenge, would be destined for physiological ruin. On the one hand, the priest is parasitical on the outcome of the culture of the nobles, namely conscience, or »the capacity to make promises«¹³ inscribed in our bodies. There is no body politic, no composition of bodies in bigger sovereign unities, without the inhibition and internalisation of animal instincts in the form of souls that suffer.¹⁴ On the other hand, the priest is both the accomplice of the *ressentiment* that follows from this latent regime and its disseminator. His concepts all derive from the basic paralogism of *ressentiment* which lies at the basis of all moral judgment, the fiction of a force or subject »separated from what it can do«, e. g. the projection of a bird of prey that is free to act like a lamb and whose intentions are blameworthy if it does not.¹⁵ But his procedure is to re-orient this projection in order to execute the recrimination against the subject of *ressentiment* itself. Whereas the man of *ressentiment* seeks the structural unity of a Doer behind the deed who might be blamed for his action, the priest finds a Feeler behind *ressentiment* who must be made conscious of his irrationality (»you are guilty of yourself«¹⁶). In this way, the outcome of the activity of the noble becomes the starting point for the priest, while at the same time it acquires a new evaluation: conscience becomes bad conscience. Pity is the preeminent means by which the priest protects his lambs, both against the greed of the birds of prey (by seducing the latter to become lambs as well and thus separate them from what they can do) and against explosions of rancour within the herd itself (by redirecting the outward, recriminatory sense of *ressentiment* inwards).¹⁷

More than any other tradition of priesthood (shamanic, Buddhist, Judaic etc.), Nietzsche credits Christianity with the consolidation of this paradoxical victory of reactive over active forces. The priest triumphs over the noble, not through an immediate composition of forces but through an indirect contagion of souls. He establishes his power over his herd by giving each of its members a new psychological depth. Indeed, for Nietzsche there is no culture of the spirit or soul worthy of the name except that of the priest.¹⁸ Psychology is precisely the way in which the priest gives meaning to the suffering from which he

13 | Ibid., II 1.

14 | Ibid., II 16-7.

15 | Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, pp. 122-124; Nietzsche, *Genealogy of Morality*, I 13.

16 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, III 15.

17 | Ibid., III 13-15, 18.

18 | Ibid., I 7.

simultaneously derives his power. He provides the sick with refined but addictive defence mechanisms (*Gefühlsausschweifungen*, especially against the feeling of guilt¹⁹) which momentarily anaesthetise suffering, but in fact only stimulate its proliferation and envelop us in reactionary sentiments. For whereas the noble affirms suffering as the consequence of his own actions without internalising it, the slave learns to see himself as the source of Evil (sin) and suffering as the necessary negation of his own secret desires (nihilism, or the will to nothingness). From here on, nobles and slaves alike need to fear, denounce and repress their own desire for power in order to live peacefully: we are all slaves now.

FROM PASTORAL POWER TO BIOPOLITICS TO PSYCHOPOLITICS

It is not difficult to find historical instantiations of the type of the priest. Under the title »Dionysus versus the Crucified«, Nietzsche first shows how the Jewish priest constitutes the typical condition of existence for the desire for power of the Jewish people by interpreting their servility as a virtue sanctioned by a punishing and rewarding God.²⁰ The despot and the priest both need the sadness or suffering – affects that involve the diminution in the power of acting – of their subjects and compensate them with a transcendent meaning. As Deleuze and Guattari would later argue, every priest belongs to an »imperial-despotic system«, where written signifiers are expressions of a hidden voice, whether of the emperor or of God, requiring interpretation. The hermeneutical alliance of priest and despot substitutes a fiction of revealed »truth« for efficacious expression, and subjugates the will (desire) to the reproduction of meaning under the lawful rule of those who claim privileged access to its truth.²¹

However, the truth of the Jewish priest is not yet a psychological one. For, more than the Jewish priest, it is the Christian priest who is typical of European culture, as it is he who teaches man's will to desire its own repression, and first of all the repression of its own vengefulness. He offers a system of interpretation by which the meaning of individual confessions is uncovered at the same time as the speaker is socialised as an individual who accepts, adapts to, and identifies with the behavioural model of the metaphorical flock. By way of the desire for truth, the priest thus introduces an asceticism or narcotics of life which in modernity would be secularised in the Kantian ideal of the emancipated subject, capable of prescribing to himself the Law of Reason. Once it is freed

19 | Ibid., III 15-20.

20 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, I 1-17.

21 | Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* 2, transl. by Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 114-135.

from the power of the Church, subjectivity acquires the neurotic unity of priest and believer, despot and subject, conquering and conquered slave (or Hegel and Kojève's master and servant), in other words, the unity of the personal.²² It is at this point of appearance of the new psychosocial type of modern man that the psychologising function of the Christian priest is assumed through practices such as psychoanalysis, which, as Deleuze and Guattari have shown, even after the death of God continue to help us in interpreting the secret truth of our repressed desire while simultaneously *civilising* it in accordance with the dominant model of subjectivation of capitalist society, the triangular or Oedipal family.²³

Whereas Deleuze and Guattari, in their critique of psychoanalysis, stay truest to Nietzsche in conceptual terms, Foucault stands alone when it comes to historical detail. In *Discipline and Punish, The Will to Knowledge* and their methodological justification in *Nietzsche, History, Genealogy*, Foucault takes up Nietzsche's cry that the origin of morality and of free and responsible individuals is not itself moral and free, but an infinite play of subjection to external forces that are inscribed in our bodies and to the specific types of knowledge that legitimate and inform these practices of power. Where Nietzsche conceives of morality or culture as a body politic, Foucault is particularly interested in mapping the »composition of forces« in the period between the late 18th and early 20th century: the political anatomy of disciplinary power involved in the production of modern subjectivity in the fields of sexuality and delinquency – the former long since the privileged domain of priestly power and the latter traditionally coming under the control of the despot.

Discipline is the »art« by which the human body becomes useful as it becomes more obedient, and vice versa, without this leading to any sort of alienation: »If economic exploitation separates the force and the product of labour, let us say that disciplinary coercion establishes in the body the constricting link between an increased aptitude and an increased domination.«²⁴ The privileged technology of disciplinary power is the Panopticon, which locks us up in a situation of general surveillance which we internalise and maintain by ourselves as patients or delinquents. The first truly faceless and de-individualised organisation of power in history, it is also the most individuating. Both subject and object of power, the individual acquires an infinite knowledge of him- or herself at the same time as (s)he acquires the techniques for self-measuring, -controlling, and -improvement. Thus while the knowledge and power of discipline have their point of application in the body, what they produce is the self. Together they constitute what Nietzsche called the process of *Einverseelung* and

22 | Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 87, pp. 93-94.

23 | Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 154-155.

24 | Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, transl. by Alan Sheridan (London: Penguin, 1991), p. 138.

what Foucault calls *assujettissement*, the inscription of power relations in the body in the form of the soul: a non-corporeal, discursive reality, which is nonetheless inconceivable without the discrete functioning of power assemblages.²⁵

If the Nietzschean figure of the priest has disappeared from Foucault's analyses of disciplinary power, this is because his psychologising function has been outsourced to the more anonymous political-technological architectonic of the Panopticon. However, the political anatomy of docile but useful bodies is insufficient for explaining the functioning of the modern state, as here the experience of freedom is fundamental. Even before the rise of disciplinary power and its institutions of enclosure such as the hospital and the prison, from the first great crisis of capitalism in the 16th century onward, there had gradually appeared another, complementary mode of power which would acquire its full scope and consistency in the 18th century. This »governmentality« is the care of self and the government of others in an open environment full of aleatory events. While discipline is applied to the individual body and its model of power is that of war, governmentality applies to the population at large, and its model of power is that of the government of men's lives in quotidian detail. Complementary to processes of identification and *assujettissement*, governmentality provides conditions of *subjectivation*.²⁶ It is in this context that Foucault, in his research in the middle and late seventies, is quick to rediscover the Nietzschean theme of »pastoral power« and its specific mode of psychologisation. Rather than in the exercises of the army, the ancestor of modern governmentality is found in monastic discipline, which is based on the more tender techniques of individual care and dutiful guidance (*conduit*) of the shepherd over its flock of free sheep.

Both disciplinary and pastoral forms of power may be defined as simultaneously totalising and individualising. But while discipline consists of a strictly vertical relationship of obedience and utility of the individual subject to the despot he serves – whether this is the traditional sovereign and his law-giving power or the law internalised in the soul – pastoral government combines the vertical relation to the priest with a horizontal relationship to the rest of the social body (*Omnes et Singulatim*).²⁷ Based on subtle bonds of reciprocity between pastor and flock and distributed to the whole community, its aim is to quiet hostilities within the herd.²⁸ Belonging to a religion devoted to salvation, its object is not just the sexual pervert or the criminal, but the troubled soul

25 | Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 29-30.

26 | Michel Foucault, *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, transl. by Graham Burchell (New York: Picador), pp. 184-185.

27 | Foucault, »Subject and Power«, pp. 332-336. See further Foucault, »Omnes et Singulatim: Towards a Critique of »Political Reason«,« in: *Power*, pp. 298-325.

28 | *Ibid.*, pp. 301-303.

in general: the soul obsessed with its pernicious combination of avidity and anguish, covetousness and culpability, in other words, with lack and sacrifice.

As inheritor of the ancient spiritual master of the pre-Christian, Mediterranean East, especially the Hebraic relation between God and his people, Christianity expands pastoral power in three ways: it offers guidance towards salvation by means of an economy of faults and merits; it submits its individual subjects to the law by means of moral prescriptions; and it directs and conducts them by teaching a hidden, inner truth.²⁹ Or in the words of Deleuze and Guattari, power is organised around lack, law and signification: »The priest cast the triple curse on desire: the negative law, the extrinsic rule, and the transcendent ideal.«³⁰ Since it cannot be exercised without knowing the inside of people's souls and their desires, pastoral power firstly implies a conscience and the ability to constantly examine and direct its inclinations (analytical identification). Since Christianity is not a religion of the general law, but of God's will for each individual in particular it demands, secondly, total and limitless obedience of the sheep to the pastor (*assujettissement*). And since the pastor can only care for the care that others take of themselves if the other speaks the truth, this truth is, thirdly, made available and intelligible through a hermeneutic understanding of, and relation to, the soul (*subjectivation*). Thus, if the Jewish priest had already installed an exterior authority, in Christianity the soul and its experience of freedom became the product of a new kind of hermeneutics that mediates between authority and conscience through the incorporation of a technology of self-examination and self-government inherited (and transformed) from post-Socratic philosophy. Jerusalem and Athens, the shepherd-flock and the city-citizen converge in a new pastoral type of power. It is based on the constant care for individuals and their obedience and is combined with the particular knowledge acquired through an internalisation of the despotic desire for truth.

Much more than both the traditional political power of the prince and modern disciplinary power, pastoral power is concerned with the worldly order of everyday conduct.³¹ Foucault sometimes refers to Saint Francis de Sales' *Introduction to the Devout Life* first published in 1609. Precisely at the moment when political power is no longer modelled on the virtues and wisdom of the sovereign and God's rule of the world, but on the anonymity of the state apparatus and the rational government of free individuals, the new, centralised state begins to secularise and integrate the technologies of the self and individuation

29 | Foucault, *Security, Territory, Population*, pp. 123-190, pp. 183-185. For a good summary, see Jeremy Carrette, »Foucault, Religion, and Pastoral Power,« in: *A Companion to Foucault*, ed. Christopher Falzon, Timothy O'Leary and Jana Sawicki (Oxford: Wiley Blackwell, 2013), pp. 376-377.

30 | Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 154.

31 | Foucault, *Security, Territory, Population*, p. 154.

of Christian pastoral power. Embodied by the mixed figure of the minister, the shift in the relationship between religion and politics from church and state to »pastorate and government«³² is made possible by the Reformation and Counter-Reformation and their struggle over the correct manner of governing in the Church. As a result, priests gained increasing power at a local level and caused confessional technologies and codes of conduct to spread through society at large.³³ The history of the Church already featured a combination of political and pastoral problems of dispersion, and a constant tension between ecclesiastic dogma and dissident forms of spirituality. From the 16th century onwards, the police became the integrated solution to the tricky adjustment between political power wielded over legal subjects of state and pastoral power wielded over free individuals.³⁴ The two kinds of exercising of power, represented by despot and priest, converge in the general production and control of free individuals.³⁵ The pastor provided for salvation in the afterlife; now, the state seeks man's worldly happiness by regulating society and the moral quality of life. The aim of the modern art of government, or state rationality freed from the mould of administrative monarchy, as Foucault writes, is »to develop those elements constitutive of individual's lives in such a way that their development also fosters the strength of the state.«³⁶ Combining economic and religious themes, its main concern is the bio-economical health and security of the body politic of floating populations, commercial networks, and technical innovations, and as such it also constitutes the biopolitical core of the neoliberal welfare state.³⁷

The moment in the Middle Ages when early Christian technologies of penance became confessional is also the moment when the priest first acquired a medical role (the administration of the proper satisfaction corresponding to a sin in order to heal the patient suffering the effects of sin). It is true that, with the appearance of the medical rationality of politics and governance (the *medizinische Polizei*) at the end of the 18th century, the authority of the pastor was replaced by the competence of the economist and the doctor. If, from the 17th century pastoral and Jean-Baptiste de la Salle's concern for detail to autobiographical literature in 19th century, ours has nonetheless become a singularly confessional society, this indicates that the intricate links between confession and medicine have never really been broken. Psychoanalysis' »talking cure«

32 | Ibid., p. 192.

33 | Ibid., p. 89, pp. 227-231. Michel Foucault, *Abnormal. Lectures at the Collège de France, 1974-1975*, transl. by Graham Burchell (London, New York: Verso, 2003), p. 175.

34 | Foucault, »Omnes et Singulatim«, p. 307; Foucault, *Security, Territory, Population*, pp. 191-226.

35 | Foucault, »Subject and Power«, p. 333.

36 | Foucault. »Omnes et Singulatim«, op.cit., p. 322.

37 | Ibid.; Foucault, »Subject and Power«, p. 307.

was perhaps the first domain in which confessional procedures and psychiatric medicalisation of sexuality were explicitly combined.³⁸ But what all biopolitical technologies of medical psychology share is that, unlike the psychiatric hospital or analytical session, they work in an open space centred around the family as cornerstone of bourgeois society, where power functions not through meticulous composition, but by infinite contagion. Thus, while itself an apparatus of security and prevention of the aleatory, such as the 18th century inoculation campaigns against smallpox (as distinguished from the exclusion regime of lepers and the incarceration regime against the plague), the process of biopolitical medicalisation and psychologisation has no boundaries.³⁹

Precisely at the moment when the Cartesian *cogito* became the transcendental or universal model for the management of the freedom and rationality of the individual, the demand for medical psychology became insatiable and pastoral power dispersed into the complete governmentalisation of society. As hermeneutics was replaced by analysis, the new confessor is no longer a spiritual guide but a master of scientific discourse. In the name of liberation, we now prefer a doctor to a spiritual guide and pity those who choose otherwise for their lack of emancipation. Yet this last vestige of sovereignty at the same time implies an infinite process of empirical psychologisation of all that remains stubbornly irrational, such that, from *kindergarten* to elderly care, we are turned into obedient students of psychological method and evidence, which drains us from all political subjectivity. It is therefore not enough to say that psychologists are the pastors and priests of our time, since everybody has become his own psychologist. Indeed, while Christianity's preoccupation with self-knowledge still presupposed a spiritual practice and transformation of the self, the Enlightenment would suppress any spirituality and thus finally alienate truth from practical subjectivity.⁴⁰ For as Nietzsche already knew, scientific knowledge as non-belief is also the last refuge of belief, just as the Cartesian non-spirituality based on pure self-knowledge instead of self-transformation is the degree-zero of spirituality.⁴¹ Biopolitics defines and limits subjectivity by

38 | Wendy Grace, »Foucault and the Freudians,« in: *A Companion to Foucault*, ed. Christopher Falzon, Timothy O'Leary and Jana Sawicki (Oxford: Wiley Blackwell, 2013), pp. 226-242, esp. p. 230.

39 | Foucault, *Security, Territory, Population*, pp. 41-42, pp. 57-63.

40 | Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981-1982*, transl. by Graham Burchell (New York: Picador, 2005), pp. 17-19, p. 26, pp. 190-191. Cf. Mark G. E. Kelly, »Foucault, Subjectivity, and Technologies of the Self,« in: *A Companion to Foucault*, pp. 510-25, https://www.academia.edu/4267297/Foucault_Subjectivity_and_Technologies_of_the_Self, (last accessed 7-8-2017).

41 | Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, transl. by Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), I.

its relationship to its individual truth, while politics is reduced to the administration of bio-economic life. In the first part of the *History of Madness* Foucault therefore describes this new claim of politics on life, which begins at the end of the 16th century, as the »Great confinement« of everything deemed unreasonable.⁴² Or as Deleuze and Guattari put it: »Oedipus is one of those things that becomes all the more dangerous the less people believe in it; then the cops are there to replace the high priests.«⁴³ What was once mild paternalism now becomes a matter of continuous surveillance, medication and psycho-education. In the scientifically constructed world, psychology is the concluding piece, the necessary complementary truth to neuro-biology and economics and their guiding ideal of completely desubjectivated knowledge.⁴⁴

Contemporary biopolitics is psychopolitics, in which the pharmaceutical sector, policy makers, the entertainment industry and the psy-sector increasingly rely on one another. From the Church to new discursive authorities such as practitioners of neurocognitivism and all the mediagenic experts, teachers

42 | Michel Foucault, *History of Madness*, transl. by Jonathan Murphy and Jean Khalfa (London, New York: Routledge), p. 77. As Edward F. McGushin, from whom I have borrowed the analogy between biopolitics and the Great Confinement, has argued, religion itself becomes a moralising force, such that the modern desacralisation of poverty and instrumentalisation of charity is inseparable from the imperative to work. Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life* (Evanston IL: Northwestern University Press, 2007), pp. 228-237.

43 | Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 81.

44 | Jan de Vos, *Psychologiseren in tijden van globalisering. Een kritische analyse van psychologie en psychologiseren*, (Leuven: Acco, 2011), pp. 186-187. While De Vos consistently contrasts psychoanalysis as spiritual practice with medical psychology, Deleuze explains the paradoxical popularity of psychoanalysis after May '68 by situating it squarely in terms of the process of psychologisation, precisely because its popularity is based on contagion outside the traditional institutions and even outside the family, where »[n]eurosis has acquired its most frightening power, that of propagation by contagion: 'I will not let go of you until you have joined me in this condition.'« See Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues* 2, transl. by Hugh Tomlinson and Barbara Haberjam (New York: Columbia University Press, 1987), p. 83. He identifies three mechanisms of contagion of »psychoanalytic power«: the recruitment of »patients« which no longer works by familial filiation, but by alliance (friends telling you that »you ought to try it yourself!«), the juridical transition from a contractual relationship to statutory fixity between analyst and analysand (while the psychiatrist deals only with the clear cases of »madness«, the analyst deals with a whole psychopathology of everyday life, from those who appear to be mad but are not exactly mad to those who are mad but do not immediately appear to be so), and the transition from signified to signifier (psychoanalysts are like journalists who create their own event, such that the consultation room offers a better understanding of Oedipus than our parents' bedroom). Ibid., pp. 82-87.

and trainers that accompany it, we are educated in private coping strategies that define what seems doable within given bio-economical coordinates. At the same time, these strategies publicly legitimate trauma. »Psychologization is more than the design of alienation and discontent in contemporary global culture. It is a part of the processes that create that very alienation and discontent.«⁴⁵ Thus, from criminals asking for psychiatric guidance to war victims learning to observe themselves and to the indebted man who lives in constant distrust of himself and others, we are all obsessed with a psychology that forces us to become the subject of our own desubjectivation and that precedes in an *a priori* fashion any psychosocial or political role we might occupy. And did not Deleuze and Guattari describe this situation already when writing about the infinite Oedipalisation?⁴⁶

POLEMOLOGY: PHYSIOLOGY VERSUS PSYCHOLOGY

In an interview with Alain Badiou in 1965 entitled *Philosophy and Psychology*, Foucault argues that psychology is not a science, but the »cultural form [...] with which Western culture has been familiar for a long time, and in which there emerged such things as confession, casuistry, dialogues, discourses, and argumentations that could be articulated in certain milieus of the Middle Ages, love courtships or whatnot in the mannered circles of the seventeenth century.«⁴⁷ All his later works on the hermeneutics of the self, pastoral power, and the ministry of the body as flesh are already anticipated here: »Every psychology is a pedagogy, all decipherment is a therapeutics: you cannot know without transforming [*sans transformer*].«⁴⁸ Yet it is precisely with the onset of modernity, and its privileging of psychology as the transcendental framework for spirituality in general, that psychology's transformative potential has become minimised and locked up in empirically prescribed forms of subjectivity. Philosophy and the human sciences, the transcendental and the empirical, converge in the psychology of man's reflection on his finite self, or in other words, in what Foucault calls »anthropology«. The transformative passage through psychology has become an »absolutely unavoidable and inevitable impasse« symptomatic of the »anthropological slumber« in which both philosophy and the human sciences

45 | Ibid., p. 19, p. 163.

46 | Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 265.

47 | Michel Foucault, »Philosophy and Psychology,« in: *Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault*, ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 1998), p. 250.

48 | Ibid., p. 255.

are »put to sleep by one another«,⁴⁹ just as in the classical *episteme* critical thought is kept asleep by the dogmatic slumber of the relationship between man and God.

This impasse of psychology raises again the question of the possibility of a critical transformation of subjectivity, a repoliticisation of psychology, perhaps an active biopolitics⁵⁰ – a question that takes us back to Nietzsche's psychology of the priest. Its empowering potential revolves around the problem of *ressentiment*, a problem which before and after Nietzsche may have been of a positive psychological nature, but, as I will demonstrate, should now be reclaimed for a rather special, i.e. critical, polemical and – in any case – decidedly non-empirical psychology. For why does Nietzsche call his work a »psychology of the priest«, when in the *Genealogy of Morals* he had already argued first, that the proper genealogical method – if it is to avoid the very perspective it seeks to criticise – had to be physiological rather than psychological; and second that social organisation concerns an immanent composition of forces and not a transcendent form.⁵¹ How does he distinguish himself from the priest whose typology he prided himself in having unmasked?

The general aim of *Ecce Homo*, for Nietzsche, is to present himself as »a psychologist without equals.«⁵² From the »psychology of tragedy« to the »psychology of the professor,«⁵³ he reinterprets his entire oeuvre under the banner of psychology as a new image of philosophical thought. What makes him a psychologist without equals, however, is that, at least from *Human, All too Human* onwards, he consistently maintains that the only method of psychology, if it is to keep a healthy distance from what it diagnoses, is »physiology, medicine, and physics.«⁵⁴ For Nietzsche, psychology's point of application is not the subconscious feelings of the soul that we should somehow learn to become the subject of, but the unconscious activity of the body. The psychologist is the »physician of culture«, whose task is precisely to keep the body from falling prey to the psychologising judgments of the passive.⁵⁵ In this way, Nietzsche makes a distinction between the perspectives of the good doctor and the bad doctor. While the latter sees *ressentiment* as a psychological emotion, an illness of the soul that should be fought with psychological means, only the former understands it as

49 | Ibid., p. 259.

50 | This is also the *Leitmotiv* of the various continuations of Foucault's research into the genealogy of contemporary biopolitics developed by Italian authors such as Giorgio Agamben, Antonio Negri, Paolo Virno and Roberto Esposito.

51 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, I 17, Anmerkung.

52 | Nietzsche, *Ecce Homo*, III 5.

53 | Ibid., III BT 3; III UM 3.

54 | Ibid., III HA 3.

55 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, III 14.

a physiological constellation of forces or affects: a problem of our active capacity of forgetting, in other words, a problem of the stomach.⁵⁶

We should remember that the *Genealogy of Morals* is a polemic with priestly modes of thought, and that it opens not simply by rejecting the books of other psychologists such as Paul Rée or Eugen Dühring, who had already located the source of Western morality in *ressentiment*, but by displacing their inquiry into the origins of morality to the psychologists themselves.⁵⁷ It is their rancour, mistrust, impotence, disappointments, ideals, habits, hatred and tastes, in other words, the typical symptomatology of their desire for power, that Nietzsche is interested in. By itself, the problem of *ressentiment* is not interesting. It becomes so only »on the soil of this essentially dangerous form of human existence, the priestly form,«⁵⁸ as it is only through the priest that *ressentiment* becomes formative on a cultural level and turns man into the »skin disease« of the earth.⁵⁹ By reclaiming the body from psychology and for philosophy, Nietzsche thus enters into a direct contest with the priest. If, for Nietzsche, the aim of philosophical psychology – or rather, of a transcendental physiology which is also a »psychology of the cosmos«⁶⁰ – is to depsychologise, the priest works in the opposite direction. Whereas the former protects the healthy from the self-deceptive devaluation of life by the sick by discerning the true cause of *ressentiment* in a *physiological upset* and by curbing its senseless ravages in a body politic or community of justice, the latter merely protects the weak against the strong, since he is himself inspired by *ressentiment*, such that it suffices to treat only its effects.⁶¹ Psychology, in this sense, is the most adequate manifestation of the spirit of revenge and the degeneration of the body politic. Deleuze sums it up nicely: »*Ressentiment* is not part of psychology but the whole of our psychology, without knowing it, is a part of *ressentiment*.«⁶²

THE PSYCHOPOLITICS OF RESENTIMENT

The problem of *ressentiment* thus constitutes the very *polemos* that separates the philosopher and the priest as radically incommensurable perspectives of clinical evaluation. Their conflict cannot be settled in terms of a final truth. Plausibility is

56 | Ibid., III 16.

57 | Ibid., I 1.

58 | Ibid., I 6.

59 | Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, ed. by Adrian del Caro and Robert B. Pippon, transl. by Adrian del Caro, (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006), p. 103.

60 | Gilles Deleuze, *Pure Immanence* (New York: Zone Books, 2001), p. 75.

61 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, III 14.

62 | Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 34.

disconnected from truth as soon as truth becomes a moral, i.e., universal or absolute aim in itself. For then it is itself already marked by the sign of *ressentiment*: it is the truth of the slave who denies the irreducible *difference* between higher and lower standpoints: »[D]ifference,« after all, »breeds hatred.«⁶³

The problem with most established approaches to *ressentiment* is precisely their psychologising denial of a physiological difference. The »untimely« and »extra-moral« originality of Nietzsche lies in his emphasis on the genealogical necessity of millennia of slow cultural preparation and consolidation of *ressentiment* in the Judaic-Christian priest-culture before culminating in the egalitarian morality characteristic of modern democracies. Most later approaches, by contrast, reverse the causality between *ressentiment* and democracy into a more direct and determinate but also more circumstantial relation: if Christianity were still capable of mediating *ressentiment* (after all, in Christ we are all equal), it would become explosive only in the egalitarian cultivation of the frustration of the disadvantaged over the persistence of inequality. Instead of the progenitor of modernity, then, the culture of *ressentiment* would be its child, since *ressentiment* is now seen as the consequence of the modern culture of envy and indignation over withheld justice. This inverted perspective on *ressentiment* enables those coming after Nietzsche to either deny (Max Weber, Max Scheler, René Girard, Charles Taylor) or ignore (John Rawls, Ronald Dworkin, Marc Angenot, Marc Ferro) the priestly nature of every culture of *ressentiment*. One should wonder, however, whether their perspective is not itself indistinguishable from precisely that of the priest and the general process of psychologisation. Does not the very diversity of philosophical positions represented by the aforementioned writers prove that it has become common sense to use the notion of *ressentiment*, and isn't it precisely this kind of psychological common sense that has traded in the polemical sense of the concept of *ressentiment* for the kind of calm and impartial rationality that Nietzsche would certainly have criticised as »moral«?

In fact, one should not be surprised about this paradoxical moralisation of the discourse on *ressentiment*. As a coping strategy, psychology not only gives meaning or form to our private suffering, it thrives on it. What the aforementioned authors have in common is a depoliticisation of the concept of *ressentiment* which fits seamlessly into the biopolitics of contemporary empirical psychology and neurosciences, which focus on the emotions of private individuals instead of on political affects. Within the general framework of anthropology, this depoliticisation may even pretend to be the completion of the critical project begun by Immanuel Kant, but now drawing on all sorts of psychological, economical, anthropological and biological sources while denying, if necessary, its own psychologising and individuating functions. The empirical facts may vary but the formal psychology of *ressentiment* still reigns supreme. The reversal of values remains in

63 | Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 263.

place and merely changes in nuance, due to an apparent lack of necessity (instead of the evaluation of misfortune, we get the evaluation of happiness) and a supposedly enlightened and emancipated orientation (instead of some other-worldly compensation, it is desired here on earth).⁶⁴ The political problem is clear: knowing that our subjectivity is determined by *ressentiment* is by no means sufficient to overcome it. At best, we will feel offended by our own powerlessness; at worst, we will feel guilty of ourselves. Either way, we become patients, which means that we are locked up in a passive relation to ourselves. Lack and castration are internalised and become constituents for our self-identity, now defined by fatigue and neurosis. »[L]ife itself is a biological impairment for which medication, psycho-education and frameworks for adaptation are appropriate.«⁶⁵

In summary, the problem with today's critique of *ressentiment* is that it likes to think of itself as critical, but without the transcendental, let alone the invention of new perspectives of valuation. In this manner, it betrays an inversion of Nietzsche's original genealogical difference, which now appears only from the perspective of reactive forces that limit active force and that are already controlled by the spirit of the negative. The desire for justice itself – and as a consequence all political desire and struggle – is seen topsy-turvy, as an ideological mask for the insatiable revenge of the *Schlechthinweggekommenen*. For this reason, Nietzsche himself had already warned that *ressentiment* can never be the beginning of justice, and that every idea of justice should imply a cruel indifference to *ressentiment*.⁶⁶ If he nonetheless has a need for the concept of *ressentiment*, this is precisely because of his struggle with those who base their power and their conception of justice on it.

FROM PSYCHOPOLITICS TO POLITICS

If the highest caste is at the same time the *clerical* caste that chooses a title for its overall description that calls its priestly function to mind, this does not constitute an exception to the rule that the concept of political superiority always

64 | As Christoph Narholz has shown, the criticism of *ressentiment* itself becomes resentimental as soon as it absolutises empirical knowledge against metaphysics or ideology and thus repeats the formal movement of *ressentiment*. The vengeful reversal now turns the hatred of the fortunate towards the weak who impersonate our own feared misfortune. The paralyzing reversal now demands some kind of auto-suggestive violence to compensate for the fact that we are never rational enough to control all our actions all the time. And the normative reversal now teaches us that any conception of universality beyond the simple human right to happiness must be fought. (Narholz, *Politik des Schönen*, pp. 20-21)

65 | De Vos, *Psychologisering in tijden van globalisering*, p. 46, p. 149.

66 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, II 11.

resolves itself into the concept of psychological superiority (although this may be the occasion giving rise to exceptions).⁶⁷

All psychology begins as psychopolitics and as a typical form of politics it remains inseparable from a body politic. An active biopolitics, a new setting of priorities becomes feasible only at the level of the body. As Foucault writes, contrasting Deleuze and Guattari's critique of the paralogsms of psychoanalysis from the perspective of a materialist psychiatry in *Anti-Oedipus* with pastoral morality: »The Christian moralists sought out the traces of the flesh lodged deep within the soul. Deleuze and Guattari, for their part, pursue the slightest traces of fascism in the body. Paying a modest tribute to Saint Francis de Sales, one might say that *Anti-Oedipus* is an *Introduction to the Non-Fascist Life*.«⁶⁸

At the level of the body, *ressentiment* is no longer an irrational pathology that we must somehow be made conscious of. On the contrary, it becomes the object of a political care of the self: »Psychology, or rather the only bearable psychology, is politics, because I am forever creating human relationships with myself. There is no psychology, but rather a politics of the self.«⁶⁹ Contrary to being a matter of moral psychologisation, the real problem of *ressentiment* is that of explaining and overcoming the subjective identification with impotence as a prison we choose to live in. The political alternative lies not between revolutionary hatred and counterrevolutionary remorse. Rather than judging over an emancipatory stance by reducing it to some self-discrediting *ressentiment*, the true question of a political psychology is: Why do we often fight for our own slavery as if it were our beatitude? In fact, it is only here that a genealogical approach becomes indispensable and that a focus on the passions need not necessarily facilitate the moral self-gratification of the democratic Right, but could also provide the practical conditions for a liberating politics. *Ressentiment* may well be a psychic phenomenon, but it becomes interesting only at the level of culture. To re-politicise psychology is to highlight subjectivity not on the level of the individual soul but on the level of the collective body. Let us therefore conclude with a battle cry: »We have to reinvent the field of health, and invent a *political* medicine based on forms-of-life.«⁷⁰

67 | Nietzsche, *Genealogy of Morality*, I 6.

68 | Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. xiii. (Original emphasis).

69 | Deleuze, Gilles, »Pericles and Verdi: The Philosophy of Francois Chatelet,« in: *Opera Quarterly* 21 (2005) pp. 716-725, here p. 717.

70 | Tiqqun, *Introduction to Civil War*, transl. by Alexander R. Galloway and Jason E. Smith (Los Angeles: Semiotext(e): 2010), p. 185.

Gesicht, Kopf, Körper: Eine politische Karte

Katharina D. Martin

Als sich die Bilder der Punkband Pussy Riot im Internet verbreiteten, war dies nicht allein Teil einer öffentlichen Aufführung, sondern ebenso Zeugnis einer militanten Anonymität. Bekanntheit erlangte die aktivistische Band vor allem durch ihre illegale Performance »Pussy Riot-Punk Prayer«,¹ in der Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau, am 21. Februar 2012.² Fünf junge Frauen, ärmelfrei gekleidet, aber mit grell farbigen Sturmmasken getarnt, stürmten den, im Allgemeinen für die Öffentlichkeit unzugänglichen, Altarbereich. Dort präsentierten sie, laut singend und wild tanzend, eine Melange zwischen Punk-Rock-Riff und traditionellem orthodoxem Gesang.³ Diese Performance ist als künstlerischer Aktivismus Teil einer politischen Karte und beispielhaft für die folgende Untersuchung, in der die topologischen Zusammenhänge zwischen Gesicht, Kopf und Körper erörtert werden. Im Kontext dieser Zusammenhänge wird dem Staat und dessen mikropolitischen Dimension besondere Beachtung geschenkt. Angestrebt ist die Erstellung eines Fragments einer größeren, thematischen Karte bzw. einer »theoretisch fundierte[n] und politisch informierte[n] Lektüre des Gegenwärtigen«. ⁴ Dabei wird eine »epistemische und ethische Verantwortung« als affirmativer Impuls vorausgesetzt.⁵ Ich stütze mich hier auf Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Thesen und betrachte die

1 | Eine montierte Videodokumentation der Performance, unterlegt mit Sound des vollständigen Liedes, ist im Internet zugänglich: <https://www.youtube.com/watch?v=ALS-92big4TY> (letzter Zugriff: 16.01.2016).

2 | Bernstein, Anya: »An Inadvertent Sacrifice: Body Politics and Sovereign Power in the Pussy Riot Affair«, in: *Critical Inquiry* 40, Nr. 1, Chicago 2013, S. 220-241, hier S. 220.

3 | Ebd.

4 | Braidotti, Rosi: *Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen* [The Posthuman, 2013], aus dem Engl. übers. von Thomas Laugstien, Frankfurt a.M. 2014, S. 167.

5 | Ebd.

Kartografie nicht als Reproduktion eines geografischen Raumes, sondern als eine Konstruktion, also als ein »Karte machen«.⁶

DAS GESICHT

Deleuze und Guattari erläutern das Gesicht als eine lokale Körperoberfläche und keineswegs als Teil des Körpers und seiner Intensitäten. Gesicht, das ist die Schnittstelle und der Ort, an dem die Schichten der Signifikanz und der Subjektivierung zusammenfallen.⁷ Die helle Gesichtsfläche mit dunklen Augen und dunklen Öffnungen ist Teil eines semiotischen Systems weiße Wand/schwarzes Loch. Codierung und Signifikanz benötigen die weiße Wand als Projektions- und Resonanzfläche, auf der sie ihre Zeichen sichtbar einschreiben können. Das schwarze Loch der Subjektivierung wiederum ist der Ort, an dem sich das Bewusstsein und die Passion niederlassen.⁸ Somit betrifft die Frage des Gesichts unterschiedliche Semiotiken, welche sich im Spektrum einer Landschaft zeigen. Die signifikante Gesichtsformation ist dabei zunächst als Oberfläche und Code zu verstehen. Das Gesicht als solches ist Individuation – und erst im Nachhinein individuell. Gegeben ist das »dimensionslose schwarze Loch und die formlose weiße Wand«, welche sich langsam mit Hilfe der abstrakten Maschine zu einem Code, sprich zu einem Gesicht, verdichten.⁹ Eine abstrakte Maschine, so Deleuze, ist die Karte der Kräftebeziehungen und Dichteverhältnisse. Sie »[...] ist gleichsam die Ursache der konkreten Anordnungen, die deren Beziehungen herstellen; und diese Kräfteverhältnisse verlaufen ›nicht oberhalb‹, sondern im Geflecht der Anordnungen selbst, die sie produzieren«.¹⁰ Die abstrakte Maschine ist weder semiotisch noch physisch, sondern diagrammatisch verfasst. Sie wirkt durch Funktion und ist konstituierend innerhalb des Gefüges von Ausdrucks- und Inhaltsformen. Dabei ist sie selber unabhängig von den Formen und Substanzen sowie den Ausdrücken und Inhalten, welche sie verbreitet.¹¹ Die Maschine zur Erschaffung des

6 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Rhizom* [*Rhizom. Introduction*, 1976], aus dem Franz. übers. von Dagmar Berger und Clemens-Carl Haerle u.a., Berlin 1977, S. 20f.

7 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* [*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, 1980], aus dem Franz. übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 230-233.

8 | Ebd., S. 230.

9 | Ebd., S. 231.

10 | Deleuze, Gilles: *Foucault* [*Foucault*, 1986], aus dem Franz. übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1992, S. 56.

11 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 195.

Gesichts kreiert neue Realität¹² und erzeugt aus »veränderbaren Kombinationen« und mit Hilfe eines »Räderwerkes«¹³ konkrete Gesichter. Sie formiert aus Binaritäten und Bi-Univozitäten das Gesicht, indem sie »beliebig geformte Inhalte in eine einzige Ausdrucksform« bringt.¹⁴ Genau an dieser Stelle machen Deleuze und Guattari die Herrschaft spezifischer Machtgefüge aus. Zum einen gibt es das despotische Gefüge auf Seiten der Signifikanz, zum anderen handelt es sich bei der Subjektivierung auch immer um ein autoritäres Gefüge. Diese zwei unterschiedlichen Semiotiken zeigen sich in gemischter Form und fördern einen Imperialismus zu Tage, dessen Ziel es ist, Alternativen auszulöschen.¹⁵ Ein Symptom dieser Vorgänge ist die starke Aufwertung der Sprache, welche zur ausschließlichen Ausdrucksform erhoben wurde, während dem körperlichen Ausdruck vermindert Beachtung geschenkt wurde: »Zu den verschiedenen Zeiten kam es zugunsten einer Semiotik der Signifikanz und der Subjektivierung zu einem allgemeinen Zusammenbruch aller heterogenen, polyvoken und primitiven Semiotiken, die mit ganz unterschiedlichen Substanzen und Ausdrucksformen umgingen.«¹⁶ Das Gesicht formalisiert den Ausdruck und wird insofern ein Zeichenregime. Diese Formalisierung bildet eine Semiotik, welche nach Deleuze und Guattari nur innerhalb ihrer Zusammenhänge zu betrachten ist. Begründet liegt dies in der stetigen Vermischung von Inhalts- und Ausdrucksform, denn die Inhaltsform der Zeichen ist auch immer von Gesichtsausdrücken begleitet. Das Gesicht lässt die signifikanten Zeichen senden und empfangen; es steht im Zentrum der Signifikanz.¹⁷ Dennoch ist es nicht nur eine Codierung, vielmehr ist der Code ein Element einer ganzen *Gesichtslandschaft* und durch seine Verbindung mit dem Körper ist Gesicht zugleich Oberfläche und Areal des Ausdrucks: »Das Gesicht ist organtragende Nervenschicht, die den Hauptteil ihrer allgemeinen Beweglichkeit aufgegeben hat und die nach Belieben alle Arten lokaler Bewegungen, die der Körper sonst verborgen hält, aufnimmt oder ausdrückt.«¹⁸ Die Gesichthaftigkeit ist auf die Ausdruckssubstanz angewiesen, um die formale Redundanz und signifikante Einschreibung vorzunehmen. Dabei wird der Ausdruck vom Signifikanten immer wieder reterritorialisiert: Jeder Gesichtsausdruck

12 | Zepke, Stephen: *Art as Abstract Machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari*, New York 2005, S. 3.

13 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 231.

14 | Ebd., S. 246.

15 | Ebd., S. 249.

16 | Ebd., S. 247.

17 | Ebd., S. 156, S. 160.

18 | Deleuze, Gilles: *Das Bewegungs-Bild. Kino I* [*Cinéma I. L'image-mouvement*, 1983], aus dem Franz. übers. von Ulrich Christians und Ulrike Bokelmann, Frankfurt a.M. 1997, S. 124.

wird zum Gesicht.¹⁹ Selbst dann, wenn die Zeichen in ihrer Bedeutung nicht geklärt werden können, verweisen sie immer noch auf andere Zeichen und konstituieren somit die Kette eines despotischen Zeichenregimes.²⁰ Deleuze und Guattari gehen sogar soweit und deuten »Signifikanz und Interpretationswahn« als »Krankheiten der Erde oder der Haut« und als »grundlegende Neurose des Menschen«.²¹ Im Gegensatz dazu beschreiben sie auch andere Semiotiken, bei denen es keine Reduzierung auf die Gesichthaftigkeit gibt. So findet sich zum Beispiel in der primitiven, präsignifikanten Semiotik eine »natürliche« Codierung.²² Wenn es innerhalb dieser Semiotik eine inhaltliche Abstraktion gibt, dann dient diese einem »Pluralismus oder einer Polyvoztät von Ausdrucksformen, die jede Machtübernahme des Signifikanten verhindern und Ausdruckformen bewahren« kann.²³ Grundsätzlich ist keine Semiotik an einem geschichtlichen Moment oder an einem spezifischen Volk festzumachen, dennoch lassen sich situative Zeichenregime ausmachen.²⁴

Bei der Semiotik des Gesichts wirken immer »die zwei Pole von reflektierender Oberfläche und die intensiven Mikrobewegungen«.²⁵ Der Tic im Gesichtsfeld, also die plötzliche und schnelle Bewegung einzelner Muskeln ohne erkennbare Funktion, ist beispielhaft dafür und verweist auf die Auseinandersetzung zwischen einem entfliehenden Gesichtsmerkmal und der souveränitätsgesteuerten Organisation.²⁶ Deleuze zitiert hier die Porträtmalerei als Beispiel für solche koexistenten Pole. Fragmentierte, gebrochene Linien, sowie Formen und Farben sind die Elemente einer körperlichen Landschaft. Das Gesicht hingegen tritt hervor mit Hilfe »einer ringsum verlaufenden Randlinie, die Nase, Mund, Lidspalten und sogar Bart und Barrett umfährt« und »die Erscheinungsfläche des Gesichts« bildet.²⁷ In dieser mehrfachen Semiotik zeigt sich das »Problem Landschaft-Gesicht«,²⁸ bei dem Deleuze und Guattari die folgenden drei Zustände unterscheiden: Zum Ersten gibt es eine Semiotik der Körperlichkeit, welche sich durch Silhouetten, Farben und Linien

19 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 160.

20 | Ebd., S. 157.

21 | Ebd., S. 160.

22 | Ebd., S. 163-165. Deleuze und Guattari sprechen von vier Semiotiken, und sie verweisen damit auf eine, von ihnen willkürlich begrenzte Liste von Zeichenregimen: Die signifikante Semiotik, die primitive, präsignifikante Semiotik, die nomadische, kontrast-signifikante Semiotik, und das postsignifikante, subjektivierende Regime.

23 | Ebd., S. 163.

24 | Ebd., S. 165.

25 | Deleuze: *Das Bewegungs-Bild*, a.a.O., S. 124.

26 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 258.

27 | Deleuze: *Das Bewegungs-Bild*, a.a.O., S. 124.

28 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 410, Herv. i.O.

ausdrückt, und die den Kopf als Teil des Körpers betont. Zum Zweiten existiert die Organisation des Gesichts mit Hilfe der Codierung von weißer Wand und schwarzem Loch. Der dritte Zustand zeigt sich im Besonderen in der Semiotik der Malerei. Gemeint ist hier eine Art Biolyse und Formauflösung des Gesichts. Bei dieser Auflösung bzw. Neuformung von Gesichtern handelt es sich um den Übergang zu einer Kopf-Körper-Einheit und um eine Deterritorialisierung des Gesichts.²⁹

DIE KOPF-KÖRPER-EINHEIT

Einer der drei unterschiedenen Zustände beim *Problem Landschaft-Gesicht* steht im direkten Zusammenhang mit dem Körper und der Körperlichkeit. Deleuze und Guattari differenzieren deutlich das Gesicht vom Kopf. Letzterer gehört zum gesamten Organismus und zur Mehrdimensionalität des Körpers, wobei er einen Teil des Kopf-Körper-Systems bildet.³⁰ Die intensive Kopf-Körper-Einheit besitzt kein Gesicht, steht aber mit den Semiotiken der Gesichtslandschaft in Verbindung:

»Der Körper ist Figur, nicht Struktur. Umgekehrt ist die Figur als Körper nicht Gesicht und hat nicht einmal ein Gesicht. Sie hat einen Kopf, weil der Kopf wesentlicher Bestandteil des Körpers ist. [...] Denn das Gesicht ist eine strukturierte räumliche Organisation, die den Kopf überzieht, während der Kopf ein Anhang des Körpers ist, selbst wenn er dessen Spitze darstellt.«³¹

Der Kopf, der gemeinsam mit dem Körper nicht Struktur, sondern ein figürliches System bildet, hat sich in der politischen Geschichte als eine besondere Transferzone erwiesen. Eine Zerstückelung dieser Anordnung durch eine Enttauptung, hat schon in »der antiken Mythologie eine ganz besondere Position markiert: nämlich die Stelle des Übergangs von der vitalen Macht zur zombifizierten Souveränität«.³² Der Kopf lanciert den Ahnenkult und die Heiligenverehrung; der Schrumpfkopf der »Kopffärgesellschaften« diente als »Art der Energiespeicherung« und war »eine frühe Form von Verschriftlichung und Archivierung von Vorstellungen«.³³ Wenn der Kopf vom Körper getrennt wird,

29 | Ebd.

30 | Ebd., S. 242, S. 233.

31 | Deleuze, Gilles: *Francis Bacon, Logik der Sensation* [*Francis Bacon – Logique de la sensation*, 1981], aus dem Franz. übers. von Joseph Vogl, München 1995, S. 19.

32 | QRT Leiner, Markus Konradin (Hg.): *Tekknologic Tekknowledge Tekgnosis. Ein Theoremix*, Berlin 1999, S 66.

33 | Ebd., S. 68.

dient er zur Archivierung der Signifikanz und wird dabei zur Gänze Gesicht und Zeichen. Auch in der feudalen Bürokratie markierte die Enthauptung eine »Differenz, Spur und Kerbe«. ³⁴ In der Geschichte des abgehackten Kopfes »begegnet uns für jede Gesellschaftsform ein souveränes Haupt als Grundstein eines symbolischen Verweissystems«. ³⁵

In »Die Köpfe der Politik« ³⁶ stellt Foucault heraus, dass die Könige keine ›Gesichter‹ hatten, vielmehr waren ihre Körper gesichtslose Träger der Macht. Die Zeichen der königlichen Herrschaft wurden ohne spezifischen Ausdruck vor allem physisch eingeschrieben. Wichtig waren nicht die Details des königlichen Gesichts, sondern die Verkörperung der Macht durch die Einprägung in das Material:

»Die Herrschaft funktionierte im Zeichen, in der in das Metall, den Stein oder das Wachs eingegrabenen Marke; der Körper des Königs gravierte sich ein. Die Politik wiederum funktioniert im Ausdruck: weicher oder harter Mund, arrogante, vulgäre, obszöne Nase, glatzköpfige und kantige Stirn, die von ihr ausgesandten Gesichter zeigen, entdecken, verraten oder verbergen.« ³⁷

Entsprechend verlor während der Französischen Revolution der enthauptete König nicht nur seinen Kopf, sondern ebenso seinen Körper. Gesichtsausdruck hingegen wirkt politisch, da zusätzliche Inhalte projiziert werden. Das Verhältnis von Gesicht und Kopf erläutert Foucault am Beispiel der politischen Zeichnung. Dabei unterscheidet er die Wirkweise der eindimensionalen Karikatur und der *portrait-charge*, also dem mehrfach aufgeladenen Portrait. Letzteres durchdringt die Projektionsfläche und tritt in die Tiefe des Schädels ein. Durch »markante Hervorhebung, Aushöhlung« und »einer Bearbeitung von innen heraus« werden die Geheimnisse des Mächtigen entblößt. Die *charge* enthüllt ein »Gewimmel von Elend und Tod« sowie die »Überfülle der Geschichte«. ³⁸ Das Gesicht wird durchwühlt und vergrößert; Augenhöhlen werden zu Bombenkratern und Falten zu Stacheldrahtstreifen. ³⁹ Die Karikatur hingegen lässt »all die Zuckungen aus dem Draußen ins Innere eingehen«, wobei der Kopf zur aufgeladenen Figur und zum Symbol gewandelt wird: »Weltportrait und

34 | Ebd., S. 66.

35 | Ebd., S. 67.

36 | Foucault, Michel: »Die Köpfe der Politik« [»Les têtes de la politique«, 1976], übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 3: 1976-1979, Frankfurt a.M. 2003, S. 14-18, hier S. 15.

37 | Foucault: »Die Köpfe der Politik«, a.a.O., S. 15.

38 | Ebd.

39 | Ebd., S. 16f.

Erdkarte, geschichtliche Gestalt, Kopf eines Volkes oder Kopf einer Klasse oder Kopf einer Schlacht.«⁴⁰ Foucault unterscheidet demnach zwei Techniken: Einmal die Aufladung und Übercodierung des gesamten Kopfes, andererseits die räumliche Durchdringung und Verformung des Kopfes. In der Kombination beider Techniken, so Foucault, tritt die »extreme Spannung der politischen Zeichnung« hervor.⁴¹

Der Kopf ist somit auch bei Foucault Verbundstelle und ein Ort, an dem sich die Intensität des Körpers mit der Semiotik des Systems weiße Wand/schwarzes Loch verkettet. Er ist Projektionsfläche und besitzt Öffnungen, welche die Macht der Entgrenzung aufweisen. So sind Mund und Augenhöhlen Löcher, durch die die intensiven Bewegungen des Körpers entweichen können.⁴² Für Deleuze ist der Kopf darum auch nicht als geistlos zu bezeichnen, sondern er ist im Gegenteil der Ort, an dem sich die (Tier-)Geister platzieren können.⁴³ Er bietet traditionell die Fläche für Masken und verbunden mit Spiritualität können diese Masken zu produktiven Vermittlern werden. Obwohl häufig mit Gesichtern ausgestattet, sind sie in der Lage, die Kopf-Körper-Einheit als Gefüge zu stärken. Im Rückblick auf primitive Gesellschaften, deren Semiotik nicht signifikant, sondern vielschichtig, kollektiv und körperlich war, können wir der Maske zudem eine besondere Teilhabe an der Decodierung des Gesichtes zuschreiben. Wir finden dort die Maske im Verbund mit Bewegung, Musik und körperlichen Eingriffen – wie Tätowierungen und Markierungen der Haut. Dabei handelt es sich um eine Deterritorialisierungsbewegung und Arten des Tier-Werdens.⁴⁴ Aber diese traditionelle Weise der Umschreibung des Gesichts verliert sich mit dem Wechsel der Gesellschaftsformen. »[Die] Körper werden diszipliniert [...] und man macht Jagd auf die verschiedenen Arten des Tier-Werdens.«⁴⁵ Masken an sich haben keine »einheitlich festgelegte Funktion«, denn »entweder sichert die Maske, wie in den primitiven Semiotiken, die Zugehörigkeit des Kopfes zum Körper« oder »sie sichert im Gegenteil die Errichtung, die Überhöhung des Gesichtes, die Schaffung eines Gesichtes für Kopf und Körper«.⁴⁶ Ein solcher Effekt der Einschreibung eines Gesichtes auf dem

40 | Ebd., S. 16.

41 | Ebd., S. 18.

42 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 22. Zu Deleuze und Bacon, den Kräften des Körpers und der Frage der Entgrenzung siehe Krause, Ralf: »Menschen – Körper – Sensationen, Deleuze zur Malerei von Francis Bacon«, in: Balke, Friedrich und Rölli, Marc (Hg.): *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen*, Bielefeld 2011, S. 255-273.

43 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 19.

44 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 242.

45 | Ebd., S. 248.

46 | Ebd., S. 249.

Körper findet immer dann statt, wenn die Signifikanz sich über die Körper legt. So wirken zum Beispiel Uniformen ähnlich wie die Maske: Sie sind in der Lage, die Körper mit einem Gesicht auszustatten.⁴⁷ Körperteile und Dinge können entsprechend codiert und übercodiert werden, denn die »Erschaffung des Gesichts geht nicht nach der Ähnlichkeit vor, sondern nach Proportionsverhältnissen«.⁴⁸ Der Code der Maschine erschafft keine ursprüngliche Ähnlichkeit, sondern allein eine durch Analogien hergestellte Ähnlichkeit.⁴⁹ Die Produktion der Maschine ist ein unbewusster und selbst maschineller Vorgang, der den ganzen Körper durchläuft und auf ihm neue Koordinaten bildet.⁵⁰ Deutlich macht Deleuze dies in seiner Analyse der Großaufnahme im Film, die er dem Gesicht gleichsetzt. Eine Standuhr, in mehrfacher Großaufnahme gezeigt, ist eine »reflektierende und reflektierte Einheit«.⁵¹ Wie im Gesicht werden in der Großaufnahme zwei Pole vereint: Ein diminuerter Bewegungsimpuls und eine signifikante Einschreibung. Die Standuhr sieht nicht wie ein Gesicht aus – und doch ist sie ein Gesicht.

»Immer dann, wenn wir an etwas die zwei Pole von reflektierender Oberfläche und intensiven Mikrobewegungen entdecken, können wir sagen: Die Sache ist wie ein Gesicht (*visage*) behandelt worden, ihr wird ›ins Gesicht gesehen‹ (*envisagée*), oder vielmehr, sie hat ein ›Gesicht bekommen‹ (*visagéifiée*), und nun starrt sie uns an (*dévisage*), sie betrachtet uns ..., auch wenn sie nicht wie ein Gesicht aussieht, etwa wie die Großaufnahme einer Standuhr.«⁵²

Die abstrakte Maschine ist fähig, den Dingen Gesichter zu codieren und Ausdruck systemisch anzuordnen. Deleuze und Guattari betonen: »Das Gesicht ist eine starke Organisation.«⁵³ Eine Auflösung dieser Organisation stellt eine andauernde Herausforderung dar.

47 | Ebd., S. 248.

48 | Ebd., S. 234.

49 | Deleuze: *Logik der Sensation*, a.a.O., S. 71.

50 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 234.

51 | Deleuze: *Das Bewegungs-Bild*, a.a.O., S. 123f., Herv. i.O.

52 | Ebd., S. 124.

53 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 258.

DER STAAT

Die Organisation des Gesichts hat eine besondere Konnotation: »Das Gesicht ist Politik.«⁵⁴ So formulieren es Deleuze und Guattari und betonen damit die politische Relevanz ihrer Texte zur Gesichtsmaschine. Das Gesicht und die Kopf-Körper-Einheit bilden ein Scharnier zwischen dem Konzept der abstrakten Maschine, ihrer politischen Dimension und dem Staat bzw. der Gesellschaftsordnung. Für Deleuze, mit oder ohne Guattari, ist die Neubewertung von Bedingung und Folge ein elementarer Ansatz für das Verständnis von Prozessen. Dies trifft auch im Fall des Gesichts zu. Das Gesicht steht nicht evolutionär in Verbindung mit dem Körper, sondern es ist gemacht. Es ist primär nicht individuell, sondern unterliegt einer Individuation. Erst die abstrakte Maschine codiert das Schwarz auf Weiß und bringt das Gesicht als eine Einheit hervor.⁵⁵ In *Tausend Plateaus* stoßen wir in der Analyse des Staatsapparats ebenfalls auf eine Neubewertung der Kausalitätsverhältnisse. Auftakt ist hier die Frage: »Was war zuerst da?«⁵⁶ Es folgt eine Argumentation gegen ein historisches, marxistisches und archäologisches Verständnis des imperialen Staates. Der Staat ist nicht die Folge schon bestehender Produktivkräfte, die es ermöglichen, die erste »Megamaschine« in Gang zu setzen, sondern er hat sich direkt im Milieu der Sammler und Jäger erschaffen.⁵⁷ Kausalität ist hier nicht in einem linearen und determinierenden Sinne zu begreifen, sondern als Quasi-Kausalität. Eine solche Quasi-Kausalität findet sich auch beim Gesicht: Zuerst gibt es ein Gefüge despotischer Macht, dann beginnt die abstrakte Maschine zu arbeiten, was die Individuation des Gesichts hervorruft.⁵⁸

Zum Verständnis der politischen Philosophie von Deleuze und Guattari hilft ein Blick auf die verschiedenen Aspekte gesellschaftlicher Ordnung. Unterschieden wird zwischen den binären Codes und den festen Segmenten des Staates und der mit beweglichen Segmenten und mit mehreren Zentren ausgestatteten primitiven Gesellschaft. Diese Differenzierung ist wesentlich für das Konzept von Gesellschaft als eine Anordnung molarer und molekularer Kräfte. Die harten Segmente, wie Familie, Beruf, Schule oder Militär, erhalten sich durch eine rigide Kanalisierung von Strömen und sind Ausdruck molarer Kräfte innerhalb der Gesellschaftsordnung.⁵⁹ Die ungleich flexibleren Segmentaritätslinien sind molekulare Ströme, die in der Lage sind, irreversible

54 | Ebd., S. 249.

55 | Ebd. und S. 594ff.

56 | Ebd., S. 592, Herv. i.O.

57 | Ebd., S. 594ff.

58 | Ebd., S. 249.

59 | Deleuze, Gilles und Parnet, Claire: *Dialoge [Dialogues]*, 1977], aus dem Franz. übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1980, S. 135.

Prozesse hervorzurufen. Sie sind nicht persönlichen oder individuellen Typs, sondern durchziehen Einzelwesen als auch Gesellschaften und kennzeichnen sich durch Umwege und Veränderungen.⁶⁰ Mit einer Hommage an Gabriel Tarde lehnen Deleuze und Guattari ihre Mikropolitik an seine Mikrosoziologie an. Für Tarde existierten nicht nur die großen übercodierten, im Allgemeinen binären Vorstellungen. Er interessierte sich für die Materie, die sich unkontrolliert und in den Zwischenräumen der Gesellschaftsschichten bildet, wie die kleinen Gegensätze, Nachahmungen und Erfindungen.⁶¹ Bei solchen Mikrobewegungen handelt es sich um molekulare Kräfte, welche sich aus Begehren und Überzeugung zusammenfügen. Es sind die mit Quanten durchsetzten, im Werden befindlichen Ströme, welche immer wieder zum Segment zurückfließen. Die koexistenten makropolitischen Kräfte sind hingegen durch dualistische Pole gekennzeichnet und in ihrer zirkulären Ausrichtung zentriert. Jeder Staat setzt sich aus solchen molaren Kräften zusammen, wobei die abstrakte Maschine die sich verhärtenden Segmente produziert. Diese heterogenen Elemente sind verwoben. So ruft beispielsweise die molare Organisation selbst die subexistenten, molekularen Ströme hervor.⁶² Sich der makropolitischen Staatsformationen zu entziehen, erfolgt nicht durch politische Veranstaltungen im großem Stil, sondern durch die Verschiebung der Fluchtlinien im molekularen Bereich. Wichtig für das Verständnis von Decodierungs- und Deterritorialisierungsbewegungen ist daher die Unterscheidung zwischen der unbeweglichen Linie bzw. dem starren Segment als molarem Anteil des Staates und der aus Begehren und Überzeugungen zusammengesetzten Quantenströmung. Linien konstituieren Formen und Segmente, wobei Deleuze drei unterschiedliche Beschaffenheiten unterscheidet. Es gibt säuberlich gegliederte und schneidende Linien harter Segmentarität, sowie molekulare, bewegliche Linien von Strömen und Schwellen. Die dritte Art der Linie, die als Fluchtlinie und Zeleritätslinie bezeichnet wird, ist die Linie mit der stärksten Neigung.⁶³ Sie verläuft quer durch die Segmente und über die Schwellen hinweg. Diese unterschiedlich beschaffenen Linien koexistieren in großer Anzahl und untereinander verschränkt. Und was Deleuze als Mikropolitik oder Kartografie bezeichnet, ist das »Studium dieser Linien in den Gruppen und in den Individuen«.⁶⁴

Deleuze und Guattari beziehen sich in ihren politischen Analysen auf die primitive Kopfmaschine und die binäre Gesichtsmaschine.⁶⁵ Das Gesicht

60 | Ebd.

61 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 298.

62 | Ebd., S. 292ff.

63 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 135f.

64 | Ebd., S. 136.

65 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 244.

ist – ähnlich wie der Staat – Teil eines binären Codes mit festen Linien. Die primitive, polyvokale Kopf-Körper-Einheit ist noch nicht auf ein einziges Zentrum ausgerichtet und hat, wie die prästaatlichen Gesellschaften, bewegliche Segmente. Tatsächlich lassen sich in der Formation des Staates, ähnlich wie schon im Gesicht, die zwei Pole von reflektierender Oberfläche und intensiven Mikrobewegungen entdecken.⁶⁶ Bei dieser Gesichtshaftigkeit erfolgt eine Codierung, Bezeichnung und Festschreibung über intensive Mikrobewegungen hinweg. Mikropolitik, das ist die Aktivierung der intensiven Bewegungen, welche sich durch organische Öffnungen einen Weg durch das Geflecht der codierten Struktur bahnen. Die deleuze-guattarische Mikropolitik ist als eine Achse zu begreifen, auf der es gilt, das Minoritärwerden als ethisch-politische und identitätsbildende Fähigkeit zu erkennen.⁶⁷ »Der Begriff der *Minorität* mit seinen musikalischen, literarischen, sprachlichen, aber auch juristischen und politischen Bezügen ist sehr komplex. Minorität und Majorität sind nicht nur in quantitativer Weise entgegengesetzt. Majorität impliziert eine Ausdrucks- oder Inhaltskonstante, die so etwas wie ein Maßstab ist, anhand dessen sie bewertet wird.«⁶⁸ So ist zum Beispiel der »europäische-weiße-Mann« eine Konstante und Majorität, auch wenn »er weniger zahlreich ist als Mücken, Kinder, Frauen, Schwarze, Bauern, Homosexuelle etc.«.⁶⁹ Das Majoritäre ist ein homogenes und konstantes System, während die Minoritäten heterogene Subsysteme bilden. Wenn man im Sinne von Deleuze und Guattari über Mikropolitik spricht, ist man gezwungen, das Werden des Einzelnen als universelle Gestalt und affirmatives Prinzip anzuerkennen. Ausschlaggebend ist die Qualität als nicht-destruktive Kriegsmaschine, unvorhersehbare und kontingente, aber stets historisch datierbare, geographisch situierbare Gefüge zu vervielfältigen. Es handelt sich nicht um das Aufbegehren der Unterlegenen und Unterdrückten oder den Versuch, gesellschaftliche Veränderungen zu erzwingen. Ebenso wenig gemeint ist die von Judith Butler stark gemachte performative Handlung, denn die von den minoritären Gruppen wiederholten Aussagen, also das wiederholende Agieren neuer Identitätsmodelle mit dem Ziel diese in eine bestehende Ordnung einzuschreiben, verbleibt auf der machttheoretischen Ebene.⁷⁰ Stattdessen geht es Deleuze und Guattari um eine nicht-dualistische Widerständigkeit der Minorität. Gemeint ist hier also eine Minorität, welche sich nicht durch Quantität bestimmt, sondern durch die Abweichung von der

66 | Deleuze: *Das Bewegungs-Bild*, a.a.O., S. 124.

67 | Antonioli, Manola: »Fluchtlinien des Politischen: Über mikropolitische Gefüge und das Minoritär-Werden«, in: Krause, Ralf und Rölli, Marc: *Mikropolitik: Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*, Wien 2010, S. 7-25.

68 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 147, Herv. i.O.

69 | Ebd.

70 | Krause und Rölli: *Mikropolitik*, a.a.O., S. 88f.

implizierten Konstante der Majorität. Es dreht sich nicht um den Vorsatz »die Majorität zu erringen«, vielmehr steht »das Werden von Jedermann« im Zentrum eines autonomen politischen Bewusstseins.⁷¹ Ralf Krause und Marc Rölli sehen in der mikropolitischen Ausrichtung der Philosophie ein reichhaltiges Arbeitsfeld der Analyse, Kritik und politischen Aktivierung.⁷²

Den Beginn einer konstanten Majorität notieren Deleuze und Guattari im »Jahr Null«.⁷³ Mit Christus wurde das Gesicht des weißen, westlichen Mannes als Gradmesser erschaffen, und dabei ist dieses Gesicht weder individuell noch ist es archetypisch oder universell. Durch die normative Codierung der abstrakten Maschine wurden beliebig geformte Inhalte in eine einzige Ausdrucksform gebracht. Der Schwarze, die Frau, der Araber sind die zwangsläufig mitproduzierten Abweichungen, denen allerdings die Möglichkeit eines Anders-Seins abgesprochen wird. Für Deleuze und Guattari gibt es im Rassismus kein Außensein, sondern nur die Assimilation.⁷⁴ Die gemessene Abweichung im Verhältnis zum männlichen, weißen, christlichen Gesicht produziert kein Außerhalb oder Anderssein, sondern ist allein der Ausdruck des Einfangs: »Der Rassismus entdeckt nie die Partikel des Anderen, sondern verbreitet Wellen des Gleichen bis zur Ausrottung dessen, was sich nicht identifizieren lässt (oder sich nur mit einem bestimmten Abweichungsgrad identifizieren lässt).«⁷⁵ Wenn das Gesicht von Christus in allen erdenklichen Formen, Farben und Positionen abgebildet wurde, dann aus dem Grunde der Vereinnahmung. Mit diesem Gesicht bildet sich die Schnittstelle für ein Dispositiv, also ein Netz politischer Strategien. Die immerwährend aktive Maschine sortiert die Gesichter, produziert Chiffrierung und ist damit auch sensibel für individuelle Abweichungen. Dabei sorgt sie für die sofortige Neucodierung und eine am Zentrum ausgerichtete Einreihung. Die Maschine ist »Programmierer von Normalitäten« und arbeitet an der beständigen Gleichmachung und einer ghettohaften Tolerierung von Verschiedenheit.⁷⁶ Aus diesem Grunde ist das Anders-Werden der Kern einer subversiven Komponente innerhalb stark segmentierter Gefüge. Es lässt sich jedoch nicht verhindern, dass die Anomalien beim Rückfluss in die Segmente immer einer Neucodierung der abstrakten Maschine

71 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 147f.

72 | Krause und Rölli: *Mikropolitik*, a.a.O., S. 142.

73 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 230ff.

74 | Arnaud Villani bezeichnet Deleuze als Denker der Konjunktionen, der Immanenz und des Einschlusses. Vgl. Villani, Arnaud: »Deleuze and the Greeks: An Essay on Polemosophy«, in: Boundas, Constatin V. und Sotiris, Panagiotis (Hg.): *Gilles Deleuze and Félix Guattari – Refrains of Freedom, Deleuze Studies*, Volume 10, Nr. 3, Edinburgh 2016, S. 417-425.

75 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 245.

76 | Ebd., S. 244.

unterliegen. Die Abnormität wird in ihrer Differenz identifiziert und zwangsläufig in die bestehende Ordnung eingebettet. Das *Problem Landschaft-Gesicht* und die Gesichthaftigkeit sind in zweifacher Form Teile der politischen Karte. Zum einen produziert die abstrakte Maschine den Gesichtscodex und damit den für die Normproduktion innerhalb der Gesellschaft verantwortlichen Signifikanten. Zum anderen liegt die Schlussfolgerung nahe, dass der Staat als Gefüge mit molarer Organisation und molekularen Strömen selbst *Gesicht* hat.

DIE MASKEN UND DIE KÖRPER VON PUSSY RIOT

Innerhalb der vermischten Schichten des Gesichts bildet sich ein ganz spezielles Dispositiv. Ein Dispositiv, so erklärt Deleuze, bringt immer eine Menge von Taktiken, Funktionsweisen und strategischen Positionen mit sich.⁷⁷ Der Code der abstrakten Maschine, das Gesicht bzw. der Staat, lässt sich nicht dauerhaft auflösen und die von Deleuze und Guattari beschriebenen Intensitäten zwischen den starren Segmenten des Staates sind allein als Mikrobewegungen wahrzunehmen. Dennoch lässt sich aus zwei Gründen argumentieren, dass eine Decodierung und Neueinschreibung mit Hilfe einer Maske Mikrobewegungen zwischen den starren Segmenten des Staates hervorzurufen vermag. Vorausgesetzt wird die Annahme, dass Minoritäten »aktiv umgestaltend auf die makropolitischen Formationen und die molaren sozio-ökonomischen Prozesse einwirken« können.⁷⁸ Deleuze und Guattari formulieren es wie folgt: »Wenn das Gesicht Politik ist, dann ist auch das Auflösen des Gesichts eine Politik, die wirkliches Werden nach sich zieht [...]. Das Gesicht auflösen ist das gleiche, wie die Wand des Signifikanten zu durchbrechen oder aus dem schwarzen Loch der Subjektivität herauszukommen.«⁷⁹ Zur Befreiung der Gesichtsmerkmale eignet sich allerdings keine Rückkehr zum *primitiven Kopfs* als Teil einer präsignifikativen Semiotik. Eher bedarf es der Merkmale des Bildlichen und Musikalischen, welche in neuen Kombinationen hervorgebracht werden müssen.⁸⁰ Mit der experimentalen Kunst findet sich eine Ausdrucksform, die solche neuen Kombinationen und Erfahrungen ermöglicht. Kunst wird in diesem Sinne konstruktiv verstanden. Sie ist eine produktive Maschine und Gestalterin von Erlebnissen, die untrennbar mit der Realität verbunden sind.⁸¹ Pussy Riots künstlerischer und vor allem auch körperlicher Akt war konstitutiv für die Neuverkettung von Affekt und Zeichen. Die Frauen haben mit

77 | Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 56.

78 | Antonioli: »Fluchtlinien des Politischen«, a.a.O., S. 25.

79 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 258.

80 | Ebd., S. 260.

81 | Zepke: *Art as Abstract Machine*, a.a.O., S. 3.

ihrer Aufführung eine physische und gesichtslose Kopf-Körper-Einheit innerhalb eines patriarchalischen Raumes verortet. Die Aktion erregte großes nationales und internationales Aufsehen, vor allem nachdem drei der Mitglieder von Pussy Riot identifiziert und inhaftiert wurden. Die öffentliche Diskussion innerhalb der russischen Gesellschaft depolitisierte die Aktion. Trotz vieler Widersprüche war man(n) sich einig darüber, dass eine angemessene Strafe vor allem die Körper der Frauen zu treffen habe.⁸² Nicht nur von Teilen der Bevölkerung, sondern auch von bekannten Journalisten und Intellektuellen bis hin zur politischen Linken wurden patriarchalische Strafszenarien entworfen. Der Fernsehmoderator Maksim Shevchenko schrieb: »I think Orthodox women should catch and flog these little bitches with birch rods. Let them also have a ›performance‹.«⁸³ Boris Nemtsov, ein Oppositionspolitiker und Vorsitzender der Putin-kritischen, liberal-demokratischen Koalition, stellte klar: »If I was working for this church, I would first call the TV crews and then undress them, cover them with feathers and honey, shave their heads, and kick them out to the freezing cold in front of the cameras.«⁸⁴ Der einflussreiche, konservative Intellektuelle Egor Kholmogorov kommentierte: »If I could get my way, I would spank these girls and let them go.«⁸⁵ Und Gennadii Ziuganov, Vorsitzender der Russisch Kommunistischen Partei erklärte: »I would take a good leather belt, give them a good spanking, and then send them back to their children and parents. This would be a good administrative punishment for them.«⁸⁶ Die sich ansonsten oppositionell gegenüberstehenden Politiker verwandelten gemeinsam eine an sich politische Diskussion in einen Diskurs über den weiblichen Körper.⁸⁷ So fand der Aspekt des sexualisierten Körpers auch Ausdruck in den politischen Zeichnungen zum Thema:

»Various kitsch images of the women also appeared online. One of these was a drawing of the three women with exposed breasts being burned at the stake under the gaze of Putin, Patriarch Kirill, Reverend Vsevolod Chaplin, and Judge Marina Syrova. Another featured a stylized icon of Tolokonnikova as the Virgin Mary with baby Jesus wearing

82 | Bernstein: »An Inadvertent Sacrifice«, a.a.O., S. 224ff.

83 | Ebd., S. 224.

84 | Ebd.

85 | Ebd.

86 | Ebd.

87 | Ebd., S. 233. Der Text des Punk-Gebets hat eindeutig politische Konnotation: »Black robe, golden epaulettes [/] All parishioners crawl to bow [/] The phantom of liberty is in heaven [/] Gay-pride sent to Siberia in chains [/] The head of the KGB, their chief saint, [/] Leads protesters to prison under escort [/] In order not to offend His Holiness [/] Women must give birth and love [/] Virgin Mary, Mother of God, become a feminist [...].«

a bondage mask and a dog collar with a large chain hanging from her neck, her halo traced by barbed wire. The sympathies of these particular image makers lay on the side of Pussy Riot, yet the sexualized gaze to which the three female bodies were subjected bore striking similarities across sociopolitical boundaries.«⁸⁸

Die Verurteilung zu zwei Jahren Frauenarbeitslager wegen »Rowdytum[s] und religiösem Hass« bezeugt diesen Diskurs.⁸⁹ Die Zusammenhänge zwischen der Körperlichkeit der Aktion selbst und dem körperlichen Aspekt der (strafrechtlichen) Folgen wurde bisher, auch in der positiven Rezeption, nicht näher diskutiert.⁹⁰ Teilweise lässt sich die Betonung der Körperlichkeit bei der Pussy Riot Performance auf die Maskierung der Gesichter zurückführen. Für einen kurzen Moment waren ihre Gesichter nurmehr Köpfe, noch ohne signifikante Einschreibungen. Und auch wenn eine solch kurzweilige Deterritorialisierung wie eine verlorene »Schlacht« erscheint,⁹¹ beförderte der Erfolg der Pussy-Riot-Maske die Hervorbringung eines neuen Gesichts. Während des laufenden Strafverfahrens verbreiteten sich nicht allein karierte und sexualisierte Körperabbildungen der jungen Frauen, sondern ebenso Fotografien der maskierten Pussy Riot Gruppe. Die farbige Maske wurde zum Gesicht der jungen Frau im Widerstand zur patriarchalischen Ordnung Russlands. Neben zahlreichen Solidaritätsbekundungen in den sozialen Netzwerken verbreiteten sich auf Blogs und Webseiten die Bilder von farbig maskierten Köpfen. Innerhalb Russlands reagierten viele darauf mit dem Wunsch, den Delinquentinnen die Unterlegenheit ihrer Körper auf schmerzvolle Weise in Erinnerung zu rufen und ihnen auf diese Weise ihr *Pussy-Riot-Gesicht* zu nehmen.⁹²

Für die Kunst als abstrakte Maschine bedarf es einer ethischen Dimension und einer kritischen Deterritorialisierung bei der die Ausdrucksform mit dem Erlebnis zusammenfällt.⁹³ Das Punk-Gebet und dessen Folgen sind ein Ereignis und eine Zickzack-Bewegung. Der Gesichtsauflösung folgte eine direkte Recodierung und das »neue Gesicht« wurde in kürzester Zeit in die

88 | Ebd., S. 225.

89 | Ebd., S. 221. Anya Bernstein gibt eine Analyse der historischen Hintergründe des russischen Strafsystems, welches bis ins 19. Jahrhundert hinein zahlreiche körperliche Strafen auch für Frauen vorsah. Bernstein nimmt in ihrem Text Bezug auf die körperliche und feministische Dimension der Pussy Riot Verhandlungen.

90 | Ebd.

91 | Braidotti, Rosi und Dolphijn, Rick: »Deleuze's Philosophy and the Art of Life, Or: What does Pussy Riot Know?«, in: dies. (Hg.): *This Deleuzian Century. Art, Activism, Life*, Leiden 2014, S. 13-36, hier S. 34.

92 | Bernstein: »An Inadvertent Sacrifice«, a.a.O., S. 221.

93 | Zepke: *Art as Abstract Machine*, a.a.O., S. 8, S. 42.

herrschende Ordnung integriert. Dennoch, mit ihren maskierten Gesichtern und tanzenden Körpern, bewirkten Pussy Riot, auf unvorhersehbare Art und Weise, historisch situierte Wellen innerhalb der starren Segmente der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung.

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 angegebenen 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, Doppelaufordern 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 Apfelement, 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 geahnt 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.

Widerstehende und kämpfende Körper auf den Bühnen Michel Foucaults*

Arianna Sforzini

Im Werk Foucaults ist der Körper ein nicht wegzudenkender, vielgestaltiger Protagonist: als geöffneter Leichnam auf dem Obduktionstisch von Marie François Xavier Bichat, als zerstückelter Körper Robert-François Damiens, als unterwerfener Körper des disziplinierten Arbeiters, der mit dem Getriebe der Produktion wie verbunden ist, oder als parrhesiastischer, verstörender Körper des Kynikers in der Öffentlichkeit, der mit der Wahrheit, die er sagt, eins wird. Foucaults gesamtes Schreiben von *Die Geburt der Klinik*¹ bis zu *Die Sorge um sich*² etabliert eine Geschichte der Körper: medizinisierte, disziplinierte, bestrafte, sexualisierte und regierte Körper – auch durch sich selbst regierte, subjektiviert. All diese Geschichten ergeben jedoch keine Philosophie oder Theorie des Körpers, da Foucault keine eindeutige Bestimmung des Konzepts Körper vorschlägt. Es gibt keine foucaultsche Geschichte *des* Körpers, eines einmaligen Konzepts, einer einmaligen Natur des Körpers, sondern Genealogien, die die Existenz vielfältiger und heterogener Körper offenbaren, aber auch das geschichtliche Aufkommen zuvor unbekannter Körper. Unser Körper, der als das Selbstverständlichste und Konstanteste unserer Geschichte erscheinen könnte, als letzter und unveräußerlicher materieller Kern unserer ›Natur‹, hat in Wirklichkeit selbst eine Geschichte, die sich nicht etwa aus dem Wissen

* | Ich nehme hier die Ausführungen der Kapitel II »Désirs et plaisirs. Le corps de la contre-attaque« (S. 65-74) und IV »Les batailles des corps« (S. 119-143) meines Buchs *Michel Foucault. Une pensée du corps*, (Paris 2014) auf, die ich für diese deutsche Erstübersetzung an einigen Stellen ergänzt habe. (Arianna Sforzini: *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014, S. 65-74, S. 119-153, © PUF, 2014).

1 | Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik* [*Naissance de la Clinique*, 1963], übers. von Walter Seitter, München 1973.

2 | 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.

oder den Praktiken über die Körper zusammensetzt, sondern aus den Veränderungen eben jener Körper, die umgekehrt den Gegenstand des Wissens und der Praktiken bilden.

Die Wirklichkeit der Körper entspricht vor allem einer mehrdimensionalen, aber singularisierenden Materialität, einer anonymen, aber erfindungsreichen Historizität, die stets gegen die Dominanz des Abstrakten und Universellen ankämpft. Ständig überbietet der Körper das Subjekt in seinen Fähigkeiten zu geordneten Synthesen. Er ist das Disparate der Seele, ihre Zuflucht. Der Körper verwirklicht und widersteht. Beobachtet, gesteuert oder aber auf die Probe gestellt, bringt er unterschiedliche, den Diskursen (Wissen oder Weisheiten) eigene Wahrheitsspiele zur Existenz. Doch mit diversen Strategien widersteht er ihnen auch: wenn er etwa durch Übertreibung oder Inszenierung die Verifizierungen umstürzt; wenn er durch Simulation oder Wiederholung Konformitätsansprüche umgeht oder zerstört; wenn er bebend und schreiend die Forderungen des Macht-Wissen-Komplexes anprangert; wenn er durch Zurschaustellung und Skandal die Bitte um das Wahrsprechen abwehrt. Die Dynamiken des Körpers umfassen eine kritische Macht, die ein wesentlicher Antrieb in der durch Foucault umgesetzten genealogischen Geschichte ist.

Jener Singularisierungskraft möchte ich in dem vorliegenden Text nachgehen. In seinen historischen Analysen stellt Foucault den Körper häufig als idealen Ort des Aufstandes vor. Er findet die Kräfte des politischen Widerstands in den Tiefen der konkreten Existenz, in den Dynamiken der Behauptung und der körperlichen wie materiellen Dramatisierung. Die Schlussfolgerung in *Der Wille zum Wissen* ist in diesem Punkt berühmt und hochproblematisch: »Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des *Gegenangriffs* nicht das Sex-Begehren sein, sondern *die Körper und die Lüste*.«³ Diese Verankerung des Widerstands in »die Körper und die Lüste« leuchtet indes nicht unmittelbar ein. Man darf sich fragen, mit welchem Recht und mit welcher Kraft die Körper den Aufstand wagen: Verbirgt sich im Körper ein Element, ein Wesen, das möglicherweise den Machttechniken entkommt? Welche Instanz im Leben der Körper könnte der Unterwerfung und der Normalisierung der Körper selbst Widerstand leisten? Wo lässt sich, wenn doch jeder Körper immer historisch determiniert und besetzt ist, eine Kraft zum »Gegenangriff« mobilisieren? Fast könnte man einen heimlichen Spinozismus bei Foucault vermuten, auf dessen Grundlage der Körper eine unterirdische und ausdauernde

3 | Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* [*Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, 1976], übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1983, S. 151 (Hervorhebung Arianna Sforzini).

ontologische Kraft offenbarte. Sind also die Körper die eigentlichen und irreduziblen Schauspieler im philosophischen und politischen Theater Foucaults?⁴

Es ist nicht falsch zu sagen, dass Foucault zwischen einem radikalen Konstruktivismus und der Annahme einer widerspenstigen und widerständigen Immanenz schwankt. Die foucaultsche Genealogie scheint bisweilen an eine geradezu vitalistische Ontologie zu appellieren, die aus der Existenz das immer schon jenseitige oder vielmehr diesseitige Gegebene der Machtkonstellationen macht, und die gegen diese immer Elemente des Ungehorsams reaktivieren kann. Man kann aber auch vorsichtiger argumentieren. Denn die Materialität der Körper nicht ausradieren zu wollen, sich nicht damit abzufinden, alles in der Wahrheit der Macht aufgehen zu lassen, bedeutet nicht zwangsläufig das Anerkennen einer umfassenden Ontologie. Für Foucault geht es stets darum, eine nicht-essentielle und nicht-metaphysische Geschichte der Widerstände und der Körper zu schaffen. Foucaults Genealogien konstituieren weder eine Philosophie des Körpers noch eine Philosophie der Freiheit in Bezug auf die Macht: Sie bilden vielmehr *philosophische Theater der Kämpfe* – ganz konkrete, physische und körperliche Kämpfe zwischen historischen Bestimmungen und freier Selbstbehauptung. Foucault äußert sich diesbezüglich sehr aufschlussreich in einem unveröffentlichten Textauszug über die Frage des Körpers und seine Invarianten:

»Ich weiß nicht, wie man die Frage, ob im menschlichen Organismus transkulturelle biologische Invarianten enthalten sind, negativ beantworten kann. Aufgrund der Wahl der Methode, ist es selbstverständlich mein Problem zu wissen, bis zu welchem Punkt sich die Analyse der geschichtlichen Formen ausweiten lässt, anstatt zu versuchen, den Bereich der biologischen Determinierungen soweit wie möglich auszudehnen. Die historische Exkavierung soll nicht zeigen, wie stark wir an [diese Determinierungen] gebunden

4 | Judith Butler sollte in all diesen Punkten in einen Dialog mit Foucaults Diskurs über die Macht treten. Sie griff seinen Immanentismus als eine verpasste Gelegenheit an und argumentierte, er habe nicht den Mut besessen, die Entwürfe der Genealogie der Macht bis zum Ende zu verfolgen: ihre historisch-politischen Dynamiken, Normen und Diskurse, die ihre Gegenstände formen und in Bezug auf die es keine Exteriorität gibt; ihre Formen des Widerstands, die sich in jener Innerlichkeit der Sprache und Macht ausbilden. Vgl. insbesondere Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* [1993], übers. von Katrin Wördemann, Frankfurt a.M. 1997; sowie die Beiträge Butler, Judith: »Foucault and the Paradox of Bodily Inscription«, in: *The Journal of Philosophy* 86, Nr. 11, Nov. 1989, S. 601-607; Butler, Judith: »Revisiting Bodies and Pleasures«, in: *Theory, Culture & Society* April 16, Nr. 2, 1999, S. 11-20; Butler, Judith: »Noch einmal: Körper und Macht« [2001], in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt a.M. 2003, S. 52-67.

sind, sondern wie stark das, was wir als invariant begreifen, tatsächlich verbunden ist mit der Einmaligkeit einer Situation oder Praxis.«⁵

Stets müssen Foucaults Behauptungen historisch rekontextualisiert, als die Errichtung lauter *Bühnen* gelesen werden, die die wesentlichen problematischen Kerne für unsere, im Spiegel der Gegenwart gelesene Geschichte, zum Spielen bringen. Es gibt keinen *essenziellen* Widerstand (und ebenso keine Immanenz). Deshalb ist der Widerstand jedoch nicht weniger wirksam oder greifbar. Es gilt also, die von Foucault inszenierten Auftritte der widerständigen Körper im Einzelnen zu betrachten: ihre Strategien, ihre Fähigkeiten, sowie die Erfahrungen, zu denen sie uns auffordern.

EINE »NEUE POLITISCHE IMAGINATION«. DER UTOPISCHE KÖRPER

Zum besseren Verständnis jener zentralen Problematiken können wir den Radiovortrag »Der utopische Körper« heranziehen, den Foucault am 7. Dezember 1966 auf *France-Culture* hält. In einem Tonfall und Stil, die das phänomenologische⁶ Vorgehen nachahmen, stellt Foucault die zwei Konzepte von Körper

5 | Schachtel LV, Nachlass Foucault, Bibliothèque nationale de France. Sehr wahrscheinlich handelt es sich (das Manuskript ist undatiert) um eine Reihe von Antworten, die Foucault für ein amerikanisches Publikum vorbereitet hatte, das ihn Anfang der 1980er Jahre – möglicherweise in Berkeley – zur Archäologie und insbesondere zu seiner *Archäologie des Wissens* befragte.

6 | Bei mehreren Textpassagen handelt es sich um indirekte Zitate von Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty (dessen Vorlesungen Foucault während seiner Studienjahre an der École normale supérieure de Paris hörte). Foucault bezieht sich besonders auf Husserls Ausdruck vom Leib als »Nullpunkt« der Welt (»Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, dass er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt.« Husserl, Edmund: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (=Band IV der Husserliana-Ausgabe), Den Haag 1952, S. 158), sowie auf die verschiedenen Analysen der körperlichen Erfahrung in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (vgl. z.B.: »Denn wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist: ich weiß, daß die Gegenstände viele Gesichter haben, da ich um sie herumgehen könnte, und insofern bin ich der Welt bewußt durch das Mittel des Leibes.« Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], übers. von Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 106).

und Utopie zunächst als unversöhnliche dar. Denn der Körper sei wohl eine »gnadenlose Utopie [...], der Ort, von dem es kein Entrinnen gibt, an den ich verdammt bin«. ⁷ Seine unausweichliche Endlichkeit, seine endgültige Schwerkraft, die Unmöglichkeit, mich in meinen Bewegungen, meiner Arbeit und selbst im Schlaf von ihm zu trennen, besiegeln meine strukturelle Unfähigkeit, woanders zu sein als in ihm. In diesem Sinne ist der Körper das genaue Gegenteil des Ortes ohne Ort der Utopie. Die höchste aller Utopien wäre demnach der Traum, keinen Körper zu haben – »ein körperlose[r] Körper«. ⁸ Dieses Heraustreten aus dem Körper kann sich in Körpern niederschlagen, die wie im Märchen über Zauberkräfte verfügen, oder aber in fast entmaterialisierten und verklärten Körpern derer, die im Reich der Toten leben und auf früheren Totenmasken dargestellt sind. In diesem Sinne kann die Seele als Vollendung der abendländischen Körperutopien gelten: das reine und unbestechliche eigene Doppel, eine von der schmutzigen sterblichen Materialität der Körperlichkeit befreite Innerlichkeit. Im Grunde ist die Seele nichts anderes als »mein leuchtender, gereinigter, tugendhafter, lebendiger, beweglicher, warmer frischer Körper. Mein glatter, kastrierter Körper, rund wie ein Stück Seife«. ⁹ Das körperlose »Gefängnis des Körpers« ¹⁰ aus *Überwachen und Strafen* kommt hier als eine Art Traum, als nebelhaftes Doppel zum Ausdruck, das sich über das Elend unserer Welt erhebt. Die Seele ist wie das essenzielle Andere des Körpers.

Es ist indes nicht einfach, die Wirklichkeit des Körpers zu vergessen, zumal sie *auch* utopische Virtualitäten aufweist. Ist der Körper nicht eine »[fantastische] Architektur«? ¹¹ Er ist der Raum der undurchdringlichen Orte, der versteckten Tiefen (das Rätsel der *im* Kopf entstehenden Bilder und Gedanken). Vor allem ist er Bewegung und Energie, so wenig auf sein eigenes Sein begrenzt. »Nichts ist weniger Ding als er. Der Körper läuft, handelt, lebt, begehrt, lässt sich widerstandslos von all meinen Absichten durchdringen.« ¹²

Diese Anspielungen werden indes von Foucault einem ganz anderen analytischen Ansatz unterworfen, demzufolge die Körperlichkeit, außerhalb jeglicher essenzialistischen Ontologie, dazu befähigt, aus sich selbst herauszugehen, sich zu verleugnen und sich folglich zu verändern.

7 | Foucault, Michel: »Der utopische Körper«, in: ders.: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge* [*Les hétérotopies, Le corps utopique*, 1966], übers. von Michael Bischoff, Berlin 2014, S. 23–36, hier S. 25–26.

8 | Foucault, »Der utopische Körper«, a.a.O., hier S. 26.

9 | Ebd., S. 28.

10 | Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [*Surveiller et punir. La naissance de la prison*, 1975], übers. von Walter Seitter, Berlin 1977.

11 | Foucault, »Der utopische Körper«, a.a.O., hier S. 30.

12 | Ebd.

Letztlich können die Utopien nur *vom Körper ausgehen*. Der »utopische Körper«, oder besser »heterotopische«¹³ Körper, ist imstande, in unterschiedlicher Gestalt zu erscheinen, seine Zeit und seinen Raum zu »irrealisieren«, seine Welten zu verwandeln. Die Masken, Tätowierungen, die Schminke, aber auch Drogen und mystische Trancen, generell alle Rituale und Körperkünste – von überlieferten Tänzen zu zeitgenössischen Performances – sind Ausdruck dieser Wandlungsfähigkeit des Körpers. Der Körper ist »stets anderswo, er ist mit sämtlichen »Anderswo« der Welt verbunden.«¹⁴

Der Körper regt an und speist das Verlangen nach Utopien. Und es ist an diesem Punkt, dass der phänomenologische Blick für Foucault schließlich unzureichend wird. Zwar ist mein Körper »der Nullpunkt der Welt«,¹⁵ die Quelle meines Verhältnisses zur Welt, er kann jedoch in seiner utopischen Virtualität auf keine stabile Substanz reduziert werden. Er ist im Gegenteil das, was sich jeder essenzialistischen Festlegung entzieht. Der Körper hat die Fähigkeit, im Zentrum seiner Gegenwart und seiner Präsenz, die unerwartete Kontingenz der unvorhersehbaren Alteritäten zu entwerfen. Er ist eine »große utopische Raserei«,¹⁶ der Ort der »sämtlichen »Anderswo« der Welt«, das Theater eines wirbelnden Spiels zwischen Notwendigkeit und Freiheit.

In diesem Text aus den 1960er Jahren signalisieren der Körper und seine unruhige Materialität die Fähigkeit, das klassisch-philosophische Subjekt, die vereinheitlichende Synthese der Darstellungen, zu hinterfragen. Foucault sollte in seinem gesamten Werk immer wieder versuchen, diese ent-unterwerfende und ent-individualisierende Virtualität des Körpers in diversen tatsächlichen Revolten wiederzufinden. So erforscht er praktische Widerstände, die stets von der »utopischen Raserei« der Körper getragen werden und versehen sind mit der Kapazität, eine »neue politische Vorstellung«¹⁷ heraufzubeschwören. Im Folgenden sollen drei Beispiele für solche »widerständigen« Körper präsentiert

13 | Vgl. Foucault, Michel: »Die Heterotopien« [»Les hétérotopies«, 1966], Radiovortrag vom 21. Dezember 1966 auf *France-Culture*, in: ders.: *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, a.a.O., S. 7-22. Eine neue Fassung war unter dem Titel »Von anderen Räumen« [»Des espaces autres«] am 14. März 1967 zu hören. Vgl. Michel Foucault: »Von anderen Räumen« [»Des espaces autres«, 1967], übers. von Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4: 1980-1988, Frankfurt a.M. 2005, S. 931- 942.

14 | Foucault: »Der utopische Körper«, a.a.O., hier S. 34.

15 | Ebd.

16 | Ebd., S. 35.

17 | Foucault, Michel: »Methodologie zur Erkenntnis der Welt: Wie man sich vom Marxismus befreien kann« [La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme«, 1978], übers. von Jürgen Schröder, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 3: 1975-1977, Frankfurt a.M. 2003, Nr. 235, S. 748-775, hier S. 752.

werden: der Körper der Hysterikerin, der wahnsinnige Verifizierungen neurologischer Schemata inszeniert; der Körper der Besessenen, der so empfindsam ist, dass er mit Konvulsionen auf die Suggestionen der Beichtväter reagieren kann; der Körper des Kynikers, der in seiner Existenz den Skandal der Wahrheit verwirklicht. In all diesen Fällen offenbart sich der Körper angesichts der gesellschaftlichen Identitäts- und Wahrheitsverpflichtungen als Werkzeug eines unbestimmten Aufbegehrens.

DIE VERIFIZIERENDE SIMULATION. DER HYSTERISCHE KÖRPER

In seiner Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie*¹⁸ konstatiert Foucault, dass die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts ein problematisches Verhältnis zu ihrer eigenen Wahrheit unterhält. Die Anstaltsstruktur beruht auf abstrakten Prinzipien der klassifikatorischen oder anatomischen Wahrheiten der Geisteskrankheit. Die psychiatrische Anstalt ist ein disziplinarischer Raum, der völlig mit dem Körper des Irrenarztes als Mittelpunkt und Quelle übereinstimmt. »Die Anstalt ist der Körper des Psychiaters, der verlängert, ausgedehnt, übertragen wird auf die Dimensionen einer Einrichtung, ausgeweitet bis zu dem Punkt, an dem seine Macht ausgeübt wird, als sei jeder Teil der Anstalt ein Teil seines eigenen Körpers [...]«¹⁹ Die Pfleger sind seine Augen, die Anstaltswände seine Arme. Das psychiatrische Wissen ist nur die ferne Garantie dieser Über-Macht eines Körpers in Bezug auf einen anderen. Dem Irrenarzt ist nicht daran gelegen, die Wahrheit des Wahnsinns zu beweisen, sondern sie in und über die Körper zu verwirklichen.

Unter diesen Umständen verwundert es nicht, dass das Hauptproblem der Psychiatrie die Simulation ist, durch die der Irrenarzt gezwungen ist, sich die Frage nach Ort und Produktion von Wahrheit, nach der Wahrheit seiner eigenen Wissenschaft erneut zu stellen. Unter »Simulation« darf man jedoch keine einfache Hochstapelei oder Verkleidung verstehen, die die medizinische Wahrheit unangetastet ließe. Im Falle der Psychiatrie wird die Lüge zur paradoxen Bekräftigung der Wahrheit, der Wahnsinn zum authentischen Ausdruck der fehlenden Krankheit. Der Simulierende ist durch die Tatsache selbst dass er die Symptome simuliert, eine wahrer Kranker, ein wahrer »Irrer«, aber die Wahrheit seiner Krankheit besteht in der Tatsache, dass es kein »wirkliches« Zeichen der organischen Pathologie gibt: Der wahre Wahnsinn geschieht durch die fiktive, fingierte, »gespielte« Krankheit. Die Anstaltssimulation ist

18 | Foucault, Michel: *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France (1973-1974)* [*Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*], übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2005.

19 | Ebd., S. 261.

»die Art und Weise, in welcher der Wahnsinn den Wahnsinn simuliert, [...] die Art und Weise, in der ein echtes Symptom eine gewisse Art zu lügen ist, die Art und Weise, in der ein falsche Symptom eine Art darstellt, wirklich krank zu sein.«²⁰ Es gibt jedoch eine spezielle »Krankheit«, die in der grenzenlosen Fähigkeit zu bestehen scheint, ihre Symptome zu erfinden oder zu übertreiben und wahre Leiden zu inszenieren: die Hysterie, die wohl weniger die Simulation einer Krankheit als umgekehrt die Krankheit der Simulation ist. Diese lange den Frauen »vorbehaltene« Pathologie (so lange man sie einer Fehlfunktion der Gebärmutter zuschrieb),²¹ sollte im 19. Jahrhundert in den Experimenten Jean-Martin Charcots die Konfrontation der Psychiatrie mit der *Realität ihrer Wahrheit* ermöglichen. Gegen den allmächtigen, beschützenden und entfremdenden Körper des Psychiaters erhebt sich ein anderer Körper, der ihn in das komplexe Spiel der Illusion der (wissenschaftlichen) Wahrheit und der Realität der (pathologischen) Lüge entführt. Dies ist der heuchlerische und leidende, gehorsame und manipulatorische Körper der Hysterikerinnen: »*Aber dass eine Frau ihren Körper lügen machen kann!* Wie sollte die Medizin weiter ehrlich praktiziert werden, wenn die Körper selbst zu lügen anfangen?»²²

Die Hysterie (mit ihrem Pariser Theater, dem Krankenhaus La Salpêtrière) schreibt mit dem, »was man einen großen Simulantenauflauf nennen könnte«,²³ durch die Experimente Charcots und des Doktors Georget von 1821²⁴ bis in die 1880er Jahre das Kapitel der subversiven Anfechtung in der Geschichte der Psychiatrie. Eine im Übrigen größtenteils unüberlegte Anfechtung, da es sich weder um ein genau definiertes politisches Programm noch um eine organisierte Revolte handelt. Sie stellt jedoch durchaus eine im Körper der Hysterikerin vor sich gehende Herausforderung des psychiatrischen Wissens dar: Ihre Kapriolen, Sprünge und Klagen sind im Rahmen der großen und ausgelassenen Spontaneität der Körper als Taktiken und aufrührerische Strategien zu

20 | Ebd., S. 197-198.

21 | Obwohl diese Zuordnung von Charcot zurückgewiesen wird, der durchaus auch männliche Hysteriker für möglich hält, bleibt die Hysterie im Wesentlichen eine Frauenkrankheit – und der hysterische Körper ein rebellierender Frauenkörper. Aus diesem Grund ist im Folgenden nur von Hysterikerinnen die Rede.

22 | Didi-Huberman, Georges: *Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot* [1982], übers. von Siliva Henke u.a., München 1997, S. 88.

23 | Foucault: *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., S. 201.

24 | Der Psychiater Étienne Georget unternimmt 1821 an der Salpêtrière Somnambulismus-Versuche an zwei Frauen, Pétronille und Manoury (genannt »Braguette«), die unaufhörlich die Vorrichtungen unterlaufen. Vgl. dazu Georget, Étienne: *De la physiologie du système nerveux, et spécialement du cerveau*, Bd. I, 1. Teil, 2. Abschnitt, Kap. 3 (»Veille et sommeil, rêves, cauchemar, somnambulisme naturel, et somnambulisme magnétique«), Paris 1821, S. 267-301.

verstehen. Bei Charcots Hysterikerinnen in der Salpêtrière handelt es sich nicht um eine epistemische Verirrung, sie sind Verkörperungen »der Konfrontation, der gegenseitigen Einschließung, des Aufstellens von spiegelbildlichen Fallen, der Investition und Gegeninvestition, der Versuch, bei den Ärzten und Hysterikern, Kontrolle zu gewinnen«. ²⁵ Die Hysterie bezeichnet den Augenblick der ausbrechenden Opposition der Körper gegen die graue Wissenschaft der Seelen: »[...] und insofern sollten wir die Hysteriker als die wahren Aktivisten der Antipsychiatrie willkommen heißen«. ²⁶ Diese Konfrontation erklärt sich für Foucault aus dem Aufkommen des neurologischen Körpers in der Medizin. Der von Charcot beschriebene Körper der neuen neurologischen Wissenschaft konstruiert sich in Foucaults Analyse um ein Stimulus-Antwort-Schema, das an das Stimulus-Wirkungs-Schema der modernen Medizin erinnert (»Ich klopfe auf die Brust und horche auf die dadurch ausgelöste Wirkung.«). Der neurologische Körper ist ein durch funktionelle Stimuli des Arztes selber erregter Körper, dessen Antworten allerdings objektiv und durch Lüge oder Simulation nicht beeinflussbar scheinen: »Gehen Sie! Strecken Sie Ihr Bein aus! Strecken Sie die Hand aus! [...]« ²⁷ – und angesichts des Körpers notiert und registriert der Arzt dessen unwillkürliche Bewegungen.

Dieser neuen Untersuchung unterzieht Charcot nun auch die Hysterie, die er aus dem Sumpf der simulierenden oder sexuellen Wahnvorstellungen befreien und, ausgehend von Befehlen *an ihren Körper*, als ernsthafte neurologische Krankheit beschreiben will. Daraus ergeben sich gleich zwei Vorteile: Der Neurologe vervollständigt seinen Katalog und gliedert seinem neuen Machtbereich alte, bisher falsch eingeordnete Krankheitsbilder ein, während die Hysterikerin erstmals in ihrer Geschichte zu einer »echten« Kranken avanciert. Die wissenschaftliche Beschreibung Charcots der *hysteria major* in der Salpêtrière in den Jahren 1870-1880 muss jedoch eher als erbitterter Kampf denn als gelassene Erstellung untadeliger klinischer Tabellen begriffen werden. Denn auf das medizinische Engagement antworten »die großen Manöver der Hysterie«. ²⁸ Damit die Hysterikerin ihre Würde als »echte« Kranke genießen kann, muss sie in erster Linie ein kohärentes und komplettes »symptomatologische[s] Szenario« ²⁹ darbieten: ein Ensemble präziser Symptome und übersichtlicher Phasen während der Krisen, die eine zuverlässige Diagnose ermöglichen. Nun wird die Nachfrage nach den Symptomen erfüllt, sogar zu sehr: Die Hysterikerin überbietet sich auf verstörende Weise selbst. Sie gibt auf ihrem Körper mehr zu lesen als das, was der Neurologe

25 | Foucault: *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., hier S. 447.

26 | Ebd., S. 366.

27 | Ebd., S. 439.

28 | Ebd., S. 447.

29 | Ebd., S. 448.

verlangt und vervielfacht ihre Reaktionsmöglichkeiten auf beunruhigende Weise (vgl. etwa die 17.083 Krisen bei Charcots Patientin Habill innerhalb von zwei Wochen),³⁰ so dass die akribische Klassifizierung-Systematisierung plötzlich übertreten wird. Die Hysterikerinnen lassen in ihre Antwort auf die medizinischen Befehle einen stummen (denn nur der Körper spricht), aber verdächtigen, da überbordenden Triumph einfließen. Wenn der Neurologe sagt: »Gehorche meinen Befehlen, schweige, und dein Körper wird antworten [...]«,³¹ entgeht der »Körper-Automat«, der ihm antwortet, jedem mechanischen Kontrollversuch.

Insofern ist Charcot gezwungen, die Krankenhaus-Hysterikerin um ein paar »natürliche« Hysterikerinnen zu ergänzen: Er versucht, die in der Salpêtrière beschriebenen Symptome außerhalb des Asyls zu finden, vergleicht sie mit anderen Krankheiten und anderen Symptomen, die ohne medizinisches Eingreifen entstehen. Bestimmte Traumatisierte oder Unfallkranke zeigen zum Teil die gleichen neurologischen Symptome (Lähmungserscheinungen ohne anatomische Verletzung, Empfindungslosigkeiten etc.), die von den Hysterikerinnen *nachgemacht* werden können. Ein ambivalentes Spiel: Man bittet die Hysterikerin, die neurologische Bedeutung eines Symptoms durch ihre Fähigkeit zu bezeugen, es künstlich in ihrem eigenen Körper auszulösen. Und so wird die Hysterikerin zu einer »Marionette«³² der Wahrheit: ein Körper, der über seinen Kunstgriff die natürliche Wahrheit der Krankheit bestätigt. Aber indem Charcot den Hysterikerinnen die Rolle einer »Instanz der Wahrheit zwischen der Krankheit und der Lüge«³³ anvertraut, begibt er sich in ihre Abhängigkeit. Zur Lust am Symptom gesellt sich die Lust, zu Gebieterinnen über die Wahrheit erklärt worden zu sein, so dass ihr symptomatischer Erfindungsreichtum nicht ab-, sondern zunimmt; ihre Körper antworten dementsprechend: »[W]enn die Störungen der Hysterikerin auf Befehl und mit solcher Großzügigkeit und solcher Quantität, mit solchem Gehorsam und zugleich mit einem solchen Machthunger reproduziert werden, ist das dann nicht der Beweis dafür, daß alles nur fabriziert ist?«³⁴

Eine dritte medizinische Maßnahme, die Erforschung des Traumas, unterstreicht in aller Deutlichkeit die hysterische Macht der Täuschung. Da der Läsionssitz der Hysterie anhand der pathologischen Anatomie unmöglich festzustellen ist, sucht Charcot nach einem Korrelat für die Läsion, einem

30 | Vgl. Charcot, Jean-Martin: *Leçons du mardi à la Salpêtrière. Policlinique 1888-1889*, Vorlesungsnotizen der Herren Blin, Charcot, H. Colin, »Vorlesung IV, Poliklinik«, Dienstag, 13. November 1888: »Attaque de sommeil hystérique«, Paris 1889, S. 68.

31 | Foucault, *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., hier S. 442.

32 | Ebd., S. 451.

33 | Ebd., S. 458.

34 | Ebd.

Ereignis, das dem funktionellen Körper der Hysterikerin möglicherweise seine nervliche Anfälligkeit aufgeprägt hat: ein Trauma. Wie aber konnte er bei seinen Patientinnen in der Salpêtrière das Ursprungstrauma ausfindig machen? Indem er sie unter Hypnose nach ihrer Ausgangsgeschichte befragte. Angesichts dieser Anforderung und letzten Maßnahme zur »Einkreisung«³⁵ der Kranken antworten die Hysterikerinnen mit dem unversiegbaren Roman ihrer Sexualität, obwohl man eher auf den Bericht von schweren Stürzen oder heftigen Erschütterungen gefasst war. Charcot war von Anfang an darum bemüht gewesen, die Hysterie zu entsexualisieren, um sie wissenschaftlich und glaubwürdig zu machen. Die sexuelle Ätiologie war dafür verantwortlich, dass sie in medizinischer Hinsicht permanent disqualifiziert wurde. Während fortan eigentlich nur noch von Rückenmark und Nervenenden die Rede sein sollte, zerrte die Hysterikerin ausgerechnet ihren sexuellen Körper auf die Bühne der Salpêtrière, um das nunmehr ins Lächerliche abgleitende neurologische Konstrukt um die Hysterie bloßzustellen. Womöglich war es die Erotik des konvulsierenden Körpers, die von Anfang an den faszinierten Körper des Neurologen in ihren Bann zog. »Diese großen Bacchanalien, diese sexuelle Pantomime«³⁶ der Hysterikerinnen ist die letzte strategische Gegenantwort, die in der Geschichte der Psychiatrie, der Psychologie und der Humanwissenschaften einen neuen Abschnitt einläuten. »Ein neuer Körper erscheint; [...] der sexuelle Körper.«³⁷ Und Freud, damit einverstanden, diesen Körper zu medizinisieren, kann Charcots Nachfolge antreten.

»Indem sie die Tore der Anstalt mit Gewalt öffneten, aufhörten, verrückt zu sein, um krank zu werden und sich schließlich bei einem richtigen Arzt, das heißt bei einem Neurologen, einfanden, dem sie wirklich funktionelle Symptome lieferten, haben die Hysterikerinnen zu ihrem größten Vergnügen, aber zweifellos auch zu unserem größten Unglück, der Medizin Gewalt über die Sexualität verliehen.«³⁸

Abgesehen von einer gewissen antipsychoanalytischen Ironie auf Seiten Foucaults, arbeitet die von ihm neu interpretierte Geschichte der Hysterie also drei Eigenschaften der Körper als Orte eines Wahrheitskampfes heraus: Sie sind die Instanzen der *Antwort*, der *Verifizierung* und der *Veränderung*. Der kämpfende Körper antwortet auf eine Macht durch seine Stellungen und Haltungen, die diese nachahmen und anprangern. Er verifiziert sie mit einer übertriebenen Folgsamkeit, die die Wahrheit der Zwänge, die ihn beherrschen,

35 | Ebd., S. 19.

36 | Ebd., S. 467.

37 | Ebd., S. 468.

38 | Ebd.

zum Vorschein bringt. Und so verändert er sie, indem er sie zu einem immer wieder neu angestoßenen Spiel aus Strategien und Gegen-Taktiken zwingt.

DIE KÄMPFE DER ZUSTIMMUNG. DER BESESSENE KÖRPER

Vor allem ab den Jahren 1630-1640 avanciert das 17. Jahrhundert zum Zeitalter der großen Besessenheiten – von Marseille bis Loudun und von Louviers bis Auxonne sind zahlreiche Fälle bekannt. Eine wahre Volkskrankheit, bei der es sich nach Foucault³⁹ nicht um eine Reaktivierung früherer Aberglauben oder einen pathologischen Ausdruck der von der Gegenreform bewirkten geistigen Instabilität handelt. Sie sei vielmehr ein »Umschlagpunkt jener Christianisierungswelle und der Widerstandsherd« in »der politischen Geschichte des Körpers«.⁴⁰

Um die dämonische Besessenheit als Konstrukt eines »Widerstandsherdes« kämpfender Körper⁴¹ zu begreifen, macht Foucault eine Unterscheidung zu einem anderen, oft als verwandt angesehenen geschichtlichen Phänomen: dem Hexentum. Gewiss überlappen sich die Phänomene von Besessenheit und Hexentum so stark, dass der Anschein einer geschichtlichen Kontinuität entstehen kann. Doch in Wahrheit bilden sie zwei gesonderte Antworten auf zwei unterschiedliche Machtstrategien, denen zwei Körperpolitiken entsprechen: den Körper des Paktes (*corps-pacte*) der Hexe auf der Grundlage eines bewussten Vertrags mit dem Teufel und den Körper des Theaters (*corps-théâtre*)⁴² der Besessenen, der von den perversen Vorschlägen des Beichtvaters und dem heimlichen Wohlgefallen am Eindringen des Teufels durchzogen und fragmentiert wird.

Nach Foucault zeugt das Hexentum vom Überleben heidnischer Glaubensinhalte in ländlichen und isolierten Regionen, wo die archaischen Kulturen

39 | Vgl. Foucault, Michel: *Die Anormalen. Vorlesung am Collège de France 1974-1975* [Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975], übers. von Michela Ott und Konrad Honsel, Frankfurt a.M. 2007, S. 260-299, hier S. 264ff.

40 | Ebd., S. 278.

41 | Wie bereits im Falle der Hysterie ist die statistische Häufigkeit der Frauen bei den Fällen von Hexentum und Besessenheit so eindeutig, dass man sie trotz einzelner Hexer und männlicher Besessener als »weibliche« Formen widerständiger Körper einordnen kann.

42 | Die französischen Formulierungen *corps-pacte* und *corps-théâtre* stammen von der Autorin Arianna Sforzini. Für die Unterscheidungen zwischen Hexerei und Besessenheit bzw. zwischen den Körpern der Hexen und der Besessenen als Körpern des Paktes und des Theaters siehe Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., hier insbesondere S. 268ff. und S. 274ff (Anmerkung der Herausgeberinnen.).

seit der Antike so gut wie unangetastet geblieben waren. Die mit der forcierten Verbreitung des Christentums im 15. Jahrhundert konfrontierte Hexe (eine »schlechte Christin«, eine Frau am Rande der Gesellschaft und des gemeinschaftlichen Lebens) sollte in ihrem Körper den Widerstand gegen die Ausdehnung der kirchlichen Macht katalysieren. Dieser Widerstand stützt sich auf ein juristisches Modell, und Foucault beschreibt die Hexe als Rechtssubjekt. Sie schließt den gegenseitigen Pakt mit dem Teufel aus *freien Stücken*: Sie beteiligt sich am Sabbat und macht sich dem Satan zu Diensten, der ihr im Gegenzug seine Unterstützung und seine Kräfte zur Verfügung stellt. Folglich verfügt der Körper der Hexe über die Stigmata des teuflischen Paktes: Jene berühmten Stellen der Unempfindlichkeit, an denen Luzifer seine Anhänger erkennt und die den Inquisitoren und Richtern als Beweise ihrer Anklage dienen.

Bei den diversen Fällen von Bessenheit kommen hingegen unterschiedliche Mechanismen zur Anwendung. Wir befinden uns in großen Städten in der Nähe der Kirchen, insbesondere in Klöstern, wo die neuen, von der Gegenreformation oktroyierten Praktiken der Beichte und der Gewissensleitung eingehend und regelmäßig praktiziert werden. Die Besessenheit bildet eine explosive Antwort auf jene Macht, die in wiederholten Verhören die Lust und das Verlangen der Frauen zu ergründen versucht. Die Kirche proklamiert das erschöpfende Geständnis der Gedanken, Verlangen und sexuellen Begehren, um mithilfe eines wahren Diskurses in der Ich-Form die Wahrheit ihrer eigenen *Libido* auszuleuchten. Und so sehen sich die Gewissensleiter von lüsternten Körpern umzingelt, sich plötzlich für das Eindringen eines anderen Meisters empfänglich zeigend, den die Beichtväter durch ihr insistierendes Fragen selbst heraufbeschwört haben: der Dämon, der in den Tiefen der Körper nistet. Das juristische Modell des im Hexentum üblichen Pakts wird, so Foucault, durch das physiologische Modell einer unbestimmten Durchdringung ersetzt. Der Teufel bemächtigt sich des Körpers der Besessenen durch eine langsame Vereinnahmung ihrer Empfindungen, Wahrnehmungen und Wünsche, um ihm seine eigenen Gefühle einzuflößen. Dem für das Hexentum bezeichnenden beidseitigen Vertrag zwischen Hexe und Teufel folgt nun ein Dreiecksverhältnis zwischen dem Teufel, der Besessenen (meist eine Nonne) und dem Beichtvater beziehungsweise dem Gewissensleiter.

Besagtes Dreiecksverhältnis verkompliziert sich allerdings durch zusätzliche Verdoppelungseffekte. Der Beichtvater kann in der Tat zwei Rollen verkörpern: die des guten oder des schlechten Gewissensleiters, die des erlösenden Exorzisten oder des versteckten Hexers, der das Eindringen des Teufels befördert.⁴³ Der Körper der Besessenen ist selbst der Ort einer Verdoppelung

43 | Zu den berühmtesten Fällen zählt Urbain Grandier, Priester in Loudun, der angeklagt war, ganze Legionen von Teufeln in die Körper der Ursulinen geschickt und sich nachts selbst in ihre Betten geschlichen zu haben. Er wurde am 18. August 1643 bei

oder vielmehr einer unbestimmten Fragmentierung. Er ist ein wahres »physiologisch-theologisches Theater«⁴⁴ der Zerrissenheiten und Kämpfe, das von dem Körper eines Anderen durchzogen, von einem Reigen aus Empfindungen, Qualen, Verlangen und Kräften durchdrungen wird, den die Besessene in der schwindelerregenden Intensität einer ekstatischen und unzuchtigen Hingabe erlebt. Foucaults Analysen zufolge wäre es tatsächlich unzutreffend zu behaupten, dass die Besessene dem Eindringen des Teufels im Prinzip nie zugestimmt hätte. Die Vereinnahmung vollzieht sich gegen ihren ausdrücklichen Willen und ohne expliziten Vertrag. Trotzdem existiert darüber hinaus immer auch ein subtiles Spiel der heimlichen Selbstgefälligkeit, das mit einer impliziten Billigung des dämonischen Anderen einhergeht, in der die Grenzen des Willentlichen und Unwillentlichen verschwimmen. Der besessene Körper wird kontinuierlich vom Beben eines moralischen Schmerzes *erschüttert*, der mit einer fleischlichen Lust zusammenfällt, mit der furchtbaren Besessenheit durch den Anderen, die doch zugleich lustvolle Selbst-Enteignung ist. »Bei der Besessenheit [...] ist der Wille mit allen Doppeldeutigkeiten des Begehrens befrachtet. Der Wille will und will auch wieder nicht.«⁴⁵

Der besessene Körper ist also nicht mehr der einfache Verwahrer der Merkmale eines ersten Paktes. Das Zeichen der Besessenheit ist »die plastische und sichtbare Form des Kampfes im Körper der Besessenen«:⁴⁶ die *Konvulsion*, eine Mischung aus Schreien, schmerzhafter Unruhe, erotischem Aufbäumen, obszön-blasphemischen Gesten und verstörendem Beben. Dem Zwang, die intimsten geheimen Regungen ihres Körpers und ihrer Lust zu äußern, widersetzt sich die Besessene mit dem brutalen Vertigo eines leeren Sprechens und eines mit seinen blasphemischen Gesten signifizierenden Körpers, mit dem unfreiwilligen und aufbegehrenden Schrei eines Körpers, der die Regel des verlangten Schuld-Diskurses in der Ich-Form mit einer anderen Sprache umgeht. Das Problem, das sich fortan der kirchlichen Macht stellt, lautet: »Wie kann man diese großangelegte diskursive Erfassung und diese großangelegte Erforschung des Fleisches weiter verfolgen«,⁴⁷ ohne in den trüben Sümpfen des Widerstandes zu versinken, die sich die konvulsiven Körper als Antwort angeeignet haben. Dafür muss die Kirche allgemeine Strategien ins Feld führen, die Foucault als »die großen Anti-Konvulsiva«⁴⁸ bezeichnet: einen inter-

lebendigem Leibe verbrannt. Vgl. zu dieser Foucault wohlbekannten Affäre das Standardwerk von de Certeau, Michel: *La Possession de Loudun*, Paris 1970 (Neuaufgabe Paris 1980).

44 | Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 276.

45 | Ebd., S. 272.

46 | Ebd., S. 276.

47 | Ebd., S. 282.

48 | Ebd.

nen Mäßigungsmechanismus; das Auslösen einer externen Verschiebung und schließlich die Anwendung disziplinarischer Techniken.

Zunächst darf die Beichte keinen Anreiz zur Sünde konstituieren: Sie darf nicht Versuchung für den Priester oder Beichtenden werden noch eine Lust, die Schwächen des Fleisches zu erzählen oder ihnen zuzuhören. Der »innere Moderator« der Geständnisprozeduren orientiert sich an einer »Regel der Discretion«,⁴⁹ beschränkt sich auf ein behutsames Aufzählen. All diese Vorsichtsmaßnahmen schlagen sich in einer entsprechenden Vorrichtung nieder: Der Beichtvater zieht sich hinter ein Gitter in einen abgelegenen, dunklen Raum zurück und darf dem Bußfertigen nicht in die Augen sehen. Wir haben es hier mit der doppelt widersprüchlichen Aufforderung zu tun, so wenig wie möglich zu sagen, um aus dem Anderen alles herauszulocken, gleichzeitig aber dieses Alles-Sagen zu mäßigen, da sich sowohl in die penetrante Befragung als auch in selbstgefällige Antworten sündige Verlockungen einschleichen könnten.

Zweitens wird die Kirche versuchen, die konvulsivischen Äußerungen, die ihren Mechanismen der Macht und des Wahrsagens Widerstand leisten, aus ihrer Institution zu verbannen. Zu diesem Zweck nimmt sie eine entscheidende Entkoppelung zwischen »Fleisch« und »Konvulsion« vor: Während das Fleisch das bevorzugte Feld für Geständnis und Gewissensleitung ist, wird die Konvulsion in sakraler Hinsicht disqualifiziert und auf ein rein medizinisches Phänomen reduziert. Die aufrührerischen Kräfte der Besessenheit machen diesen Machttransfer unumgänglich, auch wenn klar ist, dass diese Kompetenzübertragung schnell zu Problemen führen sollte, da sie dem laizistischen Macht/Wissen die Pforten der Klöster öffnete und den Zugriff auf die »Moralphysiologie des Fleisches«⁵⁰ erlaubte, die bis dato der christlichen Pastoralmacht vorbehalten war. Foucault ist im Übrigen der Ansicht, dass sich erst über die medizinische Inanspruchnahme der Konvulsionen eine Medizin der Nervenkrankheiten herausbilden konnte.⁵¹ Damit war der zuckende, empfindsame und gefährliche Körper der Frau endgültig ins Abseits befördert worden.

Ein drittes Anti-Konvulsivum sollte schließlich in der Übernahme der disziplinarischen Mechanismen durch die Kirche bestehen, die sich im 17. Jahrhundert in erzieherischen Einrichtungen, Kasernen, Krankenhäusern und Gefängnissen niederschlugen. Da die Gefahr der Konvulsion vom Begehrenskörper ausgeht, wird er unter Zuhilfenahme bereits bewährter Maßnahmen überwacht. Die Anwendung disziplinarischer Vorrichtungen (getrennte

49 | Ebd., S. 282-283.

50 | Ebd., S. 252.

51 | Die Kirche ihrerseits sollte die Frömmigkeitsbekundungen entmaterialisieren. Ab dem 19. Jahrhundert treten an Stelle der (dämonischen oder mystischen) Besessenheiten die auf jeglichen Körperkontakt verzichtenden, wunderbaren Muttergottes-Erscheinungen mit vorpubertären Kindern als Protagonisten.

Schlafzimmer, strenge Verfügungen, Klassifizierungen etc.) in Priesterseminaren, Gymnasien oder Ordensgemeinschaften erlauben eine gewissenhafte Kontrolle der Körper und ihrer Sexualität, um die Bedrohungen des Fleisches zu entschärfen. »Im Körper also, in der Nacht und dem ihr angemessenen Aufzug, also im Nachtwand, also im Bett und akkurat zwischen den Leintüchern«⁵² versucht die Kirche, die auslösenden Mechanismen fleischlicher Störungen zu neutralisieren.

Die Fälle von Bessenheiten im 17. Jahrhundert konstituieren also nach Foucault den Ausdruck einer Konfrontation von Machtformen und Wahrheiten. In ihrer Geschichte finden sich erneut die drei, bereits in Bezug auf die Hysterie im 19. Jahrhundert hervorgehobenen Merkmale der kämpfenden Körper. In diesem Fall sind die besessenen Körper wiederum eine Antwort auf die aufdringliche Praxis der Gewissensleitung. Es handelt sich um eine taktische Verschiebung der Zielscheiben dieser Machtform auf die von einem zweideutigen Willen überlagerten Körper. Diese Antwort stellt, allerdings auf umgekehrte Weise, weiterhin die Frage nach der Wahrheit. Die Konvulsion ist an den Zwang gebunden, über sich selbst die Wahrheit sagen zu müssen, und stellt dessen verzerrte Wiederholung oder gar verdoppelte Verifizierungsinstanz dar. Das vom Beichtvater verlangte Geständnis kann so zu einer Falle werden, die das gesamte Wahrheitskonstrukt um das Fleisch zu unterlaufen droht und zu einer Neuformulierung zwingt. Insofern sind die besessenen Körper auch ein Element der Veränderung. Sie eröffnen unbekannte Wege und neue Kampffelder.

»AKTIVISMUS IN EINEM OFFENEN MILIEU«. DER KYNISCHE KÖRPER

Foucaults Analyse des Kynismus in der zweiten Hälfte von *Der Mut zur Wahrheit* (seine letzte Vorlesung am Collège de France, 1984)⁵³ widmet sich eingehend der widerständigen und kämpferischen Bedeutung des in eine Wahrheitspraxis eingebundenen Körpers. Dabei ist der Kynismus ein kaum erforschtes, geschweige denn anerkanntes Randphänomen der antiken Philosophie. Foucault jedoch sieht in ihm das Ausdrucksfeld einer wichtigen Problematisierung: der des *echten Lebens* im Sinne des *bios* als sicht- und greifbare Verkörperung des Wahren, als »Plastik des Wahrheit«.⁵⁴ Der Kyniker

52 | Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 298.

53 | Foucault, Michel: *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France (1983-1984)* [*Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*], übers. von Jürgen Schröder, Berlin 2012.

54 | Ebd., S. 405.

beschreibt sich selbst als Mann der *parrhesia*, des Wahrsprechens. Er macht den Mut zur Wahrheit zu Inhalt und Form seiner Existenz. Diese Existenz umfasst wesentliche Aspekte, die sie – verglichen mit anderen Verhaltensweisen des philosophischen Lebens – spezifisch kennzeichnen. Für den Kyniker geht es nicht einfach nur darum, sein Leben erlernten *logoi* entsprechen zu lassen: In der Praxis (*ergon*) und im Diskurs (*logos*) soll »die Wahrheit gewissermaßen in seinem eigenen Körper Gestalt annehme[n]«,⁵⁵ soll der Körper das lebendige Zeugnis der Wahrheit sein. Den Kyniker erkennt man zudem eher an seiner Lebensform als am Inhalt seiner Diskurse: Nomadenleben, verschlissene Kleider, nachlässiges und verdrecktes Äußeres, Attribute wie Mantel, Schultertasche und Stock, Bart und langes Haar, bloße Füße. Diese Gesten und Haltungen des Körpers sind indes keine einfachen Erkennungszeichen, sondern notwendige Bedingungen für die *parrhesia* und die philosophische Existenz, sodass die kynische *askesis* bisweilen sogar als bloßes Ergebnis der körperlichen Elemente und Übungen gelten konnte.⁵⁶ In, auf und mit seinem Körper realisiert der Kyniker die Ansprüche der antiken Ethik wie Einfachheit, Unabhängigkeit, Verachtung der Konventionen und Selbstbestimmtheit. Er ist »wie die sichtbare Statue der Wahrheit [...]: das eigentliche Sein des Wahren, das durch den Körper sichtbar gemacht wird.«⁵⁷

Aber was macht dieser *Übergang* mit der Wahrheit, was wird aus ihr, wenn sie ihr Element nicht mehr im *logos*, sondern im *bios* findet? Wie lässt sich eine Wahrheitspraxis begreifen, die sich in diesem Maße *im* Leben verwirklicht, anstatt ihm Regeln vorzuschreiben? Welche Form und welche Kraft nimmt jener Körper an, der mehr ist als der indirekte Ausdruck, die Manifestation der Wahrheit in der Existenz? Nun, jene Übertragung der Wahrheit vom *logos* auf den Körper und auf den *bios* verleiht ihm eine Grimassen schneidende, in ihrer Radikalität skandalöse Haltung. Foucault verfolgt eben jenen Veränderungsprozess und zeigt, wie *unerträglich* die Wahrheit wird, sobald sie im Körper des Kynikers und nicht mehr im Diskurs des Weisen aufgehoben ist. Und er arbeitet, vorwiegend auf die Texte Platons gestützt, vier herkömmliche Bedeutungen der Wahrheit (*aletheia*) heraus, die vier philosophischen Existenzformen entsprechen. Vier Bedeutungen, mit denen ein »wahres Leben« beschrieben werden kann: Transparenz, Lauterkeit, Gradlinigkeit, Selbstgenügsamkeit. Ein wahres Leben ist zunächst unverborgen und unverschleiert: ein Leben ohne Lüge und Verstellung, das seine öffentliche Zurschaustellung nicht fürchtet. Darüber hinaus ist es ein Leben ohne Vermischung mit etwas anderem, das von den Tumulten der Leidenschaften befreit ist und nur lautere Werte kennt

55 | Ebd., S. 229.

56 | Goulet-Cazé, Marie-Odile: *L'Ascèse cynique*, Paris 1986 (2. Auflage 2001), vor allem S. 195-222.

57 | Foucault: *Der Mut zur Wahrheit*, a.a.O., S. 400.

(es folgt ohne Laster dem Guten, huldigt einer von egoistischer Freude gereinigten Gerechtigkeit usw.). Das dritte Merkmal der Wahrheit ist die Gradlinigkeit, die den Philosophen zu einem »gradlinigen Leben« im Einklang mit den Gesetzen veranlasst. Und schließlich genügt ein Leben in Wahrheit sich selbst. Der Philosoph führt eine unabhängige, selbstbestimmte Existenz, die das Individuum gegen die Unwägbarkeiten des Schicksals feilt.⁵⁸

Der Kynismus stellt diese herkömmlichen Eigenschaften des wahren Lebens nicht infrage. Er übernimmt sie und wendet sie buchstäblich an, sozusagen *mit einer körperlichen Buchstäblichkeit*. Da ein Leben in Wahrheit das Licht nicht fürchten muss, macht der Kyniker den öffentlichen Raum zum ausschließlichen Ort seiner Existenz. Der Kyniker schläft und isst auf der Straße, hat in aller Öffentlichkeit Geschlechtsverkehr oder onaniert. Seine Existenz stellt sich uneingeschränkt zur Schau, bis sich die Transparenz in Schamlosigkeit verkehrt, in der alle gesellschaftliche Masken und Hintergedanken zugunsten des Körpers in seiner schockierenden Nacktheit fallengelassen werden.

Die Kyniker kehren auch das Thema des unvermischten Lebens um, indem sie ein Leben führen, das sich von allem entledigen will, was nicht absolut notwendig ist und nur auf nutzlose Konventionen oder überflüssige Bequemlichkeit zurückzuführen ist. Die Unabhängigkeit, das Unvermischte, erscheint als Armut, die sich als Prozess einer unendlichen Erleichterung versteht: nicht nur »eine wirkliche, materielle, physische Armut. Die kynische Armut ist wirklich, aktiv und unbegrenzt«.⁵⁹ Noch in der größten Bedürftigkeit muss weiter nach dem Verzichtbaren gesucht und gegebenenfalls eine raue, unbehagliche Existenz akzeptiert werden. Das reine, radikalisierte Leben des Philosophen verkehrt sich in ein abstoßendes, ja entehrendes. Doch mit der Entblößung seines Körpers besagt der Kyniker, dass das wahre Elend bei den Konformisten und Etablierten zu suchen ist, sämtlich Sklaven der Bequemlichkeit und der öffentlichen Meinung, die ihren Gewissheiten und Errungenschaften unterworfen sind.

Mit ihrer Vorstellung vom wahren Leben als Gradlinigkeit unterstreichen die Kyniker die grundlegende Ambivalenz, die sich hinter dem Konzept des ›Gesetzes‹ verbirgt. Auch sie sind bereit, den Gesetzen zu folgen, allerdings weniger den angreifbaren, unbeständigen der *polis* als den unveränderlichen Gesetzen der Natur, der spröden Tiernatur. Der Kyniker sucht sich beim Hund, dem Tintenfisch oder der Schnecke Verhaltensvorbilder und gewinnt im Hühnerstall wichtige Lebenserkenntnisse. Für ihn bedeutet, ein »gradliniges« Leben zu führen und »der Natur zu folgen«, die Familie abzulehnen, die freie Liebe zu proklamieren, Inzest oder Anthropophagie zuzulassen. Das

58 | Zu diesen vier Punkten vgl. ebd., S. 285ff.

59 | Ebd., S. 334.

Tierhafte ist jedoch jenseits der Provokation keine immanente Gegebenheit, der es sich anzupassen gilt. Es ist Bestandteil einer Prüfung, einer ethischen Anstrengung (die Grenzen von Mut und Erschöpfung verschieben, sich abhärten), ein »Stein des Anstoßes«, mit dem den wohlthuenden Philosophien des Naturgesetzes begegnet werden kann.

Schließlich bewerten die Kyniker das selbstbestimmte Leben des Weisen neu. Während fast alle philosophischen Schulen der griechischen und römischen Welt das ethische Ideal der Erfüllung in einer umfassenden Selbstverfügung ansiedeln, behauptet der Kyniker, diese grenzenlose Selbstbestimmtheit erreicht zu haben. Der Kyniker *ist* ein König, er ist der absolute König, dessen Reich weder vom Vermögen, noch von der Geburt, von Reichtümern oder der Macht der Waffen abhängt. So verkündet Diogenes an Alexander,⁶⁰ er sei mehr König als dieser und stilisiert sich zum König der Könige, da er als Kyniker seinen Körper und seine Leidenschaften kontrolliert; seine Gleichgültigkeit gegenüber den Risiken der Welt geht so weit, dass er nicht beirrt oder beeinflusst werden kann. Ein König des Spottes, ein ironischer König, der den tatsächlichen, sämtlich früher oder später vom Umsturz bedrohten Königreichen die endgültige Überlegenheit seines Grinsens entgegenhält. Als König des Elends muss er weder über Subjekte noch über Ländereien gebieten, seine Aufgabe besteht vielmehr darin, zu bellen und zu beißen (der Begriff »Kynismus« stammt vom griechischen *κύων/κυνός* für »Hund«): bellen, um störende Wahrheiten, die niemand hören will, in Erinnerung zu rufen; beißen, weil die Wahrheit verletzt und schmerzt. Der Kyniker weiß, dass die Wahrheit womöglich vor allem das ist, was man nicht zu denken erträgt. Aus diesem Grund hält er in seinem Kampf gegen die Heuchelei der Welt alle dazu an, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Zu diesem Zweck führt er ein »Leben des Kampfes gegen sich und für sich, gegen die anderen und für die anderen«.⁶¹

Foucaults ausführliche Analyse des »wahren Lebens« und seiner kynischen Verformung eröffnet zwei wichtige Perspektiven in Bezug auf die Körperfrage. In den kynischen Wahrheitspraktiken erscheint der Körper zunächst als Element der Dramatisierung. Der Kynismus realisiert die philosophischen Wahrheitswerte mithilfe ihrer öffentlichen Verkörperung und Inszenierung. Spontan wirkt diese Dramatisierung eher als Infragestellung denn als einfache Darlegung der Wahrheit als solcher. In ihrer körperlichen Entfaltung werden die überlieferten Wahrheitsvorstellungen mit ihrer übertriebenen, unerträglichen Verdoppelung konfrontiert. Die Philosophen vermögen sich

60 | Dion Chrysostomos: »Discours IV: Sur la royauté«, in: *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, hg. und in das Französische übersetzt von L. Paquet, Ottawa 1975 (Neuaufgabe Paris 1992, S. 249-277); Diogenes Laertius: *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, a.a.O., Buch VI, § 32, § 38, § 60, S. 18, S. 20, S. 29.

61 | Foucault: *Mut zur Wahrheit*, a.a.O, S. 369.

in den schamlosen Körpern nicht mehr wiederzuerkennen: Sie scheinen ihre Grundsätze zu illustrieren, stellen aber im Gegenteil deren Grenzen und Widersprüche bloß. Wie Foucault schreibt, spielen die kynischen Körper »gewissermaßen die Rolle eines zerbrochenen Spiegels«. ⁶² Die entsubjektivierende Bedeutung des duplizierenden Körpers, die Foucault bereits Anfang der 1960er Jahre erarbeitet hatte, erscheint bei den Kynikern in Form einer paradoxen Sorge um sich und die anderen, als spektakuläre und verwirrende Wiederholung des Wahren. Auch die zweite Bedeutung des Wahrheitskörpers ergibt sich aus der körperlichen Dramatisierung des wahren Lebens. Der kynische Körper ist *Verwandlungsmacht*: Er macht das Wahrheitsleben zu einem *anderen* Leben. Wie ausgeführt wurde, verzerrt der Körper des Kynikers die Wahrheit. Doch diese Veränderung enthält auch ein Versprechen: das einer Verwandlung der Welten und Existenzen. Das kynische Unternehmen entspringt nicht nur einfach dem Gefallen an der Provokation, es möchte aufwecken, Gewissen wachrütteln, neue Verlangen nach unbekannten Welten bewirken. Für Foucault spinnt der Kynismus ein wunderbares Band zwischen dem Wahrheitskörper und dem Willen zur Veränderung des Wirklichen: »Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe.« ⁶³ Der *wahre* Körper des Kynikers appelliert an den Aufbau einer *anderen* Welt.

Der kynische Körper rekapituliert folglich die drei, bereits wiederholt erwähnten Merkmale der kämpfenden Körper: Antwort/Gegensatz, Verifizierung/Falsifizierung, Widerstand/Veränderung. Dabei sind sie irreduzibel auf die hysterischen oder besessenen Körper. Sie alleine entstammen einer willentlichen, freien Praxis, eines bewusst aufgebauten »kämpferischen« Verhältnisses zu sich und den anderen, die allerdings ein »Aktivismus in einem offenen Milieu« ist. ⁶⁴ Der kynische Körper verkündet eine ebenso unerhörte wie unerträgliche Lehre, heute wie vor fünfundzwanzig Jahrhunderten: nämlich »dass nur ein kleiner Teil der Wahrheit für denjenigen notwendig ist, der wahrhaft leben will«. ⁶⁵ Es bedurfte des nackten, in seiner Grimassen schneidenden Schamlosigkeit zur Schau gestellten Körpers des Kynikers, damit wir hinzuhören gezwungen sind.

Das Abenteuer der explosiven, unanständigen, rohen Körper (die Grimassen der Kyniker, die Konvulsionen der Besessenen, die Krisen der Hysterikerin) wird von Foucault als deren große Rache, als radikaler Widerstand gegen die gängigen Wahrheitspolitiken dargestellt. Es ist der Glanz der abscheulichen Körper, die mit ihrer nackten und gewalttätigen Niedrigkeit, aber auch mit

⁶² | Ebd., S. 302.

⁶³ | Ebd., S. 438.

⁶⁴ | Ebd., S. 370.

⁶⁵ | Ebd., S. 251.

ihrer Darstellungskraft die Autorität der »Ordnung des Diskurses«⁶⁶ anfechten. Diese Revolte von unten lässt Mehreres begreifen. Zunächst einmal, dass die großen politischen Schlachten nicht nur als ein Pochen auf unsere Rechte ausgefochten werden, sondern auch als Erfindung der Körper einerseits und als Erfahrung des Unerträglichen andererseits – auf einer unverzüglich konkreteren Ebene als einer nur abstrakten und intellektuellen Empörung angesichts der Ungerechtigkeiten. Man könnte fast von einem (nicht-vitalistischen) *Spinozismus* Foucaults sprechen: die politischen Möglichkeiten der Körper zu Gehör zu bringen (das, was ein Körper ertragen, aber auch an Widerstand entfalten kann, wenn man in ihm die Wahrheit der anderen vollenden will). Der angeborene Ungehorsam der Körper erlaubt jedoch auch, Foucaults Ontologie der Wahrheit zu verstehen: Die Wahrheit existiert nur im und durch den Körper; durch ihre Verkörperung im Körper jedoch verwirklicht sie sich niemals umfassend und eindeutig. Sie löst vielmehr Kämpfe aus und beschwört Verkleidungen herauf. Foucaults *Anti-Hegelianismus* bedeutet: Die Wahrheit kann sich unmöglich nicht verkörpern, doch jene Verkörperung führt zu einer Dramatisierung und Veränderung, die ihr Wesen erschüttert. Der Körper muss als Instanz einer anti-dialektischen Verwirklichung verstanden werden. Die Wahrheit im und durch den Körper bewirkt einen Unterschied, eine Ironie, einen Riss: ein Spiel, das ein politisches Spiel ist. Der Körper befindet sich als Gegebenes immer schon jenseits seiner selbst: »überschüssige« Stärke, aufbegehrende und brechende Kraft. Foucaults Philosophie ist ein heterotopisches Spiel quer durch die Geschichte, das verstanden werden könnte als ein großes *Theater der Körper*. Die Wirklichkeit gewinnt ihren Sinn für Foucault nur ausgehend von der Szene der Körper, die die verschiedenen Spiele der Wahrheit verwirklichen, sie nachahmen, karikieren, verklären und anfechten.

66 | Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses* [L'ordre du discours, 1970], übers. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1997.

IV. Körper und unkörperliche Effekte

Lärmender Unsinn und Oberflächeneffekte

Der Körper und das unkörperliche Ereignis im Denken von Gilles Deleuze

Angelika Seppi

Spätestens seit den 1980er Jahren ist im Zuge der vermehrten Kritik am cartesianischen Denken und dem rationalistischen Modell ein weitreichender Paradigmenwandel in den Geistes- und Kulturwissenschaften festzustellen, der sich unter das Schlagwort der »Wiederkehr des Körpers« stellen lässt.¹ Dabei vollzieht sich die viel beschworene Wiederkehr des Körpers unter zwei gegensätzlichen Vorzeichen: Unter dem Vorzeichen des *cultural turn* wird der Körper als historisches Produkt vielfältiger kultureller Ein- und Beschreibungen wiederentdeckt, unter dem Vorzeichen des *natural/material turn* dagegen als letztes Bindeglied zur (sogenannten) Natur, als letzter Realitätsgarant, als Konkretes inmitten des Abstrakten, als Festes und Geschlossenes inmitten der allgemeinen diskursiven Verflüssigung.² Weder der einen, noch der anderen Position zurechenbar, manifestiert sich der Körper in den Schriften von Gilles Deleuze (und Félix Guattari) auf der Ebene seiner Aktualität zwar als historisches Produkt innerhalb einer (immer auch) diskursiven Bedeutungsordnung, die Aktualisierung selbst verweist aber auf eine nicht zu reduzierende Ebene der Virtualität, die sich gegen jegliche Einrahmung – in welches Zeichenregime auch immer – sperrt. Als Scharnier zwischen Aktualität und Virtualität widersetzt sich der Körper sowohl der Reduktion auf seine historisch-signifikativen Komponenten als auch seiner Naturalisierung und sprengt in seinem Widerstand die althergebrachten Dichotomien von Natur und Kultur, von Materie und Geist, auf denen die genannten Reduktionen fußen.

Wenn sich die folgenden Bemerkungen den Körpern *und* den unkörperlichen Ereignissen im Denken von Gilles Deleuze zuwenden, so verfolgen sie

1 | Kemper, Dietmar und Wulf, Christoph: *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M. 1982.

2 | Schroer, Markus (Hg.): *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M. 2005, S. 22.

dabei ein nicht-dialektisches, materialistisches Denken, das sich von klassisch materialistischen Positionen insofern unterscheidet, als das Prinzip der Negation zurückgewiesen und der Versuch unternommen wird, sich außerhalb der herkömmlichen binären Logik von Materie und Geist, von Wirklichkeit und Idealität zu positionieren.³ In Anknüpfung an Deleuze, aber auch an Jacques Derrida, ist damit der Versuch gewagt, ein Denken außerhalb jener Logik zu entwerfen, »die *Wirklichkeit* (präsent, aktuell, empirisch, lebendig – oder nicht) und *Idealität* (regulative oder absolute Nicht-Präsenz) unterscheidet oder einander gegenüberstellt«.⁴ Der Versuchung eines solchen Denkens stattgebend, wird im Folgenden in erster Linie der *ontologischen* und *epistemologischen Dimension* der Neubestimmung des Verhältnisses von Körper und unkörperlichem Ereignis nachgegangen, die in den Arbeiten Deleuzes zu finden ist. In Anlehnung an die Stoiker entfaltet Deleuze in der *Logik des Sinns* die zweifache Reihe der Körper und Dingzustände einerseits, der unkörperlichen Ereignisse andererseits. Während die Körper und Dingzustände in einer kosmischen Gegenwart existieren, stehen die Ereignisse als Oberflächenwirkungen für ein Außersein, für ein Unkörperliches, das im eigentlichen Sinne nicht existiert, sondern insistiert oder subsistiert. Damit ist das Sein nicht länger der höchste Begriff, »[...] sondern Etwas, *aliquid*, insofern es das Sein und das Nichtsein, die Existenzen und die Insistenzen subsumiert«.⁵ In ontologischer und epistemologischer Hinsicht zielt die Neubestimmung des Verhältnisses von Körper und unkörperlichem Ereignis auf eine Umkehrung des Platonismus.⁶ Ihre Dringlichkeit bezieht sich aber auf die *ethische Dimension*, in Hinsicht auf eine zukünftige Ethik, deren Imperativ darin bestünde, sich des Ereignisses als würdig zu erweisen: »dessen würdig werden, was uns zustößt, darin also das Ereignis wollen und freilegen, der Sohn seiner eigenen Ereignisse und

3 | Zur näheren Charakterisierung eines nicht-dialektischen Materialismus vgl. den Beitrag von Cheah, Pheng: »Nondialectical Materialism«, in: Coole, Diana und Frost, Samantha (Hg.): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham 2010, S. 70-92.

4 | Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* [*Spectres de Marx*, 1993], übers. von Susanne Lüdemann, Frankfurt a.M. 2004, S. 93-94.

5 | Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns* [*Logique du sens*, 1969], übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a.M. 1993, S. 22.

6 | Gerade in Hinsicht auf eine Umkehrung des Platonismus wird Deleuzes Betonung der Autonomie der immateriellen, unkörperlichen Wirkungen oder Ereignisse als keinesfalls widersprüchliche, sondern als notwendige Bedingung einer Philosophie der Materie und des Körpers auszuweisen sein.

dadurch neugeboren werden, sich abermals eine Geburt verschaffen, mit der eigenen fleischlichen Geburt brechen«. ⁷

EVENTUM TANTUM

Sich des Ereignisses als würdig zu erweisen, dessen würdig werden, was uns zustößt, darin also das Ereignis wollen und freilegen: »Uns« ist hier stets dieser oder jener spezifische Körper, der da ist, hier und jetzt, an diesem Ort, zu dieser Zeit, während »das Ereignis«, dessen sich dieser oder jener spezifische Körper als würdig zu erweisen hat, von einem gänzlich anderen Ort und einer gänzlich anderen Zeit auf uns kommt. Wie die Wunde im Werk von Joe Bousquets, gibt es das Ereignis schon vor diesem oder jenem aktuellen Körper, vor mir, um von mir verkörpert zu werden. ⁸ Dessen würdig zu werden, was uns zustößt, setzt zunächst eine Öffnung voraus, für das, was kommt, »für das Ereignis«, das man nach Derrida »nicht *als solches* erwarten und also auch nicht im Voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst, für jemanden [ihn oder sie], für den man im Eingedenken der Hoffnung immer einen Platz freihalten muß [...].« ⁹ Das Ereignis, das es immer schon vor uns gab, ist zugleich an eine irreduzible Zukünftigkeit gebunden: an die Singularität dessen, das in der Zukunft in aller nicht antizipierbaren Andersheit ankommen wird. Das Ereignis geht mitunter nie zur Gänze in dem auf, was gegenwärtig eintritt. Ihm ist vielmehr eine wesentlich doppelte Struktur zu eigen, die sich nicht nur der Gegenwart entzieht, sondern diese als in sich selbst unidentische und ungegenwärtige ausweist:

»In jedem Ereignis gibt es den gegenwärtigen Augenblick der Verwirklichung, jenen, in dem das Ereignis sich in einem Dingzustand, einem Individuum, einer Person verkörpert und den man mit der Aussage bezeichnet: Nun ist der Augenblick gekommen; und die Zukunft und die Vergangenheit des Ereignisses sind nur in Funktion dieser definitiven Gegenwart, vom Standpunkt desjenigen aus beurteilbar, der letztere verkörpert. Andererseits aber gibt es die Zukunft und die Vergangenheit des Ereignisses an sich, das jeder Gegenwart ausweicht, weil es von den Begrenzungen eines Dingzustandes frei, weil es unpersönlich und präindividuell, neutral, weder allgemein noch besonders ist, *eventum tantum* [...].« ¹⁰

7 | Ebd., S. 187.

8 | Deleuze bezieht sich auf das Werk Joe Bousquets in Hinsicht auf die darin ausgetragene Auseinandersetzung mit den Themen der Verwundung, des Ereignisses und der Sprache. Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 186.

9 | Derrida: *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 96f.

10 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 189.

Der zweifachen Reihe von Körper und unkörperlichem Ereignis entsprechen Deleuze zufolge zwei komplementäre Lesarten der Zeit. In Hinsicht auf die Körper und Dingzustände manifestiert sich die Zeit als Chronos, als kosmische Gegenwart, die das Weltganze umfasst. In Hinsicht auf die unkörperlichen Ereignisse dagegen insistiert die Zeit als Äon, als reiner Infinitiv, als reines Werden, »das sich bis ins Unendliche in Vergangenheit und Zukunft teilt und dabei stets der Gegenwart ausweicht«. ¹¹ Entsprechend den beiden Lesarten der Zeit sind die Idealität oder Virtualität des Ereignisses und die Wirklichkeit oder Aktualität des Körpers als einander komplementär zu denken. Die Idealität oder Virtualität des Ereignisses und seine Zeit, Äon, finden sich der Wirklichkeit oder Aktualität des Körpers und seiner Zeit, Chronos, gerade nicht als transzendente Instanz gegenübergestellt. Die Idealität oder Virtualität des Ereignisses insistieren oder subsistieren vielmehr in der Wirklichkeit oder Aktualität des Körpers selbst, in der Aktualität des Körpers, den es als Quasi-Ursache, als Operateur des Ereignisses zu denken gilt. ¹² In Hinsicht auf die wesentliche Doppelstruktur des Ereignisses ist der Versuch, den Körper als Quasi-Ursache, als Operateur des Ereignisses zu bedenken, an die Herausforderung gebunden, mit der idealen, mechanischen oder dialektischen Opposition zwischen Wirklichem und Nichtwirklichem, zwischen Gegenwärtigem und Nichtgegenwärtigem, zwischen Chronos und Äon zu brechen und damit mit dem Konzept einer allgemeinen, aus der sukzessiven Verkettung gegenwärtiger Augenblicke bestehenden Zeitlichkeit selbst. ¹³ Insoweit es den Körper jenseits der Opposition zwischen Wirklichem und Nichtwirklichem, zwischen Gegenwärtigen und Nichtgegenwärtigen, zwischen Chronos und Äon zu erwägen gilt, wird er als Grenzgänger seines eigenen Vermögens in den Blick genommen, eines Vermögens, das vielleicht in nichts anderem besteht, als sein Vermögen im Empfang des Ereignisses zu erweitern, um auf diese Weise und in einem radikalen Sinn ein anderer Körper zu werden.

BRUCHZAHLEN UND INKOMMENSURABLE GRÖSSEN

In Deleuzes Dialogen mit Claire Parnet heißt es:

»Das Werden ist eine Geographie, das sind Richtungen und Verläufe, Eingänge und Ausgänge. Es gibt ein Frau-Werden, das nicht in den Frauen aufgeht, nicht in deren Zukunft und nicht in deren Vergangenheit, und in dieses Werden müssen Frauen eintreten, um aus ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft, ihrer Geschichte, herauszutreten. Es gibt ein

11 | Ebd., S. 19f.

12 | Vgl. ebd., S. 186.

13 | Vgl. Derrida: *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 103.

Revolutionär-Werden, das nicht identisch ist mit der Zukunft der Revolution und das nicht zwangsläufig durch die und in den Militanten sich abspielt. Es gibt ein Philosophie-Werden, das nichts gemein hat mit einer Geschichte der Philosophie, das vielmehr durch jene und in jenen vor sich geht, welche die Philosophiegeschichte nicht einzuordnen vermag.«¹⁴

Muss es demnach nicht auch ein Körper-Werden geben, das sich nicht auf die Vergangenheit, nicht auf die Gegenwart und noch nicht einmal auf die Zukunft eines Körpers reduzieren lässt? Der werdende, geografisch-kartografische Körper wird im Denken Deleuzes (und Guattaris) in Anlehnung an Antonin Artaud als organloser Körper entworfen, als intensive, präindividuelle und materielle Realität, die dem individuierten und organisierten Körper vorausgeht.¹⁵ Den im europäischen Denken vorherrschenden organistischen oder mechanizistischen Körperbildern, setzten Deleuze (und Guattari) ein maschinelles Konzept des Körpers entgegen, das mit der hierarchischen, teleologischen und transzendentalen Organisation der Organe, wie sie der Begriff des Organismus impliziert, ebenso bricht wie mit dem Determinismus mechanistischer Zugänge. Der sogenannte organlose Körper ist auf der Ebene einer noch nicht strukturierten, formlosen Materie situiert und kennt und bedarf keines transzendentalen, Einheit stiftenden Prinzips: »Der Körper ist der Körper/er ist allein/und braucht keine Organe/der Körper ist niemals ein Organismus/die Organismen sind die Feinde des Körpers.«¹⁶ Ausgehend von der im *Anti-Ödipus* unternommenen Schizoanalyse, laden uns Deleuze und Guattari dazu ein, Körper zu erwägen, die sich nicht auf den Organismus und nicht auf das Bewusstsein reduzieren lassen: Körper, auf denen sich der Organismus, wie auf einem noch weithin unerforschten, grenzenlosen Territorium ausbreitet, um dieses nach und nach zu kolonisieren, zu vermessen, in Herrschafts- und Zuständigkeitsbereiche aufzuteilen, in Schichten zu gliedern – zu stratifizieren. Die Herausforderung des Denkens Deleuzes besteht nun gerade darin, die Stratifizierung – ein Prozess, der, wie es in *Tausend Plateaus* heißt, »unter manchen Aspekten sehr nützlich, unter vielen anderen aber

14 | Deleuze, Gilles und Parnet, Claire: *Dialoge* [*Dialogues*, 1977], übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1980, S. 9f.

15 | Vgl. Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* [*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, 1980], übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 205-229.

16 | Deleuze zitiert hier aus: Artaud, Antonin: »Suppôts et supplications«, in: 84, Nr. 5/6 (Sonderausgabe *Antonin Artaud*), 1948, zit.n. Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1* [*L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, 1972], übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1977, S. 15.

bedauerlich war [...]«¹⁷ – als einen immanenten Prozess zu denken. Die drei Deleuze zufolge wesentlichen Strata – die chemo-physische, die organische und die anthropomorphe bzw. alloplastische Schicht, samt Organismus und Bewusstsein – fallen eben nicht aus irgend einem Außen kommend, über den organlosen Körper der Erde her, um sich diesem zu unterwerfen und gefügig zu machen.¹⁸ Es ist der organlose Körper selbst, der den Prozessen der Stratifizierung und Territorialisierung stattgibt, und es ist ein und derselbe Körper, der diese Schichten und Territorien unterwandert, Fluchtlinien zieht, Prozessen der Verkettung Raum gibt, in denen sich Körper an Körper anschließen, in denen sich diese Körper mit jenen Körpern verketteten, um aus dem kolonisierten Körper wieder »ein Vermögen zu machen, das sich nicht auf den Organismus reduziert« und um aus dem Sprechen, Schreiben und Denken seinerseits »ein Vermögen zu machen, das sich nicht auf das Bewusstsein reduziert«.¹⁹

»Die kleinste reale Einheit«, lesen wir in den Dialogen mit Claire Parnet, »ist nicht das Wort, nicht die Idee oder der Begriff und nicht der Signifikant, es ist die Verkettung.«²⁰ »Es gibt eine Spinoza-Verkettung«, sagt Deleuze, »Seele und Körper, Verhältnisse, Begegnungen, Vermögen, affiziert zu werden, Affekte, die dieses Vermögen ausfüllen, Trauer und Freude, die diese Affekte näher bestimmen. Philosophie wird hier zur Kunst der Verkettung.«²¹ Es gibt eine Deleuze-Verkettung, sagen wir, maschinelle Verkettungen des Begehrens, kollektive Verkettungen der Äußerungen, divergente Serien, tausend Plateaus, organlose Körper, Meuten, Banden, Populationen, Perzepte, Affekte, Arten des Werdens, Tier-Werden, Frau-Werden, Unsichtbar-Werden. Philosophie wird hier zur Kunst der Linie, Fluchtlinie, die den Organismus und das Bewusstsein gleichermaßen flieht. Warum diese Insistenz, den Organismus und das Bewusstsein zu fliehen? Erstens, weil der Organismus und das Bewusstsein die Körper, ihr Sprechen, Schreiben und Denken einsperren und sie von ihrem Begehren und ihrem Vermögen abschneiden, und zweitens, weil sie uns ein Bild der Welt aufdrücken, mag es auch ein transzendentes sein, das uns beständig an der Welt selbst vorbeischaun lässt. Im fünften Kapitel von *Differenz und Wiederholung* führt Deleuze aus, inwieweit der imaginäre Schirm, durch den wir alles Gegebene wahrnehmen, irreduzibel ist. Demnach ist uns das Gegebene als Verschiedenes gegeben, nicht aber die Differenz, durch die uns das Gegebene gegeben ist: »Die Welt ist stets einem ›Rest‹ gleichzusetzen, und das Reale in der Welt kann nur in Form von Bruchzahlen oder gar inkommensurablen Größen gedacht werden. Jedes Phänomen verweist auf die

17 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 60.

18 | Vgl. zu den drei wesentlichen Schichten ebd., S. 696.

19 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 69.

20 | Ebd., S. 59.

21 | Ebd., S. 69.

Ungleichung, die es bedingt, jede Verschiedenheit, jede Veränderung verweist auf eine Differenz, die deren zureichenden Grund darstellt.«²² Zureichender Grund der Veränderung kann die Differenz allerdings nur insoweit sein, als sie danach strebt, sich in der Ausdehnung und unter der Qualität, denen sie stattgibt, zu verneinen und zu tilgen.²³ Die Körper selbst aber fügen sich niemals zur Gänze in das Bild, das wir uns von ihnen machen, sie lassen sich niemals zur Gänze von ihrem Begehren und ihrem Vermögen abschneiden. Sie bleiben hartnäckig zugleich der Ebene des Organismus und des Bewusstseins zugewandt, oder allgemeiner, der Ebene ihrer Aktualität, als auch der Ebene des sogenannten organlosen Körpers, der Ebene der Virtualität. Das Virtuelle muss sogar, wie es in *Differenz und Wiederholung* heißt, »als ein strikt dem Realobjekt zugehöriger Teil definiert werden – als ob das Objekt einen seiner Teile im Virtuellen hätte und darin wie in einer objektiven Dimension eingeschlossen wäre«.²⁴

Auf der Ebene ihrer Aktualität sprechen wir von den Körpern als diskreten Individuen mit bestimmten Eigenschaften, von vermessenen Territorien und determinierten Zyklen, von metrischen Räumen und chronologischen Zeiten, vom gesunden Menschenverstand und seinen Aufteilungen. Auf der Ebene ihrer Virtualität dagegen sprechen wir von einer Multiplizität mit n Dimensionen, von unpersönlichen, präindividuellen Singularitäten, die den n -dimensionalen Raum bevölkern, von differenziellen Elementen und deren Verhältnissen, von nicht-metrischen Räumen und Zeiten. Die Ebene der Virtualität, als strikt dem Realobjekt zugehöriger Teil, bildet zugleich dessen äußerste Grenze, sein Außen, das, wie Deleuze in seinem Buch zu Foucault schreibt, keine erstarrte Grenze ist, sondern »eine bewegliche Materie, belebt von peristaltischen Bewegungen, von Falten und Faltungen, die ein Innen bilden: nicht etwas anderes als das Außen, sondern genau das Innen *des* Außen«.²⁵ Als Innen des Außen liegt der aktuelle Körper nicht jenseits der Virtualität, sondern ist das von ihr implizierte, und die Virtualität, das Außen, die Materie in ihren peristaltischen Bewegungen, in ihrer Geschwindigkeit, ihren Kontraktionen und fluktuierenden Verkettungen, hört nicht auf, an das Innen zu rühren und dessen vermeintliche Geschlossenheit und Ordnung zu unterwandern. Die aktuellen Körper, als an dieser Grenze konstituierte, sind zugleich das Produkt und die lebendigen Agenten des Verhältnisses von Aktualität und Virtualität

22 | Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* [*Différence et répétition*, 1968], übers. von Joseph Vogl, München 2007, S. 281.

23 | Vgl. ebd., S. 283.

24 | Ebd., S. 264.

25 | Deleuze, Gilles: *Foucault* [*Foucault* 1986], übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 2013, S. 134f.

und als solche mit dem Vermögen versehen, die Ordnung der Dinge zu stören und den Bewegungen des Werdens Raum zu geben.

WIE HERUM? WIE HERUM?

Wenn es eine Konstante der Körper Deleuzes gibt, dann die, dass die Körper stets in das Problem oder Paradox des Werdens eingelassen sind. Von Parmenides an, besteht das Problem oder Paradox des Werdens in seiner vermeintlichen Unvereinbarkeit mit dem Sein. Gegeben seien zwei Qualitäten, das Jüngere und das Ältere, die immer vorwärtsschreitend, notwendig in das ihnen Entgegengesetzte fortschreiten und so das Entgegengesetzte voneinander werden: »das Jüngere nämlich älter als das Ältere und das Ältere jünger als das Jüngere; geworden sein aber können sie es niemals. Denn wären sie es geworden: so würden sie es nicht mehr (werden), sondern wären es.«²⁶ Das Paradox des Werdens wird von Deleuze in der *Logik des Sinns* dahingehend zunächst als Identität beider Sinnrichtungen zugleich bestimmt: des Jüngeren und des Älteren, des Künftigen und des Vergangenen, des Mehr und des Weniger, des Aktiven und des Passiven, der Ursache und der Wirkung.²⁷ Als maßloses Verückt-Werden, als Unbegrenzt-Werden, das sich bis ins Unendliche in Vergangenheit und Zukunft teilt, weicht das Werden der Gegenwart stets aus und ist als unendlich teilbares Ereignis »ewiglich das, was sich gerade ereignet hat, und das, was sich gleich ereignen wird, doch niemals das, was sich ereignet [...]«.²⁸ Ausgehend vom Paradox des Werdens, entwickelt Deleuze in der *Logik des Sinns* eine Reihe von paradoxen Serien, die in ihrer Gesamtheit die Theorie des Sinns selbst bilden sollen.

Als Versuch eines logischen und psychoanalytischen Romans sind die Protagonisten der *Logik des Sinns* Lewis Carroll, dem Deleuze die erste große Untersuchung und Inszenierung der Sinnparadoxa zuschreibt, sowie die Stoiker, die im Bruch mit der platonisch-aristotelischen Philosophie ein neues Bild des Denkens einführen, das in Deleuzes Augen eng an die paradoxe Beschaffenheit des Sinns geknüpft ist. Mit Lewis Carroll wird die erste Serie der Paradoxa, »Vom reinen Werden«, anhand der Abenteuer Alices und den diese Abenteuer konstituierenden Umkehrungen exemplifiziert: »Umkehrung des Wachsens und Schrumpfens: ›Wie herum? Wie herum?‹ fragt Alice, ahnend, daß es stets gleichzeitig in beide Richtungen zugleich geht [...]. Umkehrung von gestern

26 | Platon: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, Bd. VIII: *Parmenides*, hg. von Karlheinz Hülsner, übers. von Friedrich Schleiermacher, erg. durch Übers. von Franz Susemihl, Frankfurt a.M. 1991, S. 297, 155a.

27 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 17.

28 | Ebd., S. 24.

und morgen, wobei dem Gegenwärtigen stets ausgewichen wird: ›Gestern und morgen Marmelade, niemals aber heute.« Umkehrung des Mehr und Weniger: Fünf Nächte sind fünfmal wärmer als eine einzige, ›aber sie dürften aus dem gleichen Grund auch fünfmal kälter sein.«²⁹

Die zweite Serie der Paradoxa des Sinns, »Von den Oberflächenwirkungen«, geht von der stoischen Unterscheidung zwischen den Körpern in der Tiefe und den unkörperlichen Wirkungen oder Ereignissen an der Oberfläche aus. Die Körper in ihren Strebungen, ihren physischen Qualitäten, ihren Bezeichnungen, ihren Aktionen und Passionen und den ihnen entsprechenden Dingzuständen werden als Mischungen zwischen Körpern definiert, die auf eine Ureinheit aller Körper zurückverweisen und einer kosmischen Gegenwart angehören. Während in dieser kosmischen Gegenwart alle Körper wechselseitig Ursachen füreinander sind, gehören die von den Ursachen ausgehenden Wirkungen einer gänzlich anderen Ordnung an:

»Diese *Wirkungen* sind nicht Körper, sondern im eigentlichen Sinn ›Unkörperliche‹. Es handelt sich nicht um physische Qualitäten oder Eigenschaften, sondern um logische oder dialektische Attribute. Es handelt sich nicht um Dinge oder Dingzustände, sondern um Ereignisse. Man kann nicht sagen, daß sie existieren, sondern eher, daß sie subsistieren oder insistieren, da sie über jenes Mindestmaß an Sein verfügen, das all dem zukommt, was kein Ding, was nicht-existierende Entität ist.«³⁰

Die stoischen Oberflächenwirkungen lassen sich im Gegensatz zu den Körpern an keiner Gegenwart und an keinem Sein festmachen. In der Lesart Deleuzes werden sie insoweit zu einem Synonym für das Werden selbst, als das Werden als unkörperliche, immaterielle Wirkung körperlich-materieller Ursachen konzipiert wird.

Die Tiefe der Körper ist so als ein Gemisch und Gemenge von Körpern konzipiert, die ineinander eindringen und koexistieren, Mischungen, die die Quantitäts- und Qualitätszustände der Körper und Dingzustände bestimmen: »die Dimension einer Gesamtheit, oder eben das Rotglühende des Eisens, das Grün eines Baumes.«³¹ Zu glühen oder zu grünen aber, zu wachsen oder zu schrumpfen, zu schneiden oder zerschnitten zu werden, sind selbst keine Dingzustände oder Mischungen in der Tiefe der Körper, sondern unkörperliche Ereignisse an der Oberfläche, die sich an kein Sein und kein Maß halten. Was von der Tiefe der Körper an die Oberfläche steigt, ist ein maßloses Verückt-Werden, ein Unbegrenzt-Werden. Während im Platonismus die Ideen als Inbegriffe des Seins dafür Sorge tragen, das Werden zu mäßigen, steht die

29 | Ebd., S. 17.

30 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 19.

31 | Ebd., S. 21.

stoische Erfindung der Oberflächenwirkungen für ein Bild des Denkens, das dem reinen Sein ohne Werden, ein reines Werden ohne Sein gegenüberstellt. Die *Logik des Sinns* ist unter anderem der Versuch, dieses bei den Stoikern angelegte Bild des Denkens zu entwickeln und zwar hinsichtlich der Genese des Sinns, die Deleuze in eine statische, logische und ontologische Genese einerseits, in eine dynamische Genese andererseits zerlegt.³² So entwickelt die *Logik des Sinns* das Bild eines Denkens, in dem alles in den Tiefen der Körper, im lärmenden Unsinn beginnt, indem aber zugleich alles, was geschieht, an der Oberfläche geschieht. Die Oberflächenwirkungen werden als Ereignis des Sinns zum Ereignis schlechthin: Das Ereignis, das Werden, ist der Sinn selbst, »insofern er sich von den Dingzuständen abhebt oder unterscheidet, die ihn herstellen und in denen er sich verwirklicht.«³³

SEHEN SIE DIESES EI?

Wie sich der Sinn, das Ereignis, das Werden, von den Dingzuständen abhebt, wie die Oberfläche selbst hergestellt wird, wie das unkörperliche Ereignis aus den Körperzuständen resultiert, ist das Thema der dynamischen Genese des Sinns. Hinsichtlich der statischen Genese, der logischen gleichwie der ontologischen, war Deleuze bereits von der Unterschiedenheit der Körper in der Tiefe und der Oberflächenereignisse ausgegangen. Ihnen entsprach die erste große Dualität zwischen den Körpern als einander wechselseitigen Ursachen einerseits und den Ereignissen als unkörperlichen Wirkungen andererseits. Sofern die unkörperlichen Ereignisse als Sinnereignisse definiert werden, als logische oder dialektische Attribute, sind sie an die Sätze gebunden, die sie zum Ausdruck bringen. Der Dualität zwischen Körpern und unkörperlichen Ereignissen entspricht damit die Dualität zwischen den Dingen und den Sätzen: essen oder reden, »bits of things« oder »bits of Shakespeare«.³⁴ Essen, ein Happen von Dingen, schreibt Deleuze in der vierten Serie der Paradoxa des Sinns, »ist das Modell der Operation der Körper, der Typus ihrer Mischungen in der Tiefe, ihrer Aktion und Passion, ihrer Art und Weise, ineinander zu existieren.«³⁵ Sprechen, ein Happen von Worten, dagegen »ist die Bewegung der Oberfläche, der idealen Attribute oder unkörperlichen Ereignisse.«³⁶ Als elementare disjunktive Reihe kehrt die Dualität von »essen« und »sprechen« in

32 | Zur statischen ontologischen und logischen Genese des Sinns vgl. ebd., S. 143-162. Zur dynamischen Genese des Sinns vgl. ebd., S. 231-250.

33 | Ebd., S. 260.

34 | Vgl. ebd., S. 43.

35 | Ebd.

36 | Ebd.

den späteren Arbeiten von Deleuze unter verschiedenen Vorzeichen wieder: in *Tausend Plateaus* in der zweifachen Gliederung von Inhalt und Ausdruck, im Buch zu Foucault in der zweifachen Ordnung von Sichtbarem und Sagbarem.³⁷ In der Falte zwischen den beiden komplementären und nichtsdestotrotz streng disjunktiven Reihen erscheint das Ereignis als Zeichen, um von einem Körper in Empfang genommen zu werden, der damit seinerseits zur Geburtsstätte des Sinns wird. Solange die Zeichen nicht in eine Oberflächenorganisation eintreten, bleiben sie ohne Sinn.³⁸ Aus der Perspektive der statischen Genese waren »essen« und »sprechen« als zwei durch das Ereignis bereits getrennte und artikulierte Serien angegangen worden. In Hinsicht auf die dynamische Genese des Sinns stellt sich dagegen die Frage, wie sich »sprechen« und »essen« tatsächlich voneinander lösen, wie das unkörperliche Ereignis tatsächlich aus den Körperzuständen resultiert, wie wir vom lärmenden Unsinn in der Tiefe der Körper zur Herstellung der Oberflächen gelangen.³⁹

In der *Logik des Sinns* wird die dynamische Genese des Sinns in der gleichzeitigen Anlehnung an und Abgrenzung von den psychoanalytischen Konzepten der Oralität und Sexualität entwickelt. Meine Bemerkungen dagegen schlagen eine andere Richtung ein. Sie stellen die Frage nach der dynamischen Genese des Sinns in die Problematik der »empirisch-transzendentalen Reduplizierung«, an der sich laut Michael Foucault die Philosophie seit Kant die Zähne ausbeißt.⁴⁰ Als »unerwünschte Nebenwirkung« der umfassenden Analytik der Endlichkeit, die nach Foucault die allgemeine diskursive Ordnung bestimmt, die ausgehend vom 19. Jahrhundert die klassisch-repräsentative Episteme ablöst, steht die empirisch-transzendente Reduplizierung für das Paradox einer Logik der Erkenntnisproduktion, der gemäß die empirischen Inhalte der Erkenntnis zugleich die Bedingungen der Erkenntnis selbst liefern

37 | Vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 64-67 sowie Deleuze: *Foucault*, a.a.O., S. 57. Die Ordnung des Sichtbaren lässt sich dabei nicht auf den Sehsinn und dessen Eindrücke beschränken, sondern umfasst das weite Feld mikroskopischer und makroskopischer Affektionen und Perceptionen im Allgemeinen, während die Ordnung des Sagbaren die vier Dimensionen des Satzes umfasst: die Bezeichnung (Beziehung des Satzes zu einem äußeren Datum), die Manifestation (Beziehung des Satzes zum sprechenden Subjekt), die Bedeutung (Beziehung des Satzes, der Wörter des Satzes zu universellen oder allgemeinen Begriffen) und schließlich den Sinn (das Ausgedrückte des Satzes, reines Ereignis, das im Satz insistiert oder subsistiert). Zu den vier Dimensionen des Satzes vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 29-43.

38 | Ebd., S. 137.

39 | Ebd., S. 231.

40 | Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974, S. 389.

müssen.⁴¹ Dieser paradoxen Logik gemäß wird der Produktionsprozess stets nach dem Modell des Produkts, der Grund stets nach dem Modell des zu Begründenden, das Werden stets nach dem Modell des Seins gedacht und damit notwendig verfehlt. Hinsichtlich ihrer philosophischen Genealogie wird die empirisch-transzendente Reduplizierung von Foucault und Deleuze gleichermaßen an Kants kritische Revolution zurückgebunden. Deleuze zufolge bestand diese im Wesentlichen darin, den legitimen vom illegitimen, transzenten Gebrauch der Vermögen zu unterscheiden.⁴² Darüber, dass Kant in seiner Kritik über den Ausschluss des illegitimen Gebrauchs der Vermögen nicht hinausgehe, der Gemeinsinn und die gute Natur des Denkens weiterhin als unhinterfragte Voraussetzungen fungierten, verbleibe er innerhalb des repräsentativen Bild des Denkens.⁴³ Das repräsentative Bild des Denkens vermag es in Deleuzes Augen nicht, mit dem Gemeinsinn zu brechen und begnüge sich folglich damit, »eine lediglich empirische Übung in einem Bild des als »ursprünglich« dargestellten Denkens ins Transzendente zu heben«. ⁴⁴ Als allgemeinstes Prinzip der Repräsentation fungiert das »Ich denke«, von Kant bis Husserl und darüber hinaus, als jenes empirische Vorbild, das ins Transzendente gehoben wird. Dass es sich dabei eben um nicht mehr als eine Reduplizierung des Empirischen handelt, liegt für Deleuze auf der Hand.⁴⁵ Wie also, lautet die von Deleuze unermüdlich gestellte Frage, kann die empirisch-transzendente Reduplizierung vermieden werden?

Mit einem Ei. »Sehen Sie dieses Ei?«, fragt Diderot in einem Gespräch mit d'Alembert. »Mit ihm bringt man sämtliche theologischen Schulen und alle Tempel der Welt zum Einsturz.«⁴⁶ Welches Ei? Das Ei als nicht geformte, nicht stratifizierte Materie, die einen bestimmten Raum – *spatium* und nicht *extensio* – bis zu einem bestimmten Grad besetzt, entsprechend der Intensitäten, die es passieren lässt, die es produziert und verteilt. Das Ei als intensive Matrix: das Intensitäts-Ei.⁴⁷ Das Intensitäts-Ei, sei es das mythologisch-kosmische Ei der Dogon, das als Motto dem sechsten Kapitel von *Tausend Plateaus*

41 | Vgl. zur Analytik der Endlichkeit ebd., S. 377-384.

42 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie* [*La philosophie critique de Kant*, 1966], übers. von Mira Köller, Berlin 1990, S. 24-29, S. 60-65.

43 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 178-179.

44 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 129.

45 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 180 sowie Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 138.

46 | Diderot, Denis: »Fortsetzung einer Unterhaltung zwischen d'Alembert und Diderot« [*La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot*, 1769], in: ders.: *Philosophische Schriften*, hg. von und mit einem Nachwort von Alexander Becker, übers. von Theodor Lücke, Frankfurt a.M. 2013, S. 78-93, hier S. 87.

47 | Vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 210.

vorangestellt ist, sei es das befruchtete, biologische Ei, das bereits in *Differenz und Wiederholung* als Bild für die dynamische Genese des Aktuellen fungiert, bezeichnet immer eine intensive Realität.⁴⁸ Eine Realität, die sich in keine im Voraus determinierte extensionale oder qualitative Aufteilung fügen, eine Realität, aus der sich Extensionen – räumliche Strukturen – und Qualitäten – qualitative Differenzen – zu allererst entwickeln: »Tiefer als die aktuellen Qualitäten und Ausdehnungen, als die aktuellen Arten und Teile liegen die raum-zeitlichen Dynamiken. Sie sind es, die aktualisieren und differenzieren. Man muß sie für jedes Gebiet verzeichnen, obwohl sie gewöhnlich durch bereits gebildete Ausdehnungen und Qualitäten verdeckt sind.«⁴⁹

Das befruchtete Ei, das sich in den frühesten Entwicklungsphasen hauptsächlich über chemische Gradienten und Polaritäten definiert und sowohl räumlich als auch qualitativ unterbestimmt ist, dient Deleuze immer wieder als paradigmatisches Beispiel für jene intensiven, raum-zeitlichen Dynamiken, die jeder extensionalen und qualitativen Aufteilung vorausgehen. Der räumlich-qualitativen Bestimmung des befruchteten Eis etwa gehen Prozesse der Zellverkettung und Zellmigration voraus, die keinen metrischen Raum voraussetzen, sondern lediglich lokale Interaktionen, die zu engen oder losen Verkettungen zwischen Zellen sowie zwischen den Zellen und ihrer extra-zellulären Matrix führen. Enge Verkettungen, aus denen sich die Prozesse der Faltung und Invagination ergeben und die eine Vielfalt dreidimensionaler Strukturen hervorbringen. Lose Verkettungen, die zu zellulären Migrationen führen, die ganze Kollektive von Zellen an neue Orte bewegen, wo sie sich mit anderen Kollektiven verketteten können. Wohin aber die Zellverbände migrieren und welche extensiven Strukturen und Grenzen geformt werden, ist von intensiven, nicht-linearen Feedbackrelationen abhängig, die weder an eine exakte Anzahl noch an eine exakte Position der Zellen gebunden sind. Analoges gilt für die qualitative Differenzierung: Die Entwicklungspotenz der embryonalen Stammzellen ist zunächst pluripotent, d.h., die embryonalen Stammzellen können zu jedem der unterschiedlichen, möglichen Zelltypen werden, die ein erwachsenes Individuum charakterisieren. Die Einschränkung der Pluripotenzialität der Zelle ergibt sich erst über einen komplizierten, seinerseits

48 | Vgl. ebd., S. 205, S. 210, S. 224 sowie Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 273. Die Dogon sind eine westafrikanische Volksgruppe, in deren mythologischen Schöpfungsberichten das Welten-Ei eine zentrale Stellung einnimmt. In ihren Verweisen auf die Dogon beziehen sich Deleuze und Guattari auf Griaule, Marcel: *Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht*, übers. von Janheinz Jahn, Freiburg 1970.

49 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 271.

intensiven Austauschprozess chemischer Signale zwischen verschiedenen Zellen und Zellkollektiven.⁵⁰

Die intensive oder virtuelle Realität des Eis, die komplexen raum-zeitlichen Dynamiken, die räumliche Strukturen und Qualitäten erst differenzieren und aktualisieren, sind ihrerseits keineswegs undifferenziert oder unbestimmt. Ihre Differenziertheit und Bestimmtheit äußert sich allerdings nicht in extensiven Größen, sondern in intensiven: Achsen und Vektoren, Intensitätsgraden und –schwellen, dynamischen Tendenzen und Migrationen, Umgruppierungen und Nachbarschaftszonen. »Das Ei ist das reine Intensitätsmilieu«, schreiben Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus*.⁵¹ »Die Welt insgesamt ist ein Ei«, schreibt Deleuze in *Differenz und Wiederholung*.⁵² »Die Welt insgesamt« heißt dann, die Welt als intensives, pluripotentes, offenes Ganzes, das sich eben nicht nach dem Vorbild eines Organismus zusammenschließt. Im Gegenteil, der Organismus verkörpert bestimmte Aktualisierungen der Pluripotenzialität der Welt und bleibt auf Letztere hin immer mehr oder weniger geöffnet. »Die Welt insgesamt« heißt auch, dass alle Formen des Lebendigen als Differenzierungen einer gemeinsamen Ebene reiner Intensität zu bedenken sind: ein virtueller Kompositionsplan für alle Formen des Lebendigen, die als Variationen und Modulationen, eine stets vorgängige, präindividuelle und präsubjektive, materielle Intensität aktualisieren. Der virtuelle Kompositionsplan, der als ein Netz präindividueller Singularitäten aufgefasst wird, ist Deleuzes Antwort auf die Problematik der empirisch-transzendentalen Reduplizierung. Gegen Kant und Husserl, deren Kritik »sich damit begnügt, in den Charakteristika des Empirischen das Transzendente nachzuahmen«, steht der virtuelle Kompositionsplan für ein von jeder empirischen Nachahmung befreites, transzendentes Feld.⁵³ Von jeder empirischen Nachahmung befreit, heißt für Deleuze vor allem eines: befreit vom »Ich denke« als allgemeinstem Prinzip der Repräsentation.⁵⁴ An seine Stelle tritt das Intensitäts-Ei, das in Deleuzes Denken die paradigmatische Figur des larvalen Subjekts einnimmt.⁵⁵ Als intensives, informelles Geflecht von Materie ist es in der Lage, große

50 | Vgl. DeLanda, Manuel: *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London 2002, S. 55-58.

51 | Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 224.

52 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 273.

53 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 129. Vgl. auch Rogozinski, Jacob: »Ohnmachten (Zwischen Nietzsche und Kant)«, in: Balke, Friedrich und Vogl, Joseph: *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, S. 80-93, hier S. 87.

54 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 180.

55 | Zum larvenhaften Subjekt vgl. ebd., S. 110.

Modifikationen zu ertragen und eine Vielzahl von Formen zu aktualisieren.⁵⁶ Die Bewegungen, Faltungen und Torsionen, die seine Aktualität konstituieren, verweisen auf eine raum-zeitliche Dramatisierung, auf eine Differenziation/zierung, aus der das Individuum und sein ›Ich denke‹ erst hervorgehen. Der in *Differenz und Wiederholung* geprägte Begriff der Differenziation/zierung erfüllt dabei die doppelte Funktion, zugleich die Verfassung der Differenzialverhältnisse in der virtuellen Mannigfaltigkeit anzuzeigen als auch die Verfassung der qualitativen und extensiven Reihen, in denen sich Erstere durch ihre Differenzierung aktualisieren.⁵⁷ Der Aktualisierungsprozess selbst hat seine Determinante in der Intensität: »Die Intensität ist es, die die Determinante im Aktualisierungsprozeß darstellt. Die Intensität ist es, die *dramatisiert*. Sie ist es, die sich unmittelbar in den raum-zeitlichen Basisdynamiken ausdrückt und ein in der Idee ›nicht-distinktes‹ Differentialverhältnis bestimmt, sich in einer distinkten Qualität und einer unterschiedenen Ausdehnung zu verkörpern.«⁵⁸ Die Individuation verläuft für Deleuze damit nicht von einem möglichen, universellen Abstrakten hin zu einem realen, besonderen Individuum, sondern vom problematischen oder idealen Virtuellen zu seinen multiplen Aktualisierungen. Nicht das Mögliche und das Reale, sondern das Virtuelle und seine Aktualisierung, die beide gleichermaßen real sind, bilden somit das Koordinatensystem des werdenden Körpers.

Die Frage, mit der wir uns dem Ei zu- und von der *Logik des Sinns* abgewendet haben, war die nach den Körpern in der Tiefe. Die Körper in der Tiefe, in ihrer Differenz zu den Ereignissen an der Oberfläche, sind aus den bisherigen Überlegungen folgernd, mit der Ebene der Virtualität selbst gleichzusetzen. Diese Ebene der Virtualität ist mithin als dezidiert materiell verfasste zu denken. Wenn die Körper in der Tiefe der Ebene der Virtualität entsprechen, der Materie selbst in ihren peristaltischen Bewegungen, was sind dann die Ereignisse an der Oberfläche? Die Ereignisse an der Oberfläche sind zunächst die Ereignisse, die die Oberfläche überhaupt erst herstellen, die die Aktualität herstellen, ohne in dem Aktuellen, ohne in dem Hergestellten aufzugehen: »[...] reine, unerschütterlich-unkörperliche Ereignisse auf der Oberfläche der Phänomene, reine Infinitive, von denen man nicht einmal zweifelsfrei sagen kann, daß sie sind, die teilhaben an dem, was uns umgibt, was ist: ›röten‹, ›grünen‹, ›schneiden‹, ›sterben‹, ›lieben‹.«⁵⁹ Und wohin gehören die aktuellen Körper? Die aktuellen Körper, als Operateure des Ereignisses, gehören zugleich der Ebene der Aktualität als auch der Ebene der Virtualität an und zwar insofern,

56 | Vgl. Sauvagnargues, Anne: *Deleuze. Del animal al arte* [Deleuze. *De l'animal à l'art*, 2004], übers. von Irene Agoff, Buenos Aires 2006, S. 47.

57 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 310.

58 | Ebd.

59 | Deleuze und Parnet: *Dialoge*, a.a.O., S. 70.

als das Virtuelle von Deleuze als ein strikt dem Realobjekt zugehöriger Teil definiert wird. Die Virtualität, die Körper in der Tiefe, der organlose Körper, die eiszeitliche Erde des Prof. Challenger, ist die Materie, die immer unter diesem oder jenem Intensitätsgrad den Raum erfüllt, und die Oberflächenereignisse machen diese Grade aus, diese Intensitäten, die ausgehend von der Materie als Nullintensität das Reale im Raum hervorbringen.⁶⁰ Ginge es zu weit, zu sagen, dass in einem ganz bestimmten Sinn nichts *existiert*, als die kosmische Gegenwart der Körper in der Tiefe? Nichts, als die Materie, in ihren peristaltischen Bewegungen und raum-zeitlichen Dynamiken, die unaufhörlich Effekte freisetzt, die gerade nicht existieren, sondern vielmehr *insistieren* oder *subsistieren* und die Oberfläche dieses universellen Körpers herstellen und organisieren. Und an der Oberfläche? Ein Maskenball, Trugbilder – soweit das Auge reicht. Weit davon entfernt, das Trugbild als bloße Illusion abzutun, muss ihm vollste Realität zugesprochen werden. Als Synonym für das Ereignis des Sinns und damit für das Werden selbst, ist das Trugbild die werdende, changierende, permeable Haut des Körpers der Erde selbst: »Harlekinmantel, der vollständig ist und Lücken hat«.⁶¹ Die ganze Schwierigkeit besteht also darin, die Tiefe der Körper und die Ereignisse an der Oberfläche zusammen zu denken: Denn die Tiefe der Körper liegt nicht tiefer als die Oberfläche, das Tiefste nämlich, zitiert Deleuze den schönen Satz Paul Valéry's, »das Tiefste, das ist die Haut«.⁶²

60 | Vgl. Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Anti-Ödipus*, a.a.O., S. 421.

61 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 326.

62 | Paul Valéry zit.n. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 26.

Bodies-Language:

Immanence in Gilles Deleuze's *Foucault*

Guillaume Collett

THOUGHT-BEING

It is important to remember that at no point did Deleuze argue for the preeminence of the body over thought, or prioritise being over thinking. Deleuze's avowed univocal ontology requires us ultimately to neutralise the equivocality of being and thinking, but not by subsuming them under an overarching conception of the *One* transcending them both, such as we find in Alain Badiou's Neo-Platonic *Deleuze*.¹ If univocity means anything in Deleuze's ontology, it is first and foremost a univocity of *difference*, a univocity of nothing else than the very difference between being and thinking, a difference which (un-)grounds them both by prioritising the difference between them over either being or thinking taken separately.² If they may be said to be one, it is only to the extent that they are perpetually bridging the uncollapsible distance between them by means of an »instantaneous exchange«³ or a process of »weaving.«⁴

1 | Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, transl. by Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

2 | While Deleuze speaks in the 1960s of *univocal being*, he makes it clear that we should not conflate it with ontology *qua* the study of being, *tout court*: »Philosophy merges with ontology, but ontology merges with the univocity of Being« (Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* (London: Continuum, 2004), p. 205), which we must deduce is thus different in kind from ontology, and indeed Deleuze speaks at times of the »Univocity of sense« (Deleuze, *Logic of Sense*, p. 286) rather than of being.

3 | Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, transl. by Graham Birchill und Hugh Tomlinson (London: Verso, 1994), p. 38.

4 | Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, p. 38; Gilles Deleuze, *Foucault*, transl. by Seán Hand (London: Continuum, 2006), p. 92. This is an explicit allusion to the Platonic and Neo-Platonic weaving of the intelligible and the sensible, for instance

For Deleuze, being and thinking, the body and thought, are continuously engaged in a relation of *equality* and even *reversibility*, as he suggests in *What is Philosophy?*, despite being and *continuing to be* radically heterogeneous dimensions. In this text, the »plane of immanence«⁵ – which is the phrase Deleuze will use to frame this difference towards the end of his career – is presented as a two-sided »reversible« fold of thought-nature, a plane that co-articulates *Noûs* and *Physis*, the image of thought and the matter or substance of being.⁶ Thought cannot be immanent *to* a full and self-complete nature, for this would be to hypostasise nature as a transcendent Being that precedes and is capable of existing independently of thought's constructive and productive force. Likewise, unless thought is freed from the transcendent forms of the Subject and the Ego, and unless it is re-located to a completely impersonal transcendental field animated by non-human forces and relations of force, thought's constitutive power over the world remains merely phenomenal rather than ontological.⁷

Hence for Deleuze, immanence is the proper object of philosophy since it distinguishes itself, on the one hand, from the Being of *onto-theology* and, on the other hand, from the Thinking of *anthropology*. Philosophy is neither anthropology nor theology; rather it is what we might call the *onto-logical* study of

as found in Plotinus. See also Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, transl. by Martin Joughin (New York: Zone Books, 1992), pp. 174-176.

5 | Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, Ch. 2.

6 | *Ibid.*, p. 38. In Chapter 5 of this text, Deleuze and Guattari contend that at the level of *materiality*, and at the level of fixed *images* tied to propositional concepts, thinking and being, respectively subsist as distinct powers by being held in a relation of dualism (logically, that of denotation, constituting what they call the »plane of reference«); whereas when articulated immanently (on a philosophical »plane of immanence«), being »becomes« in-corporeal and thinking loses its image, merging with (or »becoming«) the in-corporeal thought-being it expresses.

7 | As Montebello puts it, *Physis* for Deleuze is insubstantial and it can only be thought, even though it is entirely real rather than merely ideal (Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée* (Paris: Vrin, 2008), p. 23.

immanence *qua* equal articulation or disjunctive synthesis⁸ of being-thinking.⁹ This is why immanence has only ever been immanent to itself, immanence as such. This allows us to bypass the need to ascribe to Deleuze either the position of materialism or idealism, since his project is aimed precisely at overcoming such a binary opposition. Furthermore, it requires us to stop describing Deleuze as a realist insofar as we understand the term as naively pointing to a full, self-organising positivity of Nature, the Real as self-consistent in and of itself, a self-generating *matter-energy*, and so on. If there is any vitalism in Deleuze's work, it is only insofar as nature is constructed by non-human thought.

It is particularly important to bear in mind the above in the context of a volume on Deleuze, Foucault, and the body. This is because I maintain that the body – while not prior to thought – is nonetheless the very site where being and thinking co-articulate to produce a plane of immanence. For instance, in his chapter on logic in *What is Philosophy?*, Deleuze states that every state of affairs is connected to and separated from its own limit, as the referent of a proposition, thanks to »a body, a lived,« which has the capacity to bring the state of affairs in contact with its own virtual potential, namely counter-actualised events which populate the plane of immanence.¹⁰ This generative function of the body, its role as the site of the fold of thought-being, is even more explicit in *The Logic of Sense*, where Deleuze goes to great lengths to describe precisely how the body can carry out such a task (namely produce *sense*), using a psychoanalytic and quasi-structuralist framework.¹¹

8 | Deleuze mobilises his notion of the disjunctive synthesis in *Difference and Repetition* in order to conceptualise univocity without identity and thus without the primacy of the One. The many (difference) is synthesised disjunctively through a numerically single repetition, which itself divides into its formally distinct constituent differences or repetitive instances. This is applied more directly to the question of immanence in *The Logic of Sense*, from which we may arguably derive the plane of immanence as the univocal articulation of thinking and being without a One, or a Many (or a Two). See Deleuze, *Difference and Repetition*, transl. by P. Patton (London: Continuum, 2008), esp. Ch. 2; and Deleuze, *Logic of Sense*, pp. 35–37.

9 | Zourabichvili has also strongly opposed an ontological interpretation of Deleuze's work, considering him rather as a kind of ontological logician. François Zourabichvili, *Deleuze: Une philosophie de l'événement* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994); François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris: Ellipses, 2003).

10 | Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, p. 156.

11 | Drawing on the work of the post-Lacanian Serge Leclaire, Deleuze argues in this 1969 text that the unconscious body articulates with the conscious mind according to structuralist principles roughly analogous to the signifier's relation to the signified. Being the site of nonsensical yet proto-linguistically-structured sense-impressions or bodily affections, the body is thereby in a privileged position to articulate between

In the following, I will show that this holds true for Deleuze's 1986 book *Foucault*, a text which forms a late trilogy with *The Fold*¹² and *What is Philosophy?*, all three of which build in their own ways on Deleuze's *The Logic of Sense* from 1969. While I will refer to Foucault's own texts, and although most of Deleuze's interpretive claims are to some extent textually supported, I will mainly focus in this chapter on how Deleuze integrates Foucault's work into his own ontological project. Commenting on the validity of such an integration lies outside the scope of my analysis, though a cursory glance at Foucault's work makes it clear that he would have rejected most of Deleuze's overt ontologisation of his own more subtly nuanced and concealed ontological claims.

Having said that, I will focus particularly in the following on the interesting parallels one finds during the 1960s between Deleuze's ontological project – as ultimately oriented towards a thinking of immanence – and Foucault's own deliberations on the question of non/relationality, particularly as they concern the articulation of the sayable and the visible in *The Order of Things* (1966). I will also draw attention to the way in which both thinkers attempt to use force or power to understand how non/relationality curves into itself to express a relation of a deeper sort, which has in both cases an intimate tie to the body as the seat of this curving-in of non/relationality.

The intellectual context of the 1960s is indeed highly instructive when assessing the roots of both Deleuze's and Foucault's work. During much of the late 1960s, Deleuze's project of attempting to reach a point beyond the dualism of thinking and being, without resorting to a transcendent or substantialist conception of the One, is couched in terms of the »disjunctive synthesis« or non-*relation*¹³ of bodies and language, words and things. In this sense, and despite its being re-fashioned by him in his works from this period, we must actually privilege French 1960s structuralism when evaluating Deleuze's early

corporeal actions and passions, on the one hand, and on the other linguistically expressed incorporeal »sense-events« (Deleuze's re-working of the Saussurian »sign« as unity of signifier and signified).

12 | Gilles Deleuze, *The Fold. Leibniz and the Baroque*, transl. by Tom Conley (London: Continuum, 1993).

13 | For Deleuze (commenting on Foucault), a non-relation is still a relation, and potentially even one of a »deeper« sort (Deleuze, *Foucault*, p. 53). Here Deleuze refers to Foucault's *This is Not a Pipe?*, transl. by J. Harkness (Berkeley: University of California Press), p. 36, in which the latter shows that »the little thin band, colourless and neutral«, which separates the figure of the pipe from the statement, forms what Foucault – alluding to Blanchot (Deleuze tells us on this page) – calls a »non-relation«. It is a non-relation to the extent that the statement (»This is not a pipe«), the drawing, and the connective or designative »this«, all diverge from the common form of the pipe (they »cannot find a place to meet« as Foucault puts it). Ibid.

philosophy, and even his more enduring understanding of immanence. In particular, structuralism's intensification of the tension between thought and experience provided a way out of the then dominant phenomenological tradition.

Deleuze's critique of phenomenology remains fairly consistent from *The Logic of Sense* to his *Foucault* and *What is Philosophy?*; in all of these texts, phenomenology is considered to fail because its two central figures, Edmund Husserl and Martin Heidegger, both end up falling back onto one side of the being-thinking dualism we have been discussing. Husserl's phenomenology sets itself the task of analysing the phenomenon, and thus remains at the level of thinking, although it powerfully re-works this level as constitutive of the phenomenal world, inheriting Emmanuel Kant's legacy.¹⁴ Conversely, for Deleuze, Heidegger remains at the level of Being, and at the level of Being's power over thinking, despite himself reworking the *sense* of Being as something which only reveals itself in thought and through the act of questioning.¹⁵ Since Being is avowedly distinct from its worldly, ontic manifestations, it remains ultimately transcendent in relation to thinking, as an irrecoverable *Origin*.¹⁶

Despite both failing to reach the Deleuzian conception of immanence, though in diametrically opposed ways, Husserl and Heidegger are nonetheless significant influences on Deleuze. Husserl's emphasis on the articulation of thinking and phenomenal *being*, and Heidegger's novel attempts to consider the relation of ontological *Being* and thinking prefigure Deleuze's own attempts to examine the being-thinking relation outside the forms of Man and God. Husserl highlights thought's constitutive power, though this is only a power over the *phenomenon* and not the *noumenon*, to the extent that Husserl's phenomenological reduction bars him from speaking directly about ontology. Conversely, after Heidegger, the relation of thinking and ontological Being will never be understood in the same way. Deleuze himself is an indirect heir to this new conception of the being-thinking relation, to the extent that for Deleuze, just as for Heidegger, we can no longer separate ontology from the

14 | For a good starting point, see Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, transl. by B. Gibson (London: Routledge, 2012).

15 | For references to the *sense* of Being, see for instance Martin Heidegger, *Being and Time*, transl. by J. Macquarrie and E. Robinson (London: Wiley-Blackwell, 1978).

16 | We can say that in Heidegger, Being and thinking co-articulate by means of a transcendental Being itself *transcendent* to thinking. For a condensed critique of Heidegger's conception of the fold (ontological difference), see Deleuze, *Difference and Repetition*, pp. 77-79; see also Deleuze, *Logic of Sense*, pp. 83-84, for a critique of the notion that sense derives from a lost (and transcendent) »Origin«, which Montebello argues is an allusion to Heidegger. See Montebello, *Deleuze*, pp. 49-50.

»question« of being, which is inseparable from the question: »what is thinking?«;¹⁷ – though, as I have mentioned, Deleuze aims to take Heidegger's work further towards immanence by rendering thinking and being absolutely equal in regards to one another.

While structuralists such as Claude Lévi-Strauss unequivocally prioritised formal linguistic systems over experience, one finds a tension internal to structuralism between *pure* linguistic formalism and a linguistic formalism already tainted by experience.¹⁸ Indeed this can be traced at least as far back as Jean Hyppolite's work on the *productive* tension between thought and experience or between *logic* and *existence*, to allude to his influential book in 1952, which was a major influence on both Deleuze and Foucault.¹⁹ Structuralism arguably provided a way for Deleuze and Foucault to inherit phenomenology's tightening up of the being-thinking relation without having to accept the way it conceived of this relation, and we can recognise this inheritance in their shared emphasis on the non-relation between bodies and language.²⁰ Along with structuralism, we must also add a final decisive influence on Deleuze and Foucault, namely

17 | For an interesting discussion of the persistence of this theme in Deleuze's work, see Benoît Dillet, »What is Called Thinking?: When Deleuze walks along Heideggerian Paths,« in: *Deleuze Studies*/2, 2013.

18 | One finds this tension throughout the pages of the 1960s journal *Cahiers pour l'analyse*, for instance in the debate between Serge Leclair and Jacques-Alain Miller on the status of the Lacanian »letter«, or between Jacques Derrida and Lévi-Strauss on the origin of writing. See Peter Hallward and Knox. Peden, eds., *Concept and Form*, in two volumes (London: Verso Books, 2012).

19 | It was partly Hyppolite's aim in *Logic and Existence* – by staging a productive dialogue between Hegel and Heidegger (albeit ultimately *contra* phenomenology) – to envision *complete immanence* through the notion of *sense*, whereby there is nothing *behind* sense which could ontologically account for it. Sense is thus its own ground: »The only secret [...] is that there is no secret«, there is nothing behind the curtain (i.e. behind sense). See Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, transl. by L. Lawlor (New York: State University of New York Press, 1997), p. 90; see also Deleuze, *Foucault*, p. 47: »[...] behind the curtain there is nothing to see [...]«.

20 | We can see this for instance in Deleuze's and Foucault's shared interest in the work of Pierre Klossowski – in »Klossowski or bodies-language«, from the Appendices of *The Logic of Sense*, where Deleuze considers Klossowski's work to attest to the »disjunctive articulation« (p. 321) of bodies and language. In »La prose d'Actéon,« in: *Nouvelle Revue Française*, March 1964, Foucault understands Klossowski's work in terms of a play of doubles (of sight and language), which we can understand in terms of this non-relation (cf. footnote 13).

Friedrich Nietzsche, whose theory of non-human force could be used as a corrective to phenomenology's overemphasis on the Ego or Subject.²¹

DELEUZE'S *FOUCAULT*

I will now turn to Deleuze's reading of Foucault in his 1986 monograph.²² Deleuze uses the term »knowledge-being« – closely allied with his own *thought-being* from *What is Philosophy?* – in his discussion of Foucault's works from the 1960s. The term points to an attempt at articulating the ontology that would correspond to Foucault's conception of archaeology.²³ Drawing on Foucault's own scattered references to a *being of language* in *The Order of Things* (1966) and in *The Archaeology of Knowledge* (1969), Deleuze claims that for Foucault, knowledge must be understood in terms of two autonomous yet communicating forms: on the one hand, we have *language-being*, comprised of statements which have only themselves as their referents, rather than denotable things; and on the other hand, we have *light-being*, with its own »actions and passions« or »multisensorial complexes,« to quote Deleuze.²⁴

While language »contains« words, phrases and propositions,« the Foucaultian concept of »statement« is not reducible to any of these.²⁵ In *The Archaeology of Knowledge*, Foucault gives the example of »no one heard«, and contrasts it with »it is true that no one heard.«²⁶ Neither the propositional form nor the grammar sheds light on the difference in level involved in these statements. One statement reports on a state of affairs while the other is about this report

21 | We can see Deleuze using Nietzsche *contra* the Heideggerian conception of man, in spite of Heidegger's famous anti-humanist »Letter on Humanism«, in such texts as *Nietzsche and Philosophy*, transl. by H. Tomlinson (London: Continuum, 2006), p. 204, n. 31. See M. Heidegger, *Basic Writings: Martin Heidegger*, transl. by D. F. Krell (London: Routledge, 2010), pp. 141-182.

22 | While referring below to both Deleuze's and Foucault's texts, in this chapter I will not however seek to challenge Deleuze's interpretation of Foucault, which amounts to an explicit ontologisation – along the lines of Deleuze's ontological commitments – of claims made by Foucault of which the ontological status is usually far more elusive and unarticulated than one would think when reading Deleuze. This is clear for one from the addition of «-being» to all the key Foucaultian concepts discussed by Deleuze in his book (*knowledge-being*, *language-being*, *light-being*, *power-being*, and *self-being*).

23 | See previous footnote.

24 | Deleuze, *Foucault*, p. 48, pp. 50-51.

25 | *Ibid.*, p. 51.

26 | Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, transl. by A. M. Sheridan Smith (London: Routledge, 2002 [1969]), p. 91.

and comments on it, and as such the difference in the pragmatic effect on the world both statements have is ignored by other types of linguistic analysis. The Foucauldian concept of statement does not require a subject, and so distinguishes itself from speech act theory, which relies on the subjective intentions of the speaker.

We can derive a sense of the ontology involved in his notion of statement by looking at another example from *The Archaeology of Knowledge*. Foucault states that, while in terms of logic one can say that the proposition »the golden mountain« lacks a referent, since such an object is impossible, if we approach it as a statement it does indeed have its own referent and reality, namely the imaginary object in question.²⁷ This imaginary object relates to a real, historically conditioned imagination with its own potential effects on the world,²⁸ and so, once again, the ontology involved here can only be understood at the level of a pragmatics of statements. Furthermore, Foucault claims in *The Archaeology of Knowledge* that a statement has a material part, which is the singular and a-subjective act of producing it, as well as the material in which it is inscribed or materialised.²⁹ While a statement cannot, however, be fully reduced to materiality, nor identified with an enunciating subject or speech act, it nonetheless has this a-subjective material part which prevents it from being reduced to language considered in its ideal dimension. As Foucault puts it, a statement is neither entirely linguistic nor material.³⁰

Instead, statements only enter into relations with other statements, if (re)acting exclusively on »visibilities,« which correspond to what Deleuze calls »light-being.«³¹ A visibility is itself not reducible to objects or things, which must be broken open to reveal their visibilities. Here Deleuze is drawing partly

27 | Ibid., pp. 101-102. One can find such a *flat ontology* in the recent work of speculative realist Tristan Garcia, see his *Forme et objet: Un traité des choses* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011).

28 | Similarly, in his reconstruction of structuralism entitled »How Do We Recognise Structuralism?«, Deleuze writes that the »symbolic« register displaces the opposition real/imaginary, in favour of a new type of reality which we can see is amenable to his conception of immanence. Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, transl. by M. Taormina (London: Semiotext(e), 2004), pp. 170-192.

29 | Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, pp. 112-114.

30 | Ibid., pp. 112-113.

31 | This term appears throughout *The Order of Things* and other works by Foucault from the 1960s, but it is arguably only Deleuze who thoroughly systematises this term, along with language-being, by pairing visibilities and statements, giving rise to a parallelism or non-causal correspondence between the two series. As for Deleuze's term *light-being*, this functions as an explicit ontologisation of Foucault's numerous references to light throughout the 1960s.

on the chapter entitled »The Surface of Things,« from *Raymond Roussel (Death and the Labyrinth)*,³² in which Foucault speaks of the surface of things as an infinite visibility or celestial light that in a way precedes language. Foucault says that light is equally visible everywhere, and thus on the surface of things it is impossible to make out anything without the prohibitive, or »proscriptive,« function of words.³³ Words prohibiting certain objects, acts, and so on, contained in light, introduce into this blinding surface of pre-discursive light a structure of differential shading, individuating visibilities through the opposition established in light between that which is prescribed and proscribed.

As Deleuze puts it, »light contains objects but not visibilities«³⁴ – light itself is *invisible* since being equally visible everywhere, it is specifically visible nowhere. Words are needed to curtail the infinite and indeterminate visibility of this surface of light, thus rendering it visible as such. Hence visibilities are capable of being determined only by statements, even if statements themselves, as *determining* forms, cannot be determining and thus function as statements without these visibilities as *determinable* forms.³⁵ In short, although they have nothing to do with objects or things, statements must nonetheless draw on visibilities to provide their content.

Any simple opposition between word and thing must be replaced, in conformity with Deleuze's own understanding of immanence, by the *non-relation* or *disjunctive synthesis* of *statements* and *visibilities*. Statements and visibilities – which together form knowledge – can only be fully determined in relation to one another, even while they are considered as completely autonomous. A statement neither signifies a concept nor denotes an object, and refers only to other statements; yet statements are organised in relation to a particular historical epoch. Furthermore, they enter into necessary relations with one another, due only to singular material forms – such as written texts – capable of cutting figures out of light. The irony of Foucault's title, *Les mots et les choses*, is that the

32 | Michel Foucault, *Death and the Labyrinth*, transl. by C. Ruas (London: Continuum, 2004), pp. 99-124.

33 | *Ibid.*, p. 105. This is partly aimed as an attack on the phenomenological and intentional conception of visibility, where the visible depends on either a transcendental Ego (as in Husserl), Other (as in Sartre, *contra* Husserl), or Being uncovered through interpretation (as in Heidegger). Indeed, Foucault conceives that it is possible to consider the existence of a light »for no one,« or »a visibility separate from being seen« (*ibid.*, pp. 107-108) (the last of which is aimed directly at Sartre). We will see below how, for Deleuze, Foucault's work also rejects the Heideggerian conception of intentionality as a fold of being-thinking, by replacing interpretation with bodily practices (as developed throughout Foucault's genealogical work from the 1970s-80s).

34 | Deleuze, *Foucault*, p. 51.

35 | *Ibid.*, p. 52.

exceedingly vague duality of words and things, is precisely *not* what the book focuses on; rather its true subject is the in-between space reducible to neither, yet needing both in a non-binary and equal articulation.

Foucault admits at the end of his *Archaeology of Knowledge* that his book is itself only a discourse on discourses.³⁶ He accepts that it remains bound to the horizon of knowledge and that it is thus incapable of pointing outside itself to its Outside – even if this is an Outside perhaps only ever relative to particular historical epochs. At least for Deleuze, the Outside in Foucault points to the field of forces and relations of force and, for Deleuze, this is why the author of *The Archaeology of Knowledge* needed to start the next phase of his research into power (his »genealogical« period), so as to arrive at the ground of his archaeology. Indeed, the very term »genealogy« comes from *On the Genealogy of Morals*,³⁷ in which Nietzsche seeks to trace modern conceptions of morality back to their origin in bodily practices, such as incisions directly imprinted on the body, as structured by power relations.³⁸

For Deleuze, this new phase provides the means of understanding how the non-relation of knowledge-being can nonetheless be understood as a relation of a »deeper sort«, and produce what may be described from Deleuze's perspective as a monistic plane of immanence overcoming this apparent dualism. Deleuze describes the Foucauldian conception of power as a »mole«: it is both blind and dumb, it cannot see nor speak, but for this very reason, it makes it possible for us to see and speak within a historical system of knowledge, or episteme.³⁹ Here Foucault's debt to Roussel and the linguistic turn more generally is supplemented, in Deleuze's reading, by this second influence, Nietzsche's theory of force.

For Deleuze, at the limit of Heidegger's ontological fold of thinking-being – or Foucault's fold of knowledge-being – there is a need to rediscover Nietzsche's field of forces and relations of force, as that which underlies them and accounts for the articulation of the fold's two halves.⁴⁰ Force is the Outside of Being,

36 | Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, p. 220.

37 | Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, transl. by M. A. Scarpitti (London: Penguin Classics, 2013).

38 | Foucault makes this link very explicit in his programmatic 1971 lecture »Nietzsche, Genealogy, History«, in which he makes clear his debt to Nietzsche. See Michel Foucault, »Nietzsche, Genealogy, History,« in: *Language, Counter-Memory, Practice*, transl. by D. F. Bouchard and S. Simon (New York: Cornell University Press, 1980), pp. 139-164.

39 | Deleuze, *Foucault*, p. 68. He adds to this: »Seeing and Speaking are always already completely caught up within power relations which they presuppose and actualize«. Ibid., p. 69.

40 | The reference to Nietzsche is important for Foucault, because it is precisely in terms of a genealogy of *the subject of phenomenology* that this next phase of research

which Heidegger had failed to reach.⁴¹ To the extent that being, for Nietzsche, amounts to an ever-shifting landscape of forces and relations of force; and insofar as these forces take on consistency – in Deleuze's reading of Nietzsche – only through the *thought of the return of active types*,⁴² Nietzsche can be seen to provide the solution to problems inherent to Heidegger: rather than an Origin waiting to be recovered, Being is now, in Deleuze's Nietzsche, identical to the selection and the return of active forces.

We find this discussed at length in the second chapter of *Nietzsche and Philosophy*. What Deleuze here terms ontological »being«⁴³ – but which is really *thought-being* – is produced in the present (or even, rather, in the future⁴⁴), despite still being in Nietzsche, as in Heidegger, as the *return of ontological being*. This is because, in Deleuze's reading of Nietzsche, ontological being (or rather onto-logical thought-being) is identical to the return (in thought) of what we can summarily call ontic forces, namely *active* ones; it is not the merely partial recovery in thought of an originary and distant Being distinct from its ontic, worldly manifestations. For Deleuze, the chief feature of active forces is that they return, unlike reactive ones. Accordingly, for him, ontological being is identical to the return or selection of active types,⁴⁵ a selection that occurs by means of thought, hence thought as such is »the thought of the eternal

was initially framed – in short, Foucault asked: where does this subject emerge from, what relations of power and bodily practices inform it? See Foucault, »Nietzsche, Genealogy, History«.

41 | In both Deleuze and Foucault we can identify a Nietzsche-Heidegger hybrid at work. Deleuze insists that if Foucault believed himself to be ultimately Heideggerian, rather than Nietzschean, he nonetheless had to go by way of Nietzsche to fully understand Heidegger, and not *vice versa*. Be that as it may, we can arguably locate here the key *différend* separating Deleuze and Foucault, insofar as Deleuze's Nietzsche – while undoubtedly informed by Heidegger – would always take priority. See Deleuze, *Foucault*, p. 93; and p. 123, n. 33, where Deleuze notes that Foucault admitted this to *Les Nouvelles* at the end of his life in 1984.

42 | See Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Ch. 2, »Active and Reactive,« pp. 36-67.

43 | *Ibid.*, pp. 66-67. Deleuze makes the connection with Heidegger more explicit in *The Logic of Sense*, though it is already there in *Nietzsche and Philosophy*, writing that univocity (or the eternal return – see Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 204) »wrests Being from beings in order to bring it to all of them at once, and to make it fall upon them for all times«, *ibid.*, p. 206.

44 | In *Difference and Repetition*, Deleuze will equate the eternal return with the future; see Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 113.

45 | *Ibid.*, p. 66.

return«.⁴⁶ This means that the distinction between the ontic and the ontological in Deleuze's *Nietzsche* is retained but folded into thought-being as nothing less than the return in thought of active forces.

Furthermore, the body is given a fundamental role in this production since, in Deleuze's *Nietzsche*, we are dealing with forces and relations of force directly imprinting themselves on the body (which is itself a metastable complex of interacting forces⁴⁷). While it is thought (namely the thought of the eternal return of active forces) which sorts forces into active and reactive types, it is into the body that thought plunges to find its content, the body being as it were the link between thought and force. If we want to follow this Deleuzian line of interpretation, we must contrast Nietzsche's philosophy, where thought and the body both together equally and actively *produce* ontological being (=selection or return),⁴⁸ with Heidegger's, where thought merely *recovers* or unveils it, and for whom the »body phenomenon« remained »the most difficult problem« in philosophy.⁴⁹

Returning to Deleuze's analysis of Foucault's work, power – or relations of force – is that which makes knowledge possible, while also being itself relative to – i.e. constructed *by* – particular regimes of knowledge (or rather power-knowledge). On the one hand, the model of a non-relation between seeing and speaking is accounted for by power, as the blind and dumb mole, which makes knowledge possible. The *visible*, defined earlier as multisensorial complexes composed of actions and passions, must now be understood more deeply as differential relations of *force*; the *sayable* must be viewed as that which brings together certain relations of force with others, integrating these differential relations and actualising visibilities as singularities.⁵⁰ What allows the visible to act on the sayable, and what allows the sayable to react on the visible, is precisely power. On the other hand, however, the relations of force from which power is inseparable are themselves conditioned by systems of historically-bound knowledge, or rather by »diagrams« of force relations flush with the real.⁵¹

46 | See for example Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 41. This in turn is connected to Deleuze's claim that, in Nietzsche, »To think is to send out a dicethrow«, *ibid.*, p. 30, which Deleuze views, contra Mallarmé (*ibid.*, p. 31), as affirming *chance* rather than necessity – or more accurately it is an affirmation of necessity within absolute chance. *Ibid.*, p. 30; see also pp. 23-35.

47 | *Ibid.*, p. 37.

48 | *Ibid.*, p. 66.

49 | Quoted in Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences* (London: Routledge, 2003), p. 93.

50 | See Deleuze, *Foucault*, pp. 63-69.

51 | *Ibid.* The diagram, in Foucault and Deleuze, is therefore the genealogical transformation of the archaeological statement.

The body – this siphon between *forces* inhabiting the dimension of corporeality and *thought* as that which thinks the nexus of forces surrounding it – is hence given a real experience of the Outside, namely of force and relations of force; though this Outside is necessarily folded into regimes of power-knowledge. This means that the body can only have an experience of a real or of an Outside *relative to thought*, or relative to series of statements or rather chains of diagrams. Nonetheless, this relative Outside is also, at least for Deleuze, nothing less than thought-being or immanence. Thus, the body has access to the Outside precisely insofar as the body and thought are reversible, since thought and the body both equally generate power-knowledge by folding the Outside into a historical epoch.

In order to articulate this point regarding the topological position of the body with regards to knowledge and power, Deleuze resurrects another Nietzschean (or adapted-Nietzschean) concept, which we have already touched on, that of the affirmation of chance. In *Nietzsche and Philosophy*, Deleuze systematises Nietzsche's references to the dice throw in *Thus Spoke Zarathustra* as a general model for thought, as the thought of the return of active forces conceived, in short, in terms of probabilistic induction.⁵² Firstly, to the extent that diagrams, unlike statements, must be understood in terms of the integration and putting into series of differential relations of force, they can be seen as operating »like a Markov chain«, which is to say »at random. However, under extrinsic conditions laid down by the previous draw«,⁵³ an example of which is the attempt, increasingly less likely to succeed, to throw one hundred sixes in a row. Deleuze takes this from *Discipline and Punish*, where Foucault, quoting Nietzsche, writes »the iron hand of necessity throwing the dice of chance«.⁵⁴ Secondly, since the Outside might be called Chance,⁵⁵ the folding of the Outside through the use of diagrams is identical to probabilistic structuring.

This brings us to a yet more fundamental problem, and one even more central to the problem of the body, which we have space here only to summarise. This is the third figure of Being which Deleuze locates in Foucault's work, deeper than knowledge-being, and deeper still than power-being, namely what he calls »self-being«.⁵⁶ Self-being, which Deleuze locates in the third volume of Foucault's *History of Sexuality*, points to processes of subjectivation occurring by means of the body (the subtitle of the unpublished fourth volume may be translated literally as »the confessions of the flesh«). For Deleuze,

52 | Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, pp. 23-35.

53 | Deleuze, *Foucault*, p. 71.

54 | Foucault quoted in Deleuze, *ibid.*, p. 71.

55 | See Deleuze, *ibid.*, p. 96, p. 125, n. 47. Here Deleuze draws on suggestions to this effect made by Foucault in *The Order of Things*, which invoke Nietzsche and Mallarmé.

56 | *Ibid.*, p. 94.

subjectivation is inseparable from »folding«, and there are four folds which crystallise all of Foucault's previous research: (1) the fold of the material part of ourselves (the body or desire), (2) the fold of the relation between forces (power), (3) the fold of the relation of truth to our being (knowledge), (4) the fold of the outside (power-knowledge), which is the fold as such.⁵⁷ Singular selves are determined by »the places crossed by the fold«,⁵⁸ i.e. by the way bodies and desires articulate the audio-visual disjunction.⁵⁹ The self is nothing else than the »void« of the non-relation between the sayable and the visible, albeit one filled by knowledge-, power-, and subject-effects the empty place of the non-relation gives rise to.⁶⁰

To conclude, for Foucault, in Deleuze's reading, language, and discursive and non-discursive formations more generally, may be said to come together with relations of force to give them the form specific to their historical epoch. Intensifying the opposition between thinking or language, on the one hand, and being or bodies and their relations of force on the other hand, in the end only brings them infinitely closer (yet without ever touching). In Deleuze and Foucault, the non-relation of being and thinking, or of bodies and language, is what assures their ontological unity, due to an element – namely immanence in Deleuze and power-knowledge in Foucault⁶¹ – which belongs to neither series yet which is also their ground, a ground produced by and in a way excluded from what it grounds.

57 | Ibid., p. 86.

58 | Ibid., p. 94.

59 | Ibid., pp. 98-99.

60 | Ibid., p. 99.

61 | Or, more specifically, the fold of the Outside as produced by bodily subjects.

Im Labyrinth der Zeit

Zum Konzept des Körpers nach Leibniz, Borges und Deleuze

Marc Rölly

Das Thema des Körpers verhandelt Deleuze ausführlich im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz.¹ Dabei kann er auf die Leibniz-Rezeption des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges zurückgreifen. Zwischen beiden stellt er eine Verbindung her – im Sinne einer phantastischen Metaphysik oder einer metaphysischen Phantastik, die fiktive und reale Momente als untrennbare herausstellt. Nicht allein ist Leibniz durch seine Tätigkeit im Schlossgarten von Herrenhausen, wo er die Kurfürstin Sophie bei der Gartenplanung unterstützt, mit dem Labyrinth des französischen Barockgartens vertraut.² Zudem liegt das virtuelle Labyrinth der unendlichen Möglichkeiten im Innersten seiner Philosophie.

Ein kleines Textfragment aus der Kriminalgeschichte »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen« macht es anschaulich. Es ist von Borges verfasst – und wird von Deleuze mehrfach (in unterschiedlicher Länge) zitiert.³ In der längsten Version lautet es:

»In allen erdichteten Werken entscheidet sich ein Mensch angesichts verschiedener Möglichkeiten für eine und eliminiert die anderen; im Werk des schier unentwirrbaren Ts'ui Pên entscheidet er sich – gleichzeitig – für alle. Er erschafft so verschiedene Zukünfte, verschiedene Zeiten, die ebenfalls auswuchern und sich verzweigen. Daher die Widersprüche im Roman. Fang (sagen wir) hütet ein Geheimnis; ein Unbekannter klopft an seine Tür; Fang beschließt, ihn zu töten. Natürlich gibt es verschiedene mögliche

1 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock* [Le pli. Leibniz et le baroque, 1988], übers. von Ulrich J. Schneider, Frankfurt a.M. 1996, S. 137-226.

2 | Vgl. Bredekamp, Horst: *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst. Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*, Berlin 2012.

3 | Vgl. Borges, Jorge Luis: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen« [»El jardín de senderos que se bifurcan«, 1941], in: ders.: *Werke*, Bd. 5: *Fiktionen* [Ficciones 1944], übers. von Karl A. Horst u.a., Frankfurt a.M. 1992, S. 77-89.

Lösungen. Fang kann den Eindringling töten, der Eindringling kann Fang töten; beide können davonkommen, beide können sterben und so weiter. Im Werk von Ts'ui Pên kommen sämtliche Lösungen vor; jede ist der Ausgangspunkt weiterer Verzweigungen.«⁴

Die verschiedenen Lösungen schließen sich gegenseitig aus, allerdings nur in der Realität (und in den meisten »erdichteten Werken«), nicht in einem singulären und originell-spekulativen Werk der phantastischen Literatur. (Auch nicht unbedingt in einem Film wie Tom Tykwers *Lola rennt*.) Mit dieser Auskunft könnte man sich zufriedengeben, wenn es die Verbindung zur Metaphysik nicht geben würde. Die gibt es allerdings – und sie geleitet in die Zeit des Barock und in die Metaphysik von Leibniz hinein. Kurz gesagt, wird im Begriff der Kompossibilität – präziser noch: im Schreckbild der Inkompossibilität – eben die narratologische Identitätsfigur problematisiert, die in Borges' Text so phantastisch zersplittert. Als ob es in der metaphysisch verstandenen Wirklichkeit der Dinge liegen würde, dass gleichzeitig ganz unterschiedliche Möglichkeiten der Auflösung einer Situation realisiert werden.

Im Folgenden werde ich zunächst erläutern, wie die Problematik der Kompossibilität – und damit zugleich diejenige der prästabilierten Harmonie der besten aller möglichen Welten – mit derjenigen des Körpers zusammenhängt. In einem weiteren Schritt werden die Überlegungen zum Körper mit Hilfe des Begriffs der Perzeption konkretisiert. Auf dieser Grundlage wird Deleuzes Fokussierung auf das Problem des körperlichen Ausdrucks nachvollziehbar. Zuletzt komme ich auf einige Eigenarten der zeitphilosophisch inspirierten Wiederholung des leibnizschen Systems zu sprechen, die Deleuze entlang des Themas der Individuation vollzieht.

I.

In dem berühmten Schlussteil der *Théodicée* begegnet Theodorus im Traum der Göttin Pallas Athene – in einem »Palast von unvorstellbarem Glanz und von ungeheurer Größe«.⁵ Es handelt sich um den »palais des destinées« oder den »Palast der Lose des Lebens« (nach Herrings Übersetzung). Er enthält

4 | Borges: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen«, a.a.O., S. 86. Vgl. die Zitate in Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* [*Différence et répétition*, 1968], übers. von Joseph Vogl, München 1992, S. 154; Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild. Kino 2* [*Cinéma 2. L'image temps*, 1985], übers. von Klaus Englert, Frankfurt a.M. 1997, S. 174; Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns* [*Logique du sens*, 1969], übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a.M. 1993, S. 149; Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 103.

5 | Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften*, Bd. 2.2.: *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels* [*Essais de*

nicht nur Darstellungen dessen, was wirklich geschieht, »sondern auch alles dessen, was möglich ist«. ⁶ Noch vor der Erschaffung der Welt hat Jupiter aus der Vielzahl möglicher Welten die beste von allen ausgesucht und zur Existenz bestimmt. Pallas erklärt:

»Ich brauche nur zu gebieten, und wir werden eine Welt sehen, die mein Vater erschaffen konnte, und darin wird alles enthalten sein, was man nur begehren kann; und auf diese Weise kann man auch erfahren, was eintreten würde, wenn diese oder jene Möglichkeit existieren sollte. Wenn die dabei gestellten Bedingungen nicht bestimmt genug sind, so werden sich so viele untereinander verschiedene Welten zeigen, wie man nur will, und die alle dieselbe Frage in verschiedener Weise und auf jede mögliche Art beantworten. [...] In gleicher Weise kannst du dir nun eine geregelte Folge von Welten vorstellen, die alle einzig den Fall enthalten, um den es sich handelt, und dessen Umstände und Folgen mannigfach verändern.« ⁷

Wie in einer Theatervorstellung (oder einer filmischen Abfolge von Schnappschüssen) wird Theodorus mit den möglichen Leben des Sextus Tarquinius konfrontiert: »Sextusse jeder Art und in unzähligen Gestalten.« ⁸ Leibniz greift hier eine Fragestellung aus Lorenzo Vallas Dialog *De libero arbitrio* (1439) auf. ⁹ Valla machte (gegen Boëthius) deutlich, dass das göttliche (apollinische) Vorwissen die menschliche Freiheit durchaus nicht beeinträchtigt. Er kommt lediglich dort nicht weiter, wo (Jupiters) Schöpfungsakte die Vorsehung bestimmen – und damit die Natur des Sextus festschreiben können. ¹⁰ An diesem Punkt setzt Leibniz den Dialog (zwischen Antonius und Laurentius) fort, indem er den Theodorus im Traum in den »Palast der Schicksale«, wie ich »palais des destinées« übersetzen würde, führt. ¹¹ Dort erkennt Theodorus, dass die vielen möglichen glücklichen Sextusse (im Unterschied zu dem wirklichen und frevlerischen) nicht mit der besten aller möglichen Welten kompossibel

Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710], hg. u. übers. von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1996, S. 261.

6 | Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 261.

7 | Ebd., S. 261-263.

8 | Ebd., S. 263.

9 | Valla, Lorenzo: »De libero arbitrio«, in: Radetti, Giorgio (Hg.): *Lorenzo Valla: Scritti filosofici e religiosi*, Florenz 1953, S. 283-375.

10 | »[...] sondern man fragt, warum er [Gott] sie [die Dinge] so anordnet, warum er den einen verstockt macht und mit dem anderen Erbarmen hat.« Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 257.

11 | Gegen Valla führt Leibniz explizit an, »daß er den Knoten zerhaut und die Vorsehung unter dem Namen Jupiters, den er nahezu zum Urheber der Sünde macht, zu verdammen scheint«. Ebd., S. 259.

sind. Wenn Gott aber ein gerechter Gott sein soll, dann muss er die beste der möglichen Welten auswählen.¹² Es ist also keineswegs gesichert, dass die beste aller möglichen Welten besonders gut geraten ist. Sicher ist nur, dass die anderen möglichen Welten weniger gut geraten sind. Denn begrenzt wird das Wirkliche durch das, was möglich ist – und nicht alles ist möglich im Sinne der Kompossibilität.¹³ Außerdem hat nicht Gott den wirklichen Sextus böse gemacht. Er hat ihn nur »aus der Region der Möglichkeiten in die Region der wirklichen Wesen überführt«.¹⁴ Sextus steht es bis zu einem gewissen Grade frei, so oder anders zu handeln.¹⁵ Entscheidend ist daher die individuelle Substanz des wirklichen Sextus, die nicht mit den anderen der möglichen Sextusse identisch ist. Denn die ähnlichen Sextusse der nur möglichen, nicht aber realisierten Welten, haben nicht all das in sich, was der wirkliche Sextus »in sich trägt, ohne daß man es bemerkt, und folglich auch nicht alles das, was ihm noch widerfahren wird«.¹⁶ Verständlich wird dieser Aspekt der Geschichte, wenn man den Begriff der individuellen Substanz – und damit auch das Problem des Körpers – genauer fasst.

Wie schon bei Spinoza liegt auch bei Leibniz in den Überlegungen zum Substanzbegriff ein quasi anticartesianischer Impuls, der im Begriff des »Ausdrucks« – und damit am Körper – festgemacht werden kann.¹⁷ Zunächst lässt sich sagen, dass Leibniz der Reduktion des Körperlichen auf die Ausgedehntheit

12 | »Hätte hier Jupiter einen Sextus, der in Korinth glücklich oder König von Thrakien wäre, an seine Stelle gesetzt, so würde es nicht mehr diese Welt sein. Und doch mußte er diese Welt wählen, die alle anderen an Vollkommenheit übertrifft und die Spitze der Pyramide bildet.« Ebd., S. 267.

13 | »Non omne possibile ad existentiam pervenit.« – »Und wenn auch Gott [...] mit Notwendigkeit das Beste wählt, so wird dennoch darum das Beste nicht notwendig sein.« Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Zum Begriff der Möglichkeit« [*De contingentia*], ca. 1686-1689], in: ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 1: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. u. übers. v. Hans H. Holz, Frankfurt a.M. 2000, S. 185 und S. 187.

14 | Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 267.

15 | Jupiter kennt den Sextus besser als der sich selbst, weshalb er ihm raten kann, nicht nach Rom zu gehen. »Da nun Sextus sich nicht zu einem so großen Opfer entschließen konnte, verließ er den Tempel und überließ sich seinem Schicksal.« Ebd., S. 259.

16 | Ebd., S. 263. »Du wirst darauf bestehen: du wirst beklagen können, warum Gott dir nicht mehr Kräfte gegeben hat. Ich antworte: wenn er das getan hätte, so wärest du nicht du, denn dann hätte er nicht dich, sondern ein anderes Geschöpf hervorgebracht.« Leibniz: »Zum Begriff der Möglichkeit«, a.a.O., S. 189.

17 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* [*Spinoza et le problème de l'expression* 1968], übers. von Ulrich J. Schneider, München 1993, S. 20-21.

der Dinge widerspricht.¹⁸ Das ist das große Thema in der *Unterhaltung zwischen Philarete und Ariste*.¹⁹ Im *Neuen System* (1695) wird gesagt, dass zur Klärung des Begriffs der körperlichen Substanz »die Betrachtung der ausgedehnten Masse [*masse étendue*] allein nicht ausreicht, und daß man noch den Begriff der Kraft [*notion de la force*] anwenden muß«.²⁰ Damit eröffnet Leibniz einen großen Themenbereich: Zum einen nimmt er auf das Infinitesimalkalkül und auf die physikalische Dynamik Bezug, zum anderen kommt er auf den scholastischen Begriff der substanziellen Form zurück. Kurz: »Man könnte sie [die individuellen Substanzen; Anm. d. Verf.] metaphysische Punkte nennen: sie haben etwas Lebendiges [*quelque chose de vital*], eine Art Perzeption, und die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte, um das Universum auszudrücken.«²¹ Sie allein sind die wahren, d.h. unteilbaren ontologischen Einheiten, »ohne sie gäbe es nichts Wirkliches, da es ohne [sie] keine Vielheit gäbe«.²² Es handelt sich bei ihnen um (seelisch) organisierte Körper, die als Automaten oder göttliche Maschinen der Natur (im Unterschied zu den Produkten der menschlichen Kunstfertigkeit) »eine wahrhaft unendliche Zahl von Organen besitzen«.²³

Die mit diesen wenigen Sätzen angesprochene Kritik der cartesianischen Physiologie wird von Leibniz auf das Problem der Körper-Seele-Kausalrelation ausgedehnt und mündet dann in sein Konzept der Monaden, sofern »jede Substanz [...] das ganze All [...] auf ihre Weise ausdrückt«.²⁴ Denn es bleibt im Rahmen der cartesianischen Schule gänzlich unverständlich, wie es möglich sein sollte, dass der Körper etwas in der Seele bewirkt und umgekehrt.

18 | Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Metaphysische Abhandlung« [*»Discours de métaphysique«*], in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 49-172, hier S. 109ff.

19 | Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Unterhaltung zwischen Philarete und Ariste« [*»Entretien de Philarete et d'Ariste«*], in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 324-363.

20 | Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Das neue System«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 191-320, hier S. 203. Vgl. ebd., S. 199. Vgl. auch Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 83ff., S. 111.

21 | Leibniz: »Das neue System«, a.a.O., S. 215.

22 | Ebd., S. 217.

23 | Ebd., S. 230. »Eine natürliche Maschine bleibt auch in ihren kleinsten Teilen Maschine, und sie bleibt, was mehr ist, immer diese selbe Maschine«, weil sie sich nur umwandelt, aber nicht entsteht und vergeht. Ebd., S. 213-215. Tatsächlich sieht Leibniz in den Forschungen Swammerdams, Leeuwenhoeks oder Malpighis zur Präformationslehre einen Beweis für seine These, »daß die konstitutiven Formen der Substanzen mit der Welt geschaffen worden waren und daß sie immer bestehen«. Ebd., S. 207.

24 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 77-79.

Die Anstrengungen Malebranches – die Entwicklung des »Systems der Gelegenheitsursachen« – machen das nur zu deutlich. Wenn nämlich gilt, dass es »keinen wirklichen Einfluß einer geschaffenen Substanz auf eine andere geben kann« und alle »Wirklichkeiten durch Gottes Kraft ständig erzeugt werden«, so muss konsequenterweise gefolgert werden, »daß Gott die Seele oder jede wirkliche Einheit dieser Art von Anfang an so geschaffen hat, daß ihr durch eine vollkommene Spontaneität in Anbetracht ihrer selbst und doch in vollkommener Übereinstimmung mit den Dingen außer ihr alles aus ihrem eigenen Grunde entstehen muß«. ²⁵ Leibniz spricht von »inneren Perzeptionen«, die der Seele kraft ihres expressiven und individuellen Wesens zugehören, weil sie »das ganze Universum auf ihre Weise und gemäß einem bestimmten Gesichtspunkt genau ausdrückt« – d.h. eine »Welt für sich«, die unabhängig ist von jedem Einfluss anderer Geschöpfe. ²⁶ Das allein bewirkt eine vollkommene Übereinstimmung der Substanzen und begründet ihre »geregelter gegenseitige Beziehung« und damit auch »die Verbindung von Seele und Körper«. ²⁷ Für Leibniz liegt darin ein neuer (und überraschend klarer) Gottesbeweis.

Im *Discours de Métaphysique* wird die Substanz des Körpers [*la substance du corps*] von Größe, Gestalt und Bewegung unterschieden, sofern diese Begriffe »etwas Imaginäres«, d.h. auf die Perzeptionen Relatives, enthalten. ²⁸ Damit ist gesagt, dass aufgrund der Vorstellung äußerlich vorhandener (und aufeinander einwirkender) Dinge eine subjektive Relation gegeben ist, die verhindert, dass die genannten Eigenschaften der Ausdehnung eine Substanz bilden. ²⁹ Körper benötigen daher ein anderes Prinzip der Identität, um zu bestehen. Weil Gott alle Aspekte der Welt auf jede mögliche Art und Weise betrachtet, ist das »Ergebnis jeder Ansicht des Weltalls, das von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet wird«, eine Substanz, die das »Weltall in Übereinstimmung mit dieser Ansicht ausdrückt«. ³⁰ Es handelt sich jedenfalls dann um eine Substanz,

25 | Leibniz: »Das neue System«, a.a.O., S. 219.

26 | Vgl. ebd. »Da jeder Geist, unabhängig von jedem anderen Geschöpf, wie eine sich selbst genügende Welt für sich ist, die das Unendliche einschließt und das Universum ausdrückt, ist er ebenso dauernd, ebenso existent und ebenso absolut wie das Universum der Geschöpfe selbst.« Ebd., S. 223.

27 | Ebd., S. 221.

28 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 85.

29 | Ebenso lehnt es auch Spinoza ab, den Begriff der Substanz von einer Relation des Vorstellens abhängig zu machen. Zwar akzeptiert er einen Dualismus von Ausdehnung und Denken, aber er verlagert ihn auf die Ebene der Attribute. Beide Attribute beziehen sich auf *eine* Substanz, die – im Hinblick auf ein Denken des Körpers – von zentraler Bedeutung ist. Vgl. dazu Rölli, Marc: »Spinoza gegen Descartes«, in: Böhler, Arno u.a. (Hg.): *Wissen wir, was ein Körper vermag?*, Bielefeld 2014, S. 95-115.

30 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 93, S. 95.

wenn Gott beschließt, »seinen Gedanken zu verwirklichen«.³¹ In den Perzeptionen liegt also das Substanzielle des Körpers, d.h. in seinem perspektivisch bestimmten Ausdruck der ganzen Welt.³² Leibniz spricht an dieser Stelle von einer virtuellen (nicht bereits explizierten, sondern impliziten) Seinsweise [*in-esse*] der Prädikate in einem Subjekt, sofern in der Natur einer individuellen Substanz alles enthalten ist, was ihr rechtmäßig zugeschrieben werden kann. Wer daher in der Lage ist, die singuläre Diesheit oder »haecceitas Alexanders« des Großen zu erkennen, der erkennt zugleich den Seinsgrund aller Prädikate, die von ihm wahrhaft ausgesagt werden können. »Wenn man so die Verknüpfung der Dinge recht bedenkt, kann man sagen, daß es zu jeder Zeit in der Seele Alexanders Überreste dessen gab, was ihm zugestoßen ist und Zeichen dessen, was ihm noch zustoßen würde und sogar Spuren von allem, was sich im Weltall ereignet.«³³

Im Begriff der »individuellen Substanz« sind also die kontingenten – im Unterschied zu den identischen – Wahrheiten inkludiert, sofern er alles einschließt, was ihr zustoßen kann.³⁴ Während diese dem Satz des Widerspruchs unterliegen und rein analytisch ableitbar sind – wie etwa die nominalen Erklärungen, die einzelne Prädikate einem Subjekt zuschreiben –, sind jene für uns lediglich a posteriori erkennbar und verstricken uns in eine endlose

31 | Ebd., S. 95.

32 | Vgl. die Rekonstruktion der »zwei Etagen« in Deleuzes Leibniz-Buch, die zeigt, wie Körper und Seele durch eine Relation der Zugehörigkeit miteinander verbunden werden. Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 162ff. »Daß die Körper realisieren, heißt nicht, daß sie real sind: sie werden es, soweit das, was in der Seele aktual ist ([...] die Perzeption) etwas im Körper realisiert. Nicht der Körper wird realisiert, im Körper wird realisiert, was aktual in der Seele perzipiert ist.« Ebd., S. 196. Siehe zu dieser Thematik auch van Tuinen, Sjoerd: »Leibniz und die Psychophysik des Gehirns«, in: Balke, Friedrich und Rölli, Marc (Hg.): *Philosophie und Nicht-Philosophie*, Bielefeld 2011, S. 291-314.

33 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 77. Das breite Themenfeld von Vorahnungen bis zu Intuitionen lässt sich hier metaphysisch verorten – wenn z.B. Woyzeck von einer Tat ergriffen ist, die ihm bevorsteht und die zu groß für ihn ist, oder wenn Ishmael in *Moby Dick* dem Quasi-Propheten Elia begegnet, bevor er an Bord der Pequod geht.

34 | »So sind alle unsere Erscheinungen, das heißt alles, was uns jemals zustoßen kann, nur die Folgen unseres Seins.« Ebd., S. 95. Parallel zur Unterscheidung der identischen und kontingenten Wahrheiten spricht Leibniz auch von der »Unterscheidung der (notwendigen und sicheren) Verknüpfungen« sowie von *verités de raisonnement* und von *verités de fait* (Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten). Vgl. ebd., S. 89f. und Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 439-483, hier S. 453.

Aufeinanderfolge von Gründen.³⁵ Denn nichts geschieht ohne Grund – oder vielmehr geschieht genau das, »dessen Seinsgrund der größere ist«. ³⁶ Es werden also Dinge geschehen, die nicht notwendig sind, sofern »ihr Gegensatz möglich ist«, auch wenn sie keinesfalls grundlos geschehen.³⁷ Zwar strebt alles Mögliche nach Existenz [*omne possibile exigit existere*], aber nicht alles Mögliche existiert: Das Prinzip des zureichenden Grundes macht es nachvollziehbar, dass nur die Dinge existieren, die auf die vollkommenste Weise existieren.³⁸ Für alle quasi zufälligen Begebenheiten lassen sich Gründe angeben, warum sie eher so als anders stattfinden. Ihre Notwendigkeit aber lässt sich nicht demonstrieren, da ihr Gegenteil nichts Unmögliches bedeutet.

II.

Mit der Perzeption findet Leibniz ein »inneres Prinzip«, das die »Vielheit in der Einheit« [*une multitude dans l'unité*] – und damit die Kontinuität eines Veränderungsprozesses, dem die geschaffenen Monaden unterworfen sind – erklärlich macht.³⁹ Ihr Begriff macht es möglich, das Spontane und die Ordnung ebenso zu integrieren wie die Inklusion des Weltalls und die Auszeichnung einer situierten Existenz. Sie markiert einen roten Faden im Labyrinth der Monadologie, indem sie verdeutlicht, wie Monaden eine Welt in sich einschließen, die sie doch unter bestimmten Blickwinkeln zum Ausdruck bringen. Die Perzeption darf nicht mit der Wahrnehmung [*apperception*] verwechselt werden.⁴⁰

35 | Vgl. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 75 und Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 145f. »Weil wir den wahren formalen Grund der Existenz nicht in jedem besonderen Falle erkennen können, da das einen Fortgang ins Unendliche einschließt, genügt es uns daher, daß wir die kontingente Wahrheit a posteriori, nämlich durch Erfahrungen erkennen.« Leibniz: »Zum Begriff der Möglichkeit«, a.a.O., S. 183.

36 | Ebd., S. 185. »[...] jenes von Gott unserem Geist eingepflanzte Prinzip, daß nichts ohne Grund geschieht und unter entgegengesetzten Dingen immer das geschieht, was mehr Grund hat.« Ebd.

37 | Hieraus erklärt sich nach Leibniz der Fortbestand der menschlichen Freiheit: vgl. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 85–93: Es ist zwar »gewiss«, dass Petrus »den Herrn« verleugnen wird, aber es ist nicht notwendig: »und wenn er das Gegenteil getan hätte, so wäre es nicht unmöglich gewesen«. Ebd., S. 89.

38 | Vgl. Leibniz: »Zum Begriff der Möglichkeit«, a.a.O., S. 185, S. 177f. »Es war den noch bisher den Menschen unbekannt, woraus die Unmöglichkeit des Zusammenbestehens verschiedener Dinge entsteht [...].« (Org.: »Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur impossibilitas diversorum [...].«), ebd., S. 178f.

39 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 443, S. 445, §§ 10ff.

40 | Vgl. ebd., S. 445, § 14.

Sie bezieht sich nicht auf Gegenstände, die von außen auf sie einwirken – und sie spielt sich nicht allein im Bewusstsein [*conscience*] ab. Daher ist auch die cartesianische Regression auf das scholastische Vorurteil zu vermeiden, das meint, »es gäbe gänzlich vom Leibe getrennte Seelen« [*le préjugé scholastique des Ames entierelement séparée*].⁴¹

Deleuze formuliert diese Differenz wie folgt: »Das Dunkle in uns gibt es nicht deshalb, weil wir einen Körper haben, weil es in uns Dunkles gibt: die cartesianische physische Induktion ersetzt Leibniz durch eine moralische Deduktion des Körpers.«⁴² Nicht der Körper erklärt die geistige Konfusion. Er ist vielmehr erforderlich oder notwendig, weil der Grund des Geistes an sich finster ist. In ihm spiegeln sich die Schatten der anderen Monaden, die zu der Welt gehören, die sich in ihm zum Ausdruck bringt. Dieser Sachverhalt kann auch psychologisch oder wahrnehmungstheoretisch erläutert werden: »Weil die Welt nicht außerhalb der Monaden existiert, die sie ausdrücken, ist sie in jeder von ihnen in Form von Perzeptionen [...] eingeschlossen.«⁴³ Jede Monade besitzt ein Gebiet klaren Ausdrucks, das sich von einer Menge kleiner, dunkler und verworrener Perzeptionen unterscheidet. In den Briefen an Arnauld (April 1687) wird betont, dass das klar Ausgedrückte in einem »Verhältnis zu meinem Körper« steht, sofern nur die Dinge wahrnehmbar sind, die sich in meiner Nähe befinden.⁴⁴ Und in der *Metaphysischen Abhandlung* steht zu lesen:

»Wir haben gesagt, daß alles, was der Seele und jeder Substanz zustößt, eine Folge ihres Begriffes ist; so beinhaltet die Idee selbst oder das Wesen der Seele, daß alle ihre Erscheinungen oder Perzeptionen ihr spontan aus ihrer eigenen Natur erwachsen müssen, und zwar gerade auf solche Weise, daß sie von sich aus dem entsprechen, was sich im ganzen Weltall, auf ganz besondere und vollkommene Weise aber das, was sich im Körper, mit dem sie behaftet ist, ereignet, weil die Seele auf bestimmte Art und für eine bestimmte Zeit den Zustand des Weltalls gemäß den Beziehungen der anderen Körper zu ihrem eigenen ausdrückt.«⁴⁵

41 | Ebd.

42 | Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 139.

43 | Ebd., S. 140-141.

44 | Vgl. Goldenbaum, Ursula (Hg.): *G.W. Leibniz. Philosophische Schriften und Briefe 1683-1687*, Berlin 1992, S. 313ff. »Die Theorie der kleinen Perzeptionen stützt sich somit auf zwei Gründe: einen metaphysischen Grund, nach dem jede perzipierende Monade eine unendliche Welt ausdrückt, die sie einschließt; einen psychologischen Grund, nach dem jede bewußte Perzeption unendlich viele kleine Perzeptionen impliziert, die sie vorbereiten, zusammensetzen oder ihr folgen.« Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 142.

45 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 151, S. 153.

Damit ist für Leibniz erklärt, wie die Verbindung zwischen Körper und Seele beschaffen ist oder was es heißt, »einen Körper [zu] haben«. ⁴⁶ Sofern es unmöglich ist, auf alles gleichzeitig zu achten, findet sich in jeder klaren Wahrnehmung eine verworrene Empfindung. Denn alle Körper stehen in Relationen zueinander und unsere Sinne beziehen sich auf alles. Auf diesen Aspekt der Sache verweist Borges in seiner bereits zitierten Erzählung gleich zweimal, wenn er Hsi P'êngs Empfindung eines »unsichtbaren, ungreifbaren Gewimmels« in dessen »dunklen Körper« beschreibt, eine »unzugängliche, tief sitzende Erregung«, die einmal einen »vorausdeutenden« und einmal einen alptraumartigen, die Zeitordnung durcheinander bringenden Charakter hat. ⁴⁷ Ein von Leibniz mehrfach verwendetes Beispiel für die kleinen Perzeptionen ist das Meeresrauschen: »Das verhält sich fast so, wie das verworrene Gemurmel, das diejenigen hören, die sich dem Meeresstrand nähern, [und das] von der Häufung der unzähligen Wellen [herstammt] die sich zurückstoßen.« ⁴⁸ Zwar wird jede einzelne Welle perzipiert, aber weil sie sich nicht zu einer bewussten Wahrnehmung zusammensetzen, bleibt eine unterschiedslose Vielzahl kleiner Perzeptionen erhalten, die uns gleichsam betäubt. ⁴⁹

In der *Monadologie* präsentiert Leibniz denselben Gedankengang noch einmal, nachdem er zuvor das Prinzip der Perzeption eingeführt hat. ⁵⁰ Wiederum spielt der Körper eine zentrale Rolle. Gegen Pierre Bayle wird argumentiert, dass es nichts gibt, das die Monaden hinderte, die ganze Welt auszudrücken. ⁵¹ Zwar erstrecken sie sich auf das Ganze nur in verworrener Weise, aber sie unterscheiden sich doch »durch den Grad der deutlichen Perzeptionen«, der bestimmt ist durch die Dinge, »die entweder die nächstliegenden oder [...] die größten sind«. ⁵² Oder anders gewendet, »verspüren alle Körper alles, was sich im Universum ereignet«, denn alles hängt mit allem zusammen, weshalb »derjenige, der alles sieht, in jedem das lesen [kann], was überall geschieht und sogar das, was geschehen ist oder geschehen wird«. ⁵³ Die geschaffenen Seelen hingegen können in sich nur das lesen, was sich in ihnen deutlich darstellt; sie

46 | Ebd., S. 153. Vgl. Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 137.

47 | Vgl. Borges: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen«, a.a.O., S. 87, S. 89.

48 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 153. Vgl. dazu das Vorwort zu Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften*, Bd. 3.1.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, hg. u. übers. von Wolfgang v. Engelhardt u. Hans H. Holz, Frankfurt a.M. 2000, insbesondere S. XXiff.

49 | Vgl. Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 449, § 21.

50 | Ebd., S. 443ff., §§ 10-23.

51 | Ebd., S. 465, § 60.

52 | Ebd., S. 467, § 60. Vgl. auch Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 146-147.

53 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 467, § 61. Fichte hat diesen Gedanken im Sinne einer (leibnizianisch anmutenden) Grundlegung der modernen Naturphilosophie

können »nicht alle ihre Falten mit einem Schlage auseinanderwickeln, denn sie gehen bis ins Unendliche.«⁵⁴ In einer spinozistisch anmutenden Wendung wird noch ergänzt, dass diese Monaden, auch wenn sie das ganze Universum ausdrücken, »auf deutlichste Weise den Körper dar[stellen], mit dem sie besonders verbunden sind [*est affecté*]« – schließlich stellt die Seele das Ganze dar, sofern sie den Körper darstellt, den sie hat, der wiederum »auf Grund der Verbindung der gesamten Materie im erfüllten Raum« das Universum ausdrückt.⁵⁵

Halten wir fest: Die konsequente Linie, mit der Leibniz das Thema des Körpers verfolgt, bricht mit den dominierenden Traditionen der neuzeitlich-modernen »Schulphilosophie«. Dabei handelt es sich nicht zuletzt um Fragen, die auch für Deleuze wichtig sind und seine intensive Leibniz-Rezeption erklären. An erster Stelle könnte man hier auf die Schwierigkeiten zu sprechen kommen, die mit der Tradition der Bewusstseinsphilosophie (von Descartes über Kant bis zu Husserl) und den korrelativen Dualismen von Geist und Körper verbunden werden. Mit dem Begriff der Perzeption entwickelt Leibniz eine Möglichkeit, die metaphysisch unerklärlichen Kausalverhältnisse zwischen den Substanzen zu unterlaufen, indem er ihren quasi intentionalen Gegenstandsbezug ebenso problematisiert wie ihre Relativität auf ein ursprüngliches Bewusstsein. »Und darin haben sich die Cartesianer sehr geirrt, daß sie die Perzeptionen, die man nicht wahrnimmt, für nichts zählten.«⁵⁶ Sonst hätten sie bemerken können, dass sich eine bewusste Wahrnehmung aus kleinen, weder objektiv bewirkten, noch subjektiv bereits angeeigneten Perzeptionen zusammensetzt.⁵⁷ Für Deleuze verbindet sich mit dieser Sichtweise eine Umarbeitung der von Kant so genannten »transzendentalen Ästhetik«, sofern es keine »transzendenten« Entitäten gibt, die vor der Erfahrung gegeben sind und diese allererst möglich machen: Dinge, Daten, Bewusstsein, reine Formen der Anschauung. Im Gegenteil: Eine Erfahrung bildet sich heraus im Zuge der

popularisiert. Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen* [1800], Hamburg 2000, S. 5-35, hier v.a. S. 19.

54 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 467, § 61.

55 | Ebd., S. 467, S. 469, § 62. Vgl. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 97-99.

56 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 445, § 14.

57 | »Im strengen Sinne [...] gibt es nun keinen äußeren Grund, der auf uns wirkt, angenommen Gott allein [...]. Daraus folgt, daß es keinen anderen äußeren Gegenstand gibt, der unsere Seele berührt und der unmittelbar unsere Perzeption wachruft. So haben wir in unserer Seele die Ideen aller Dinge nur vermöge der dauernden Einwirkung Gottes auf uns, das heißt, weil jede Wirkung ihre Ursache ausdrückt.« Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 135, S. 137.

Differenzialverhältnisse und reziproken Synthesen, welche die kleinen Perzeptionen miteinander eingehen.⁵⁸

Damit verbindet sich zweitens eine Neudefinition der Wahrheitskriterien. Die Klarheit und Deutlichkeit, die für Monaden erreichbar ist, ist per se eine perspektivisch begrenzte, die notwendig auf verworrene Perzeptionen bezogen bleibt. Die Ausarbeitung dieser Zusammenhänge fällt in den Bereich einer Philosophie des Ausdrucks, welche neuartige Relationen zwischen dem Impliziten und dem Expliziten, dem Intensiven und dem Extensiven, dem Virtuellen und dem Aktuellen oder auch zwischen Divergenzen und Konvergenzen etabliert. Bei Leibniz gibt es eine Welt, die als Ausdrucksinhalt aller Monaden dieselbe ist, auch wenn diese nur einen begrenzten Ausschnitt klar – und das meiste andere verworren – ausdrücken. Nimmt man die Überlegungen zum Automatismus der Perzeption hier auf, so könnte man sagen, dass die Welt in den Monaden als virtuelle Mannigfaltigkeit kleiner Perzeptionen insistiert, von denen sie einige aussondert und in ein Verhältnis setzt, aus welchem exklusive, d.h. jeweils monadenspezifische, Perzeptionen hervorgehen. »Denn es gehört zum Klaren, aus dem Dunklen herauszutreten, wie durch einen Filter hindurch [...].«⁵⁹ Diese Filter entsprechen singulären Punkten differenzieller Verhältnisse, die Zentren der Implikation oder Umhüllung anzeigen, die durch Individuen verwirklicht oder ausgedrückt werden.

58 | Vgl. Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 143-144. Immer wieder fällt der Name von Salomon Maimon, wenn es bei Deleuze darum geht, einen von Leibniz inspirierten Weg des Postkantianismus einzuschlagen. »Die Raum-Zeit hört auf, ein rein Gegebenes zu sein, um Gesamtheit oder Nexus der Differentialverhältnisse im Subjekt zu werden, und der Gegenstand selbst hört auf, ein empirisch Gegebenes zu sein, um das Produkt jener Verhältnisse in der bewußten Perzeption zu werden.« Ebd., S. 145 und Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 223-224.

59 | Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 147. Man könnte diese Filter durch Individuationsfaktoren bestimmen, die z.B. in der Tierpsychologie Singularitäten definieren, die das Bemerkenswerte vom Gewöhnlichen oder Unauffällig-Vagen der Immanenz-Welt unterscheidet. Die Zecke besitzt nach von Uexküll, den Deleuze hier zitiert, drei Singularitäten: »Perzeption des Lichts, Geruchs-Perzeption der Beute, taktile Perzeption des besten Orts. Der ganze Rest der ungeheuren Natur, die die Zecke gleichwohl ausdrückt, ist nur Benommenheit, Staubwolke dunkler und nicht integrierter kleiner Perzeptionen.« Ebd., S. 150.

III.

In den Texten der späten 1960er Jahre verhandelt Deleuze diese Themen der Perzeption und des Ausdrucks bei Leibniz unter der Überschrift der »Individuation«. Einschlägig sind hier die 16. und 24. Serie der Paradoxa in der *Logik des Sinns* und der letzte Abschnitt im fünften Kapitel aus *Differenz und Wiederholung*.⁶⁰ Hinzu kommt eine kritische Darstellung der sogenannten »unendlichen Repräsentation« der leibnizschen Metaphysik.⁶¹ An ihr lässt sich ablesen, in welcher Weise das begriffliche Gerüst dieser Philosophie verschoben oder umgebaut werden muss, um zu verhindern, dass es in sich zusammenfällt. Ebenso wie Hegel wird auch Leibniz vorgeworfen, das Unendliche vom Endlichen »unter den Bedingungen der Repräsentation« auszusagen.⁶² Damit ist gesagt, dass Differenz und Wiederholung auf einen Grund (oder ein subjektives Wesen) zurückgeführt werden, der das Prinzip der Identität repräsentiert.⁶³ Er selektiert die beste aller möglichen Welten, d.h. er schließt aus, dass inkompossible Welten existieren oder macht die Konvergenz zur Bedingung ihrer Existenz.

»Das bedeutet, daß sich für jede Welt eine Reihe, die in Umgebung eines ausgezeichneten Punktes konvergiert, in alle Richtungen in anderen Reihen fortzusetzen vermag, die in der Umgebung anderer Punkte konvergieren, wobei sich im Gegenteil die Inkommpossibilität der Welten in der Nachbarschaft von Punkten definiert, die die erhaltenen Reihen voneinander divergieren lassen würden.«⁶⁴

Die Konvergenz der Serien definiert die Kompossibilität als »Regel einer Welt-synthese« – und es gibt nur die eine Welt, die von allen Monaden ausgedrückt wird.⁶⁵ Divergieren die Serien, so beginnt eine andere Welt, die mit der ersten inkompossibel und damit unvereinbar ist. Ebenso gilt für Leibniz, dass ein Individuum in einer Welt einen »Konvergenzkreis« darstellt, sofern es diese eine Welt gemäß den vorausgesetzten seriellen Konvergenzregeln ausdrückt.⁶⁶ Anders gesagt, verschmilzt das Ausgedrückte (die Welt) nicht mit seinem

60 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 143-152 und Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 308-328.

61 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 66-76.

62 | Ebd., S. 69.

63 | »Darum ist in der unendlichen Repräsentation das Delirium nichts als ein falsches vorgeformtes Delirium, das nirgends die Ruhe oder die Heiterkeit des Identischen stört.« Ebd., S. 76.

64 | Ebd., S. 74.

65 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 145.

66 | Vgl. ebd., S. 143.

Ausdruck: Gott hat eben nicht den Sünder Adam geschaffen, sondern die Welt, in der Adam sündigt. Die Individuen unterscheiden sich vom Kontinuum der Singularitäten, das sie in wechselnden Abstufungen umhüllen.

Diese Unterscheidung ermöglicht es Deleuze, ausgehend von Leibniz, zwischen analytischen und synthetischen Prädikaten von Individuen zu differenzieren.⁶⁷ Auf der einen Seite steht ein Adam, der immer schon gesündigt hat, dessen Sünder-Sein Teil der Bestimmung seiner Identität ist. Er hat zu jedem Zeitpunkt seines Lebens seine gesamte Lebensgeschichte inkorporiert – und ist deshalb dieser Adam und kein anderer. Auf der anderen Seite steht die unbestimmte Person Adam = X, die in einer problematischen Situation – die Schlange offeriert den Apfel, Sextus hört das Orakel, Fang hütet ein Geheimnis – mit einer Vielzahl unterschiedlicher Welten konfrontiert wird, die ihr ebenso viele Möglichkeiten eröffnen. Adam sündigt hier aus freien Stücken, er hätte auch anders handeln können. Ein und dasselbe Problem kann danach auf unterschiedliche Weise, in unterschiedlichen Welten, gelöst werden.

»Anstatt daß jede Welt analytisches Prädikat von in Serien beschriebenen Individuen ist, sind es die inkompossiblen Welten, die die synthetischen Prädikate von Personen darstellen, die unter Bezug auf disjunktive Synthesen definiert werden.«⁶⁸

Unschwer ist zu erkennen, dass Deleuze die Kompossibilitätsthese – und damit das Konvergenzprinzip der Serien – fallen lässt.⁶⁹ Und doch macht er im Hinblick auf die synthetischen Prädikate von einigen Voraussetzungen der leibnizschen Individualitätstheorie Gebrauch. Wie ist das möglich? Ich denke, dass Leibniz den Begriff der Kompossibilität vor allem einführt, um das Theodizee-Problem zu bewältigen. Dieses Problem existiert für Deleuze nicht. Zudem verbindet sich mit dem Begriff die Absicherung einer kosmologischen Totalität, die die Vielzahl der Monaden und ihrer Körper miteinander auf allen Existenzebenen verbindet. Auch dieser Aspekt des Begriffs lässt sich historisch situieren. Im Kern steht aber mehr auf dem Spiel: die Kohärenz eines Denkens, das sich modifiziert, wenn es mit dem Problem der Zeit konfrontiert wird. Deleuze unternimmt eine zeitphilosophisch motivierte Revision und Rekonstruktion des leibnizschen Systems – das also trotz der damit verbundenen Zumutungen nicht vollends auseinanderbricht. Auch Borges kommt auf diesen Punkt in seiner Erzählung zu sprechen, wenn er den Sinologen erklären lässt, dass das eigentliche Thema Ts'ui Pên »das abgründige Problem der

67 | Vgl. ebd., S. 146, S. 150.

68 | Ebd., S. 150.

69 | »Nichts kann uns nämlich daran hindern, die Inkompossibilia als zu ein und derselben Welt, die inkompossiblen Welten als zu ein und demselben Universum gehörig zu betrachten.« Deleuze: *Das Zeit-Bild*, a.a.O., S. 174.

Zeit« gewesen sei.⁷⁰ Die scheinbar getrennten Dinge – hier das Buch, dort das Labyrinth – verbinden sich in der Zeit, die sich unendlich verzweigt: »ein Labyrinth aus Zeit«.⁷¹ Sie ist ein virtuell Unbestimmtes, das sich niemals expliziert; ein permanentes Thema, das im Text niemals Erwähnung findet.⁷² Offen konstatiert Deleuze, dass Leibniz »aus der Divergenz kein Objekt der Bejahung« zu machen wusste.⁷³ Er hat der aleatorischen Verteilung der Singularitäten nicht genug Zufall eingefloßt. Auch darauf verweist Borges:

»Wenn die Lotterie eine Verstärkung des Zufalls, eine periodische Ergießung des Chaos in den Kosmos ist, müßte dann nicht der Zufall gerechterweise in alle Etappen der Ziehung Einlaß finden, nicht nur in eine einzige? Ist es nicht lächerlich, daß der Zufall irgendwessen Tod verfügt, daß aber die Umstände dieses Todes [...] nicht dem Zufall unterworfen sind? [...] In Wirklichkeit ist die Zahl der Ziehungen unendlich. Kein Entscheid ist endgültig, alle verzweigen sich in andere. Die Unwissenden sind der Meinung, daß unendliche Ziehungen eine unendliche Zeit erfordern; in Wahrheit braucht die Zeit nur unendlich teilbar zu sein.«⁷⁴

Selbst wenn es daher Leibniz gelingt, mit dem Begriff der Kompossibilität »als erster großer Theoretiker« das Terrain der »alogischen Unvereinbarkeiten« (bzw. Vereinbarkeiten) und Ereignisse zu betreten – »denn was er kompossibel und inkompossibel nennt, läßt sich nicht auf das Identische und das Widersprüchliche reduzieren, die ausschließlich das Mögliche und das Unmögliche beherrschen« – so formuliert er doch mit ihm eine »Bedingung der Abgeschlossenheit«.⁷⁵ Für Leibniz begründen die Reihen der kontingenten (oder sicheren) Verknüpfungen die Prädikate einer individuellen substanziellen Form, während sie nach Deleuze nicht im Wesen einer Person konvergieren. Leibniz macht von der Divergenz nur einen exkludierenden Gebrauch. »Doch das ist nur insoweit zulässig, als die Ereignisse bereits unter der Hypothese

70 | Borges: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen«, a.a.O., S. 87.

71 | Ebd., S. 84.

72 | »Ein Wort *immer* auszulassen, sich mit untauglichen Metaphern und offenkundigen Umschreibungen zu helfen, ist vielleicht die betonteste Art, darauf hinzudeuten. [...] Im Unterschied zu Newton oder Schopenhauer hat Ihr Ahne nicht an eine gleichförmige, absolute Zeit geglaubt. Er glaubte an unendliche Zeitreihen, an ein wachsendes, schwindelerregendes Netz auseinander- und zueinanderstrebender und paralleler Zeiten. Dieses Webmuster aus Zeiten [...] umfaßt alle Möglichkeiten. [...] Die Zeit verzweigt sich beständig zahllosen Zukünften entgegen.« Ebd., S. 88.

73 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 148.

74 | Borges, Jorge Luis: »Die Lotterie in Babylon«, in: ders.: *Fiktionen*, a.a.O., S. 53-60, hier S. 57-58. Vgl. dazu Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 154.

75 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 213 und Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 134.

eines Gottes erfaßt werden.«⁷⁶ Wird diese Hypothese aufgegeben, muss die Divergenz der Serien nicht mehr als »negative Ausschlußregel« verstanden werden, welche besagt, dass »die Ereignisse inkompossibel, unvereinbar sind.«⁷⁷ Stattdessen kann die Divergenz bejaht werden, die zwei Serien als unterschiedliche und durch ihren Unterschied aufeinander bezieht. Es fällt dann nicht länger einem metaphysischen Postulat zu, die Dinge und Vorkommnisse in eine Beziehung zueinander zu setzen, weil sie alle zu einer Welt gehören. Vielmehr beziehen sie sich aufeinander in Prozessen wechselseitigen Affizierens, die sich im Prinzip auf alles Mögliche ausdehnen, auch wenn sie im Einzelnen weiterhin empirisch zu verfolgen sind.⁷⁸ Das Inkompossible erscheint als ein Kommunikationsmedium der Ereignisse, die sich verzweigen, und die nicht länger die persönliche Identität zusammensetzen oder stabilisieren, sondern diese unentwegt dezentrieren und einer Welt aussetzen, die aus einer Mannigfaltigkeit unvereinbarer Perspektiven zusammengeflochten ist.⁷⁹ »Die Divergenz der bejahten Serien bildet einen ›Chaosmos‹ und keine Welt mehr; der sie durchquerende Zufallspunkt bildet ein Gegen-Ich und kein Ich mehr; die als Synthese gesetzte Disjunktion tauscht ihr theologisches Prinzip gegen ein diabolisches Prinzip ein.«⁸⁰ Nichts ist von ihm ausgenommen, das virtuelle Paradox zirkuliert zwischen sämtlichen Reihen auf einer »unerbittlichen, geraden Linie« (Äon), ebenso gerade wie die einzige Linie des griechischen Labyrinths, von dem Borges erzählt. Bei ihm verspricht der Mörder seinem Opfer dieses Labyrinth: »für das nächste Mal, daß ich Sie töte«, in der Zukunft – und in allen weiteren möglichen Leben.⁸¹ Auf dieser Linie verschiebt sich stets der

76 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 214.

77 | Ebd.

78 | Vgl. damit die pragmatische Versöhnung, die Leibniz zwischen der praktischen und der metaphysischen Redeweise anvisiert und die es ermöglicht, davon zu sprechen, »daß die Substanzen sich gegenseitig behindern oder begrenzen«. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 95-101.

79 | Leibniz erklärt den Perspektivismus der Monaden mit dem Beispiel einer Stadt, die von verschiedenen Seiten aus verschieden betrachtet wird und doch stets dieselbe bleibt. Vgl. Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 465, §57. Dagegen macht Deleuze mit Nietzsche geltend, dass die Identität einer Stadt in der Vielzahl der möglichen Perspektiven zerfällt. Ihre Identität ist lediglich virtuell, indem die differentiellen Perspektiven über ihre Differenz kommunizieren. Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 216.

80 | Ebd., S. 219.

81 | »Für das nächste Mal, daß ich Sie töte«, antwortete Scharlach, »verspreche ich Ihnen dieses Labyrinth, das aus einer einzigen geraden Linie besteht, und das unsichtbar, unaufhörlich ist.« Borges, Jorge Luis: »Der Tod und der Kompaß«, in: ders.: *Fiktionen*, a.a.O., S. 117-130, hier S. 130.

Augenblick, der die Ereignisse »in noch bevorstehende und schon geschehene teilt«. ⁸²

Mit der Einführung der Zeit als irreduzibles Ereignis wird es möglich, disjunktive Serien als kompossible zu begreifen und das Verhältnis zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen zu verändern. Für Leibniz sind die möglichen Welten zunächst einmal *keine* wirklichen Welten. Es bleibt allein dem Schöpfergott überlassen, das Mögliche auszuwählen und zu realisieren. Und von der realen Welt unterscheidet sich alles, was nicht mit ihr kompossibel oder vereinbar ist. Die Relationen zwischen den Monaden sind bestimmt durch ihren gemeinsamen Bezug auf die eine Welt, die sie je unterschiedlich, aus unterschiedlichen Blickwinkeln und mit unterschiedlichen Interessensgebieten und Tätigkeitsfeldern ausdrücken. Sofern das Ausgedrückte nicht außerhalb des Ausdrucks existiert, das kosmologische Identitätspostulat aber aufgegeben werden musste, verwandeln sich die individuellen Perspektiven in singuläre Weltperspektiven, die nicht von vornherein in ihrem Weltbezug zusammenfallen oder miteinander harmonisieren.

»Wir betrachten ein Erfahrungsfeld, das nicht mehr im Verhältnis zu einem Ich, sondern im Verhältnis zu einem bloßen »es gibt ...« als reale Welt angesehen wird. Es gibt, zu einem bestimmten Moment, eine stille und in sich ruhende Welt. Plötzlich taucht ein angsterfülltes Gesicht auf, das nach etwas jenseits des Feldes blickt. Der Andere erscheint hier weder als Subjekt noch als Objekt, sondern – was etwas ganz anderes ist – als eine mögliche Welt, als die Möglichkeit einer grauenerregenden Welt.« ⁸³

Mit dieser Idee, den Anderen »als Ausdruck einer möglichen Welt« zu definieren, beendet Deleuze den Hauptteil von *Differenz und Wiederholung* und er beginnt damit die Erläuterung philosophischer Begriffe in *Was ist Philosophie?* ⁸⁴ Die Idee stammt offensichtlich von Leibniz, verändert aber den begrifflichen Bezugsrahmen grundlegend. »Jener Begriff des Anderen verweist auf Leibniz zurück, auf die möglichen Welten bei Leibniz und auf die Monade als Ausdruck von Welt; allerdings ist dies nicht dasselbe Problem, da das jeweils Mögliche bei Leibniz nicht in der realen Welt existiert.« ⁸⁵ Man versteht, warum Deleuze großen Wert darauf legt, dass das Ausgedrückte »[für uns] noch keine Existenz außerhalb dessen besitzt, wodurch es ausgedrückt wird«, denn es handelt sich hier um eine mögliche, nicht explizierte Welt, die nicht dieselbe Welt ist, die wir kennen und in der wir uns schlafwandlerisch

82 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 220.

83 | 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. 1996, S. 22-23.

84 | Vgl. ebd., S. 21ff., Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 327.

85 | Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, a.a.O., S. 23.

bewegen.⁸⁶ »Man betrachte ein entsetztes Gesicht (unter Erfahrungsbedingungen, bei denen ich die Gründe dieses Entsetzens nicht sehe, nicht empfinde). Dieses Gesicht drückt eine mögliche Welt aus – die grauenerregende Welt.«⁸⁷ Ebenso verhält es sich, wenn wir uns verlieben. »Es gibt keine Liebe, die nicht mit der Offenbarung einer möglichen Welt als solcher beginnt, einer Welt, die im Anderen, der sie ausdrückt, eingewickelt wird.«⁸⁸ Die mögliche Welt ist nicht real – und doch existiert sie: wie ein Virtuelles, das nicht unabhängig sein kann von einem Aktuellen, in dem es sich ausdrückt.

Die »Struktur des Anderen« oder der »Andere a priori« ist die Bedingung der Möglichkeit oder des Möglichen, der Existenz möglicher Welten, des Auftauchens einer Welt im Status des nicht-realisierten Implizierten. Alles Wirkliche ist wie von einem Nebel des Möglichen umgeben – und unsere »Möglichkeiten sind stets die Anderen«, die sich als körperlich expressive Wesen konstituieren und damit eine Welt zum Ausdruck bringen, die für uns zunächst nur unklar und verworren wahrzunehmen ist.⁸⁹ Nicht deshalb verworren, weil sie lediglich eine uns fremde Perspektive auf dieselbe Welt einnimmt, sondern weil sie uns in eine Welt hineinzieht, die sich von der unsrigen unterscheidet.⁹⁰

An diesem Punkt könnte man die klassische Logik der Steigerung (z.B. der Handlungsmacht und Affektfähigkeit nach Spinoza) – oder den Gedanken vom Prinzip des zureichenden Grundes, der in die Auswahl der besten der möglichen Welten eingeht (nach Leibniz) – in verwandelter Form aufgreifen. Indem die Möglichkeiten, die uns die Anderen bieten, in ihren impliziten Werten erhalten bleiben – sofern sie eben nicht expliziert werden in Übereinstimmung mit den Konvergenzregeln unserer beschränkten Lebenswelten – kann es gelingen, »unsere Welt zu vervielfachen, indem sie mit all dem Ausgedrückten bevölkert wird, das nicht außerhalb seines jeweiligen Ausdrucks existiert.«⁹¹ Für Deleuze liegt in der Assoziation der Körper, die sich wechselsei-

86 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 327.

87 | Ebd., S. 326.

88 | Ebd., S. 327.

89 | Vgl. ebd., S. 326.

90 | »Das Gesicht Albertines drückte das Amalgam aus Strand und Meereswogen aus: ›Von welcher unbekannten Welt schied sie mich?‹ Die ganze Geschichte dieser exemplarischen Liebe ist die langwierige Explikation möglicher Welten, die durch Albertine ausgedrückt werden, eine Explikation, durch die sie sich bald in ein betörendes Subjekt, bald in ein enttäuschendes Objekt verwandelt.« Ebd., S. 327.

91 | Ebd. »Aus dem Mund des Anderen verleihen die Wörter dem Möglichen als solchem die Stellung einer Realität. [...] Es ist die Rolle der Sprache in Abhängigkeit von Implikationswerten oder Umhüllungszentren, die ihr ihre Macht in den Systemen mit interner Resonanz verleiht.« Ebd., S. 327-328.

tig Freude verschaffen und damit das Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden erweitern, eine Weise der Verknüpfung vor, die vor dem Hintergrund der erwähnten Struktur des Anderen (im Sinne der Ermöglichungsbedingung möglicher Welten) erfolgt, indem sie dem Prinzip der Divergenz der seriellen Verkettung den Primat vor dem der Konvergenz einräumt.

»Der Andere ist eine mögliche Welt, wie sie in einem Gesicht, das sie ausdrückt, existiert und in einer Sprache wirksam wird, die ihr Realität verleiht.«⁹² Damit ist gesagt, dass das Mögliche existiert oder mögliche Welten, weil es Körper gibt, die sie ausdrücken, und weil es Begriffe gibt, in denen sie gedacht werden können. Es spielt keine Rolle, ob man sagt, dass inkompossible Ereignisse zu einer Welt gehören – oder aber divergente Serien (unterschiedlicher möglicher Welten) kompossibel, miteinander möglich sind. Im Denken wird – mit dem Begriff des Anderen – eine Struktur entworfen, die Sprach- und Zeiträume eröffnet und »den Übergang von einer Welt zur anderen garantiert«.⁹³ Ohne ein entsprechendes Denken würden »wir fortwährend gegen die Dinge [stoßen], da das Mögliche nun verschwunden ist«.⁹⁴ Wie Leibniz sagt, fungiert die philosophische Methode als ein Faden im Labyrinth.⁹⁵ Ohne ihn verirrt man sich, weil man sich nicht im Denken orientieren kann.

Ist Deleuze der Ansicht, dass der ein Geheimnis hütende Fang den Eindringling sowohl niederstreckt als auch von ihm niedergestreckt wird? So wie die möglichen Welten des Sextus gleichzeitig nebeneinander bestehen, wenngleich sie nicht verwirklicht werden? Sind das nicht die inkompossiblen, sich gegenseitig ausschließenden Begebenheiten? Oder will Deleuze mit der Bejahung voneinander divergierender Serien nicht sagen, dass es keine einheitliche Wirklichkeit und keine einheitliche Wahrheit gibt? Und wird nicht die Zeit ins Spiel gebracht – nicht im Sinne einer linearen Anordnung kompossibler sukzessiver Ereignisse, sondern im Sinne einer neuen Aleatorik der empirischen Verknüpfungen und kontingenten Wahrheiten? Verändert Bergsons pyramidale *durée*, die eine reine Vergangenheit mit sich führt, Leibniz' pyramidalen Aufbau der möglichen Welten, die an der äußersten Spitze in die Wirklichkeit übergeht?⁹⁶

Sextus, Adam, Fang – sie alle vagabundieren (virtuell) durch den Garten der Pfade, die sich verzweigen, und sind mit möglichen Welten konfrontiert, die sie nicht in ihre Welt integrieren können. Sie können sich aber mit ihnen assoziieren, zur Freude oder zum Verdruss der Beteiligten. Dabei ist jede Begebenheit, jeder Vorfall und jedes Geschehnis einer Vielzahl von Perspektiven

92 | Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, a.a.O., S. 23.

93 | Ebd., S. 25.

94 | Ebd.

95 | Leibniz: »Das neue System«, a.a.O., S. 197.

96 | Vgl. Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 265-267.

unterworfen, die sich in der Zeit laufend verschieben, überkreuzen, verändern. Nichts bleibt, was es war – alles wird in Wiederholungen laufend deformiert oder gewinnt neue Gestalt, so dass ein Gegenstand maximal die Konnexion seiner eigenen Metamorphosen ist.⁹⁷ In jedem Moment fallen die Würfel neu – die Vergangenheit schichtet sich um; es entstehen neue Weisen, sie zu erzählen – in Bezug auf eine Zukunft, die sich gleichzeitig verändert. Das virtuell Mögliche begleitet jede aktuelle Erfahrung, lässt sich aber nur in der Zeit entfalten, so dass sich divergierende, inkompossible Möglichkeiten als mögliche Erzählweisen eines Geschehens ergeben, die simultan in einem Augenblick enthalten sind. Erst im Verlauf der Zeit können sie aktualisiert werden – in einem Verlauf, der unaufhaltsam ist und stetig einen blinden Fleck in sich trägt, ein Problem, das unlösbar zirkuliert, sofern es formal auf eine logische Form der Zeit bezogen ist.

»Dies ist Borges' Antwort auf Leibniz: die gerade Linie [...] als Labyrinth der Zeit, ist zugleich die Linie, die sich verzweigt [oder im Zickzack verläuft; Anm. d. Verf.] und nicht aufhört, sich zu verzweigen, wenn sie die inkompossiblen Gegenwarten durchläuft und auf die nicht notwendigerweise wahren Vergangenheiten zurückkommt. Daraus entwickelt sich ein neuer Status der Erzählhandlung: sie hört auf, wahrhaftig zu sein, nämlich das Wahre anzustreben, und setzt sich im wesentlichen als fälschend. Es geht dabei nicht etwa um den Grundsatz ›Jedem seine Wahrheit‹, um eine den Inhalt betreffende Variabilität. Eine Macht des Falschen substituiert und verdrängt die Form des Wahren, weil sie die Gleichzeitigkeit der inkompossiblen Gegenwarten [...] setzt.«⁹⁸

97 | In Anlehnung an Serres beschreibt Deleuze den barocken Perspektivismus wie folgt: »Dieser ›Perspektivismus‹ war keinesfalls durch die Variation der äußeren Gesichtspunkte bedingt, unter denen ein als invariabel angenommener Gegenstand betrachtet wurde [...]. Hier dagegen war der Gesichtspunkt konstant, aber er war den verschiedenen Gegenständen innerlich, die sich von nun an als Verwandlung ein und derselben im Werden begriffenen Sache darstellten.« Deleuze: *Das Zeit-Bild*, a.a.O., S. 190.

98 | Ebd., S. 174. Nach Deleuze handelt es sich hier um die kristalline Erzählform des neuen Films, der mit der Form des Wahren und der Identität des Ich bricht und stattdessen lediglich die Fälscher zur Schau stellt, »ihr Gleiten vom einen zum anderen, die Verwandlungen der einen in den anderen«. Ebd., S. 178. »Was bleibt? Es bleiben die Körper, die Kräfte [...].« Ebd., S. 185.

Zu den Autorinnen und Autoren

Jeanne Bindernagel ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Hygiene-Museum Dresden sowie Lehrbeauftragte am Institut für Theaterwissenschaft der Universität Leipzig.

Claudia Blümle ist Professorin für Geschichte und Theorie der Form am Institut für Kunst- und Bildgeschichte und am Exzellenzcluster »Bild Wissen Gestaltung« der Humboldt-Universität zu Berlin.

Kerstin Borchhardt ist wissenschaftliche Assistentin am Institut für Kunstgeschichte der Universität Leipzig.

Irene Breuer ist Lehrbeauftragte für Theoretische Philosophie und Phänomenologie an der Bergischen Universität Wuppertal.

Kyla Bruff ist PhD Studentin der Philosophie und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Memorial University in Neufundland in Kanada.

Pierre Buhlmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des *Laboratoire d'Excellence Structurations des Mondes Sociaux* (SMS) an der Université Toulouse – Jean Jaurès.

Guillaume Collett ist Research Fellow am *Centre for Critical Thought* an der University of Kent.

Christoph Dittrich studierte Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaft in Würzburg, Poitiers und Neuchâtel und promovierte in Köln.

Ann-Cathrin Drews ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Geschichte und Theorie der Form im Institut für Kunst- und Bildgeschichte und am Exzellenzcluster »Bild Wissen Gestaltung« der Humboldt-Universität zu Berlin.

Jürgen Gunia ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Stellung eines Studienrats im Hochschuldienst am Germanistischen Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Jadwiga Kamola ist wissenschaftliche Assistentin in der Generaldirektion und am Museum für Fotografie der Staatlichen Museen zu Berlin sowie assoziiertes Mitglied des Clusters *Asia and Europe in a Global Context* an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Katharina D. Martin ist Dozentin für Philosophie und Bildtheorie an der AKI ArtEZ Akademie für Kunst und Design Enschede sowie assoziiertes Mitglied am Exzellenzcluster »Bild Wissen Gestaltung« der Humboldt-Universität zu Berlin.

Marc Rölli ist Professor für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst in Leipzig.

Angelika Seppi ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Exzellenzcluster »Bild Wissen Gestaltung« sowie am Institut für Kunst- und Bildgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin.

Arianna Sforzini ist Postdoctoral Fellow am *Institute for Cultural Inquiry* Berlin und assoziierte Forscherin an der Bibliothèque nationale de France.

Anna Schober ist Professorin für Visuelle Kultur am Institut für Medien- und Kommunikationswissenschaften der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

Sjoerd van Tuinen ist Assistant Professor für Philosophie an der Erasmus Universität Rotterdam und Koordinator des dortigen *Centre for Art and Philosophy*.

Agnieszka A. Wołodźko ist PhD Studentin der *Cultural Disciplines* an der Leiden University und Leiterin des *Bio Art Research Programme* 2017-2018 an der AKI ArtEZ Akademie für Kunst und Design Enschede.

Philosophie



Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

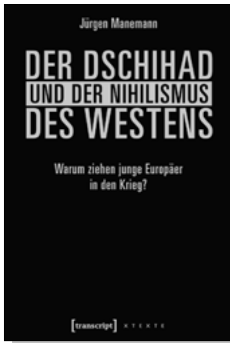
März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepper

Verschwörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**