

Versuch einer vitalistischen Ästhetik der libertären Theorie
zwischen Bild und Kraft. Gustav Landauer und Gilles Deleuze
mit und gegen Kant.

An attempt towards a vitalistic aesthetic of libertarian theory
between image and power. Gustav Landauer and Gilles Deleuze
with and against Kant.

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades einer Doktorin
der Philosophie

Eingereicht an der Universität für angewandte Kunst Wien

Kunst und Kulturwissenschaftliche Studien bei

Marion Elias

Fach: Philosophie, Ästhetik

Zweitbeurteilerin

Gabriele Jutz

Fach: Medientheorie

vorgelegt von

Esra Emine Demir

Wien, im Mai 2019

ERKLÄRUNG ZUR EINHALTUNG DER REGELUNGEN GUTER WISSENSCHAFTLICHER PRAXIS

Ich erkläre hiermit, dass ich die Dissertation entsprechend den Grundsätzen guter wissenschaftlicher Praxis selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, sowie
dass diese Dissertation bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form zur Beurteilung vorgelegt wurde.

Datum..... Unterschrift.....

Exposé

Die vorliegende Arbeit erkennt eine Nachbarschaft zwischen den beiden libertären Denkern Gustav Landauer und Gilles Deleuze. Diese Nähe zeigt sich vor allem am Begriff des Lebens, des Bildes oder der Intensitäten und Kräfteverhältnisse. Im Denken beider Autoren zeigt sich ein Nietzscheanismus, der uns auffordert das schöpferische Leben zu bejahren. Die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse werden von beiden als unerträglich empfunden und hier bietet die Kunst eine Fluchtmöglichkeit. Aus diesem Grund hinterfragt diese Auseinandersetzung auch die Möglichkeit einer vitalistischen Ästhetik des libertären Denkens. An Immanuel Kants Philosophie reiben sich die Gedankengänge der beiden Autoren, sodass sie hier in seiner Vernunftkritik eine Missachtung des Lebens erkennen. Deshalb stellen sie Kant auf den Kopf, um so den Begriff der Zeit wieder aus seinen Angeln zu befreien. Im Gegensatz zur Philosophie schafft aber das Kino die Zeit aus ihrer Knechtschaft von der Wahrheit zu befreien, weshalb Deleuze die Spuren einer befreiten Zeit im Kino sucht. Denn eine vom Ideal der Wahrheit befreite Zeit offenbart uns auch eine Macht des Denkens gegen seine unerträgliche Ohnmacht. In den Bildern des Kinos erkennt Deleuze einen Ausweg aus dem erschöpfenden Nihilismus gesellschaftlicher Werte und Regierungsformen: denn das Bild ist nicht einfach nur ein Bild, sondern affiziert immer schon Kräfteverhältnisse.

The present work recognizes a neighborhood between the two libertarian thinkers Gustav Landauer and Gilles Deleuze. This closeness is particularly evident in their terms of life, the image or intensities and relationships of power. The thoughts of both authors offer a Nietzscheanism which calls us to affirm the creative life. The existing social conditions are seen by both as unbearable and here art offers an opportunity to escape. For this reason, this debate also questions the possibility of a vitalistic aesthetic of libertarian thinking. The thought processes of the two authors rub against Immanuel Kant's philosophy, so that they recognize here a disregard in his critique of reason for life. That is why they turn Kant upside down in order to free the concept of time from its hinges. In contrast to philosophy, however, cinema manages to free time from its bondage to truth, which is why Deleuze seeks the traces of a liberated time in cinema. For a freed time from the ideal of truth also reveals to us a power of thought against its unbearable powerlessness. In the Images of cinema Deleuze recognized a way out of the exhaustive nihilism of social values and forms of government: the image is not just an image, but it always affects relations of power.

Inhaltsverzeichnis

Zitierweise und Verzeichnis der verwendeten Siglen	1
Einleitung	3
GUSTAV LANDAUER	16
Individuum und Welt	30
Die Mystik	45
Landauer und die Kunst	60
DELEUZES ÄSTHETIK	75
Das Bild und die Dauer	87
DAS URTEIL KRÜMMT DIE ZEIT	102
Das Ich in seinen Verstrickungen	113
Die Schranken des Denkens	125
DAS BILD DES DENKENS	137
Urfaktum des Werdens	152

INHALTSVERZEICHNIS

Ethik	167
Ästhetik I	182
Vitalität II	197
Das Bild und die Bewegung	210
Die Zeit gerät aus den Fugen	223
Nachbarschaften	238
MOMENTE EINER ANARCHISTISCHEN ÄSTHETIK	252
Verwendete Forschungsliteratur	271

Zitierweise und Verzeichnis der verwendeten Siglen

Alle Hervorhebungen aus dem Original werden kursiv wiedergegeben. Anmerkungen oder Übersetzungen zum Original werden in Klammern und gefolgt von den Initialen der Verfasserin gesetzt. Alle kursiven und sonstigen Hervorhebungen im Rahmen der Zitate stammen aus dem Original und sind von der Verfasserin der Arbeit unverändert übernommen worden.

Siglen zu Gustavs Landauers Schriften

SM Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik.*, Bd. 7, Verlag Edition AV, Lich / Hessen, 2011.

B Gustav Landauer, *Beginnen*, Marcan-Block-Verlag zu Köln/Leipzig, 1924.

A Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, edition libertaire, Luzern, 1993.

WM Gustav Landauer, *Der werdende Mensch. Aufsätze über das Leben und Schrifttum*. Im letztwilligen Auftrag des Verfassers. Hg. Martin Buber. Kiepenheuer, Potsdam 1921, Neuausgabe: *Der werdende Mensch. Aufsätze zur Literatur. Mit einem Essay von Arnold Zweig*, Kiepenheuer, Leipzig und Weimar, 1980. Enthält: Versuch einer biographischen Skizze von Gerhard Hendel.

Siglen zu Immanuel Kants Schriften

KrV Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

KdU Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Siglen zu Gilles Deleuzes Schriften

BB Gilles Deleuze, *Bewegungs-Bild. Kino 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2013.

F Gilles Deleuze, *Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

DW Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2007.

KK Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik. Aesthetica*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2015.

KP Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Merve, Berlin, 1990.

NL Gilles Deleuze, *Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze*, Merve, Berlin, 1979.

NP Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, eva-Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1985.

SC Gilles Deleuze, *Short Cuts*, Hg. Peter Gente, Heidi Paris und Martin Weinmann, Zweitausendeins, Frankfurt am Main, 2001.

SG Gilles Deleuze, *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

TP Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Merve, Berlin, 1992.

U Gilles Deleuze, *Unterhandlungen. 1972-1999*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.

WiP Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2014.

ZB Gilles Deleuze, *Zeit-Bild. Kino 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

Einleitung

Inwiefern besteht zwischen der Ästhetik Gustav Landauers und Gilles Deleuzes eine Nähe? Offene Fragen sind der Beginn dieser Arbeit und werden die Antworten dem nur halbwegs gerecht, so wird diese Arbeit auch mit offenen Fragen enden müssen, weil jeder Versuch mit Gilles Deleuze zu denken, wie Simon Ruf sehr treffend bemerkt *unabschließbar*¹ ist. Weder Landauer noch Deleuze haben ihre Ansätze, die wir² in dieser Arbeit näher beleuchten wollen, als Ästhetik bezeichnet, noch haben sie eine solche begründet. Hinzugefügt werden muss, dass sich der Begriff der Ästhetik hier als lebensphilosophische Subjektivierung versteht, der sich allerdings auch im Kunstverständnis der Autoren reflektiert. Obgleich sie eben keine neue Ästhetik postulieren, weisen sie dennoch ein Ästhetikverständnis auf, das nahezu aus derselben Ausgangsposition besteht, sowie denselben Lösungsansatz bietet. Diese Frage kreist nicht um die Bedeutung der Reihenfolge einer Entdeckung, nämlich wer war zuerst da, wer hat es zuerst gesagt... Vielmehr soll es darum gehen, wo sich beide Denker begegnen. Beide gehen davon aus, dass das Leben erträglicher wird, wenn wir unsere Existenzweise ändern, denn beide bezeichnen das zu verändernde Leben als *unerträglich*. Die Verwandlung des Subjekts erfolgt aber nicht rational oder systematisch, oder gar psychologisch. Die Möglichkeit der Veränderung liegt für beide im *Außen* als dem Ort der *Kräfte*. Davor bedarf es aber eines Glaubens an das *Band zwischen Mensch und Welt*. Während Landauer auch einen Glauben fordert, thematisiert Deleuze diesen in seinen Kino-Büchern umfassender: Der Film kann uns den Glauben an die Welt zurückgeben.

¹Simon Ruf, *Fluchlinien der Kunst*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2003 S. 154.

²Die Benutzung des Plurals als Subjekt dieser Arbeit begründet sich genauer in der Danksagung, siehe hierzu „Beteiligungen“ am Ende dieser Auseinandersetzung.

Primär geht es um die Ästhetik als Lebensweise und nicht als Gegenstand der Kunst, obgleich sich eben jene Ästhetik auch auf das Kunstverständnis beider Autoren reflektierte und wir diese auch thematisieren werden. In dieser Ästhetik wird das Leben selbst als Kunstwerk betrachtet und die Vitalität, die es inne hat, liegt nicht allein an den Kräften, die das Leben ausmachen, sondern auch an der Bejahung der Ereignisse in ihm. Wir verzichten darauf, alle Werke Landauers mit Deleuzes Werken zu vergleichen, sondern beziehen uns auf jene, in denen Landauers Ästhetik besonders hervortritt. Das Ästhetikverständnis beider Denker ist anarchistisch, deshalb möchten wir die Zonen dieser Begegnung auch als Momente einer anarchistischen Ästhetik festhalten. Dennoch verstehen wir eine solche Ästhetik nicht als normgebend oder gar verpflichtend für das anarchistische Denken, denn eine solche Haltung stellte eine Bevormundung dar. Deshalb wundert es uns nicht, dass auch die Frage einer anarchistischen Ästhetik unabsließbar zu sein scheint, und auf die *Schwierigkeit* der Definition dieser verweist uns der Filmkritiker Richard Porton in seinem umfassenden Werk *Film and the Anarchist Imagination*.³ Diese Hürde liegt wohl vielmehr in der „Natur“ des Anarchismus selbst als woanders. Denn verglichen mit einer marxistischen Ästhetik ist der Anarchismus nach Porton *nicht normativ*⁴, da sich der Anarchismus selbst als ein *Projekt* versteht, das seine *Türen* weit *offen* für die *Zukunft* hält.⁵ Allerdings ist aber die Schwierigkeit einer Definition der anarchistischen Ästhetik zugleich die Möglichkeit mannigfaltiger Entdeckungen, sowohl aktuell als auch in der „geheimen Geschichte“⁶ des Anarchismus. Welche Strukturen weisen einen Film als anarchistisch aus, welche nicht? Liegt es viel mehr an der Form als an dem Inhalt des Bildes?

Richard Kostelanetzs *Anarchist Art* versucht uns hierfür eine Abhilfe zu schaffen: Wenn man ein Kunstwerk als anarchistisch verstehen will, müssen die *Mittel* des Kunstwerkes den *Absichten* entsprechen, zudem müssen die Zusammenhänge der

³Richard Porton, *Film and the Anarchist Imagination*, Verso, London, 1999 S. 253.

⁴Porton, S. 231.

⁵André Reszler, ‚Bakunin, Marx and the Aesthetic Heritage of Socialism‘, Yearbook of Comparative General Literature, Indiana University Press, Bloomington, 1973 zit. nach Porton, S. 231.

⁶Porton S. 253.

Ereignisse, die *Darstellung* oder aber die *Form anarchistisch* sein.⁷ Das Spektrum anarchistischer Methoden, die sich in dieser Tradition durchgesetzt haben, sind, wie anzunehmen, Begriffe aus dem Herzen des Anarchismus wie anti-autoritär, unkonventionell und revolutionär. Am idealsten drehen sich die Geschichten, Worte oder Bilder um Widerstand, sowie Autonomie und Freiheit. Wir möchten nicht die Aktualität der bereits gewonnenen Begriffe hinterfragen oder negieren, sondern blicken mit Landauer und Deleuze nach anderen Begriffen, die bereits um diese terminologische Insel schweben, mit der Frage, ob diese denn nicht auch eine Berechtigung haben.

Richard Porton macht uns aber auch darauf aufmerksam, dass die meisten Menschen ein falsches Bild vom Anarchismus haben⁸, deshalb möchten wir eine Definition des Anarchismus voranschicken, die zwar den Begriffshorizont dieser Arbeit nicht determiniert, aber den einen oder anderen Denkzug voraussetzen könnte. Unter Anarchie wird allgemein eine Ablehnung jeglicher Hierarchie oder Autorität verstanden. Adressaten dieser Ablehnung sind allen voran der Staat, Konzerne, sowie (religiöse) Institutionen, die ein Herrschaftsverhältnis aufrechterhalten. Damit wird aber auch der Gehorsam und die Unterwerfung unter eine Übermacht abgelehnt. Da Anarchie an eine Erziehung oder Disziplinierung von oben (wie vom Staat und staatlichen Institutionen) nicht glaubt, spricht sie nicht nur von einer horizontalen Organisation in allen Bereichen des Lebens, sondern diese Art der Beziehung ist auch der wichtigste Unterschied zwischen dem Anarchismus und dem Marxismus. Während wir in der marxistischen Literatur eine Fokussierung auf die ökonomischen Verhältnisse des Lebens finden, teilt der Anarchismus das Leben nicht in einen *Unter-* und *Überbau*. Obgleich sich beide Theorien als Widerstandsbewegungen verstehen, akzeptiert der Anarchismus wie erwähnt den Staat auch nicht als *Übergangslösung* zum *Kommunismus*, wie dies im Marxismus verankert ist. So richten sich die Imperative einer anarchistischen Kritik in erster Linie gegen jedes Herrschaftsverhältnis über den Menschen, wie aktuell in der Gestalt des Neoliberalismus. Auch lehnen anarchistische Theorien die repräsentative Demokratie

⁷Richard Kostelanetz, *Anarchist Art*, In: The Raven 33, Vol. 9, No. I, Spring, 1996 S. 96.

⁸Porton S. 252.

in Form von Parteien ab. Insofern ist jede Form der Kritik, worin Autorität oder ein totalitäres System, Ausbeutung oder die Unterdrückung des Individuums entblößt wird, ohne zugleich eine erneute Autorität zu legitimieren, als anarchistisch zu lesen. Gefordert wird eine Gesellschaft, die auf der Freiheit des Individuums fußt. Außerdem wird eine Gleichheit vor allem in der Verteilung der produzierten Reichtümer erzielt, die nicht nur einigen wenigen, sondern allen zugutekommen sollen. Die anarchistische Kritik an der Unterdrückung des Individuums betrifft nicht nur seine Freiheit oder gesellschaftliche Stellung, sondern auch sein Geschlecht, seine Hautfarbe sowie seine Sexualität und kulturellen Hintergrund.

Anarchistische Theorien sind vor allem keine *starren* Theorien, obgleich sie vor allem im deutschsprachigen Raum weitestgehend ignoriert⁹ werden. Sie kritisieren hauptsächlich die zentralistische Organisationsform, sowie die Gewaltkultur des Staates, der sich durch *kapitalistische Herrschaft* auszeichnet.¹⁰ Der Staat ist neben der Kirche der höchste Ausdruck „zentralistischer Gewalt, und damit des Geistes von Bevormundung, Militarismus [...], die den Bestrebungen einer freiheitlich-emanzipatorischen Kultur entgegenstehen“.¹¹ Staatliche Bürokratien kennzeichnen sich nicht nur durch ihre Herrschaft des gesamten Raumes einer Geographie, sondern sehen auch ihre alleinige Legitimität desselben als selbstverständlich, weshalb das zentrale Definitionsmerkmal des Anarchismus „all existing states are illegitimate“ heißt.¹² Deshalb ist die anarchistische Gewalt- und Autoritätskritik im Kontext der anarchistischen Staatskritik zu lesen, weshalb sie in diesem Weltmodell die Autonomie der Individuen, die *freiwillige Vereinbarung* in politischen Vereinigungen, sowie die auf *Gemeinschaft basierende* und „alle sozialen Systeme umfassende Selbstverwaltung“ vorschlägt.¹³

Im Grunde nimmt der Anarchismus die Aufklärung ernster als alle anderen sozialen Bewegung, weil er sich vor allem durch die Wahrung der Autonomie auszeich-

⁹Kaufer und Döhring, *Wissenschaft gegen den Zentralismus – Anarchismus- und Anarchosyndikalismusforschung im deutschsprachigen Raum*, In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 31, 2018 S. 1.

¹⁰Ebd.

¹¹Kaufer und Döhring S. 7.

¹²A. John Simmons, *Philosophical Anarchism*, 1996 S. 19-39 zit. nach Kaufer und Döhring S. 4.

¹³Kaufer und Döhring S. 4.

net. Allerdings denkt er auch den Begriff der Freiheit weiter, insofern sprechen wir von zwei Momenten der Aufklärung, die sich mit einer *radikalen Kritik des Autoritarismus* verbinden.¹⁴ Neben zentralen Maximen wie Solidarität und Gegenseitige Hilfe in sozio-politischen Auseinandersetzungen halten Ricardo Kaufer und Helga Döhring fest, dass *keine andere soziale Bewegung* „eine ähnlich konsequente Verknüpfung zwischen Interessenlage, politischer Artikulation und individueller Lebensleitung“ aufweist.¹⁵

Als weiteres Kennzeichen des Anarchismus kann unter anderem auch seine Kritik am logozentristischen Denken und Handeln, und wie oben angeschnitten, seine Kritik am Privateigentum, damit Besitzverhältnissen jeglicher Art, genannt werden, da sie sich als vereinnahmende Machtverhältnisse entpuppen. Auch für Noam Chomsky definiert sich der Anarchismus über das *Erkennen* und *Enttarnen* von Herrschaftsstrukturen. „Sobald jemand illegitime Macht erkennt, herausfordert und überwindet, ist er Anarchist. Die meisten Menschen sind Anarchisten. Mir ist egal, wie sie sich nennen.“¹⁶

An diesem Punkt kommt ein Moment zum Vorschein, der auch ein Anliegen dieser Arbeit ist, nämlich der Begriff der Macht. Neben einigen Auseinandersetzungen zum Begriff der Macht finden wir im 20. Jahrhundert Michel Foucaults Untersuchungen, die die historischen Wurzeln sowie die Gegenwart der souveränen Macht offen legen. Gehen wir jedoch 100 Jahre zurück, nämlich in das 19. Jahrhundert, finden wir eine intensive Auseinandersetzung zu Macht, gekoppelt mit einer Wertekritik, bei Friedrich Nietzsche. Tatsächlich bildet Nietzsches Kritik eine bisher nie dagewesene Analyse des *Willens zur Macht*, die er nicht nur im Bezug auf das Subjekt denkt, sondern auch Institutionen, ja selbst die Philosophie mit einschließt. Vielleicht wird Nietzsche deshalb auch sehr oft von der Philosophiegeschichte übergangen, zumal seine Werke einen ganz anderen Stil als den

¹⁴Kaufer und Döhring S. 4.

¹⁵Ebd.

¹⁶„Anarchisten versuchen, Machtstrukturen zu erkennen. Sie verlangen, dass sich diejenigen, die Macht ausüben, rechtfertigen. Meistens gelingt diese Rechtfertigung nicht. Dann arbeiten Anarchisten daran, die Strukturen zu enttarnen und sie zu überwinden – ganz egal, ob es sich um patriarchalische Familien, um ein mafioses internationales System oder um die privaten Tyrannie der Wirtschaft, also die der Unternehmen, handelt.“ Siehe das Interview mit Chomsky auf Zeit Online von 2011, *STUDENTEN SOLLEN ANARCHISTEN WERDEN*: www.zeit.de/campus/2011/04/sprechstunde-chomsky

des klassischen Philosophierens aufweisen: Sie bestehen aus Metaphern, haben manchmal einen *schrillen Ton*¹⁷ und sind nicht in jener systematischen Absicht geschrieben, mit der sich die Philosophiegeschichte gern identifiziert.

Es gibt verschiedene Arten Nietzsche zu lesen, wir bevorzugen Lewis Calls Lesart, zumal sie sich für uns in die oben erwähnten Entdeckungen einreihet. Calls Bestimmung des nietzscheanischen Subjektbegriffs ist allerdings keine allzu große Entdeckung, denn wie unhintergehbar Nietzsches Philosophie ist, wird uns seine maßgebliche Kritik des traditionellen Denkens noch zeigen. Call weist uns daraufhin, dass Nietzsche eine andere Art von Anarchie entfesselt, die den liberalen, rationalen, ichbezogenen und *totalitären* Subjektbegriff zerspengt, indem er uns einen vielschichtigeren und *fluiden* Begriff des Subjekts bietet.¹⁸ Damit sieht Call in Nietzsche nicht nur den Vorläufer eines postmodernen Begriffs des Subjekts, der aufgrund der Art und Weise, in der er konventionelle Formen der Subjektivität zersprengen lässt, eine neue Radikalität darstellt, sondern auch einen des postmodernen Anarchismus. Insofern spricht er von einer *Anarchie des Werdens* bei Nietzsche.¹⁹ Für Call ist Nietzsches Kritik *anarchistisch*, weil sie sich als Widerstand gegen bürgerliche Theorien und liberale Subjektivierungsformen stellt und dabei ein Werden anstrebt, das die Funktion von staatlichen Institutionen vollständig aufhebt.²⁰

In Nietzsches lebensbejahender Philosophie ist das Individuum aufgefordert, sich selbst, sein eigenes Leben als *Kunstwerk* zu betrachten, dessen Schöpfer niemand anderer als das Individuum selbst ist. Auf diese Weise manifestieren sich Ideen zu Weisen des Existierens und konstituieren einen Lebensstil. Damit aber kreuzt sich die Ethik mit der Ästhetik. Dieser Gedanke ist auch der Knotenpunkt, an dem sich Denker wie Michel Foucault, Gilles Deleuze und der deutsche Anarchist Gustav Landauer begegnen. Obgleich das *Werden* im Werk von Foucault²¹ kaum

¹⁷Gilles Deleuze, *Short Cuts*, Hg. Peter Gente, Heidi Paris und Martin Weinmann, Zweitausendeins, Frankfurt am Main, 2001 S. 98.

¹⁸Lewis Call, *Toward an Anarchy of Becoming: Postmodern Anarchism in Nietzschean Philosophy*, In: *Journal of Nietzsche Studies*, No. 21 (SPRING 2001), pp. 48-76, Penn State University Press, 2001 S.50.

¹⁹Call S. 50.

²⁰Call S. 49 u. S. 67.

²¹In der letzten Schaffensphase Foucaults sehen wir eine intensive Auseinandersetzung mit der Ästhetik der

thematisiert wird (jedoch umso intensiver die *Ästhetik der Subjektivierungsweise*), ist es in den Werken der beiden letztgenannten Denker ein unverzichtbarer Begriff ihres Denkens.

Wir denken, mit Calls Lesart des nietzscheanischen Subjekts lässt sich unter dem Dach der *Anarchie des Werdens* nicht nur Nietzsche, sondern auch Gustav Landauer und Gilles Deleuze verorten, zumal sich beide Denker in ihren Schriften immer wieder auf Nietzsche beziehen. Allerdings ist im Vergleich zu Landauer in Deleuzes Arbeiten der Schatten Nietzsches viel häufiger zu erblicken. Deleuze geht über Call hinaus und macht nicht nur auf den subversiven Charakter des Subjekts in Nietzsches Philosophie aufmerksam, sondern setzt sich mit seiner ganzen Philosophie auseinander, die für ihn nicht eine Philosophie unter anderen ist, sondern „der Beginn einer Gegenkultur“. ²² Nietzsche stellt dem starren Subjekt der Philosophiegeschichte einen *Fluß des Werdens* gegenüber. Denn das Werden bedient sich bestimmter Kräfte, *Kräfte des Werdens*, die nach Deleuze allerdings woanders her fließen, als aus dem Bereich des *Rechts und der Herrschaft*. ²³ Zum Anarchismus Deleuzes, worin das Werden die zentralste Kategorie ist, möchten wir unter vielen anderen Auseinandersetzungen vor allem auf ein sehr aktuelles Werk, nämlich *Deleuze and Anarchism*²⁴ sowie auf Saul Newmans Artikel und Werke²⁵ hinweisen.

Gustav Landauers und Gilles Deleuzes Werke bilden den Fokus unserer Auseinandersetzung. Beide Autoren gelten als anarchistisch und kennzeichnen sich nicht nur durch ihr anarchistisches Denken, sondern auch durch ihre Werke zu Kunst, Literatur oder Film. Der Grund für diese Fokussierung auf die Werke Landauers und Deleuzes ist, dass wir bei beiden Ideen, Begriffe, sowie Ansätze finden, die sich miteinander kreuzen. Jedoch ist diese Kreuzung sowohl ein Zufall wie auch

Subjektivierung und ihrem Verhältnis zu Ethik. Siehe hierzu Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Gebrauch der Lüste*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986 S. 18. Sowie Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*.

²²Deleuze, SC S. 82.

²³Deleuze, SC S. 121 „[...] Kräfte des Werdens, die aus einem anderen Bereich stammen als die des Rechts und der Herrschaft.“

²⁴Chantelle Gray Van Heerden und Aragorn Eloff Hg., *Deleuze and Anarchism*, 2019.

²⁵Saul Newman, *War on the State: Stirner and Deleuze's Anarchism*, 2009.

kein Zufall: Sie ist insofern kein Zufall, weil beide Spinoza, Bergson und Nietzsche lesen, und sie ist deshalb ein Zufall, weil beide Denker nichts voneinander wissend in ähnlichen Weisen denken. Sechs Jahre nach Landauers Tod, nämlich 1925, kommt Deleuze auf die Welt, und wir finden keinen einzigen Hinweis oder haltbaren Verdacht darauf, dass er Landauers Schriften gelesen haben könnte. Es überrascht, dass die Forschungsliteratur hier bislang keine Linien zwischen beiden Autoren gezogen hat.

Insofern werden wir zunächst auf die Kategorien des Denkens von Landauer blicken, um hiernach zu Deleuze zu übergehen. Es gibt in der Forschung zu Landauer keine Quellen zu seinem ästhetischen Verständnis, nämlich als einem, in dem auch sein Anarchismus mitberücksichtigt wäre. Dies bildet einen weiteren Grund, Landauers Denken mit dem Denken von Deleuze korrespondieren zu lassen. Wenngleich nicht ihr ganzes Denken, so doch im Hinblick auf ihre Ästhetik, weshalb wir dieses Unternehmen unter dem Zelt einer anarchistischen Ästhetik begrenzen. Diese Ästhetik handelt mehr von Begriffen als von der Frage nach künstlerischen Formen. Aber ist der Bereich der theoretischen Begriffe wirklich so abgeschirmt von der Praxis des Kinos? Denn ist es nicht vielmehr so, dass Begriffe dieser Praxis auf gewisse Weise mit der Philosophie zusammenfallen? „So daß es immer, zwischen Mittag und Mitternacht, einen Augenblick gibt, in dem man nicht mehr fragen sollte: Was ist Kino, sondern: Was ist Philosophie?“²⁶ Insofern sollen Momente, die diese Ästhetik affirmieren, aufgezeigt werden. Diese Ästhetik handelt von der Zeit, sowie von der Wahrnehmung, aber auch von Orson Welles und Heinrich von Kleist. Es finden sich Fragen, wie solche nach den Pfaden einer Ästhetik, die sie veranlasste, um von *Werden*, von *Intensitäten* und von der *Vitalität* zu sprechen? Wie konnte es zu einem solchen Ästhetikverständnis kommen, woran hat es sich gestoßen, wovon nährt es sich?

Sowohl Landauer als auch Deleuze kritisieren zwar die Herrschaftsverhältnisse, sowie den Kapitalismus und seine Legitimierungen, aber nicht die Werte dieser Gesellschaftsform. So übt ihre Kritik eine besondere Anziehungskraft aus, weil sie nicht nur einen Schritt weitergehen, sondern die Kritik verfällt auch keineswegs

²⁶Gilles Deleuze, *Zeit-Bild. Kino 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991 S. 358.

einer historischen Bedingtheit. Denn sie wissen, dass sich nicht die Werte, sondern die *Perspektiven* ändern müssen, damit sich das *Wesentliche* ändert.²⁷ Beide Denker fordern die Veränderung des Individuums, weil für beide die Lösung des Problems hier in der Selbstkonstitution liegt. Außerdem ist das Denken beider Autoren der Versuch, das Neue zu denken, und beide sprechen hier von aktiven Kräften, die etwas *Neues* zu schaffen vermögen. Darin sind sich beide auch einig: Genau hier liegt der *Widerstand* gegen jegliche Instanz, die das Individuum zu unterwerfen versucht.

Bei beiden Autoren sehen wir abwechselnd eine Nähe und Distanzierung zu Kant, mal ist es eine Übereinstimmung und mal eine Kritik an einigen Aspekten seiner Philosophie. So sind beide fasziniert vom Zeitbegriff Kants und modifizieren diesen auf je eigene Art. Dem Subjekt-Begriff Kants setzen sie allerdings ein anderes Verständnis von Subjekt entgegen, das sich als eine Entsubjektivierung des Individuums bezeichnen lässt. Auch die Empfindung, die in Kants Theorie der Erkenntnis eine Abschwächung erfährt, spielt bei beiden Denkern eine bedeutende Rolle im Weltbezug des Subjekts. Insofern werden wir eine Linie zu Kant ziehen, den wir als eine zentrale Achse im Denken beider Autoren erachten. Statt einfach nur hinzuweisen, möchten wir Kants Konzeptionen der Zeit sowie des Ichs klarer offenlegen, um die Kritik sowie den Ansatz beider Denker deutlicher verstehen zu können. Allerdings ist auch eine Auseinandersetzung mit Kants Begriffen der *Intensität* und des *Erhabenen* unerlässlich, weil sie in der Filmtheorie von Deleuze immer wieder auftauchen.

Landauer und Deleuze weisen ähnliche Denkstrukturen in ihrem Verhältnis zur Welt auf, zumal die Welt für beide Denker aus *Bildern* besteht. Aus Intensitäten, nämlich *sprachlos Erfahrenem*, besteht die Welt für Landauer, was aber seinen Ausdruck in einem spielerischen Umgang mit der Sprache erfährt, nämlich als *Bild in Bildern*. Das Bild kann ein bewegtes sein, weshalb Deleuze es *Zeit-Bild* nennt, aber es kann auch nur ein Gemälde sein, sowie eine Landschaft (damit ein Perzept), oder aber auch die Empfindung betonen, sowie eine Stunde des Tages (ein Affekt) sein. So weit aber geht Landauer in seiner Philosophie nicht, und spricht

²⁷Deleuze, Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze, Merve, Berlin, 1979 S. 24.

von *Gefühlspunkten* und *Intensitäten*. Dies ist der Grund, warum wir mit Deleuze unseren Kurs weiterfahren werden, weil wir vermuten, dass Landauer mit Deleuze mitgehen würde. Diese Spekulation tut unserer Intention keinen Abbruch oder verletzt sie auf irgendeine Weise, denn wir wollen Landauer nicht in Deleuze aufheben, sondern in ihrem jeweils individuellen Zugang zur Welt Korrespondenzen suchen, die konstitutiv für eine Ästhetik der Anarchie sein können.

Eine wesentliche Begegnung zwischen Deleuze und Landauer ist ihr Konzept des *Werdens*, und in dieser spielen die *Intensitäten* die Hauptrolle. Darin drückt sich ganz besonders ihre Subjekt- und Zeitauffassung aus, welche den Hauptstrang dieser Arbeit bilden. Bei Landauer bedarf es einer Erneuerung des Subjekts, weil es keine Gewissheit für das Ich gibt, außerdem führen uns die erstarrenden Formen, die uns durch Theorien, Wissenschaften, Institutionen unter anderem vermittelt werden, zu *ohnmächtigen* Subjekten. Bei Deleuze drückt sich diese *Ohnmacht* in den *Klischees* aus, die aus einem Unglauben an das *Band* zwischen *Mensch* und *Welt* resultieren. Worin diese Ohnmacht besteht, wie sie zu überwinden ist, bildet eigentlich die Hauptschlagader dieser Arbeit. Beide Autoren glauben, dass durch die Schaffung von *neuen Bildern* sich auch ein neues Verständnis der Welt etablieren könnte, und sehen hier vor allem in der Kunst vorgelebte Beispiele der Überwindung des Bruches zwischen Mensch und Welt. Aber die Kunst, Gestalten zu schaffen, die vor allem Widerstand gegen zu mächtige Kräfte im Leben leisten, beherrschen nicht nur KünstlerInnen, sondern einen jeden von uns. Denn es gilt, mit Nietzsche sein eigenes *Leben als Kunstwerk* zu betrachten. Während Landauer von der Kraft der Bilder vor allem in der Literatur spricht, geht Deleuze einen Schritt weiter zum Film, wenngleich auch er eine Vorliebe für die Literatur aufweist.

Es ist das Konzept des *Werdens*, das Deleuze erlaubt, so viele unbeachtete Inseln des Lebens, bewusst oder unbewusst vernachlässigte Gassen zum Gegenstand der Philosophie zu machen. Insofern stellt sich die Frage, was die Voraussetzung des Konzepts des *Werdens* ist, oder vor allem: warum es einen so notwendigen Moment in Deleuzes Denken darstellt?

In der „Subjekttheorie“ von Deleuze sehen wir eine Negation des Subjekts als Öff-

nung für andere Seinsweisen. Er nennt es *die Produktion einer Existenzweise*, worin es nicht mehr um ein Subjekt geht. Dies gilt auch für den Begriff der Person, mehr noch, die Existenzweise ist das Gegenteil einer Personifizierung. Insofern ist Deleuzes Subjektivierung radikal dekonstruktiv: Sie hebt die Person auf und zerstört damit die Identität von *Ich=Ich*. Nun wird nur noch die Identität von Denken und Leben gesucht, die sich in der Kategorie des Werdens ausdrückt. Auf diese Weise wird dem erstarnten Modus des Subjekts Abhilfe getan. Denn das Werden ist wild, chaotisch, zumal es kein Ziel und auch keinen Endzweck mehr kennt. Mit der Distanzierung von der Personifizierung seiner selbst hat sich das Individuum in den *Fluss des Werdens* gestellt. Mit Rimbaud hält Deleuze an dem Grundsatz fest, dass *das Ich ein anderer* ist. Es sucht sich nicht in menschlichen Eigenschaften, sondern in *Ereignissen*. Deleuze ist fasziniert von KünstlerInnen sowie von LiteratInnen, die es schaffen, einen eigenen Stil zu kreieren. Dabei geht es weniger um ästhetische Kreativität, sondern um den Widerstand, der sich im Stil des Schaffenden ausdrückt, denn *schaffen* heißt *widerstehen*.²⁸

Das Denken des Werdens ist bei Landauer bei weitem nicht so philosophisch unterfüttert wie bei Deleuze. Ganz im Gegenteil, alle seine Schriften – bis auf die literarischen – sind sehr knapp und haben meist den Charakter einer Rede und weisen deshalb einen ganz anderen, nämlich einerseits politischen, andererseits poetischen Sprachstil auf. So durchquert sein Mystikverständnis seinen anarchistischen Sozialismus, was zu einer Trennung beider Bereiche in der Forschungsliteratur geführt haben könnte. Vielleicht ist dies auch der Grund, warum Landauer bisher in der Forschung etwas unterbesetzt repräsentiert ist. Denn entweder wird sein mystischer Anarchismus religiös interpretiert²⁹ oder aber die Anarchismus-Forschung vernachlässt die bedeutende Rolle der Mystik in seinen Schriften.³⁰ Nur selten, nämlich bei Siegbert Wolf und Philip Despoix, obgleich mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, ist dies nicht der Fall.

²⁸Deleuze, SC S. 21.

²⁹Joachim Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?*, Verlag Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm, 2001.

³⁰Philippe Kellermann, *Vom Geist und geistlosen Zuständen. Ein Versuch über den Anarchisten Gustav Landauer*. In: Zeitschrift für linke Theorie und Debatte. Grundrisse: http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

Landauers Werden ist ein poetisches Werden, ist ein sich in die Welt Lassen, ein mit der Welt eins Werden. Landauer will das Verhältnis Mensch-Welt umkehren, nicht mehr soll die Welt vermenschlicht werden, sondern der *Mensch soll Welt werden*. Durch das Versinken in sich soll das Individuum nicht sich selbst, sondern die Welt in sich finden. Die *Mystik* Landauers zeigt sich im *Verzicht* auf die *Gewissheit des Ichs* zugunsten eines besseren Lebens. Seine Mystik ist aber zugleich eine Gelassenheit über die Ungewissheit einer letzten Antwort über die Welt. Die anarchistische *Mystik* Landauers ist kein Programm oder hat kein System, aber auch kein Ziel. Sie ist vielmehr der Verweis auf eine Lücke in der Sprache, denn sie drückt eine Unaussprechlichkeit unserer Weltbeziehung aus. Sie ist die Bejahung des Ungewissen, aber nicht eine schwerfällige, sondern eine sehr heitere. Außerdem ist die *Mystik* bei Landauer eine Antwort gegen das Wahre und das Falsche, indem sie Empfindungen gegen die Urteile des Verstandes hervorhebt.

Während die Kino-Bücher von Deleuze (Das Bewegungs-Bild von 1983 und Das Zeit-Bild von 1985), worin sein Denken um die Frage kreist, inwiefern uns Filme Begriffe zu geben vermögen, den Angelpunkt der vorliegenden Arbeit bilden, werden wir bei Landauer im Bezug auf den Film nicht viel finden können, wenngleich Landauers Enkel auf diesem Gebiet mehr vollbringen wird als Landauer selbst. Dieser ist Mike Nichols, der Sohn Brigitte Landauers, die aus der zweiten Ehe Gustav Landauers mit Hedwig Lachmann am 1906 geboren wurde. Hinzugefügt sei, dass es Charlotte Landauer (das gemeinsame Kind aus der ersten Ehe Landauer mit Grete Leuschner) gelingt, den Leichnam Gustav Landauers nach seiner *brutalen Ermordung* durch Regierungstruppen im Jahre 1919 freigeben zu lassen, sowie auch den beschlagnahmten schriftlichen Nachlass zu bekommen. Jedoch nimmt die *Verfolgung* der Familie damit *kein Ende*, sodass sich Brigitte Landauer 1939 gezwungen sieht zu emigrieren (in die Vereinigten Staaten).³¹ Mike Nichols, der sich wie Landauer mit Theater auseinandersetzte, wird in den Vereinigten Staaten nicht nur Theater- sondern auch Filmregisseur und ist bekannt für seine Filme wie *Wer hat Angst vor Virginia Woolf?*, *Die Reifeprüfung* oder *Silkwood*, die als Klassiker

³¹Hansgeorg Schmidt-Bergmann, *Die verdrängte Avantgarde*, In: „abgetrennt von den übrigen Ausstellungsräumen“. Kunst und Architektur in Karlsruhe, Hg. Katharina Büttner und Martin Papenbrock, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe, 2006 S. 83.

der Filmgeschichte gelten.³² Natürlich wird es hinsichtlich des Filmes zu Landauer nicht viel zu sagen geben, zumal um 1900 der Film bekanntermaßen nicht so fortgeschritten war wie in den 80ern des 20. Jahrhunderts, nämlich als Deleuze seine Kino-Bücher schrieb.

Die Ästhetik Deleuzes wird diese Arbeit insoweit dominieren, als sie umfassender als die Landauers ist, und auch unsere begriffliche Linse bildet. Sowohl Deleuzes Zeitbegriff als auch sein Subjekt- und Weltverständnis finden sich in den Kino-Büchern. Wir fragen sowohl Deleuze als auch Landauer, warum das Band zwischen Mensch und Welt zerbrochen ist, und inwiefern Bilder dieses Verhältnis wiederherstellen können. Wir werden zunächst Landauers Weltbild einholen, um hiernach einen Exkurs zu Kant zu machen. Als bald wird uns Deleuzes innere Höhle, nämlich der *transzendentale Empirismus* beschäftigen, aber auch seine Ethik, sowie sein Lebensbegriff und sein Bildverständnis, die in seinen philosophischen Reflexionen zum Film zum Ausdruck kommen. Ein verstecktes Interesse galt die Kraft zu denken und auf einer intensiven Spurensuche nach Denkweisen, in denen der Begriff der Kraft auftritt, überraschte es zu sehen, dass ein so vergessener Autor wie Landauer, der auch noch auf so grausame Weise durch ein Freikorps den Tod fand, eine so große Nähe zu Deleuze aufwies. Damit stellte sich die Frage, wie es wäre, beide Ansätze zusammenzudenken, denn der Frage inhäriert auch die Neugier, wohin die Pfade des Kraftbegriffs, den beide Autoren unentwegt verwenden, führen würden. Es ist nicht allzu schwer, alle jene Momente einer anarchistischen Ästhetik zwischen Landauer und Deleuze zusammenzufassen, aber nicht so einfach, einem solchen Anliegen auch gerecht zu werden. Deshalb bleibt zu hoffen, dass der Gang dieser Arbeit selbst Kräfte einfangen kann, über die Landauer und Deleuze so gern geschrieben haben.

³²Ebd.

GUSTAV LANDAUER

Zunächst möchten wir uns Landauers Vermächtnis ansehen, nämlich wie Landauer das Individuum und die Welt denkt, oder inwiefern sich bei ihm eine *Anarchie des Werdens* ausmachen lässt. Wie sieht die anarchistische Ästhetik Landauers aus und wie reflektiert sie sich in seinem politischen Denken? Diese und ähnliche Fragen bilden den Umkreis unserer Auseinandersetzung mit Landauer, bevor wir zu Deleuzes Ästhetik übergehen.

Im Mai des Jahres 1929 schreibt der Anarchist Erich Mühsam ein Nachwort zum Werk Landauers *Die Revolution*. Bereits seit zehn Jahren ist Landauer tot und Mühsam schreibt, dass die Zeit Gustav Landauers³³ nicht gekommen ist, näm-

³³Gustav Landauer wird am 7. April 1870 in eine jüdische Familie in Karlsruhe geboren, und studiert von 1888 bis 1891 Philosophie, Germanistik und Geschichte in Heidelberg, Berlin und Straßburg. Schon in seiner Schulzeit liest Landauer Ibsen, Fichte, Schopenhauer, sowie Nietzsche und Spinoza, und entwickelt nach Willems (S. 17) eine Vorliebe für die *unorthodoxe Haltung* der drei zuletzt genannten Philosophen. 1891 zieht Landauer nach Berlin-Friedrichshagen, wo er sich einer marxistischen Studentengruppe anschließt und ein Jahr darauf wird er Mitbegründer der *Neuen Freien Volksbühne*. Im selben Jahr verlässt er auch die jüdische Religionsgemeinschaft, wobei dieser Schritt nur ein äußerlicher zu sein scheint, da er nach Christoph Knüppel (Die Politisierung eines Literaten, S. 83.) den innerlichen Schritt dazu längst vollzogen hat. Landauers erste große Veröffentlichung ist die Novelle *Der Todesprediger* im Jahre 1893 (dieser folgen Werke in vielen anderen literarischen Gattungen), und in diesem Jahr tritt er auch dem Herausgeberkollektiv der Zeitung *Der Sozialist* bei. Diese Zeitung stellte das Sprachrohr einer SPD-internen Oppositionsgruppierung dar, und Landauer fungierte hier bald als Chefredakteur. (Willems, S. 19f.) Unter dem Einfluss des antimarxistischen Anarchisten Benedict Friedländer wendet sich Landauer dem Anarchismus zu. Als anarchistischer Delegierter reist Landauer im selben Jahr zum Zürcher Kongress der Zweiten Internationalen, ohne daran teilnehmen zu können, weil die Teilnahme am Kongress AnarchistInnen verweigert wird (im Jahre 1896 wird Landauer wieder aus demselben Grund vom Londoner Kongress der Zweiten Internationalen ausgeschlossen werden). 1893 ist auch das Jahr, in dem Landauer als Chefredakteur des *Sozialist* zum ersten Mal wegen „Aufforderung zum Ungehorsam gegen die Staatsgewalt“ verurteilt wird, und sich einer neunmonatigen Freiheitsstrafe unterziehen muss. In diese Zeit fällt die Abfassung seiner Novelle *Arnold Himmelheber*. Bis zum Jahr 1898 kennzeichnen Redaktionstätigkeiten beim *Sozialist*, sowie andere publizistische und politische Arbeiten wie u. a. die „Mitbegründung einer Arbeiterkonsumgesellschaft in Berlin, die Unterstützung des Streiks der Berliner Konfektionsschneiderinnen und -schneider und zahlreiche Vorträge“ das Leben Landauers. (Willems S. 19.) Ab 1899 beginnt Landauer die Predigten Meister Eckharts zu übersetzen und ab diesem Zeitpunkt sehen wir, dass diese Übersetzungen Landauers Weltbild ändern. Auf den wichtigen Aufsatz *Der Anarchismus in Deutschland* (1895) folgt 1901 *Anarchistische Gedanken über Anarchismus*. 1903 erscheinen sowohl das bekannte Werk *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mautners Sprachkritik* als auch die Übersetzung der Predigten Eckharts. Hier nach folgt die Monographie über die *Revolution* (1907) und der *Aufruf zum Sozialismus* (1911). 1900 wird Landauer Mitbegründer der „Neuen Gemeinschaft“, „einer Vereinigung verschiedener Künstler und Intellektueller der Friedrichshagener Bohème“. (Willems S. 31.) Aus dem gemeinsamen Interesse für Mystik resultiert

lich sowohl sein Gesamtbild, als auch ihn *als Denker* und *Umstürzer* zu fassen, ja „geschweige es der Mitwelt nahe zu bringen“.³⁴ Nun sind es fast 100 Jahre seit Landauers Tod, und in der Forschungsliteratur findet sich immer noch kein angemessenes Gesamtbild Landauers. Hinzufügen möchten wir, dass das Interesse an Landauer in den letzten Jahren gestiegen ist. Aber unabhängig davon, nämlich bereits 1990 finden wir bei Philippe Despoix³⁵ eine Auseinandersetzung, worin er sich an Landauer als den Dramaturgen wendet. Eine umfassende Studie zu Landauers Sprachverständnis im Zuge seiner Sprachkritik finden wir bei Corinna R. Kaiser.³⁶ In ihrer Untersuchung liest Kaiser die Sprachskepsis Landauers als das *jüdische Dilemma* einer Unmöglichkeit des Schreibens wie des Nicht-Schreibens, die auch Deleuze in Kafka ausmacht, allerdings im Bezug auf die unendliche Schuld und das Gericht.³⁷ Ganz nebenbei erwähnt Kaiser, dass in den Texten Landauers „keine Ansätze anarchistischer Ästhetik zu finden“ seien und sein intertextueller wie intermedialer Bezugsrahmen antitolstojanisch sei.³⁸ Scheinbar röhrt der Vergleich zu Tolstojs Anarchismus daher, weil dieser einen religiösen Anarchismus vertritt und Kaiser Landauers Werke als Kontinuität der jüdischen Mystik liest. Jedoch

die Freundschaft zu Buber, der in der „Neuen Gemeinschaft“ einen Vortrag über Jakob Boehme veröffentlicht (1900). Nach Landauers Tod wird Buber die literarischen Artikel Landauers mit dem Titel *Der werdende Mensch* (1921), und die politischen Artikel zur Erreichung des Sozialismus mit *Beginner* (1924), sowie den Briefwechsel zwischen ihnen 1929 veröffentlichten. Landauer wird zu Beginn der Novemberrevolution am 14. November 1918 vom damaligen neuen bayerischen Ministerpräsident Kurt Eisner gebeten „durch rednerische Betätigung an der Umbildung der Seelen“ mitzuarbeiten, zumal Bayern unter dem Vorsitz Eisners ab 7. November zur Republik wurde. Bis hierhin hatte sich Landauer von der Kriegsbegeisterung nicht anstecken lassen und leistete seinen Beitrag mit politisch-philosophischen Tätigkeiten, doch auf Aufforderung Eisners „bricht Landauer vom schwäbischen Krumbach aus nach München auf.“ (Ebd.) Dort wird Landauer Mandatar des ‚Revolutionären Arbeiterrates‘, sowie Mitglied im Arbeiter-, Bauern- und Soldatenrat. (Willems S. 236.) Am 7. April 1919 erfolgt die Ausrufung der Räterepublik gegen den Ministerpräsidenten Johannes Hoffmann (am 21. Februar wird Kurt Eisner von einem rechtsextremen Studenten ermordet), und zu diesem Zeitpunkt ist Gustav Landauer als Minister für Volksaufklärung, Unterricht, Wissenschaft, Künste u. a. im Kabinett, obgleich er von Anfang an sehr skeptisch gegenüber den Erfolgssaussichten der Räterepublik ist. (Willems S. 239.) Bereits drei Tage nach der Übernahme der Räteregierung (16. April) durch die KPD kündigt Landauer seine Stellung in der Räterepublik. Bald darauf findet die Niederschlagung der Münchner Räterepublik durch Reichswehr und Freikorps statt, nämlich zwischen dem 1. und dem 3. Mai, wobei 600 Menschen ums Leben kommen. Landauer wird am 1. Mai verhaftet und am 2. Mai von Soldaten in Stadelheim ermordet. (Willems S. 240.)

³⁴Erich Mühsam, *Der revolutionäre Mensch Gustav Landauer*, In: Gustav Landauer, Die Revolution, Karin Kramer Verlag, Berlin, 1977 S. 120.

³⁵Philippe Despoix, *Von der Bühne zur Geschichte: Gustav Landauer*, In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Deutschen Literatur, Vol. 15 (2), 1990.

³⁶Corinna R. Kaiser, *Gustav Landauer als Schriftsteller. Sprache, Schweigen, Musik*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2014.

³⁷Corinna R. Kaiser, S. 323. Sowie Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik. Aesthetica*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2015 S. 174. Zum Verhältnis Landauers und dem jüdischen Glauben siehe Christoph Knüppel, *Die Politisierung eines Literaten*. In: Gustav Landauer, Hg. Leonhard M. Fiedler, 1992.

³⁸Kaiser, 2014 S. 323.

wäre ein Vergleich mit Kropotkins Anarchismus vielleicht produktiver gewesen, denn viele Kategorien Kropotkins ziehen sich durch die Sprachkritik Landauers hindurch. Wir denken, dass Landauers Ästhetik durchdrungen von einer *Anarchie des Werdens* ist, nämlich allen voran sein Werk *Skepsis und Mystik* – auf das sich auch Kaiser bezieht. Diese Ästhetik geht nicht nur auf seine Lektüre zu Spinoza oder Bergson, sondern auch auf Nietzsches Vitalismus zurück. Sein Ästhetikverständnis zeigt sich vor allem in dieser Anarchie des Werdens, dessen Momente es freizulegen gilt. Im Vergleich zu Kropotkins Anarchismus denkt Landauer den Anarchismus nicht außerhalb einer Ästhetik³⁹, sondern entwickelt eine genuine Herangehensweise, aus der sich Begriffe für eine anarchistische Ästhetik ableiten lassen.

Zu erwähnen ist auch oder vor allem Joachim Willems⁴⁰ Werk zur Mystik Landauers, das auch auf Parallelen zwischen Landauers Anarchismus und der Religion aufzeigt. Ansonsten gibt es viele Darstellungen und Bestandsaufnahmen der Werke Landauers, darunter ist wohl am umfangreichsten Siegbert Wolfs Gesamtausgabe der Werke Landauers zu nennen. Für Wolf bildet Landauer auch eine Brücke zwischen dem *klassischen und postmodernen Anarchismus*, und das Seminar zu diesem Thema, sowie Themen wie die *Kibbuz-Bewegung* und Landauers Einfluss hierauf, oder sein Verhältnis zum Friedrichshagener Dichterkreis, aber auch sein kultureller Anarchismus – worin er als Begründer gilt, als auch seine Antipolitik und sein Spinozismus sind auf der Webseite der *Gustav Landauer Denkmalinitiative* zu finden, die hauptsächlich Vorträge zu Landauer organisiert und um die Förderung seiner Werke bemüht ist.⁴¹ Im selben Seminar Wolfs finden wir aber auch einen Hinweis für die *Stille* um Landauer, denn dessen Schriften wurden durch die nationalsozialistische Herrschaftsordnung unzugänglich gemacht.

³⁹Walter Koschmal weist uns in seiner Analyse zum ästhetischen Anarchismus auf die Ignoranz der ästhetischen Dimension seitens Kropotkins, die aber später in der Avantgarde um so mehr an Relevanz gewinnen wird. Wie Kropotkins Begrifflichkeiten hier auf Kandinskys und Malevičs Kunstverständnis wirken, siehe Koschmals Werk *Vom politischen zum ästhetischen Anarchismus der Avantgarde*. Zeitschrift für Slavistik 58, 4, 2013 S. 466f.

⁴⁰Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Verlag Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm, 2001.

⁴¹Siegbert Wolf, *Gustav Landauer; Ausgewählte Schriften*, Bd. 1-14, Edition AV, Lich, 2008-2018, hier wird hauptsächlich Gustav Landauer. *Skepsis und Mystik*, Bd. 7, 2011 zitiert. Webseite der Denkmalinitiative: www.gustav-landauer.org.

Weiters könnte der Grund der Stille um Landauer⁴² in der Forschung jener sein, dass er nicht nur von Anarchie, sondern auch von Mystik spricht. Es ist zwar nur eine Annahme, aber vielleicht vernahm man hier eine Unstimmigkeit mit den „Grundsätzen“ des Anarchismus, nämlich dass Landauer nicht jede Autorität über sich ablehnte und sich religiöse Spuren bei ihm bemerkbar machten. Doch diese Annahme ist nicht haltbar, weil im Mystikverständnis Landauers nicht nur kein Herr, kein Staat sondern auch kein Gott Platz hat. Außerdem wäre ein solches Anarchismus-Verständnis (das Spiritualität unter anderem nicht zulassen würde) nicht nur sehr antiquiert, sondern auch widersprüchlich zum Anarchismus selbst, dessen Offenheit gerade darin begründet liegt, dass er niemandem eine alleinheitliche Lehre vorschreibt. Bei genauerem Hinsehen jedoch vernehmen wir von Landauer Begriffe wie *Seelenstrom*, *Weltseele* oder *Intensität*, insofern geben wir Mühsam recht, wenn er 1929 schreibt, dass Landauers Zeit damals noch nicht da war, um ihn als Denker zu fassen. Weiters dürfte er auch Recht behalten, wenn er schreibt, dass Landauers Werke, Kritiken, Briefe, sowie Nachrufe uns *keinen Anhalt* über „Art und Wesen des außerordentlichen Mannes endgültig zu bestimmen [geben], aber die Sicherheit, daß hier ein gewaltiger Geist am Werke war [...] Wenn denn eine Formel sein muß, die der Gesamterscheinung Gustav Landauers gerecht werden soll, so darf es nur eine sein, die selbst vielgestaltig begriffen werden kann und von einer programmatischen Festlegung aus in den Anspruch zu nehmen ist.“⁴³ Tatsächlich scheinen sich hier die Geister zu scheiden, viele sehen in Landauer einen Sozialisten, andere einen Kommunisten und wieder andere einen Kollektivist, was aber sehr auffallend in der Literatur zu ihm ist, dass entweder seine Mystik oder sein Anarchismus hervorgehoben wird.⁴⁴ All diese Bezeichnungen treffen sowohl zu, als sie sich auch nicht ausschließen, deshalb begreifen auch wir wie Mühsam Landauers Anarchismus als vielschichtig und denken, dass wir ihn mit Deleuze, dem wohl vielschichtigsten Denker der Philosophiegeschichte, am geeignetsten lesen können.

⁴²Dass Landauer als Anarchist und Theoretiker ignoriert wurde, vernehmen wir an vielen Stellen der Forschungsliteratur, jedoch wollen wir hier auf Hansgeorg Schmidt-Bergmann verweisen, der von einer *Abwehrhaltung* gegenüber Landauer spricht. Aber auch, dass er als Schriftsteller und Übersetzer „weitgehend unbeachtet geblieben“ ist. Schmidt-Bergmann S. 81f.

⁴³Mühsam S. 120f.

⁴⁴Mühsam S.121.

Wir vermuten, dass die Begrifflichkeiten Landauers zu früh für jene Epoche damals um 1900 waren, damit aber auch in keiner entsprechenden Korrespondenz mit der damaligen Anarchismus-Forschung standen. Es ist eine Epoche, in der Gustav Landauer sehr aktiv mitgewirkt hat, zu seinen Einflüssen ist allen voran die *Fraktion* (aus dem *Verein Unabhängige Sozialisten*) zu erwähnen, die zu „Beginn der neunziger Jahre die Keimzelle des sich organisierenden Anarchismus in Deutschland“ bildete.⁴⁵ Deshalb verwundert diese Forschungslücke einerseits, aber andererseits wird dieses Wundern von einer anderen Bedenklichkeit abgelöst, wenn man einen Schritt zurücktritt und diesen Umstand nicht auf Landauer bezieht, sondern auf eine ganze Bewegung hin denkt. Denn hinsichtlich des Anarchismus, wie Olaf Briese schreibt, besteht ein *Nichtforschungsstand*, obgleich in Deutschland „eine gut entwickelte Forschung zu den politischen Ideologien des Liberalismus, des Konservatismus, des Faschismus und des Sozialismus“ existiert.⁴⁶ Auch Gabriel Kuhn unterstreicht diese Bedenklichkeit, die in der Disqualifizierung eines akademischen Diskurses einer nämlich nach wie vor existierenden aktuellen politischen Bewegung besteht. Auch wenn dem Anarchismus an deutschen Hochschulen „nach wie vor kaum Aufmerksamkeit geschenkt“ wird⁴⁷, wird dieser Diskurs nach wie vor von AkteurInnen organisiert und finanziert, die in keiner Weise mit staatlichen Organisationen in einer Verbindung stehen. Die *derart unterentwickelte* Erforschung dieser politischen Bewegung insbesondere im deutschsprachigen Raum ist nicht nur *untersuchungswürdig*⁴⁸, sondern könnte ein weiterer Grund der Stille um Landauer sein. Darauf, dass Landauer ein *nahezu Vergessener* ist, macht uns auch Siegbert Wolf⁴⁹ aufmerksam und Philippe Kellermann fragt, warum Landauer für eine *emanzipatorische Bewegung interessant* ist und verweist

⁴⁵Walter Fähnders, *Avantgarde und Moderne 1890-1933*. Lehrbuch Germanistik, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2010 S.71.

⁴⁶Kaufer und Döhring, S. 1. Weiters verweist Briese darauf, dass die „Wissenschaften in Deutschland nicht einmal vermocht haben, das weiterhin verbreitete ideologische Zerrbild von ‚Anarchie‘ als gewaltsam herbeigeführtes Chaos zu korrigieren und bewußt zu machen, dass Anarchie im griechischen Wortsinn nichts anderes bedeutet als Herrschaftslosigkeit (und Anarchismus nichts anderes bedeutet als theoretisch oder künstlerisch basierte Entwürfe von Herrschaftslosigkeit)“. Siehe hierzu Olaf Briese, *Aufklärerischer Anarchismus - Die verdrängte Tradition des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin, 2016 S. 43.

⁴⁷Gabriel Kuhn, *Anarchismus und Revolution - Gespräche und Aufsätze*, Unrat-Verlag, München, 20017 sowie Kaufer und Döhring, S. 7.

⁴⁸Ebd.

⁴⁹Siegbert Wolf, „*Die Anarchie ist das Leben der Menschen*“. Landauers kommunitärer Anarchismus aus heutiger Sicht. In: Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker, Hg. Wolfram Beyer, Berlin 1993 S. 73f.

uns auf Ansätze Landauers, welche die Postmoderne beschäftigen werden. Kellermann verweist uns hier auf Denkzüge Landauers, auf die auch wir später auch eingehen werden, die sowohl den Neomarxismus mit Gramsci und Althusser, aber auch Foucault oder Deleuze „immer intensiver beschäftigen“ werden.⁵⁰

Um die Jahrhunderwende sind sowohl die Sprachkritik als auch die Mystik keine sonderbaren Phänomene. Die frühneuzeitliche Mystik wird zwar wieder populär, allerdings ist sie jetzt gottlos. Den Fokus bilden nun ein lebensphilosophisch verstandenes Dasein oder „die Natur als Gesamtheit“⁵¹, die uns an Spinozas Philosophie erinnert. Die Mystik hier ist eine der Welt immanente Mystik, worin das Leben in den Mittelpunkt gerutscht, und das Erlebnis der Einheit des Menschen mit der Natur und dem Kosmos wird *qualitativ höher* beurteilt.⁵² Daber erfährt die Ästhetik eine vereinheitlichende Rolle, nämlich eine das Bild, Ding und den Künstler durchdringende, *ineinssetzende* Funktion, während die Kunst das einzige Mittel zur Darstellung der Erlebnisse und der Gefühle wird.⁵³ Dieser Mystik der Jahrhundertwende ist die Welt nicht entrückt, sondern sie drückt eine Verflochtenheit des Subjekts mit der Welt aus.⁵⁴ Diese Verflochtenheit, diese Einheit mit der Welt, die sich in der Ästhetik der Jahrhundertwende festschreibt, zeigt sich bei Landauer als eine Kritik der Sprache dahingehend, als dass das Unaussprechliche der Welt genau so viel Existenzrecht hat wie das sprachlich Ausgedrückte. Landauer stellt sich nicht per se gegen die Sprache, zumal er sie selber in seinen literarischen Werken verwendet, sondern möchte andere Ausdrucksformen wie die Poesie genauso stark machen wie die Gewichtung des wissenschaftlichen Denkens auf gesellschaftlicher Ebene. Erkennen funktioniert für Landauer nicht nur wissenschaftlich, was sich in einer sachlichen Sprache niederschlägt, sondern auch

⁵⁰Philippe Kellermann, *Vom Geist und geistlosen Zuständen. Ein Versuch über den Anarchisten Gustav Landauer*, auf: http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

⁵¹Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Schöningh, Paderborn, München u.a. 1997 S. 26.

⁵²Hannah Milena Klima, *Rainer Maria Rilkes Kunstmepaphysik: Entwicklung und Subversion eines ästhetischen Konstrukt*s in der poetologischen Reflexion, Metzler, Berlin, 2018 S. 34.

⁵³Albert Schlinkmann, „Einheit“ und „Entwicklung“. Die Bildwelt des literarischen Jugendstils und die Kunstdtheorien der Jahrhundertwende, Univ. Diss., Bamberg 1974, S. 344f. Hierbei erhält das Ich insofern eine Bedeutung, als dass es nur *Teil der organischen Lebenstotalität* ist. Spörl S. 312.

⁵⁴Erich Ruprecht und Dieter Bänsch Hg., *Jahrhundertwende: Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1890-1910*, Metzler, Stuttgart, 1981 S. 320.

über unsere Empfindungen, die auf verschiedenste Weise zum Ausdruck kommen.

Aber wie die Forschungsliteratur zeigt, ließ sich die Mystik mit dem Anarchismus Landauers nicht zusammendenken. Dabei fließt das Mystikverständnis Landauers seit seiner 1903 erschienenen Übersetzung von *Meister Eckharts Mystische Schriften* in seine Werke mit hinein. Ab hier lässt sich eine Transformation der Weltanschauung Landauers ausmachen, die sowohl der Landauer-Forscher Siegbert Wolf als auch Joachim Willems als eine *entscheidende Wende* im Denken Landauers bezeichnen.⁵⁵ Landauer übersetzt aber auch Shakespeare, Mirabeau sowie Whitman (*Der Wundarzt*), und in diesem Zusammenhang möchten wir auch auf seine Übersetzungsarbeit mit seiner zweiten Frau Hedwig Lachmann hinweisen, die selbst Übersetzerin war und darauf, dass Landauer mit ihr *teilweise zusammen* Oscar Wildes *Das Bildnis des Dorian Gray*, *Die Gesänge* Walt Whitmans und Rabindranath Tagores „Bühnenspiel“ *Das Postamt* ins Deutsche übertragen hat.⁵⁶ Hansgeorg Schmidt-Bergmann macht uns darauf aufmerksam, dass es Lachmanns Übersetzung von Oscar Wildes *Salome* ist, die zur *Textgrundlage* des Einakters *Salome* von Richard Strauss wurde.⁵⁷

Obwohl Landauer stilistisch nicht angriffslustig ist, sind seine Äußerungen, wenn es um den Marxismus geht, nicht gerade positiv. Allerdings ist dieser Habitus gegen den Marxismus nicht nur historisch bedingt, nämlich durch Marx' und Bakunins Bruch, sondern hat auch andere Ursachen wie den Ausschluss der Anarchisten aus der *Internationale*, unter anderem.⁵⁸ Den Begriff der Materie kritisiert Landauer nicht nur in seiner Verwendung im Marxismus, sondern auch die Wissenschaft dahingehend, dass dieser Begriff veraltet ist und falsch verwendet wird, weshalb er eine Erneuerung braucht. Denn er ist: „Überlieferung, Gewohnheit,

⁵⁵Wolf S. 15. Hierzu lesen wir bei Willems, dass die Mystik ein „konstituierendes und Kontinuität bildendes Element der Landauerschen Schriften“ bis 1919 bildet. Willems S. 13.

⁵⁶Schmidt-Bergmann S. 83.

⁵⁷Ebd.

⁵⁸Karl Marx, *Das Elend der Philosophie, Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*, J.H.W.Dietz, Berlin, (orig. 1847) 1979. Nun, ungeachtet des politischen Bruches kritisiert Landauer Marx und Engels dahingehend, dass sie jeden Geist aus ihrer Theorie getilgt haben und damit eine Ähnlichkeit mit der damals aktuellen Wissenschaft aufweisen: „Aber Sie wollen, genau wie Marx und Engels, die Wirtschaft, von der Sie bei näherem Betrachten gar nicht leugnen können, daß sie geistige Elemente genug enthält, zur Ursache der rein geistigen Formen und Bewegungen machen und wollen es doch wieder nicht so kraß ausdrücken, weil Sie doch ahnen, daß verzerrte Unmöglichkeiten herauskrämen.“ Landauer, B S. 159.

Vergangenheitserbe.“⁵⁹

Bevor wir mit Landauers Sprach- und Weltverständnis fortfahren, möchten wir kurz Landauers politische Sicht umreißen. Nun, im Gegensatz zum Marxismus, der in den ArbeiterInnen die revolutionäre Klasse sieht, entlarvt Landauer in den ArbeiterInnen den Willen, selbst Kapitalisten zu werden:

„Die Arbeiter benehmen sich in ihren Lohnkämpfen durchaus, wie sie sich als Teilhaber der kapitalistischen Gesellschaft benehmen müssen: als Egoisten, die mit dem Ellbogen kämpfen, und da sie allein nichts ausrichten könnten, als organisierte, vereinigte Egoisten. ... In den Kämpfen innerhalb des Kapitalismus können immer nur die wirkliche Siege, d. h. bleibende Vorteile erringen, die als Kapitalisten kämpfen.“⁶⁰

Diese Notwendigkeiten des Lebens sind aber keine Gesetze des Lebens, denn was in einem System, in diesem Fall im Kapitalismus, richtig funktioniert, kann seine Bedeutung in einem anderen System aufheben. Deshalb sind diese Notwendigkeiten für Landauer nur Wege und Mittel zum Sozialismus.⁶¹ Das heißt, der Ausweg aus dem Kapitalismus ist in ihm inhärent, hier liegen nicht nur die Wege, sondern auch die Mittel für das Neue. In seinem Werk *Aufruf zum Sozialismus* lesen wir Landauers Empörung über die soziale Ungerechtigkeit, und natürlich richtet sich sein Aufruf nicht an eine bestimmte Klasse, sondern an alle „Menschen, die es nicht mehr aushalten können und wollen“.⁶² Dabei spielt der Wille des Menschen nur insofern eine Rolle, als er um eines Ideals willen das Neue, nämlich den Sozialismus bejaht.⁶³ Landauer sieht im Staat die Ursache des *fehlenden Geistes*, während er mit Geist „auf die gemeinsame Freiheit und Gleichheit bezogenes Ethos“ meint.⁶⁴ Der Mensch übernimmt das herrschaftsformige Verhalten des Staates, und durch seine aktive Teilnahme hält der Mensch den *herrschaftsformigen Staat*

⁵⁹ „Die Wissenschaft braucht diese Erneuerung, weil diese starre und ruhende Wissenschaft Einfluss auf die Lebenden ausübt.“ Gustav Landauer, *Beginnen*, Marcan-Block-Verlag zu Köln/Leipzig, 1924 S. 159.

⁶⁰ Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Oppo Verlag, Berlin, 1998 S. 78.

⁶¹ Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* S. 85.

⁶² Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* S. 123.

⁶³ „Sozialismus ist die Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen.“ Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, 1998 S. 18.

⁶⁴ Kellermann, http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

aufrecht.⁶⁵ Mit Foucault werden wir durch die Biopolitik nicht nur zu Produzenten, sondern die Disziplinarmacht greift auch auf das Leben sowie den Körper, um diese zu Gehorsam zu subjektivieren und diese Disziplinar-Mechanismen werden vom Subjekt auch verinnerlicht. Damit ging die Macht nicht nur vom Souverän aus, sondern war überall, sie konstituierte unsere Beziehung zueinander. Insofern lässt sich hier eine Nähe zu Foucault ausmachen, denn nach Landauer übernehmen wir die primärste Eigenschaft des Staates, nämlich *herrschaftsförmig* zu sein, und zwar allein dadurch, dass wir an einer solchen gesellschaftlichen Struktur teilnehmen. Hier spricht Landauer von der *freiwilligen Knechtschaft des Menschen*(die auf seine Übersetzung und Auseinandersetzung des Werkes von Étienne de La Boétie zurückgeht), insbesondere der Gewohnheit, „welche den Mensch sein Knecht-Sein gelehrt“⁶⁶ hat.

Nach Landauer leiden alle Menschen im Kapitalismus, denn die Menschen „haben unter diesen kapitalistischen Zuständen“ keine Freude.⁶⁷ Doch der Gefahr der Indifferenz zwischen Schuldigen und Unschuldigen entgeht er, indem er durchaus zwischen beiden unterscheidet. Denn Geschehnisse bleiben weder unerwähnt, noch werden ihre Adressaten vergessen.⁶⁸ Es ist die Schuld des Kapitalisten, denn dieser hat den *Mechanismus* der Industrie eingeführt, worunter er sich schließlich *selbst unterworfen* hat, und dieser Ort bildet auch den Ort des Leidens.⁶⁹ Das ist die Diagnose, aber auch der Ausgangspunkt, nämlich wie diesem Leid entgegnen, wie die Freude zurück erlangen, das sind die Fragen Landauers. Für Kellermann eröffnet Landauer damit die Dimension des *ethischen Handelns*, nämlich die Wahl des Einzelnen, sich für den Kapitalismus zu entscheiden oder nicht.⁷⁰ Dadurch aber entsteht gleichsam die bedeutende Frage, „wie sich dieser in den Kräfteverhältnissen der Gesellschaft positionieren“ wird.⁷¹ Festzuhalten ist, dass Landauer

⁶⁵Ebd.

⁶⁶Kellermann, http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

⁶⁷Landauer, Aufruf zum Sozialismus, 1998 S. 94.

⁶⁸Denn „für uns besteht die Menschheitsgeschichte nicht aus anonymen Prozessen und nicht bloß aus der Häufung kleiner Massengeschehnisse und Massenunterlassungen“. Landauer, Aufruf zum Sozialismus S. 52.

⁶⁹Kellerman, http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

⁷⁰Siehe auf der erwähnten Seite der Grundrisse weitere, sehr stichhaltige Analysen Kellermanns zu Landauer und der linken Bewegung.

⁷¹Kellermann, http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

in der Frage einer Lebensweise sich auf der Mikroebene des Subjekts bewegt, nämlich der Entscheidungsebene, mit der alles steht und fällt. Obgleich diese Frage gesellschaftlich zur Gretchenfrage degradiert ist, ist sie nichts Privates, sondern durch und durch politisch. Wie bereits Alexander Puškin schon anmerkte, zeigt sich in einem Desinteresse am Weltgeschehen auch eine Ignoranz gegenüber der Welt, damit aber natürlich am eigenen Schicksal.

Die Kreise des Kapitalismus, dem selbst der Kapitalist schwer entrinnen zu können scheint, aber auch die Kreise der Schuld, in die wir uns nach Landauer begeben, scheinen unabwendbar zu sein. Nach Deleuze und Guattari spaltet der Kapitalismus als *imperiale* und *despotische Ordnung* die Individuen: Wir sind *verschuldet* oder „sind zu arm zur Verschuldung und zu zahlreich zur Einsperrung.“⁷² Mittelbar oder unmittelbar zwingt sie uns, am System teilzunehmen, womit wir uns für Landauer schuldig machen. Außerdem fallen auch für Deleuze die Opfer nicht mit den Tätern zusammen. Denn obgleich wir die Scham spüren, ein Mensch zu sein, bedeutet dies nicht, „daß wir alle Täter sind, daß wir mitschuldig am Faschismus sind.“⁷³

Nun zurück zu Landauers Mystikverständnis, das seinem Anarchismus vollständig immanent ist und ein Plädoyer für einen dritten Weg darstellt. Das heißt, Landauer macht aus seiner Mystik keine private Weltauffassung oder Meinung, sondern sie ist als Ausweg aus den freudlosen Zuständen des Kapitalismus zu denken. Landauer kritisiert die Erkenntnisresultate, und doch ist er sehr erkenntnistheoretisch in seiner Mystik. Was dieses Spannungsverhältnis betrifft, können wir mit Siegbert Wolf festhalten, dass sich sein Mystik-Verständnis einerseits an der Erkenntnis und andererseits an der Erfahrung orientiert.⁷⁴ Obgleich es nirgendwo in der Literatur auftaucht, ist Landauer Empirist, wenngleich er sich selbst als Materialist „aus der Schule Spinozas“ bezeichnet.⁷⁵ Wir werden noch sehen, welche

⁷²Deleuze, *Unterhandlungen. 1972-1999*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, S. 260.

⁷³Pierre-André Boutang (Regie), *Das ABC von Gilles Deleuze mit Claire Parnet* (Visuelles Interview mit Gilles Deleuze), Frankreich, 1988-89.

⁷⁴Wolf, Einleitung zu Skepsis und Mystik, In: Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Hg. Siegbert Wolf, Edition AV, Lich/Hessen, 2011 S. 15.

⁷⁵Jan Rolletschek, *Freiheit und innere Nötigung - Ein Vortrag über Spinoza im Anarchismus Gustav Landauers* (Witten), auf: <https://gustav-landauer.org/content/veranstaltung-freiheit-und-innere-nötigung-ein-vortrag-über-spinosa-im-anarchismus-gustav>. Landauers Denken ist sehr stark von Spinoza geprägt, siehe hierzu Paul

Äußerungen Landauers uns auf einen Empirismus schließen lassen.

Die kritische Haltung Landauers zum Problem der Definition unseres Weltbezugs, mit welchem sein ganzes erkenntnistheoretisches Interesse verbunden ist, reflektiert er auch in seiner Sprachkritik. Obwohl *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* uns annehmen lässt, dass er sie ausgehend von der Kritik seines Freundes Fritz Mauthner an der Sprache ausübt, liegen wir hier mit dieser Vermutung falsch. Wie bereits Willems, aber auch Landauer-Forscher wie Lunn und Maurer darauf hinweisen, entwickelt Landauer bereits vorher und unabhängig von Mauthner eine eigenständige Kritik an der Sprache.⁷⁶ Wie sieht diese Kritik an der Sprache aus?

Landauer geht mit Mauthner in seiner Skepsis gegenüber der Sprache mit, nämlich mithilfe der Sprache die Welt erkennen zu können. Aber auch darin, dass uns die Metaphern der Dichter die Welt besser vermitteln als eine vergegenständlichte Betrachtung der Welt. Ebenso wie Mauthner zweifelt auch Landauer an der Individualität des Menschen. Im Gegensatz zu Mauthner aber gibt es für Landauer jenseits der Sprache und der Vernunft etwas anderes, nämlich das Geistige im Menschen, das „eine Funktion oder Erscheinungsform des unendlichen Weltalls“ ist.⁷⁷ Obwohl Landauer hier Kant nicht erwähnt, schreibt er mit Ironie weiter, dass man ja die Welt unbedingt erkennen und sie mit Worten belegen muss.⁷⁸ Landauer holt gegen Kant immer wieder aus, nämlich allen voran im Bezug auf seine Kategorien, die a priori im Verstande liegen und ohne welche für Kant keine Erkenntnis der Welt möglich ist. Damit aber richtet sich Landauers Kritik an ein hauptsächlich erkenntnistheoretisches Interesse an der Welt. Der Zugang zur Welt ist für Landauer in erster Linie nichtsprachlich, weil der Mensch *mehr wahrnimmt* als er

Mendes-Flor und Anya Mali Hg., *Gustav Landauer: Anarchist and Jew*, De Gruyter, Berlin/München/Boston, 2015 S. 155.

⁷⁶Denn Landauer ist „zu ähnlichen Ergebnissen schon 1895 ohne Kenntnis der Mauthnerischen Kritik gekommen“. (Willems S. 38.) Außerdem besteht nach Karl Eibl zwischen Mauthner und Landauer 1903 die Differenz, dass Mauthner aus seiner Skepsis noch nicht zur Mystik findet, Landauer aber in dieser Skepsis nicht stehen bleibt, sondern weitergeht. Mauthners Wendung zur Mystik wird erst ab 1910 deutlich, er folgt damit „der Richtung, die Landauer vor ihm selbstständig aus seinen Ansätzen heraus entwickelt“ hat. Karl Eibl, *Sprachskepsis im Werk Gustavs Sacks*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1970 S. 76f.

⁷⁷Willems S. 39.

⁷⁸[...] weil man sie erkennen muß, räumlich, zeitlich, dinghaft wahrnehmen und mit Worten belegen muß“. Ebd.

zu wissen glaubt.⁷⁹ Warum aber kann die Kunst die Welt besser vermitteln, wenn auch sie sich vor allem in ihrer literarischen Vermittlung – die Landauer besonders favorisiert – sprachlicher Mittel bedient?

Wie auch Willems darauf hinweist, plädiert Landauer nicht an ein *Jenseits* der Sprache⁸⁰, sondern darauf, dass nicht alles sprachlich ausdrückbar ist. Für Landauer kann das sprachlos Erfahrene dann sprachlich ausgedrückt werden, wenn der Mensch sich bewusst ist, dass die Sprache „spielerisch ist, nur Phantasie, nur Wortkunst, nur Bild in Bildern“ ist.⁸¹ Hier in der Verwendung der Sprache, nämlich unserer Art, sich der Welt anzunähern sowie diese zu vermitteln, lädt Landauer *zum Spiele* ein. Aber genau wie auch bei Nietzsche ist dieses Spiel kein abwertendes oder sarkastisches Spiel, es ist ein bejahendes. Diese Bejahung lässt sich auch an der Hauptfigur seines Romanes *Der Todesprediger* beobachten, denn darin schlagen die *apokalyptischen Visionen* der Figur „in eine Bejahung des Lebens“ um.⁸² Es ist eine Bejahung des Lebens, die mit Landauers Anarchismus einhergeht und sich in seiner Ästhetik niederschlägt. Landauer sucht den anarchistischen Widerstand nicht in der Gewalt oder Ähnlichem, sondern in einem Aufgehen in der Welt, einem Schaffen in ihr, sowie im Prozess der Individuierung seiner selbst.

Hier haben wir das Spielerische in der Einsicht, dass die Welt, so wie sie an sich ist, nicht erkennbar ist, dass es die Erkenntnis der Welt gar nicht gibt, außer die *einzig* haltbare *Wahrheit*, dass sie *anders* ist.⁸³ In etwa so wie Rimbauds *Ich ein anderer* ist, ist es bei Landauer die Welt, die anders ist. In Mauthners Sprachkritik sieht Landauer die *Vernichtung der Wahrheit* und erkennt hier einen *Nihilismus*, eine *Ironie*, die Weg „zum Spiel des Lebens, zur Heiterkeit ist.⁸⁴ Nur im Anders-

⁷⁹Landauer, SM S. 46.

⁸⁰Treffend formuliert Despoix in seinem Aufsatz zu Landauer, dass die Welt Landauers eine jenseits des Sprachlichen, aber keine des Jenseits ist. Despoix S. 149.

⁸¹Landauer, SM S. 46. Deshalb ist Landauer für eine metaphorische Annäherung an die Realität, zumal in der Metapher eine bildhafte Sprachverwendung zum Ausdruck kommt. Der spielerische Umgang mit der Sprache ist dann nicht um des Spielens willen, sondern um neue Metaphern zu bilden.

⁸²Schmidt-Bergmann S. 83.

⁸³Landauer, SM S. 42 und S. 170: „Alles ist anders: Das ist die Formel all unserer Wahrheit.“

⁸⁴Landauer, SM S. 42. Allerdings lädt Landauer auch zur *ungeglaubten Illusion* ein, da er hinter Illusionen konstitutive Ideen erkennt. Ebd.

ein der Welt liegt die Wahrheit, genauer, das Anderssein der Welt ist die einzige Wahrheit.⁸⁵ Die Sprachkritik ist der Beginn der Kritik der Werte einer Welt, zu deren Veränderung es auch einer Umwandlung des Menschen bedarf, wir wir noch sehen werden. Diese Veränderung vollstreckt sich aber in einem Nihilismus, der nicht nur das *Absolute* sondern *jede Wahrheit vernichten* wird.⁸⁶

Mit der Sprachkritik und der aus ihr folgenden Mystik bezweckt Landauer eine andere Wahrnehmung der Welt. Denn dann ist die Welt der *erdichteten Wahrheiten* zerstört, doch was bleibt dann noch? Landauer ist voller Hoffnung, denn „wo nichts mehr feststeht und kein Grund mehr ist, da gerade werden wir unsere Pfähle einrammen. Das, scheint mir, ist die Art neuer Menschen.“⁸⁷ Philipp Despoix weist darauf hin, dass es Landauer um eine neue Beziehung zur Wirklichkeit geht, in der die Grenzen der Sprache zersprengt werden.⁸⁸ Landauer hält nichts von der Einheit oder dem Selbstbewusstsein eines Ichs. Überhaupt sei das Ich nicht isoliert von der Welt. Empathisch und heiter schreibt er deshalb, dass die Zeit gekommen ist, nämlich jene „Zeit zu der Einsicht, dass es keinerlei Individuum, sondern nur Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften gibt.“⁸⁹ Landauer war in seiner Jugend Nietzscheaner⁹⁰, und diesen charakterisierend schreibt er: „Und was uns an Friedrich Nietzsche so wundersam anzieht, ist ja nichts anderes als dieser vor unseren Augen sich abspielende Kampf innerhalb eines Individuums zwischen dem Skeptiker und dem erbaulich Erbauenden.“⁹¹ So wie Nietzsche ist auch Landauer skeptisch, und wie dieser kritisiert er nicht um der Kritik willen, sondern sucht nach dem neuen Menschen, und ähnlich wie der erstere fordert er eine Umwandlung des Menschen, worin sich seine Zugehörigkeit zur Welt ausdrückt, nämlich

⁸⁵Landauer, SM S. 42.

⁸⁶Ebd.

⁸⁷Landauer, SM S. 43. Hier sei an Stirners *Der Einzige und sein Eigentum*, sowie an seinen berühmten Satz: *Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt* erinnert, den Landauer hier in *Skepsis und Mystik* anders formulierend weiterentwickelt und im Zuge seiner Nominalismuskritik zu Wort kommen lässt. In diesem Zusammenhang wollen auch wir darauf hinweisen, dass sich auch Landauer am Streit der Ideologien beteiligt hat, genauer genommen am Universalienstreit. Den Nominalisten wirft er vor, jegliche Realität vernichtet zu haben, und übt auch an Max Stirner, den er als Nominalist sieht, Kritik. Stirner hätte zwar Begriffe wie Gott, Heiligkeit, Moral, Staat unter anderem entleert, jedoch hätte er auf den *entleerten Stuhl Gottes* nun das Individuum, das vom Einzigsten und seinem Eigentum *besessen* sei, gesetzt. Siehe Landauer, SM S. 139.

⁸⁸Despoix S. 149.

⁸⁹Landauer, SM S. 139.

⁹⁰Despoix S. 148.

⁹¹Landauer, SM S. 43.

mystisch.

Die erstarrte Welt, das erstarrte Leben ist für Landauer das müde, erschöpfte Leben mit seinen festsitzenden Formeln, die keine wesentlichen Veränderungen zulassen. Erst dort, wo es keinen Grund, keine Wahrheit gibt, wird auch das Neue entstehen. Wir erfahren die Welt sprachlos, und wenn wir unsere Erfahrung versprachlichen, so sollte das mit dem Bewusstsein erfolgen, dass daraus keine Wahrheit folgt. Dieses Spiel ist keine Resignation sondern eine Bejahung der Welt, eine Bejahung über ihre Unbestimmbarkeit, die nicht in eine Gleichgültigkeit kippt, sondern in eine Heiterkeit. Wir haben hier eine Sprachkritik Landauers, die sich nicht nur gegen eine Reduktion der Welt in die Sprache stellt, sondern auch jede Wahrheit zugunsten der Heiterkeit vernichten will. Gäbe es eine Wahrheit, wäre diese, dass die Welt anders ist. Auf jeden Fall entzieht sich diese Wahrheit einer letzten sprachlichen Bestimmung. Insofern ist das Leben unbestimmbar. Aber es gibt auch kein Individuum, denn es existieren nur Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften. Diese Verflochtenheit mit der Welt reflektiert sich auch in seinen „politischen“ Anschauungen, worin der Staat dem Menschen nichts Äußerliches ist, sondern als Herrschaftsverhältnis sich in Verhaltensweisen zeigt, und so unseren Geist zu einem Ungeist der Verhältnisse bestimmt. Diesen leidvollen Zustand, den der Kapitalismus erzeugt, gilt es durch andere Verhältnisse zur Welt, nämlich einen Willen für das Neue, sowie mit der Einsicht, dass wir zur Welt gehören und ihr nicht äußerlich sind, umzuwandeln. Die Wege zum Neuen, zum Spiel des Lebens liegen nicht außerhalb des Kapitalismus, sondern in ihm selbst.

Individuum und Welt

Obgleich wir in uns hauptsächlich neben Landauers bekanntem Werk *Die Revolution* und *Aufruf zum Sozialismus* auf *Skepsis und Mystik* beziehen, zieht sich die Sprachkritik, der ein ästhetischer Anspruch immanent ist, durch all seine Werke ab 1903 durch. „Gewiß ist Sprachkritik untrennbar zu dem gehörig, was ich meinen Anarchismus und Sozialismus nenne, und ich wüsste auch nicht, wie es anders sein kann.“⁹²

Landauers Skepsis richtet sich nicht nur an die Sprache, sondern auch an die Wissenschaft. In seiner Kritik geht es weniger darum, die Erkenntnisresultate zu bezweifeln als um seine Skepsis gegenüber der Methode der Wissenschaften. Landauer ist fest davon überzeugt, dass die Wissenschaft all die Beziehungen zwischen den Erscheinungen nicht erklären kann, wenn sie Zustände für Gegenstände hält, die sie dann auch noch als kausale Beziehungen begreift und erklärt.⁹³ Andererseits kritisiert er die Wissenschaft dahingehend, dass sie *starre Gebilde* konstruiert, die er auf das Kausalitätsdenken in den Wissenschaften zurückführt. Mit dieser Methode aber kann die Wissenschaft viele Gebiete nicht erreichen, die hier als Betrachtungsweise das Wechselwirkungsprinzip benötigen, um so die Wirklichkeit gerechter darstellen zu können.⁹⁴ Aber nicht nur zwischen Erscheinungen, sondern auch in der Begegnung zwischen dem Geist und dem Äußeren erblickt er eine Wechselwirkung.⁹⁵ Das Wechselwirkungsprinzip besagt, dass die Ursache nicht

⁹² Siehe zum Brief Landauers an Mauthner am 17. Mai 1911 in Gustav Landauer, *Sein Lebensgang in Briefen*, Hg. Martin Buber und Ina Britschgi-Schimmer. 2 Bde. F. Rüten und Loening, Frankfurt am Main, 1929 S. 361.

⁹³ Gustav Landauer, Beginnen, 1907, S. 159.

⁹⁴ Landauer, B S. 160: „Überall, wo diese Wechselwirkung sich uns zunächst aufdrängt, ist das ein Signal für uns, daß die kausale Erklärung aus Anfangsursachen unzulässig ist, daß die Wissenschaft, d.h. der Materialismus ausgespielt hat.“

⁹⁵ Gustav Landauer, *Der werdende Mensch*, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leibzig und Weimare, 1980, S. 81. Wenn wir an die Krise der Definitionsproblematik (weil damit auch die Konstitution der Wirklichkeit verbunden ist)

nur Wirkung, sondern sowohl Ursache als auch Wirkung ist, das heißt, sie reagiert und wirkt auf ein anderes. Im *Aufruf zum Sozialismus* schreibt Landauer später, dass es keine einmalige Ursache gibt, dass alles fortwährend entsteht, dass wir deshalb von *Immer-Bewegungen, Immer-Beziehungen* sprechen müssen.⁹⁶ Darin liegt aber auch das Potential des Neuen, wenn alles aufeinander wirkt und reagiert, verändern sich die Dinge nicht nur unaufhörlich sondern bahnen Wege für die Entstehung des Neuen. Außerdem verweist das Prinzip auf die Lebendigkeit sowie auf die unendliche Multiplizität der Dinge miteinander. Nichts ist isoliert, nicht ist starr, überall gehen die Dinge miteinander Beziehungen ein, überall ist Bewegung. Deleuze wird später in dem selben Zusammenhang von einer *universellen Veränderlichkeit* sprechen. Auch wenn Landauer es nicht so bezeichnet, unterstreicht er die Beweglichkeit der Dinge und ihre unendliche Beziehung sowie die Lebendigkeit, die durch diese Verhältnisse entsteht.

Aufgrund dieses Verhältnisses der Phänomene untereinander aber auch zum Menschen, worin sich eine Lebendigkeit findet, welche nicht nur die Wissenschaft nicht gerecht wiederzugeben vermag, übt er auch eine Kritik am Wahrheitsbegriff. Denn auch moralische Formeln werden der Sache nicht gerecht, vielmehr entreißen sie den Menschen aus dieser Lebendigkeit, seinem Außen, das ihm viel näher ist als diese Wahrheiten. „Die Wahrheit jenseits unseres Eigenen kümmert uns nicht, weil wir wissen, dass wir nichts davon erkennen; das Fremde aber, das wir bisher als Außenwelt liegen ließen, müssen wir in unser Eigenes verwandeln“⁹⁷ Festzuhalten ist, dass wir von etwas getrennt sind, das wir wieder zu unserem Eigenen machen sollen: der Außenwelt. Mit der Welt fließen und nicht in abstrakten Wahrheiten. Zumal wir mit Bergson aus den selben Kräften bestehen wie die Welt, in die wir schauen und empfinden.⁹⁸

im Kontext der Quantentheorie denken, ist seine Kritik an den Begrifflichkeiten der Wissenschaften bedeuter, als es zunächst den Anschein erweckt.

⁹⁶Landauer, Aufruf S. 93.

⁹⁷Landauer, SM S. 181.

⁹⁸Gegen eine Trennung des Subjekts von der Außenwelt stellt sich auch Bergson: „die Materie und das Leben, welche die Welt erfüllen, sind ebenso sehr in uns, die Kräfte, die in allen Dingen wirken, fühlen wir auch in uns; welches auch immer das innereste Wesen des Seins und Geschehens sein mag, wir gehören dazu.“ Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1993 S. 144.

Den Tod des Subjekts der Postmoderne vollzieht Landauer ansatzweise bereits 1903. Denn nach Landauer sind wir erst lebensfähig, wenn wir auf die Wirklichkeit des Ichs verzichten. „Ich verzichte auf die Gewissheit meines Ichs, damit ich das Leben ertragen kann.“⁹⁹ Damit kann weiters festgehalten werden, dass Landauer von einem Nicht-Ertragen-Können des Lebens, nämlich einer Unerträglichkeit des Lebens spricht, die es zu verändern gilt. Zunächst waren es die Erkenntnisse, dann die Sprache und nun das Ich, das uns keine Gewissheit zu geben vermag. Dennoch kann die Welt nicht aufgegeben, vom Leben nicht abgewendet werden: „Ich baue mir eine neue Welt mit dem Bewusstsein, dass ich keinen Grund habe, auf dem ich baue, sondern nur eine Notwendigkeit.“¹⁰⁰ Diese Notwendigkeit ist nichts anderes, als dass der Mensch zur Welt gehört, dass er nur in ihr zu atmen vermag. Denn auch er selbst ist nur *ein Stück Welt*.¹⁰¹ Eine solche Weltbeseelung, wie er unsere Teilhaftigkeit zur Welt ausdrückt, bezweckt kein Prinzip oder Dogma zu werden, sondern erkennt nur als Postulat die Zugehörigkeit zur Welt an.¹⁰² Der Begriff der Notwendigkeit tritt immer im Kontext der Beziehung des Menschen zur Welt auf. Obgleich wir sie auch bei Kropotkin finden, tendieren wir eher zu seinem Spinozismus. Nun stellt sich die Frage, wie diese Zugehörigkeit trotz all der Ungewissheit aktiviert werden kann?

Diese Zugehörigkeit ist nicht einfach eine gattungstheoretische Bestimmung – wie wir sie beispielsweise bei Aristoteles finden – sondern eine faktische Gegebenheit, es gilt, die Welt zurückzuerhalten, oder wie Deleuze sagen würde, das *Leben zurückzuerstatten*:

„[Um] nicht weltseinsam zu sein, [...] erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur, um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin. Wie ein Selbstmörder sich ins Wasser stürzt, so stürze ich mich senkrecht in die Welt hinab, aber ich finde in ihr nicht den Tod, sondern das Leben. Das Ich tötet sich, damit Weltlich leben kann. [...] An die Stelle der Abstraktion, der tödenden,

⁹⁹Landauer, SM S. 47.

¹⁰⁰Landauer, SM S. 48.

¹⁰¹Landauer, SM S. 50: „Es muss uns endlich wieder einfallen, dass wir ja nicht bloß Stücke der Welt wahrnehmen, sondern dass wir selbst ein Stück Welt sind.“

¹⁰²Landauer, SM S. 50. Es gibt kein Ziel, aber auch keinen Zweck, nur „einer notwendigen Stimmung willen Befriedendes zusammenräumen“. Ebd.

entleerenden und verödenden Abziehung, setzten wir die Kontraktion, die Zusammenziehung all unserer inneren Kräfte, und die Attraktion, die Hineinziehung des Weltalls in unseren Machtbereich. [...] Seit Kant kann das Begriffsdenken zu nichts mehr führen, als zum Totschlagversuch gegen die lebendige Welt; jetzt aber bäumt sich endlich das Leben auf und tötet den toten Begriff. [...] An die Stelle der einen absoluten Welterklärung [...] , treten Bilder der Welt [...] eine Annäherung an das Jenseits unseres Ichs mit Hilfe unseres Ichgefühls; ein Hinausgelangen ins Bereich des Übersinnlichen mit Hilfe unserer Sinne; ein Versuch, mit dem ganzen Reichtum unseres Lebens [...] erleben wir die Welt".¹⁰³

Wir sehen, im Zentrum der Gedanken Landauers steht der Begriff des Lebens, dem wir nicht selten in seinen Argumentationen begegnen. Das Weltich, nämlich das *Zerfließen von Welt und Ich*, vollzieht sich allerdings nicht, ohne etwas dafür zu opfern.¹⁰⁴ Der Sturz senkrecht in die Welt hinab verlangt den Verzicht von nichts minderem als dem Ich. Dass dies nicht sehr einfach ist, erkennen wir auch an der Wortwahl Landauers: Das Ich tötet sich. Statt Abstraktion, wie wir sie bei Kant vorfinden, soll es um die Erfahrung, soll es um unsere Kräfte gehen. Die lebendige Welt darf nicht unter die Erkenntnis subsumiert werden, die Bilder der Welt dürfen nicht zu Begriffen abstrahiert werden. Denn die Sinne vermögen zu einer Erkenntnis der Welt beizutragen, allerdings dient dieses Erkennen der Gestaltung: um „des Gestaltens willen erkennen.“¹⁰⁵ Wie in Nietzsches Philosophie *Wille zur Macht* spricht auch Landauer von einem Machtbereich und den Kräften, die hier hereingezogen werden. Dennoch findet er die Definition Nietzsches nicht ausreichend: „Nietzsche hatte es Wille zur Macht, zur Macht über die Welt genannt. Das aber ist mir zu zweideutig gesagt; Ich nenne es Gestaltung, Kunst; Religion will ich's nennen; das Wort ist für das, was ich meine, nicht mächtig genug. [...] das Leben ein Mittel zur Erfassung und Gestaltung der Welt“.¹⁰⁶ Damit können wir Landauers Hauptanliegen benennen, das stark unter dem Einfluss Nietzsches steht, nämlich Wille, aber Wille zum Gestalten.

¹⁰³Landauer, SM S. 48f.

¹⁰⁴Landauer, SM S. 171.

¹⁰⁵Landauer, SM S. 10.

¹⁰⁶Landauer, SM S. 10f.

Anstatt endgültige Urteile über die Welt zu fällen, sollen wir die Welt in seiner Bildhaftigkeit betrachten. Auffallend ist, dass Landauer nicht von einem Bild, sondern im Plural, nämlich von Bildern spricht, womit wir von einem perspektivischen Zugang zur Wirklichkeit sprechen. Nicht aber nur die Welt besteht aus Bildern, sondern auch die Erfahrungen, die sich in das Gedächtnis festschreiben, sind Bilder. Aber mehr noch: das Gedächtnis besteht aus Bildern.¹⁰⁷ Ein ganz wichtiger Aspekt, warum Landauer auf das Ich verzichtet und es mit dem *Weltgeist* ersetzen will, liegt für ihn darin begründet, weil es nichts *Wirkliches* hat.¹⁰⁸ Dabei geht es aber, wie wir sehen, um die Betonung des Gefühls, der Empfindungen, die mir die Welt verschafft, wenn ich mein Ich verlasse. Deshalb spricht er von einem Jenseits des Ichs und einem Hinausgelangen in einen übersinnlichen Bereich. Allerdings ist dieser Bereich nichts Transzendentes, sondern ist mit unseren Sinnen fassbar. Hier finden wir Landauers Wendung zu den Gefühlen, außerdem hebt er die Rolle der Sinne gegen das Begriffsdenken, das das Leben erstickt, hervor. Genau in jener Ebene der Gefühle und der Sinne macht er auch den Reichtum unseres Lebens fest. Die Formel hierzu könnte lauten: Sinnlichkeit gegen Verstand, leben statt urteilen laufen. Aber auch nicht über die Welt und das Leben urteilen, sondern sie gestalten.

Landauers Fokus liegt vollständig auf den Sinnen und der Sinnlichkeit, auf dem unmittelbaren Leben und damit Erleben. Er ruft uns auf, in der Welt aufzugehen, zumal wir nur ein Stück Welt sind. Wir können in Landauer nicht nur einen Empiristen, sondern auch einen Sensualisten ausmachen.¹⁰⁹ Auffallend ist, dass Landauer den Begriff der *Psyche* verwendet, jedoch meint er damit vielmehr unsere mentalen Zustände, sowie auch den Geist, anstatt die Psychologie als Wissenschaft.¹¹⁰ Das Ich ist nur ein Teil der *Weltseele* und der Mensch besitzt eine *seelenhafte Auffassung der Welt*.¹¹¹ Auch bedarf es „dringend der Erforschung des Mate-

¹⁰⁷Landauer, SM S. 81.

¹⁰⁸Landauer, SM S. 151 und S. 49.

¹⁰⁹Denn Landauer verlässt nicht nur nie die Ebene der Sinne, sondern spricht stets von den Sinnen und den dadurch vermittelten Gefühlen. Aber auch sein Interesse und seine Konzentration ist allein dieser Welt, in der der Mensch lebt, gerichtet.

¹¹⁰Landauer, SM S. 50.

¹¹¹Landauer, SM S. 51.

riellen, damit die psychische Bildersprache vom Fleck kommen kann.”¹¹² Unsere Beziehung mit der Welt scheint nicht so einfach zu sein, denn diese ist mühsam, deshalb fordert er, sie mit Heiterkeit¹¹³ anzugehen, zumal wir in einem Wechselwirkungsverhältnis mit der Welt stehen. „Wir sagen also: Was wirkt, ist gegenwärtig; was wirkt, das stößt und drängt, was wirkt, das übt eine Macht aus, was eine Macht ausübt, ist das, was da ist, ist lebendig. [...] Wir kennen nur mehr immantes Leben, gegenwärtige Machtausübung.“¹¹⁴ Der Erstarrung des Lebens gilt es mit Macht entgegenzuwirken, nämlich sie mit gegenwärtiger Machtausübung zu überwinden, jedoch nicht in einem Später oder zukünftigen Leben, nicht in seinen Reflexionen oder Urteilen, sondern hier in der Gegenwart des Lebens, der Wirklichkeit, die Landauer als immanentes Leben definiert. Wir sehen, wie eng verknüpft Landauers politisches Denken mit seinem Ästhetikverständnis ist. Die Ursachen sind lebendig, daher ist das Ursache-Wirkungsverhältnis nichts statisches oder mechanisches. Es ist ein *Fließen* von *Einem zum Anderen*.¹¹⁵ Die gegenwärtige Machtausübung fußt auf dem bereits erwähnten Wechselwirkungsprinzip, ohne das unser Machtbereich ziemlich einseitig aussehen würde. Attraktion und Kontraktion sind Begriffe aus der Physik, beide bezeichnen Kräfte, die eine Anziehung ausüben, und nun wird dieser Gedanke mit der Wirkung ergänzt. Hineinziehen und Abgeben, ein Aufnehmen und Weitergeben der Kräfte. Das ist der Schnittpunkt zwischen Ich und Welt, das lässt das Ich mit der Welt fließen.

Damit kommen wir aber auch zum Begriff des Individuums, der nach Landauer Ausdruck für ein sehr *Bewegliches* und *Verbundenes* ist.¹¹⁶ Denn es gibt nur „Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften“. ¹¹⁷ So sind unsere Empfindungen, das was uns innerlich ausmacht, immer schon allgemein und nichts Besonderes, das dem Individuum eigen wäre: „Unser Allerindividuellstes ist unser Allerallge-

¹¹²Landauer, SM S. 51.

¹¹³Ebd.

¹¹⁴Landauer, SM S. 51f.

¹¹⁵Ebd. S. 51: „Ursache-Wirkung ist ein Fließen von Einem zum Anderen; und wenn das vielleicht um ein Winziges bereicherte Andere wieder zum Einen zurückströmt und so ein ewiges Hin- und Widerfluten entsteht, wird wohl das daraus, was man Wechselwirkung nennt; denn so etwas gibt es, wenn auch die Starren nichts davon wissen wollen.“

¹¹⁶Landauer, SM S. 53.

¹¹⁷Außerdem ist jetzt nach Landauer endlich die *Zeit der Einsicht*, dass das Individuum nichts *Starres* ist. Ebd.

meinstes.“¹¹⁸ Seinem Pluralismus begegnen wir auch in seiner Definition des Ichs. Denn das *Ichleben* zeugt eine *Vielheit von Individualitäten*, denn Individuen sind nur Erscheinungsformen und Durchgangspunkte.¹¹⁹ Als Teilseele der Weltseele ist das Individuum das „Aufblitzen des Seelenstroms“, „elektrische Funken eines Großen und Ganzen.“¹²⁰ Damit sind aber auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sowie das Hier und Dort ein Strom. Ein ewiger Strom, Landauer nennt es auch Seelenstrom, der vom „Unendlichen zum Unendlichen“ strömt.¹²¹ Das Ich ist eine Vielheit, das von Einem zum Anderen, von Vergangenheit zu Zukunft, von hier nach dort strömt. Es lebt von Kontraktion und Attraktion seiner Kräfte, die es in seinen Machtbereich hineinzieht und/oder mit denen es strömt. Insofern stellt sich Landauer gegen eine Profilierung des Subjekts, stattdessen fordert er von uns, sich in den Strom der *Außenwelt* zu setzen, der für ihn nur ein Ausdruck für das *unendlich differenzierte Seelenfluten* ist.¹²²

Wie wir im nächsten Kapitel noch sehen werden, steht das Ich nicht über den Dingen, sondern ist im Verhältnis zu diesen nur *Etwas*. Was dieses Etwas ist, darauf antwortet Landauer mit *Akkumulatoren*, die sich nicht nur von der *Vergangenheit*, sondern auch vom wahrgenommenen Weltall *speisen*.¹²³ An einigen Stellen seines Werkes fordert uns Landauer auf, nicht nur Stücke der Welt wahrzunehmen, sondern unsere Wahrnehmung zu verfeinern. Denn für den geistigen Wandel bedarf es einer *genauerer Wahrnehmung* der Welt, aber mehr noch, gilt es besser zu *sehen*.¹²⁴ Vielheiten, das Strömen der Welt, die Unendlichkeit... all diesen Kategorien werden wir auch bei Deleuze begegnen. Mit dem Wahrnehmen, dem Sehen ist auch Landauers Konzept des Werdens verknüpft:

„Das Sehen soll uns einmal nicht ein Letztes und ein Erreichtes sein, sondern ein Erstes und eine Möglichkeit: zum Leuchten. Die Welt will werden. [...] Sie wird wohl auch in dem, was wir Palme oder Kristall oder Tiger oder Mikrobe nennen: [...] sie

¹¹⁸Landauer, SM S. 143.

¹¹⁹Landauer, SM S. 179 und S. 53.

¹²⁰Landauer, SM S. 53.

¹²¹Landauer, SM S. 50 und S.53.

¹²²Landauer, SM S. 144.

¹²³Landauer, SM S. 114.

¹²⁴Ebd.

will alles werden. Wie jene anderen Wesen sie werden, wissen wir nicht anders, als unsere Sinne es sehen; sie will aber gerade [...] dass wir nicht das Seiende und dort Erkennende sind; sondern dass wir die Welt erkennen [...] einander zum Kind und ewig zum Neuen erkennen, das heißtt, wandeln; dass unser Erkennen ein Werden, ein Zeugen, ein Untergehen und Wachsen sei, ein Ruhens im Neuen".¹²⁵

Sehen, wie wenn es das erste Mal wäre, statt immer das Gleiche im Bild zu lesen. Mag sein, dass es immer die gleichen Bilder sind, dennoch liegt es nicht an den Bildern der Welt, sondern an unserem Sehen. Landauer will keine Dualität, die das Seiende und Erkennende festschreibt, sondern will alles als Ganzes in einem Werden begreifen. Nur im Wandel liegt das Neue und dieses Erkennen ist jenseits einer festgefahrenen, starren Realität. Die Welt will werden und in ihrem Werde-Prozess werden auch wir vieles Neue erkennen und uns wandeln.

Es ist die Welt, die uns den Geist gibt, die uns belebt und diese Welt will werden. Wie wir bereits darauf hingewiesen haben, dreht sich das Denken Landauers um Gefühle und Empfindungen, um das Leben wie das Werden. Hier in der Sprachkritik, worin er von Intensitäten und Strömen spricht, verlässt er die Ebene der Wahrnehmung und der Empfindung nicht. Als mögliches Bild des Lebens, „das die Welt im Menschen findet“, hält er fest, dass unser Dasein sich aus Momentpunkten zusammensetzt, die aus *Gefühlspunkten* bestehen. Allerdings lösen sich die Punkte nicht sofort ab oder vermehren sich plötzlich, sie weisen eine kontinuierliche Steigerung oder Verminderung auf, in der ein Werden zum Ausdruck kommt: „Jeder Gefühlspunkt hat vielmehr sein natürliches Weiterklingen und Abebben und ist erst dadurch wirklich, dass er diese leise, verfliegende Dauer hat, die man Erinnerung oder Selbstbewußtsein (*conscientia sui*) nennen könnte“.¹²⁶ Damit kommen wir zu dem Begriff der Dauer, worin Landauer unser Selbstbewusstsein ausmacht. Im Werden zeichnet sich also das Selbstbewusstsein ab, nicht in einer Identität des Bewusstseins mit sich, sondern in einem Prozess, in dem sich eine Dauer bemerkbar macht, kann eben von einem Selbstbewusstsein gesprochen werden. Erinnern wir uns daran, dass Landauer auf das Ich verzichtete, weil es keine Gewissheit

¹²⁵Landauer, SM S. 114f.

¹²⁶Landauer, SM S. 122.

zu geben vermochte. An einer anderen Stelle hielt er fest, dass es nichts Wirkliches hatte. Darin können wir auch seine Skepsis, die in seinem Werk *Skepsis und Mystik* zu Wort kommt, ablesen. Gefühle sind insofern wirklich, als sie dauern, nämlich ein Werden aufzeigen. Da unser Dasein aus Momentpunkten zusammengesetzt ist, die aus Gefühlspunkten bestehen, ist unser Dasein ein Werden, insofern wir unser Ich nicht isoliert als etwas Starres denken. Denn denken wir uns so, wird in uns nichts Neues entstehen können. Allein in unserem Werden konstituiert sich das Selbstbewusstsein sowie die Erinnerung. Nur das Werdende ist das Wirkliche, auf alles andere können wir nach Landauer verzichten. Außerdem ist das Ich im Strom des Werdens nur ein Durchgangspunkt, ein kurzes Aufblitzen im Ganzen.

Die Dauer assoziiert Landauer auch sehr oft mit dem Gefühl der Unendlichkeit, mit dem *Wind*, dem *Fluss*, den *Wellen eines Ozeans*, aber auch mit anderen sinnlichen Qualitäten, da sich in ihrer Gegenwart etwas ändert.¹²⁷ Nach Landauer *erleben* wir nicht nur diese Momente des Lebens, die sich in unseren Gefühlen zeigen, sondern werden von ihnen auch tiefgreifend erfasst. Diese Momente ziehen uns in ihren Bann und lassen in uns neue Welten entstehen und auch *spuken* sie noch in unseren Erinnerungen nach, zumal die Gefühlspunkte immer *lebendig* und *ewig wiederkommend* sind.¹²⁸ Denn hier findet für ihn ein Werden der Welt statt, und jene sinnlichen Qualitäten bezeichnet Landauer als *Intensitäten*.¹²⁹ „Da sind ja noch Welten von Welten draußen, die sich durch meine Organe und durch meine Sinne mit mir verbinden, verschwistern, vermählen, mich neu machen, sich neu machen, mich wandelnd, sich wandeln, neue Welten holen und schaffen“.¹³⁰ Wir können festhalten, dass diese Dauer ein Werden der Welt ist. Diese aber enthält unendliche Welten in sich, die in uns weiterklingen oder abebben sowie dadurch neue Welten schaffen. Obgleich im Bezug auf das Werden Landauer sehr oft vom Werden der Welt und des Menschen spricht, denkt er das Werden, wie das Zitat zeigt, als sehr offen und auf das ganze Dasein bezogen. Aber der Gedanke zeigt

¹²⁷ Landauer, SM S. 123.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Landauer, SM S. 93.

¹³⁰ Landauer, SM S. 123.

auch, dass der Mensch nicht wissen kann, in was er sich alles verwandeln, nämlich welche neuen Welten er schaffen und gestalten kann.

Mit der Welt draußen ist nicht die Gesellschaft um den Menschen, sondern sein ihn umhüllendes Außen zu verstehen, das aber nicht ein mit dem Innen Gegensätzliches ist, sondern „das gleicher Art ist mit unserem Seelenleben.“¹³¹ Das Außen ist ein Thema, das uns in dieser Arbeit noch oft begegnen wird und ein Schlüsselement im Konzept der Werdens, weil es ohne dieses Außen kein Werden geben kann. Das heißt, im Außen gibt es etwas, das mit dem Individuum, seinen Empfindungen korrespondiert, etwa das ihm gleich ist. Das Individuum ist durch seine *Sinne* mit den Welten im Außen verbunden, es empfängt, ist offen für dieses Außen, zumal es der Beschaffenheit unserer Seele entspricht: „das sinnisch Ausgedrückte und das sinnisch Wahrgenommene soll uns nur an Psychisches erinnern.“¹³² Auch hier zeigt sich der Sensualismus Landauers in seiner Gänze. Die Psychische ist das Innenleben des Menschen, und mit diesem korrespondiert eben die Außenwelt. Es sind nicht nur die Sprache oder die Weltanschauungen, die ein falsches Bild von der Welt vermitteln, sondern auch das Sehen, welches „die Distanz zwischen uns und dem Erschauten, das nicht an uns röhrt, das nicht unser Leben, sondern unsere Fremde ist, hat die Kluft geschaffen, die zwischen Welt und ich gähnt.“¹³³ Denn das Außen, das Bleibende oder Dinghafte ist uns nicht das Fremde, sondern ein Teil von uns, das sich stets bewegt. So ist der *Raum* bloß die „Eigenschaft der Zeit“, und alles was uns „räumlich beharrend erscheint, ist eine zeitliche Veränderung; was uns im Raum bewegt erscheint, sind die wechselnden Qualitäten zeitlicher Vorgänge.“¹³⁴ Damit ist auch die Bewegung, die ich vollführe, im Grunde „nur eine in der Zeit vorgehende Veränderung meiner selbst.“¹³⁵ Ein Selbst, das ständig in Bewegung ist, weil es Teil eines stets beweglichen Außen ist. Wir sind durch die Zeit mit dem Außen verbunden, aber hier liegt eine Kluft, wodurch ich dieses Außen als nicht mir zugehörig empfinde.

¹³¹Landauer, SM S. 175.

¹³²Landauer, SM S. 176. Landauer fordert, „das Materielle als etwas Psychisches darzustellen.“ Ebd.

¹³³Landauer, SM S. 177.

¹³⁴Ebd.

¹³⁵Landauer, SM S. 177.

Gegen Kant schreibt Landauer, dass die Gefühlspunkte nicht das Becken an losen Erfahrungen für ein Urteilsvermögen sind, sowie dass sie nicht nur *Größen* sind – Kant definiert das Material der Empfindungen an den Graden seiner Einwirkung insofern als Größen, wie wir später noch sehen werden. Denn nach Landauer geht das Ich in seiner *Teilbarkeit ins Unendliche*, und die Gefühlspunkte sind „nicht eine Größe, die sich mit anderen solchen Größen zum Ich verbindet; sie sind in sich und für sich wieder eine ganze Welt, die aus Ewigkeiten zusammengesetzt ist.“¹³⁶ Insofern lehnt Landauer die Bezeichnung als Größe nicht ab, auch er verwendet sie oft, allerdings sind sie keine *gegebenen* Größen, das unendlich Große wächst im *Fernsten* und das unendliche Kleine wird *feiner* im unendlich Kleinsten, aber sie sind nicht fertig oder einfach nur da, denn sie dauern und weisen eine Vielheit auf, „die in sich und für sich wieder eine ganze Welt, die aus Ewigkeiten zusammengesetzt ist.“¹³⁷ Wie erwähnt sind die Gefühlspunkte in einer stetigen Veränderung, sie wachsen oder werden weniger, insofern ist hier von einer Kontinuität der Gefühlspunkte die Rede. Für Landauer ist dieser Gedanke sehr wichtig, weil hier eben ein Werden stattfindet: „Es ist aber nicht so, dass jeder Punkt sofort verschwindet und dan einer kommt, der wieder gleich geht, und so fort[...].“¹³⁸ Die Gefühle und damit die Momente sind nicht einfach vorhanden oder als fertige Einheiten geschlossen, sie entstehen und vergehen in einer Dauer, die sich am Subjekt abzeichnet. Deleuze wird genau hier nämlich, an den Übergängen von Empfindungen, seinen transzentalen Empirismus begründen. Die Gefühlspunkte weisen eine Dauer auf, und die Welt ist nichts Geschlossenes, im Gegenteil sie ist ein *Werden*, das kein Ziel hat, und auch kennt das Werden der Welt nicht nur einen Weg.¹³⁹ Denn gerade in diesem Dauern ereignet sich etwas, hier wirkt etwas auf das Subjekt, das sich dadurch verändert.

Während die Welt werden will und der Geist der Welt auch in uns waltet, sollen wir in dieses Werden einsteigen. Dabei sind aber sowohl Glaube als auch Tat gefragt. Während Landauer von Weltich, Weltgeist, Seelenstrom spricht, wird Deleu-

¹³⁶Landauer, SM S. 123.

¹³⁷Ebd.

¹³⁸Landauer, SM S. 122.

¹³⁹Landauer, SM S. 123.

ze von einem Welt-Werden sprechen. Das Interesse beider Autoren gilt nicht dem Erkenntnisapparat, worin wir die Welt in Urteilen aufheben, sondern den Vermögen, die *unter* diesem Apparat liegen: den Empfindungen, Erfahrungen, den Sinnen, den Gefühlspunkten, der Wahrnehmung in der Zeit und nicht gegen die Zeit. Denn nur in jener Ebene fließt die Zeit, damit aber auch die Welt. Deleuze wird das Ich vollständig in den Intensitäten auflösen, wir sehen hier, dass Landauer diesen Schritt nicht ganz vollzieht, obwohl im Weltgeist das Ich zugunsten eines Aufgehens in der Welt bereits verabschiedet ist. Es liegt nahe, dass Landauer das Ich hier aus sprachlichen Gründen nicht verabschieden kann, also an einem mangelnden Wortschatz für ‚Phänomene‘ unserer Sinne. Höchstwahrscheinlich liegt das auch am Umstand der Philosophiegeschichte, die sich von Sokrates bis zum deutschen Idealismus für den Verstand interessierte und hierzu viele Begriffe entwickelte, wodurch die Sprache für die Sinnlichkeit etwas zu kurz kam. Unsere Vermutung erweist sich als richtig, denn Landauer schreibt wie folgt:

„Wir haben gesehen, dass Materie und Körperlichkeit nur sehr ungemäße und schon beinahe veraltete Ausdrücke für das unendlich differenzierte Seelenfluten sind, das man Welt nennt. Aber da diese neue Anschauung doch erst im primitiven Entstehen ist und uns Worte dafür noch kaum zu Gebote stehen, bleibt uns nichts übrig, als die alten Ausdrücke unter Vorbehalt weiter anzuwenden.“¹⁴⁰

Aber auch mit Begriffen wie Seele oder Ich „und dergleichen“, ist Landauer nicht glücklich, und diese müssen mit eben mit Vorbehalt angewandt werden, „so lange unsere Aufmerksamkeit noch so kläglich wenig auf die unendlich differenzierten Qualitäten und Intensitäten der Zeit gerichtet worden ist, so lange wir die neue Sprache noch nicht haben.“¹⁴¹ Deleuze ist nicht nur für das Hinzuziehen neuer Bereiche in die Philosophie bekannt, sondern auch für das Kreieren von neuen Begriffen. Diese sind besonders die *Deterritorialisierung*, die *Decodierung*, aber auch die Fruchtbarmachung bestehender Begriffe wie *Rhizom*, *Virtualität* und *Nomaden*, jedoch bezeichnen all diese Begriffe keine logischen Strukturen unseres Verstandes, sondern beziehen sich auf die Sinnlichkeit. Ob Landauer mit all den Begriffen,

¹⁴⁰Landauer, SM S. 140.

¹⁴¹Landauer, SM S. 179.

die Deleuze vorschlägt, mitgehen würde, wagen wir hier nicht zu behaupten. Aber dass Deleuze als transzentaler Empirist sich solcher Begriffe bemüßigt fühlt und Landauer aus derselben Not auf ihr Nichtvorhandensein hinweist, ist auch nicht von der Hand zu weisen.

Der Erforschung bedarf es nach Landauer auch für das *Intensive*, sowie den *unendlichen, mannigfachen, seelischen Zeitenstrom* mithilfe unserer Sinne, jener Sinne, die immer nur *Bilder* vermitteln.¹⁴² Landauer fordert die Entwicklung der Sprache: An die Stelle der Kausalität und der Materie hat die Intensität, das Fließen zu treten.¹⁴³ Denn räumliche Quantitäten sind nur *bildliche Verhältnisse* für unendlich differenzierte Qualitäten der Zeit. Wir sehen, die Zeit weist unendlich differenzierte Qualitäten auf, während räumliche Quantitäten nur bildliche Verhältnisse sind. Damit sind Quantitäten als Verhältnisse, nämlich bildhafte, nur Qualitäten, zumal wir zunächst empfinden und mit dem Sehen auch erkennen. Landauer quält sich durch die Armut der Sprache für das Sinnliche, vieles was er sagen will bleibt im Keim erstickt, deshalb gilt es: „eine Sprache zu schaffen für das Reich der Intensitäten.“¹⁴⁴ So sind Raum und Materie nur *Sinnbilder für intensive Vorgänge* in der Zeit. Dieser Gedanke hat einen fundamentalen Stellenwert in der Philosophie Landauers, es gibt nur die Zeit und die Intensitäten in ihr, alles andere sind nur Bilder der intensiven Vorgänge in der Zeit. Diese *Sinnestäuschung* soll aber umgedeutet werden. Landauer hofft, dass sich irgendwann der *Abgrund* zwischen unserem Dasein und der *Außenwelt* aufhebt, denn vielleicht, so Landauer, kommt dann der Mensch durch „Schärfung und Verfeinerung all unserer Intensitäten, auch zu neuen Sinnen, zu neuen Bildern, von denen wir heute noch keine Ahnung haben.“¹⁴⁵

Bilder der Welt, worin wir allerdings noch fromm sind, wie später Deleuze davon sprechen wird. Insofern erkennt Landauer hier einen Bruch, wie bereits angesprochen, zwischen dem Menschen und seinem Außen. Der Abgrund markiert den Bruch dieser Zusammengehörigkeit zur Welt. Ein paar Absätze zuvor hat er das

¹⁴²Landauer, SM S. 181.

¹⁴³Landauer, SM S. 181.

¹⁴⁴Landauer, SM S. 181.

¹⁴⁵Landauer, SM S. 181.

Verwandeln des Außen zu unserem Eigenen gefordert, sowie sich in diesen Strom der Außenwelt zu setzen, welche unendlich differenziert ist. Festzuhalten ist, dass der Mensch von seinem Außen abgeschnitten ist, und neue Bilder der Welt entstehen aus den Intensitäten als intensive Vorgänge in der Zeit, weil sowohl die Materie als auch der Raum der Zeit unterliegt. Wir sehen, Landauer ist sich dessen bewusst, dass die Phänomene der Welt sowie jene der Sinne, damit aber eine Philosophie der Intensität, die wir in Deleuze begründet sehen, um 1903 noch nicht das letzte Wort gesprochen haben. Landauer übt am Wahrheitsbegriff eine Kritik aus, wie wir mehrfach aus seinen Werken lesen, damit sind moralische Werte, die sich durchgesetzt haben, oder moralische Ansprüche der Philosophie gemeint, für die Landauer nichts übrig hat, weil sie nicht zu einer Erkenntnis der Welt, wie sie wirklich ist, beitragen. Auch übt er eine Methodenkritik an der Wissenschaft hinsichtlich ihrem Verständnis vom Verhältnis der Phänomene zwischeneinander. Sie lässt das Wechselwirkungsprinzip zwischen Indivuum und Welt außer acht. Damit aber geht die Beweglichkeit, die Lebendigkeit der Phänomene untereinander verloren. Eine Lebendigkeit, die auch den Menschen betrifft, da Erscheinungen auf uns wirken und umgekehrt.

Das Ich tötet sich, damit Weltich leben kann, denn das Ich hat nichts Wirkliches und das Ichleben zeugt von einer Vielheit von Individualitäten, die ein Teil der Welt draußen ist, die sich wandelt und stets in einem Werden ist. Die Gefühlspunkte weisen eine Dauer, damit eine Wirklichkeit auf, und die Außenwelt ist gleichzeitig mit unserer Seele. Die Außenwelt ist auch der Strom, in den wir gleiten und mitfließen sollten. Allerdings macht Landauer hier einen Abgrund aus, nämlich dass die Außenwelt vom Menschen getrennt ist. Das Werden der Welt zeigt auf kein Ziel und scheint nicht nur *einen* Weg zu kennen, weil es da so viele Welten gibt, mit denen auch wir uns umwandeln können. So soll auch unser Erkennen ein erneuertes Sehen, eine erneute Wahrnehmung, ein Werden sein, weil die Welt in uns Geist ist. Deshalb bedarf es des Verzichts auf das Ich, um ein erträgliches Leben zu haben, aber auch eines Glaubens an das Leben. Denn es besteht nur noch ein immanentes Leben, das sich durch eine gegenwärtige Machtausübung kennzeichnet. Ein Hauptanliegen Landauers ist das Reich der Intensitäten und vielfältigen Qualitäten, die er über die Urteile und die starren Begriffe stellt und

die in seinem Konzept des Werdens eine bedeutende Rolle einnehmen. Aber auch, dass es noch der Erforschung dieser Intensitäten bedarf, die uns neue Bilder zu geben vermögen. Mit Kant gegen Kant erhebt Landauer die Momentpunkte, die im Grunde Gefühlspunkte sind, gegen entfremdende und erstarrende Weltanschauungen. Die Gefühlspunkte, die eine Größe aufweisen, damit aber auch dauern und das Subjekt verändern, sind keine fertigen Produkte unserer Wahrnehmung oder Empfindung, sondern wirken auf unser Innenleben, schaffen so neue Welten in uns.

Die Mystik

Der Begriff des Menschen verliert bei Landauer zwar seine ganze Persönlichkeitsebene, öffnet sich aber gleichzeitig nach Außen hin. Denn das Ich ist unendlich teilbar und weist als Teil der Welt viele Individualitäten auf, die in einer Zusammengehörigkeit mit all den Welten, Intensitäten und Kräften stehen. Der Mensch wird zu einer Entfaltung der Welt, weil er selbst nur eine Erscheinung der Zeit ist, sowie alles Bewegliche nur eine Veränderung in der Zeit ist. Sowohl Wahrheiten, Erkenntnisse als auch die Sprache entstellen aber unsere Beziehung zur Welt, wodurch sich ein Abgrund, eine Kluft zwischen dem Innenleben und den Vorgängen in der Zeit auftut, was nun als Außenwelt wahrgenommen wird. In Wirklichkeit durchzieht das Außen das Individuum, weil es von gleicher Art ist, weil durch das Wechselwirkungsprinzip alles aufeinander wirkt und reagiert. Gesetzt es gäbe diese Kluft nicht, wären das Ich und die Welt ununterscheidbar. In eben dieser Ununterscheidbarkeit liegt auch das Unnennbare des Ganges der Mystik, die im Allgemeinen keinen adäquaten Begriff ihrer Erfahrung findend schweigt, während die Mystik Landauers eine Bewegung hin zur Welt ist, um Welt zu werden, um sie aufs Neue zu erkennen und dadurch Neues zu schaffen.

Es ist natürlich schwer, ein Kapitel zur Mystik Landauers zu schreiben, weil sie sich wie ein Faden durch alle seine Schriften ab 1903 zieht. Sie ist nicht ohne ihr Außen, nämlich die Welt zu denken, vielmehr ist es nicht ein Außen oder Innen, die Mystik ist eine Sicht, der Welt näher zu kommen, sich intrinsisch mit ihr zu verbinden. Mit Philipp Despoix halten wir fest, dass Landauer den Menschen nur dann als *frei* begreift, wenn er ein *Werdender* ist.¹⁴⁶ Die Mystik Landauers führt zwar nach Innen, aber sie dient „dazu, das Individuum als Welt, diese Welt wie-

¹⁴⁶Despoix S. 163.

derum als Zeit, ihr Werden als Sein ins Auge zu fassen.“¹⁴⁷ Die Welt besteht nicht nur aus Bildern¹⁴⁸, die auf ihr Werden warten, sondern alles in ihr verweist auf die Wirklichkeit der Zeit hin. Das Ich hat Landauer mit dem Weltich, dem Weltgeist ersetzt, weil es keine Wirklichkeit hatte, allerdings weist die Zeit Wirklichkeit auf. „Die Zeit ist wirklich, gerade weil sie subjektiv ist“.¹⁴⁹

Die Zeit in nur zwei Richtungen, nämlich vorwärts oder rückwärts zu denken, ist nach Landauer eine *Raumverfälschung*, denn eine solche Sicht versperrt uns die Wahrnehmung der *Ewigkeit* in uns.¹⁵⁰ Damit will Landauer den Raum in der Zeit aufheben, und in diesem Zusammenhang sei auf Hegel hingewiesen, der ebenfalls den Raum aus der Zeit her dachte. Das Ich soll verblassen und nur als Welt existieren. Denn heben wir all die sprachlichen Täuschungen auf, all die Bestimmungen, die uns und die Welt zum Gegenstand machen, „wären wir, nur Welt, nur Zeit wäre ich, wäre etwas.“¹⁵¹ Besonders festzuhalten in diesem Kontext ist, dass Landauer, ähnlich wie später Deleuze, die Vergangenheit nicht als ein sich Auflösendes begreift, sondern sich im Gedächtnis schichtend versteht, worin er auch unsere Subjektivität ausmacht. Wenn es eine Identität des Subjekts für Landauer gibt, dann entsteht diese Subjektivität im Gedächtnis, durch ein Sich-Versenken im Gedächtnis und in der gegenwärtigen Machtausübung mit dem Werden der Welt.¹⁵² Deshalb weist uns Landauer daraufhin, dass die Vergangenheit auch Zukunft ist. Deleuze wird die Subjektivität auf Bergsons *durée*, nämlich Erlebniszeit und damit auf das Gedächtnis gründen. Bergsons Theorie der Dauer definiert das Gedächtnis temporal; die Vergangenheit ist nicht abgeschlossen, sondern hat hier eine eigene geistige Realität, wonach gemäß Deleuze hier unser Werden stattfindet. „Was wir geworden sind, sind wir im Gedächtnis, wir sind gleichzeitig Kindheit, Jugend, Alter und Reife.“¹⁵³ Wir sehen wie konstitutiv die Rolle der Zeit in der

¹⁴⁷Despoix verweist uns darauf, wie diese innerweltliche Mystik Landauers zu verstehen ist: „So wird das Paradoxon einer innerweltlichen Mystik begreiflich, die – in einer Art Pantheismus, der als Panpsychismus zu verstehen ist – keinen Gegensatz zum Rationalismus bildet, sondern dessen notwendige Ergänzung.“ Despoix, S. 149.

¹⁴⁸Landauer, SM S. 152.

¹⁴⁹Landauer, SM S. 93 und S. 178.

¹⁵⁰Landauer, SM S. 114.

¹⁵¹Landauer, SM S. 114.

¹⁵²Landauer, SM S. 143.

¹⁵³Deleuze, ZB S. 133.

Konzeption des Subjekts bei beiden Autoren ist.

Die Verfälschung des Zeitbegriffs aufzuheben, ist tatsächlich ein großes Anliegen Landauers. Der Begriff des Ewigen oder Unendlichen ist bei Landauer nicht als Transzendenz zu denken; wie viele Stellen in seinen Werken zeigen, ist das Unendliche nur in der Endlichkeit erfahrbar. Außerdem gilt es sich in der Zeit bewußt zu werden, dass wir nur im Strom der Zeit existieren, weil wir nur Welt, nur Zeit sind. Die Zeit ist für Landauer mit Kant „nicht nur die Form unserer Anschauung, sondern auch die Form unserer Ichgefühle, also ist sie für uns wirklich, für das Weltbild, das wir von uns aus formen müssen.“¹⁵⁴ Bei Kant ist die Zeit die Form unserer Anschauung, nicht aber die Form unserer Ichgefühle. Ob das Ich etwas ist, ob wir mehr Welt sind oder ob die Welt im Bewusstsein aufgehoben ist, sind Fragen, die sich nicht nur Landauer sondern auch Deleuze stellt, wie wir später noch sehen werden. Deleuze wird aber auch am Begriff der Zeit eine grundlegende Struktur unserer Subjektivität ausmachen.

Während also ein Urteil nach der Erkenntnistheorie Kants objektiv sein muss, ist die Zeit nach Kant nur eine subjektive Form der Anschauung. Landauer weicht dem Begriff des Realen aus und verwendet den Begriff der Wirklichkeit, allerdings meint er damit nicht die gegebene Realität. Allein Gefühlspunkte, nämlich die Dauer in den Momentpunkten, waren – wie im Kapitel zuvor – als wirklich definiert. Später wird er auch davon sprechen, dass der Sozialismus Wirklichkeit schafft. Nun, wir sehen, warum das Ich zum Weltgeist wurde, weil die Welt werden will und nur die Zeit wirklich ist, worin sich die Dauer, das Werden zeigt. Das Ich fällt also mit der Welt und der Zeit zusammen zu einem Weltgeist. Also ist das Individuum immer schon ein Werdendes, weil es der Zeit als Prinzip des Werdens unterliegt. Allerdings bedarf es dazu, den erwähnten Abgrund zwischen Individuum und seinem Außen aufzuheben, um sich von den falschen Illusionen, welche die vermeintlich objektiven Erkenntnisse oder Wahrheiten verursachen, zu befreien. Im Außen befinden sich all die Intensitäten, das Werden der Welt, von dem sich aber das Subjekt abgekapselt hat. Insofern ist es erst dann befreit, wenn es sich mit diesem Außen verbindet und damit das Werden zulässt. Festhalten

¹⁵⁴Landauer, SM S. 178.

können wir, dass das Ich nichts Wirkliches hat, umgekehrt zeugt es von einer Vielheit von Individualitäten. Allerdings weist die Zeit als die Form unserer Ichgefühle Wirklichkeit auf, diese Wirklichkeit ist insofern von Bedeutung, als sie damit zur Konstitution eines Weltbildes, die wir zu formen haben, beiträgt. Das heißt, die Zeit ist der einzige Boden, auf dem wir unser Weltbild formen sollen.

Abstraktheit und Starrheit wirft Landauer nicht nur der Wissenschaft, sondern auch Kant vor. Denn Landauer sieht in Kants Erkenntnistheorie, die in seinem Werk *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck kommt, eine Idealisierung der Verstandesbegriffe und der Urteile, die zu einer Abschwächung der Bedeutung der Erfahrungsebene des Individuums führt. Landauer fragt, wie Kategorien, die nach Kant fest in uns sitzen, jemals das Fließen der Welt, nämlich die Erfahrungsebene, in der das erfahrende Subjekt lebt und vielfältige Beziehungen eingeht, erfassen können. So bezichtigt er Kant, nicht nur die Geltung der Erfahrung abgeschwächt, sondern dadurch auch die Wirklichkeit verfälscht zu haben, indem er eben versuchte, das Fließende der Welt mit starren Begriffen einzufangen. Landauers Zeit-, damit aber auch sein Subjekt- sowie sein Weltbegriff, resultieren vor allem aus dieser Kritik an Kants Bestimmung des erkennenden Subjekts, wie wir in *Skepsis und Mystik* lesen:

„Kant war von der Verachtung der Erfahrung ausgegangen, aber einer Verachtung, die er nicht auf Grund eigener Prüfung erworben, sondern traditionell von der dogmatischen Philosophie übernommen hatte. [...] Für ihn gab es über den Urteilen, [...] noch Urteile der reinen Vernunft, [...] deren Bestandteile schon vor Beginn irgendeiner Erfahrung in unserem Intellekt vorhanden sein sollten. Diese Formen und Prinzipien, die der Natur unserer Erkenntnis angehören, die also von vornherein, *a priori*, in uns sind, schaffen erst die Welt, so wie wir sie gewahren [...]. Ganz ebenso aber ist unser inneres Wesen, unser Ichgefühl, unsere Seele, auch nur unsere Erscheinung in der Form der Zeit. [...] Allerdings ist die Zeit ja selbst wieder eine apriorische Form der menschlichen Subjektivität; dieser eine Widerspruch aber ist nur ein vereinzeltes Beispiel für die fortwährenden Widersprüche, in denen Kant sich bewegen muss, weil er mit starren Begriffen dem ewig

Fließenden und Unbegrifflichen, weil Ungreifbaren beikommen will.“¹⁵⁵

Die Erklärung der Welt kann nicht abstrakt oder moralisch erfolgen, dafür ist die Welt zu kompliziert und so erscheint jede Weltanschauung an der Lebendigkeit der Welt vorbeizugehen, denn sie ist „kläglich, weil sie mit Hilfe von Abstraktion, die immer tugendhafter wurden, je verblassener sie waren, versuchten, die Welt auf eine einfache, möglichst moralische Formel zu bringen. Die Welt ist nicht einfach“. ¹⁵⁶ Landauer sucht nach Wegen für ein neues Weltverständnis und weicht nicht ab davon, dass dieses in den Bildern liegt, die wir aber noch zu schaffen haben. Es gilt, diese zu entdecken und auch zum Ausdruck zu bringen, da die Welt nichts Starres enthält, sondern ein Fließendes im Strom der Zeit ist, kreisen seine Gedanken auch unentwegt über dem Begriff der Zeit. So können vielleicht die Sinne und neue Bilder der Sinne uns helfen, den Abgrund zur unserer Außenwelt, in der alles strömt, zu durchbrechen. Zu diesen nennt er „das Gehör, der Zeitsinn, die Traum- und Klangbilder deren wir bedürfen, um die Symbole die wir als Außenwelt schauen, in zeitlichen Verlauf zu verwandeln.“¹⁵⁷

Einen der Wege, um mit der Welt zu werden, denkt Landauer in Form eines *mystischen Versinkens* oder einer *Absonderung*, wie er ihn beschreibt. Hierbei handelt es sich um ein Zusammenfallen des Subjekts mit der Welt, worin er auch eine Gemeinschaft mit dem Lebendigen erblickt, das für ihn älter als die *Einflüsse des Staates und der Gesellschaft* ist.¹⁵⁸ Jedoch muss das Individuum zunächst an sich arbeiten, denn die Heranziehung der Kontraktion und Attraktion der Kräfte in unseren Machtbereich bedarf einer *Findung*, die für Landauer mit nichts Anderem zu bewerkstelligen als mit der *Empfindung*.¹⁵⁹ Nicht außer Acht zu lassen ist, dass auch das „angeblich Unorganische, das Unendliche, das Weltall“ dem Menschen einverlebt ist.¹⁶⁰ Deshalb kann Landauer sagen, dass das Ich mit dem Angeschau-

¹⁵⁵Landauer, SM S. 44.

¹⁵⁶Landauer, SM S. 180.

¹⁵⁷Landauer, SM S 181.

¹⁵⁸In dieser Absonderung findet der Mensch seine Gemeinschaft „die mächtiger und edler und urälter als die dünnen Einflüsse von Staat und Gesellschaft her. Unser Allerindividuellstes ist und unser Allerallgemeinstes. Je tiefer ich in mich selbst heimkehre, umso mehr werde ich der Welt teilhaftig.“ Landauer, SM S. 143.

¹⁵⁹Landauer, SM S. 144. Diese Empfindung ist für Landauer viel stärker als die *deutlichen Eindrücke* unserer *Sinnesorgane*. Ebd.

¹⁶⁰Landauer, SM S. 145.

ten zusammenfällt.¹⁶¹

Der Schauende fällt für Landauer mit dem Angeschauten zusammen , weil der Mensch immer schon Teil der Welt ist. Sein Fokus sowie sein Ausgangspunkt auf die Empfindungen, der Sinne und Sinnenwelt weisen ein empiristisches Denken auf, das sich mit Hervorhebung der Intensitäten verstärken wird. Den Begriff des Lebens, der Lebendigkeit, des Geistes, der Kräfte, des Wirkens, sowie der Gemeinschaft und der Zusammengehörigkeit zur Welt, finden wir auch in seinen Schriften zum Sozialismus wie *Die Revolution*. Seine Gedanken zur Revolution, die hier festgehalten werden, waren nach Mühsam ein Mittel, „um zum Wirken und Schaffen zu rufen und schaffende Wirksamkeit vorzubereiten.“¹⁶² Dies gilt aber auch für sein Geschichtsverständnis, denn auch die Geschichte schafft für Landauer keine Theoreme, aber sie schafft *Mächte der Praxis*, ähnlich wie die *Praktiken der Freiheit*, denen wir später bei Michel Foucault begegnen werden.¹⁶³

Die Ungewissheit des Ichs wird durch die innerweltliche Mystik ausgedrückt, und sie ist ein Verweis auf unsere Empfindungen, worin sich das Subjekt in seiner Teilbarkeit ins Unendliche erfährt. Sie ist ein Innehalten, ein Insichgehen und sich als Teil der Welt spüren und seine Identität hier zu finden. Diese Identität besteht allein mit der Lebendigkeit der Welt. Hier spricht Landauer von einer Umwandlung, die jedoch nicht so einfach ist. Denn alles *Oberflächlichen*, wie *staatlicher und gesellschaftlicher Niedrigkeit*, *Heuchelei*, und *Feigheit* sowie einer *entstellten Unnatur* muss man sich entledigen.¹⁶⁴ Diese Umwandlung ist als die Konstitution einer Lebensweise zu verstehen, denn das Selbst ist nicht der zufälligen Formung durch Geschehnisse, die uns widerfahren, zu überlassen, es geht darum, uns selbst zu wandeln. Jedoch eine Individuierung seiner Selbst, die schöpferisch ist. Eine Lebensweise, der philosophische Reflexionen vorausgehen. Wie gezeigt werden konnte, wirkt das Ästhetikverständnis Landauers auch auf seine politischen Ansichten und wie im Folgenden zu zeigen sein wird, bestimmt es auch sein Kunstverständnis.

¹⁶¹Landauer, SM S. 179.

¹⁶²Landauer, Die Revolution, Hg. Siegbert Wolf, Unrastverlag, Münster, 2003 S. 124f.

¹⁶³Ebd.

¹⁶⁴Landauer, SM S. 146.

All dieser negativen Werte muss man sich entledigen, um in ein Werden einzutreten. Wir können den Umwandlungsprozess Landauers ganz im Sinne der Wertekritik Nietzsches lesen, allerdings findet hier keine stufenartige Selbstkonstitution statt, wodurch der Übermensch entsteht. Bei Landauer ist die Selbstkonstitution, nämlich die ästhetische Lebensweise, nicht von der politischen zu trennen. Insofern ist Landauer im Vergleich zu Nietzsche offenkundig politischer in seinen Schriften. Dennoch ist die vorgeschlagene Selbstkonstitution nichts Einfaches. Unsere Natur ist nach Landauer entstellt und es gilt alles, was die Wandlung hindern könnte, abzuschütteln. Dieses Werden erfordert allerdings Übung, nämlich jede Niedrigkeit, jede Heuchelei, jede Feigheit muss aufgehoben werden. Es gibt keine Wahrheit mehr als die Andersartigkeit der Welt, es gibt nicht Wirkliches als das Werden, worin sich die Dauer, damit aber die Wirklichkeit der Zeit ausdrückt.

Sowohl der Mensch als auch die Welt sind ein Fließendes. Aber bevor wir die Welt wandeln, muss sich zunächst der Mensch in uns verwandeln: „Als sprachloses Stück Natur aber verwandelt sich der Mensch in alles, weil er alles berührt. Hier beginnt die Mystik“.¹⁶⁵ Erst durch die Einsicht, dass der Mensch mit einer fließenden Welt verflochten ist, wird es nach Landauer auch den neuen Menschen geben können. Landauer sieht in Kants Erkenntnistheorie, die in seinem Werk *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck kommt, eine Idealisierung der Verstandesbegriffe und der Urteile, damit aber eine Abschwächung der Erfahrungsebene des Individuums. Dies aber ist die Ebene, in der das Ich empfindet, in der es seine unmittelbare Beziehung zur Welt hat, in der es spürt, dass es Welt ist. Dieses Ich ist die Geistigkeit, die von der Welt herrührt und auch den Menschen durchzieht. Die Zusammengehörigkeit mit der Welt ist in ihrer Individualität *tiefer* und *unvergänglicher* als der Charakter, der *flüchtiger* und *oberflächlicher* ist.¹⁶⁶ Fragte man, was die Welt sei, antwortet Landauer damit, dass sie eine unendliche Fülle von Mikrokosmen ist, „eine Pluralität und Unzähligkeit von ‚Identitäten‘, von selbstbewussten Kreuzungspunkten der Weltenströme.“¹⁶⁷ Also auch hier ist ein Pluralismus in seinem Empirismus auszumachen. Es existieren Welten in der Welt und

¹⁶⁵ Landauer, SM S. 46.

¹⁶⁶ Landauer, SM S. 143f.

¹⁶⁷ Landauer, WM S. 91.

unzählige Identitäten in ihrem Werdestrom. Festhalten können wir, dass Landauer die berüchtigte Einheitssuche der Philosophiegeschichte nicht wie üblich im Denken und Sein sucht, sondern in der Identität von Individuum und Welt.

Die Mystik ist Skepsis, sie ist *Negation* der Wahrheit, daher *Nihilismus* in seinem schöpferischen Weg zum Spiel des Lebens, aber auch der Ironie und der Heiterkeit.¹⁶⁸ Landauer spricht sich für ein Bejahren der Andersartigkeit der Welt aus und stellt sich in ein Jenseits der erstarrenden Urteile.¹⁶⁹ In Meister Eckhart, den Landauer als einen der größten mystischen Skeptiker des Mittelalters betrachtet, sieht er Pantheismus und kritische Erkenntnistheorie harmonisiert.¹⁷⁰ Landauer lobt zwar Eckhart dafür, dass er von einer Nicht-Erkennbarkeit Gottes spricht (obgleich nach Eckhart der Mensch wohl wisse was *Gott nicht ist*), zögert aber darin, dass allein unser seelisches Erleben uns mehr geben soll als die wahrgenommene Welt, oder *Welt und Persönlichkeit* aufgehoben und in sich vereinigt werden können.¹⁷¹ Denn dieser Gedanke impliziert nach Landauer die Aufhebung der Welt, was wiederum die Negation der Zeit bedeutet und nach Landauer nicht möglich ist. Obgleich er auf die sprachliche Dimension der Aussage Eckharts hinweist, verschwindet auch in der folgenden Erklärung nicht die Welt im Bewusstsein des Individuums, wenn er schreibt, dass dies für ihn ein Erlebnis der Mystiker ist, „das sich anders nicht sagen lässt“, aber da „dieser Verkehr zwischen Welt und Individuum völlig unmittelbar sein muss, kann er als solcher weder dem Gedächtnis des Individuums noch irgendeiner Erkenntnis angehören. Wäre ich dazu genug Mystiker, so würde ich sagen, er gehöre wohl dem Weltbewußtsein an; aber solche Bilder darf sich ein armer Normaler nicht erlauben.“¹⁷²

Die Mystik ist für Landauer auch ein Ausweg aus den freudlosen Zuständen des Kapitalismus. Denn werde ich der Tatsache gewahr, dass ich zur Welt gehöre und

¹⁶⁸Landauer, SM S. 84.

¹⁶⁹Ebd.

¹⁷⁰Landauer, SM S. 86, Er lobt ihn dafür, dass er sich dafür aussprach, Gott nicht erkennen zu können , sowie weiters, dass er das *Nichts* für ein *unbekanntes Positives* erklärt hat. „Dieses Unbekannte glaubt er aus sich heraus schaffen, mystisch darein versinken und dann bildmäßig und in Gleichnissen davon sprechen zu können.“ Siehe Ebd.

¹⁷¹Landauer, SM S. 86.

¹⁷²Ebd.

sie mir innerlich ist, werde ich wohl diese Beziehung aufrecht erhalten wollen, indem ich für sie einstehe. Die Mystik steht aber auch für das Unaussprechliche einer beweglichen Welt, weil sie das Gegenteil ihrer Vergegenständlichung ist. Da die Welt strömt und fließt, darf sie nicht in Verstandesurteilen erstarren. Die Mystik steht aber auch für die Ungewissheit einer Welterkenntnis, die sich in der Sprachkritik als Vernichtung der Wahrheit äußert. Ein Nihilismus, durch den das Individuum nun sein heiteres Spiel mit der Welt beginnen kann. Denn der Geist steht in einer Wechselwirkung mit dem Äußeren, und wie die Natur kann sich der Mensch in alles verwandeln.

Despoix verweist uns auf das Interesse Landauers am Mittelalter, dessen Interesse vor allem Meister Eckhart, Cusanus oder Theophrast galt, allerdings ist das Mittelalter für uns wegen einer anderen Mystikerin von Interesse, nämlich Margarete Porete. Simon Critchley kann eine Linie von Gustav Landauer zu der jungen Mystikerin Margarete Porete, auch bekannt als Begine, ziehen, die er unter die Bewegung des *Freien Geistes* des Mittelalters einordnet. Critchley kann in Landauers mystischem Anarchismus Spuren dieser Bewegung finden, allerdings ermöglicht uns diese Spurensuche auch ein besseres Verständnis revolutionärer Charaktere in der Geschichte der Revolten und eröffnet so der Anarchismus-Forschung den Zugang zu zunächst fremd oder unvereinbar klingenden Zusammenhängen. Zu erwähnen ist auch, dass Nietzsche nicht selten in seinen Werken von den freien Geistern spricht. Allerdings distanziert sich Landauer im zunehmenden Alter von Nietzsche, obgleich seine Ethik wie Ästhetik (Wille zur Macht) sowie die Vitalität in der Bestimmung des Lebens (aktive und passive Kräfte) noch nachklingen wird.

Critchley hält fest, dass die Bewegung des *Freien Geistes* nicht nur eine *friedvolle Gemeinschaft* begehrte, sondern auch entschlossen war „die Macht der Kirche und des Staates zu unterminieren, das Privateigentum abzuschaffen und durchzusetzen, was nur als eine anarcho-kommunistische Mikropolitik, die auf der Abtötung des Selbst in der Erfahrung des Göttlichen beruhte, beschrieben werden kann.“¹⁷³ Wie die *Bewegung des freien Geistes* lehnte auch Porete die katholische Kirche, den

¹⁷³ Simon Critchley, *Mystischer Anarchismus*, Merve, Berlin, 2012 S. 62.

Staat und das Gesetz als Vermittlungsinstanz ab.¹⁷⁴ Wir hatten bereits erwähnt, dass Landauer zu seiner Mystik durch Meister Eckhart gelangte. Jedoch verweist uns Simon Critchley darauf, dass nicht Meister Eckhart Margarete Porete belehrte, wie bisher in der Literatur angenommen wurde, sondern das Wirkungsverhältnis umgekehrt zu denken ist: Die Schrift Meister Eckharts *Armut im Geiste*, die als eine seiner *radikalsten Predigten* gilt, geht auf Porets *Spiegel* zurück.¹⁷⁵ Hier finden wir die Lehre der *Selbsttötung* als Entsubjektivierung, die darin besteht, dass das Individuum zunächst zu *Nichts* wird, um dadurch *Gott* zu werden.¹⁷⁶ Die *Selbsttötung*, die Porete im Spiegel thematisiert, ist eine *Askese des Selbst*, wodurch das *Subjekt ausgelöscht* wird.¹⁷⁷ Dies ist eine radikale Desubjektivierung, die sich nicht nur durch den Moment des Gehorsams auszeichnet, sondern auch ein Begehen in der Transzendenz. Denn die Seele schafft sich einen „Raum ihrer eigenen Vernichtung. Dieses *nihil* ist der Raum [...], wo Gott sich selbst reflektiert.“¹⁷⁸ Durch diesen Akt der *Selbst-Vergöttlichung* wird nicht nur die Erbsünde überwunden und an der *Unschuld* festgehalten, sondern auch die Rückkehr zur Freiheit realisiert.¹⁷⁹ Dieselbe Idee der Selbsttötung und der damit verbundenen Ich-losen Wiedergeburt wird sich bei Landauer unter veränderten Modifikationen zu *Versunkenheit* mit der Welt, zu *mystischer Absonderung* transformieren.¹⁸⁰ Nicht zu Nichts oder Gott zu werden, bezweckt das Werden bei Landauer, sondern der Wunsch, Welt zu werden. Währenddessen ist die Mystik das Verständnis einer Absonderung zum Ganzen, nämlich hin zur einer Gemeinschaft mit der Welt. Landauer glaubte als Anarchist nicht an die großen Revolutionen, er vertritt die Ansicht, dass sich eine

¹⁷⁴Ebd. S. 36.

¹⁷⁵Simon Critchley verweist uns hier auf die Feststellung von Edmund Colledge und J. C. Marler. (Siehe Critchley S. 37.) Neben einigen Veränderungen haben wir in der mystischen Theologie Meister Eckharts auch das Konzept der Gleichgültigkeit, worin weder *Gott* noch die *Kreatur Kreatur* ist, und diesen Zustand nennt er *Durchbruch*: „In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder ‚Gott‘ noch Kreatur.“ Landauer, SM S. 52.

¹⁷⁶Vgl. Critchley S. 51.

¹⁷⁷Critchley S. 64.

¹⁷⁸Critchley S. 48.

¹⁷⁹Critchley S. 54.

¹⁸⁰Landauer, SM S. 87: „Für den, der daran Teil hat, muss das die einzige Art von Religion sein, die ihm noch möglich ist.“ Despoix hält fest, dass Landauer von Eckhart nicht nur als Mystiker, sondern auch als Skeptiker fasziniert war: „Die Eckhartsche Erfahrung des Unaussprechlichen bleibt für Landauer keineswegs nur negative Theologie, sie legt vielmehr den Weg ins Phantastische, ins Unbewußte frei. [...] Dort im Traumbild verwischt sich die Grenze zwischen Ich und Welt, die gewöhnlich Sprache heißt.“ Despoix S. 149.

Gesellschaft nach und nach verändert. Hierzu müssen sich zunächst die Individuen ändern, und zwar nicht von oben herab, durch Staat oder fremde Führung, sondern durch sich selbst, heautonom.

Margarete Poretes Werk wurde nicht nur verurteilt und beschlagnahmt, sondern auch verbrannt, allerdings war Porete nicht einzuschüchtern und wischte keinen Schritt von ihren Ansichten, weshalb sie „am letzten Maitag des Jahres 1310 auf dem Grève-Platz in Paris auf dem Scheiterhaufen verbrannte“ wurde.¹⁸¹ Die Mystikforscherin wie Amy Hollywood und die Dichterin Anne Carson sehen in Margarete Porete die *Vorläuferin des modernen Feminismus*.¹⁸² In diesem Zusammenhang möchten wir auch die Anarchistin und Mystikerin Simone Weil, nämlich ihre Idee der *Dekreation* erwähnen.¹⁸³ Zumal auch Weil von einem *Abtötungsprozess* spricht, den Anne Carson treffenderweise mit Porete vergleicht, denn in dieser Idee geht es um die Beseitigung der Kreatur in uns.¹⁸⁴ Poretes Glauben, so Critchley, stellte tatsächlich eine Gefahr für die ganze Gesellschaftsordnung dar, weil sie mit ihrem Glauben die Instanzen der Gesellschaftsstruktur in Frage stellte. Insofern ist es folgerichtig, in Porete und der Bewegung des freien Geistes die Vorläufer des modernen Anarchismus zu sehen.¹⁸⁵ Auch wird Porete von Foucault im Zuge der Thematisierung der *Verhaltensrevolten* erwähnt.¹⁸⁶

Neben seiner bisher dargestellten Auffassung der Konstitution einer neuen Lebensweise bietet Landauer auch einen anderen Ausweg. Dieser findet auf sozialer Ebene durch das Konzept der Kleinexperimente von Genossenschafts- und Siedlungsbewegungen statt.¹⁸⁷ In seinem Konzept des *Sozialistischen Bundes* ruft er

¹⁸¹ Critchley S. 38.

¹⁸² Critchley S. 39.

¹⁸³ Wir finden im Denken Weils auch kantische sowie platonische Momente, aber auch Begriffe, die sie in die Nähe des Pantheismus rücken. Weil spricht von der *Erlösung des Ichs* für die *Gegenwart der Liebe*. Siehe Simon Weil. Philosophie. Religion, Politik, Hg. Heinz Robert Schlette und André Devaux, Knecht Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S. 131 und S. 133.

¹⁸⁴ Ebd. S. 42.

¹⁸⁵ Critchley S. 63.

¹⁸⁶ Critchley S. 62.

¹⁸⁷ Klaus von Beyme, *Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Springer VS, Wiesbaden, 2013, S. 108. So leitet sich der Sozialismus Landauers nicht aus einem Gesellschaftsbegriff ab. (Ebd.) „Landauers Postulat ist die anarchistische Alternative, die bei sich selbst, dem Einzelnen beginnt und ein Ausbrechen aus den Um- und Zuständen mit Gleichdenkenden sucht. Was er vor Augen hat, sind autarke Gemeinschaften, denen durch ihre Existenz neben der Gesamtgesellschaft eine Beispelfunktion zukommt und die einen Dominoeffekt auslösen könnten, an dessen

zur Schaffung von Siedlungskonzepten auf, die er als Vorbilder der Gerechtigkeit versteht.¹⁸⁸ Darunter sind Kommunen zu verstehen, die nicht nur dezentral organisiert sind, sondern auch das Bild des künftigen Sozialismus vermitteln sollen.¹⁸⁹ Über die Schwierigkeit der Umsetzung ist sich Landauer im Klaren, aber auch darüber, dass die Siedlungen „nicht ganz und gar dem Kapitalismus entronnen sind“, dennoch ist der Sozialismus nicht nur ein Weg heraus aus dem Kapitalismus, sondern wie bereits angesprochen, wie jedes Leben ein Versuch.¹⁹⁰ Wie Nietzsche sucht auch Landauer nach neuen Lebensmöglichkeiten. Das Austreten aus dem Staat darf nicht als Rückzug, schon gar nicht als Resignation verstanden werden: „Für uns aber gilt [...] : nicht sich abwenden von der Welt“.¹⁹¹ Das Programm lautet, wie erwähnt, Wirklichkeit schaffen, allerdings liegt die *Wirksamkeit im vorgelebten Beispiel*.¹⁹²

Der Kapitalismus hat nicht nur freudlose Zustände verursacht, in ihm sind die ArbeiterInnen auch hoffnungslos und seelisch verwahrlost, während die Wohlhabenden unter anderem *geistlos* und *genussgierig* sind.¹⁹³ Ohne eine Klasse, einen Ort, oder einen Prozess hinsichtlich der Entstehung des Sozialismus zu favorisieren, spricht Landauer zunächst von der Erneuerung des Individuums, die aber nicht ohne sein Außen zu bewerkstelligen ist. „Das Gewordene ist das Werdende, der Mikrokosmos der Makrokosmos; das Individuum ist das Volk, der Geist ist die Gemeinschaft, die Idee ist der Bund.“¹⁹⁴ Der Sozialismus ist, wie wir später sehen werden: ein *Versuch*. Aber ein Versuch, den „wir dichterisch heute schon in Worten und Beschreibungen zu gestalten versuchen: die Abwechslung der Arbeit, die Rolle der geistigen Arbeit, die Form des bequemsten und unbedenklichsten Tauschmittels, die Einführung des Vertrages an die Stelle der Justiz, die Erneuerung der Erziehung, all das wird Wirklichkeit werden, indem es verwirklicht wird,

¹⁸⁸ Ende einer zutiefst föderal ausdifferenzierte neue Welt stünde“. Thorsten Hinz, Mystik und Anarchie, Karin Kramer, Berlin, 2000 S. 142.

¹⁸⁹ Ebd. S. 109.

¹⁹⁰ Kellermann, http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

¹⁹¹ „Der Sozialismus als Wirklichkeit kann nur erlernt werden“. Landauer, A S. 113.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Landauer, A S. 117.

¹⁹⁴ Landauer, A S. 88.

¹⁹⁴ Ebd. S. 89.

und wird durchaus nicht nach einer Schablone geordnet werden.“¹⁹⁵ Der Sozialismus stellt das dar, was uns abhanden gekommen ist, nämlich genau wie die Mystik. Während die Mystik das Individuum anspricht, spricht der Sozialismus alle an. Aber beide wollen das selbe: die *Wiedergewinnung der Beziehung* zu Welt und Natur.¹⁹⁶ Aber Sozialismus ist auch Kunst. „Eine neue Kunst, die im Lebendigen schaffen will.“¹⁹⁷ Landauers Aufruf zum Sozialismus richtet sich nicht nur an die Arbeiterklasse, oder wie wir heute sagen würden, an das Prekariat. Nicht nur Arbeiter, Frauen, Kinder, Dichter, Musiker, sondern alle sind aufgerufen, die „Bild und Rhythmus gesammelter Gestaltungskraft in sich tragen, alle, die den Befehl aus sich herauslassen können: im Namen der Ewigkeit, im Namen des Geistes, im Namen des Bildes, das wahr und Weg werden will [...].“¹⁹⁸ Das erstarre und damit unerträgliche Leben muss befreit und als heiteres, schöpferisches Werden begriffen werden. Es darf sich nicht über oder außerhalb seines Lebens stellen, sondern als Teil des Werdens begreifen.

Wir sehen auch bei Landauer die historischen Spuren der freien Geister, nämlich nicht nur in seiner Ablehnung jedes herrschaftlichen Verhältnisses, sondern auch der radikalen Desubjektivierung, die, wie Critchley aufzeigte, bis Porete – wenn auch mit einer anderen Orientierung – zurückreichen. Aber eine Depersonalisierung, die wir auch bei Nietzsche und Deleuze vorfinden werden. Wir glauben, dass Landauer seine so empiristische Beziehung zu Welt, die ihre Gewichtung auf die Empfindungen und Intensitäten der Zeit liegt, nicht mystisch bezeichnet hätte, wenn es diesen Mangel an Begriffen für die Intensitäten nicht gegeben hätte. Ein in-der-Welt-Aufgehen, mit ihr in ein Werden treten, können Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus* auch ohne diesen Begriff formulieren, und wie ähnlich dieser der geforderten Umwandlung Landauers ist, darauf wurde bereits hingewiesen. Vielleicht können wir ihn in dieser Hinsicht als Sohn seiner Zeit begreifen, zumal eben in diesem Jahrhundert sich eine Neomystik abzeichnete. Allerdings ist gegen eine Mystik, die das Subjekt depersonalisiert, ohne dass Gott als Substi-

¹⁹⁵ Landauer, A S. 114.

¹⁹⁶ Landauer, Revolution S. 122: „Sozialismus ist Umkehr; Sozialismus ist Neubeginn; Sozialismus ist Wiederschluß an die Natur, Wiedererfüllung mit Geist, Wiedergewinnung der Beziehung.“

¹⁹⁷ Landauer, A S. 113.

¹⁹⁸ Landauer, A S. 118.

tut für das Leben oder die Natur steht, nichts einzuwenden. Es ist gegen nichts einzuwenden, worin das Leben zu sich kommt und sich entfaltet. In diesem Sinn definiert Landauer das Leben als einen Versuch. Einen dieser Versuche sehen wir in seinem Konzept der Siedlungen, die ein Weg für eine neue Gemeinschaft sind, um den Kapitalismus nach und nach von innen zu revolutionieren. Damit ist auch der Sozialismus wie die Mystik der Versuch einer Wiedergewinnung der Beziehung des Menschen zur Welt.

Die Welt ist nicht durch moralische Wahrheiten wiederzugeben, denn in ihr macht sich eine Dauer bemerkbar, die auch unseren Gefühlen entspricht, zumal auch unsere Gefühle eine Dauer aufweisen, worin wir werden. Die Zeit ist nicht nur die Form unserer Ich-Gefühle, die Form unserer Erlebnisse, sondern zieht sich auch durch unser Gedächtnis, weshalb für Landauer auch die Vergangenheit Zukunft ist. Damit vollzieht sich das Werden durch unsere Gefühle, zumal die Zeit das Subjektive ist, das allein eine Wirklichkeit besitzt. Das Angeschaute fällt insofern mit dem Angeschauten zusammen, weil alles lebendig ist und in einem Verhältnis zueinander steht. Die Annahme einer Außenwelt, worin sich das Individuum als getrennt von der Welt betrachtet, ist deshalb auch falsch, und dies gilt es zu verändern. Das Ich hat nichts Wirkliches, wie gezeigt wurde, sondern nur das Werden in der Zeit, weshalb wir unser Weltbild auch auf sie gründend entwerfen sollen. Durch abstrakte Wahrheiten besteht nun aber eine Kluft zwischen Menschen und Welt, worin uns intensive Vorgänge in der Zeit als dinghaft und von uns getrennt erscheinen. Er übt aber auch eine erkenntnistheoretische Kritik an Kant, wonach Kant die Erfahrungsebene des Individuums übergeht, um die Welt urteilslogisch zu begreifen. Wie können Urteile über das Fließen der Welt, über die Zeit gestellt werden, wie kann das Lebendige unter Urteile subsumiert werden? Landauer erkennt hier bei Kant Widersprüche und setzt dem urteilenden Subjekt die Lebendigkeit der Welt entgegen. Empfindungen sind die Antwort Landauers auf Kants abstrakte Kategorien und Erkenntnisse. Es gibt Unsagbares, das nicht in Urteile passt, Unaussprechliches, das wir nur empfinden können, welches aber zu einem Erkennen der Welt führt. Da die Welt Zeit ist, zeigen sich hier die Veränderungen, die unendlich differenzierten Qualitäten, die Intensitäten. In der Empfindung liegt auch die Findung für das Andere, das Neue, für Kräfte, die unsagbar sind. Insofern

verlangt Landauer, dass wir uns wandeln, je mystischer, je rational unerklärlicher umso besser. Es gilt, den moralischen Formeln die Stirn zu bieten, sich der feststehenden Werte zu entledigen. Vor allem sich vom Oberflächlichen abzuwenden, aber auch von der Heuchelei und der Niedrigkeit. Es gilt, das Leben zu bejahen und darin gestalterisch zu sein. In der Mystik Landauers entpuppt sich die Welt als Bild in Bildern. Es gilt, dem Intensiven, der Intensitäten zur ihrem Recht zu verhelfen, weil sich darin ein Werden zeigt, zu dem auch wir als Individuen gehören. Die mystische Absonderung ist sich gewahr werden, dass wir zu unserem Außen gehören, dass sich alles im Fluss der Zeit bewegt. So drückt die mystische Absonderung genau dieses Einsehen, diese Sichtweise, dass die Welt und die Dinge von der Zeit durchströmt sind, aus. Diese Umwandlung will dem von seinem Außen getrennten Individuum wieder die Welt zurückgeben. Denn für Landauer ist das Individuum nur etwas, nur Zeit, nur Welt.

Landauer und die Kunst

Durch die Findung der Welt in sich, die er mystische Versunkenheit nennt, gelangt Landauer zur Gemeinschaft mit der Welt. Im *Aufruf zum Sozialismus* definiert er den Geist als Gemeinschaft und hält fest, dass jedes Individuum die Gerechtigkeit und die Gemeinschaft begehrt.¹⁹⁹ Von Prozessen der Befreiung hält Landauer wenig, und hierin verweist uns Kellermann auf Foucault, für den später der Prozess der Befreiung ebenfalls keine Lösung darstellt. Im Lösungsvorschlag des Marxismus, der vom *Einschlafen des Staates* spricht und das Handeln gegen den Kapitalismus „auf einen noch kommenden Augenblick vertagt“, hält Landauer gar nichts, zumal er ein *Appell an die Ohnmacht* ist.²⁰⁰ Er ist deshalb eine Ohnmacht, weil die Erstarrtheit der Menschen aufrechterhalten bleibt, worin der Mensch maßloses Leid erfährt.²⁰¹ Mit der Aussage „Es ist nicht an der Zeit!“ für einen Umbruch verhalten sich die Marxisten für Landauer so, als ob es für das Leben keinen Ausweg gäbe, als ob das Werden determiniert wäre: „Und muß nicht jeder merken, daß der Versuch, das Werden so auszusprechen, als wäre es ein abgeschlossenes Sein, wenn er Macht über die Gemüter der Menschen gewinnt, eben dazu führen muß, daß die Gewalten der Gestaltung und die Schöpferkraft gelähmt werden?“.²⁰² Im Gegensatz zum Anarchismus beinhaltet der Marxismus von Anfang an *Kräfte der Ohnmacht* statt der Empörung, womit ihm nach Landauer jeder positive Gehalt, jede Kraft des Umbruchs fehlt.²⁰³ Denn im *Revisionismus* des Marxismus zeigt sich die *Tatlosigkeit*, die *Ratlosigkeit* und die *Genügsamkeit der Massen*.²⁰⁴ Dement-

¹⁹⁹Landauer, A S. 77.

²⁰⁰Kellermann, http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm, sowie Landauer, A S. 85.

²⁰¹Landauer, A S. 85.

²⁰²Ebd.

²⁰³Landauer, A S. 87.

²⁰⁴Landauer, A S. 87.

gegen setzt Landauer das Konzept des *unmittelbaren Eingreifens*, denn wenn wir nicht *jetzt* den Augenblick ergreifen, werden wir es *nie* tun.²⁰⁵ Nicht die Ohnmacht erhalten, sondern gegen die Ohnmacht zur Tat greifen, im Hier und Jetzt. Die Frage der Kraft, nämlich ob etwas Kräfte enthält, die schöpferisch wirken oder nicht, ist ein wichtiges Kriterium für Landauer. In diesem Kontext ist auch die Definition des Marxismus zu lesen: Seine Kräfte machen ohnmächtig. Der Wille spielt zwar eine sehr wichtige Rolle für das Neue, aber wie bisher erläutert auch die Tat, der Glaube und die Verbindung mit anderen Kräften. Hinzugefügt sei, dass nicht der Wille eines Einzelnen, sondern die „Willenstendenz geeinter Menschen“ gefragt ist.²⁰⁶ Leider können wir nicht auf alle wichtigen Momente im Denken Landauers eingehen, beispielweise den Gedanken, dass all unsere Ahnen sowie die Menschheit in uns leben – weil er wie Bergson die Vergangenheit nicht als abgeschlossen, sondern in der Gegenwart weiter enthalten denkt, weshalb er festhält, dass auch die Vergangenheit Zukunft ist – oder die ganze Kritik Landauers am Marxismus, sowie seine Ansichten zur Sexualität. Aber nicht nur der Marxismus enthält Kräfte der Ohnmacht, sondern auch der Kapitalismus, allen voran Kräfte der Freudlosigkeit, des Leidens, der Heuchelei, der Niedrigkeit, des Egoismus, der Hoffnungslosigkeit, kurzum der Geistlosigkeit.

Der Mensch ist für Landauer nicht isoliert, sondern ist Glied des unendlichen Werdestroms, der ungetrennt und *unsäglich* ist.²⁰⁷ Das Sein muss in ein Werden verwandelt werden, das ist die Forderung Landauers. Natürlich gilt das für unsere Wahrnehmung, denn ontologisch betrachtet ist das Sein ein Werden: „es gibt kein Sein, sondern nur Werden, Bewegung.“²⁰⁸ Allerdings funktioniert das nicht ohne das Außen. Denn ist die Beziehung zum Außen gekippt, kann auch nichts mehr strömen, kann nichts mehr werden, außer ein erschöpfendes Werden. Diese Bestimmung können wir als die grundlegendste Kategorie seiner Anarchie des Werdens lesen. Der Glaube Landauers an die Erneuerung des Menschen sitzt genau

²⁰⁵Landauer, A S. 115.

²⁰⁶Kellermann, http://www.grundrisse.net/grundrisse17/17philippe_kellermann.htm.

²⁰⁷Landauer, A S. 83.

²⁰⁸Landauer, SM S. 71.

hier: im Außen. Die Erneuerung schreitet von *außen her* und nach *außen hin*.²⁰⁹ Das Außen ist deshalb der Ort der Veränderung, weil hier die Kraft des Lebens waltet, weil hier die Verbindungen, die *Bünde* geschaffen werden.²¹⁰ Deshalb ist für die Wandlung sowohl die innerliche als auch die äußerliche Aktivität gefragt. Das Neue wird aber nicht aus *Rache*, der *Wut* oder *Zerstörung*, sondern aus dem aufbauenden Geist, aus einem *Kraftüberschuss* an *Glut* und *Geist* entstehen.²¹¹ Der Weg dahin braucht Mut und Schöpfung aus *inständiger Not* und führt über den Individualismus sowie die „Neuerstehung der kleinsten Körperschaften.“²¹²

Damit können wir aber auch festhalten, dass Landauer einen individuellen Anarchismus vertritt, denn es gilt zunächst, sich selbst zu befreien. Neben der Mystik spricht auch Landauer sehr oft von der Kunst, worunter er die *symbolische Ausdeutung* unserer Sinne und des Bewusstseins versteht. Die Kunst spielt eine wichtige Rolle in seinen Werken, da wir nicht mehr auf die vielfältigen Bilder, die uns die Sinne zuführen, verzichten können. Denn diese gilt es zu einem *einheitlichen Weltbild* zu formen, „an dessen symbolische Bedeutung wir zu glauben vermögen“. Landauer lädt uns ein, ein Bild der Welt zu gestalten, „wie wir es fassen und lieben können, und im Einklang damit unser Leben und unsere Einrichtungen zu formen“.²¹³ Allerdings darf dieses Bild kein überhebliches sein, oder sich anderen Bildern aufdrängen. „Das aber ist Kunst in diesem höchsten Sinn: ein zwingendes Sinnbild der Welt.“²¹⁴ Ein ganz besonderes Anliegen Landauers ist die Literatur und die Dichtung, worin er ein Erlebnis, ein Verhältnis, ein Fließen von Innen und Außen ausmacht.²¹⁵ Da die Sinnenwelt nicht sagbar, damit mystisch ist, geben uns die Poeten „nicht nur den Rhythmus ihres Lebens und ihrer Gefühle, sondern ebenso die Bilder der Sinnenwelt: Als das Unsagbare.“²¹⁶ Neben einigen anderen Autoren, auf die Landauer uns verweist, ist hier vor allem Heinrich von Kleist zu

²⁰⁹Landauer, A S. 89.

²¹⁰Ebd.

²¹¹Landauer, A S. 90.

²¹²Ebd.

²¹³Landauer, SM S. 76.

²¹⁴Landauer, SM S. 87. Außerdem müssen die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, bevor sie zu einer *Weltgestalt* erstarren, durch die Kunst ersetzt werden. Ebd.

²¹⁵Landauer, WM S. 173.

²¹⁶Despoix S. 149f.

erwähnen (genauer sein Aufsatz über das *Marionettentheater*), worin die tragische Heiterkeit, die wie bei Nietzsche über die „abgrundtiefen Schlünden zu tanzen“ vermag, eine heitere Mystik ist.²¹⁷ In der Kunst erblickt Landauer einen kraftvollen Menschen, der schöpferisch ist. Ein anderer wichtiger Künstler für ihn ist unter anderem Goethe, der mit Kraft bleibende Wirkungen im Leben der Menschen her vorbringen konnte. Mit Goethe geht Landauer mit, wenn dieser das Ästhetische, das Ethische, das Politische und das Wissenschaftliche als nicht voneinander getrennt verstand.²¹⁸ Neben der schöpferischen Tätigkeit der Künstler, nämlich ihrer Gestaltungskraft, sieht er an ihnen auch die Revolution des Gefühls, das *Heraus wirken der Kräfte* und *die Befreiung des Gemüts*.²¹⁹ Diesen Gedanken gilt es zu unterstreichen, weil er auch hier wieder von Kräften spricht, wie in den Abhandlungen zur Mystik, worin es darum ging, dass wir Kräfte heranziehen sowie auf andere wirken. Hier sieht er in der künstlerischen Tätigkeit das Herauswirken der Kräfte und die Befreiung des Gemüts durch die Revolution der Gefühle. Insofern können wir das Ästhetikverständnis von Landauer vitalistisch nennen.

Auch Landauer unterscheidet zwischen Kräften, wie später Deleuze, ausgehend von Nietzsche, differenzieren wird, nämlich zwischen aktiven und passiven Kräften.²²⁰ Für Landauer gibt es pulsierende, sich vermittelnde Kraft, sowie sich ab wärts bewegende, widrige Kraft.²²¹ In der Kunst sieht er die Darstellung dieser Kräfte, so wie sie auch näher an ihnen platziert ist. Im Künstler, der ein Bild der Welt schaffen will, erblickt er etwas, das auf sein Werden wartet, das dann zu einem gestalteten Bild wächst. In Whitman sieht er einen neuen Geist, der neue Formen wollte, denn aus einem *Unendlichkeitsgefühl* folgt auch der *Unendlichkeitsstoff*.²²² Auf den *Grashalm* Whitmans verweisend, schreibt Landauer, dass ein Grashalm „nichts Geringeres als das Tagwerk der Sterne“ ist.²²³ Nur in der Literatur und der Dichtung sieht Landauer eine Revolution, denn die Konsequenz

²¹⁷Landauer, WM S. 28.

²¹⁸Landauer, WM S. 32.

²¹⁹Landauer, WM S. 28f.

²²⁰Landauer, SM S. 135.

²²¹Landauer, WM S. 50.

²²²Landauer, WM S. 90.

²²³Ebd.

der Dichtung ist Revolution.²²⁴ In diesem Zusammenhang spricht Ulrich Linse von einem *poetischen Anarchismus* gegen einen *Partei-Anarchismus*.²²⁵

In diesem Zusammenhang ist der Wortgebrauch Landauers über Mystik und Kunst auffallend ähnlich, denn beide Bereiche scheinen mehr als nur eine Nachbarschaft zu pflegen. Mystik definiert Landauer als „einfach Poesie und künstlerische Kraft“, sie vermag ein Seelenleben in Traum und Bild entstehen zu lassen. Er trennt beide Bereiche nicht voneinander, Mystik ist eine poetische Schau, ein Weg, um die Welt zu berühren. Künstlerische Ausdrucksformen eröffnen die Möglichkeit, „die Verbindung der Menschen mit der Welt (wieder) herzustellen.“²²⁶ Wie der Sozialismus vermag auch die Kunst, die Beziehung des Menschen zur Welt wiederherstellen. Die Kunst hat aber auch eine politische Macht, weil sie subversiv ist. Hinzuzufügen ist, wie angesprochen, dass Landauer hier die Bereiche der Kunst, der Politik oder der Ethik nicht trennt. Sie können auch gar nicht getrennt sein, wenn man das Leben als Kräfteverhältnisse denkt, weil man sie dann nicht in Bereiche einteilen oder abkapseln kann. Die Kunst oder das Leben lässt sich auch nicht bändigen, so wie der Mensch nicht aufhören wird, sein Leben disziplinieren zu lassen, denn „wir brauchen den Frühling, den Wahn und den Rausch und die Tollheit, wir brauchen – wieder und wieder und wieder – die Revolution“. ²²⁷ Landauer selbst war künstlerisch tätig und kannte sowohl die deutschsprachige als auch die internationale Literatur, das Theater und die Kunst, zumal er selbst als Literatur- und Theaterkritiker sowie als Dramaturg tätig war.²²⁸ Dies bezeugen auch seine zahlreichen Essays, Rezensionen sowie Publikationen beispielsweise zu Hölderlin, Tolstoj oder Whitmann. Landauer setzt sich auch für das Drama ein und ist Mitbegründer der Berliner *Neuen Freien Volksbühne*, die hauptsächlich an ein proletarisches Publikum gerichtet ist. Gegen Franz Mehring, den er leeren Ästhetentums bezichtigt, schreibt Landauer: „An die Stelle des naturalistischen Neuen, [...] sollte jenes an-

²²⁴ Siegbert Wolf, *Gustav Landauer als Wortartist*, In: Gustav Landauer, Wortartist, Roman, Novelle, Drama, Gedicht, Übersetzung, AV, Lich, 2014 S. 18.

²²⁵ Auch sieht Linse in Landauer den direkten Vorläufer des radikalen Ökosozialismus. Ulrich Linse, 'Poetischer Anarchismus' gegen 'Partei-Anarchismus', In: Wolf D. Gruner und Paul Hoser Hg., *Wissenschaft – Bildung – Politik*, Hamburg, 2008 S. 361f.

²²⁶ Wolf, 2011 S. 13.

²²⁷ Kaiser, 2014 S. 316.

²²⁸ Ebd. S. 9.

dere treten, das man bald Mystik [...] , bald Dekadenz nannte, das aber einfache Poesie und künstlerische Kraft ist, [...] die keine Sozialkritik und Elendsschilderung übt, sondern in Traum und Bild neues Seelenleben erstehen lässt.“²²⁹ Hier definiert er die Mystik sogar als künstlerische Kraft, zumal wir in der mystischen Versunkenheit nichts anderes als die Welt in uns finden.

In *Skepsis und Mystik* erwähnt Landauer mehrmals die Musik, die für ihn die beste Menschensprache sowie die Stimme der Ewigkeit ist, weil sie nicht nur unser eigenes Wesen und damit das Innerste der Welt erschließt, sondern mit Schopenhauer die *Welt noch einmal ist*.²³⁰ Die Musik war für Landauer nicht nur von Menschen geschaffen, sondern „eine Klangwelt, die Teil der wenn auch artifiziel- len Natur wird, denn sie ‚klingt mit ihrem Auf- und Abschwellen wie vom Winde hergeweht‘.“²³¹ In seiner Sprachkritik ist es nicht die Sprache an sich, die Landauer kritisiert, denn diese spricht wie die Musik unsere Sinnlichkeit durch ihre musikalisch-rhythmischen Komponenten an.²³² Es gilt, Formen freizulegen, die andere Arten der Berührung zwischen der Welt und unseren Sinnen darstellen. Die Suche nach einer *anderen Art des Sprechens* verbindet Landauer in seinen literarischen Werken mit dem Schweigen und steht damit nach Kaiser John Cage näher als zu E.T.A. Hoffmann.²³³ Es ist seine *moderne Musik-Text-Intermedialität*, die ihn innerhalb eines Textes den Text dort überschreiten lässt, *wo Sprache nicht ausreicht* und ihn nach Kaiser und Luc Lambrecht zu einem „Autor der Moderne der Jahrhundertwende“ auszeichnet.²³⁴ In seinem Melodrama *Nach Jahren*, worin nicht nur seine Begeisterung für Musik, sondern auch die Bildhaftigkeit der Welt zum Ausdruck kommt, möchte er für die Bühne einen Kinematographen einsetzen, der den Hintergrund der Bühne in Bewegung setzen soll. Dies kommt aber nicht zustande, weil der Apparat nicht vollkommen genug war, weshalb er stattdessen

²²⁹Die Freie Volksbühne Berlin: *Nichts muß bleiben wie es ist*, In: Die Schaubühne I, 1905, Berlin, 1989 S. 192. Auf die naturalistische Ausrichtung der *Neuen Freien Volksbühne* macht uns Walter Fähnders aufmerksam, sowie darauf, dass ihr Augenmerk die Partizipation der ArbeiterInnen war und ihre Parole *Die Kunst dem Volke* lautete. Vgl. hierzu Walter Fähnders, *Avantgarde und Moderne 1890-1933*. Lehrbuch Germanistik, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2010 S. 77f.

²³⁰Landauer, SM S. 145.

²³¹Kaiser, *Musik und Film im Schweigen*, 2011 S. 50.

²³²Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, 2014 S. 319.

²³³Ebd. S. 323.

²³⁴Ebd.

einen gemalten Hintergrund verwendete.²³⁵ Aber eine solche Projektion auf die Bühne ist damals technisch nicht realisierbar, denn der von Landauer erwünschte Apparat wurde erst 1891, nämlich neun Jahre nach der Entstehung dieses Melodramas (von Thomas Alva Edison) zum Patent angemeldet.²³⁶ Mit dieser bühnen-technischen Anweisung der Bildprojektion erweitert er nicht nur das Melodrama medial, weshalb wir mit Kaiser von einer Plurimedialität sprechen, sondern trägt auch zur Geschichte der Bühnentechnik bei.²³⁷ In dem Wunsch, den Bühnenhintergrund des Melodramas *Nach Jahren* durch eine Filmprojektion zu gestalten, sehen wir wieder die moderne Auffassung Landauers, der seiner Zeit weit voraus war.²³⁸ Kaiser verweist uns darauf, dass Landauer vor allem hier in seinem Melodrama eine poetische Sprache entwickeln konnte, die mit seiner Sprachskepsis in einer Übereinstimmung steht. Jene Momente sind die des *Schweigens*, der *Intertextualität*, sowie der *Intermedialität*.²³⁹ Denn immer dort, wo die Sprache versagt, macht das Schweigen für die Musik Platz, sodass das Unsagbare nicht in eine Sprachlosigkeit kippt.²⁴⁰ Insofern spricht Kaiser hier von einer *dreifachen Intermedialität* zwischen *Musik und Sprache*, *Film und Sprache*, sowie *Musik und Film*, die für Landauer einen *neuen Weg des Sprechens* bedeutet.²⁴¹

Neben Johann Gottlob Fichte, Michail Bakunin, Pierre-Joseph Proudhon verehrt Landauer Peter Kropotkin, mit welchem ihn eine enge Freundschaft verband, und er übersetzt einige seiner Werke ins Deutsche. Nach Fähnders hat Landauer so zur *Vermittlung anarchistischer Positionen* in Deutschland beigetragen²⁴² hat. In diesem Zusammenhang möchten wir auch kurz erwähnen, dass Landauer gemeinsam mit den Brüdern Hart die *Neue Gemeinschaft* im Jahre 1900 gründet, die Fähnders als Bewegung in die Aufbruchsstimmung der Jahrhundertwende verortet.²⁴³ Die *Neue Gemeinschaft*, die auch andere alternative Lebensgemeinschaften

²³⁵Kaiser, 2014 S. 287.

²³⁶Kaiser, 2011 S. 51.

²³⁷Ebd.

²³⁸Kaiser, 2011 S. 51.

²³⁹Kaiser, 2011 S. 52.

²⁴⁰Kaiser, 2011 S. 52.

²⁴¹Kaiser, 2011 S. 53.

²⁴²Fähnders S. 128.

²⁴³Hierzu gibt Landauer „seine Erfahrungen in der anarchistischen Bewegung reflektierend, mit der Rede ‚Von

(wie die von Monte Verità) beeinflusste, entwickelte sich aus dem *Friedrichshagener Dichterkreis* heraus, sowie die Zeitschrift *Der Sozialist*, die Landauer hier in Berlin von 1909 bis 1915 herausgab.²⁴⁴ Die Zahl der Artikel, die Landauer hier zu Kunst, Philosophie, Literatur sowie der aktuellen Politik schrieb, beläuft sich auf an die 115 Stück. Danach wird Landauer 1918, wie erwähnt, Dramaturg am *Düsseldorfer Schauspielhaus*. Sowohl „die rheinische Intellektuellen- und Künstlerszene, vor allem im Umfeld des Düsseldorfer Schauspielhauses“, als auch das *Berliner Milieu* werden von Landauers Gedankengut geprägt, zumal Landauer nicht nur diesem und damit der Berliner *Dada-Szene* nahe steht, sondern „an allen größeren Auseinandersetzungen in der sozialistischen und anarchistischen Bewegung Berlins beteiligt“ war.²⁴⁵

Ein anderer und auch unmittelbarer Einfluss Landauers auf die Avantgarde ist mit Hugo Ball zu nennen.²⁴⁶ Während seines Aufenthaltes in Berlin lernt Ball Landauer kennen.²⁴⁷ Dieser Einfluss der Landauerschen Sprachkritik zeigt sich im *Lautgedicht* Balls.²⁴⁸ Ohne darauf eingehen zu können, welche Wirkung und Be-

der Absonderung zur Gemeinschaft‘ das Programm”. (Siehe Fähnders S. 96) Zeitweilig waren Martin Buber, Erich Mühsam, Else Lasker-Schüler, Hugo Höppener-Fidus, Peter Hille, Willy Pastor, Bernard Kampffmeyer Teil der anarchistisch-kommunistischen Kommune.

²⁴⁴ Fähnders S. 95.

²⁴⁵ Siehe hierzu die Webseite der Gustav Landauer Denkmalinitiative auf: <https://gustav-landauer.org/content/unabhängiger-sozialismus-und-volksbuehnbewegung>. Neben Landauer steht aber auch Carl Einstein der Dada-Szene Berlins sehr nahe und scheint genauso wie Landauer vergessen zu sein. Siehe hierzu *Carl Einstein und die europäische Avantgarde/ Carl Einstein and the European Avant-Garde*, Hg. Gertrude Cepl-Kaufmann u. Jasmin Grande, de Gruyter, Berlin/Boston, 2012 S. 14.

²⁴⁶ Siehe Hubert van der Berg, *Avantgarde und Anarchismus. Dada in Zürich und Berlin*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 1999 S. 121f. Hugo Ball wird 1911 Dramaturg für das *Stadttheater Plauen* und wechselt dann zum *Münchner Lustspielhaus*, wo er bis 1914 bleibt. Hier lernt er neben Franz Wedekind und Wassily Kandinsky auch Emmy Hennings kennen. Siehe hierzu Lisa Heinrich, *Hugo Balls Lautdichtung im Kontext der Avantgardebewegung*, <https://www.grin.com/document/195440>, GRIN Verlag, München, 2012 (Stand: 4.Juli, 2018).

²⁴⁷ „Dort [Berlin] wurde er Redakteur der Wochenzeitschrift ‚Zeit im Bild‘ und ‚verkehrt [...] im Kreise der expressionistischen Avantgarde.‘ Von diesem Umgang sicherlich mit beeinflusst, beginnt Balls theoretische Auseinandersetzung mit Revolutionsbewegungen und Anarchismus. Er liest Kropotkin und Bakunin und trifft Gustav Landauer, einen Vertreter des deutschen Anarchismus, sogar persönlich.“ Berg S. 121.

²⁴⁸ Ein Auszug aus Balls ‚Das erste dadaistische Manifest‘ (1916) verdeutlicht seine skeptische Haltung zur Sprache: „Dada ist eine neue Kunstrichtung. Das kann man daran sehen, dass bis jetzt niemand etwas davon wusste und morgen ganz Zürich davon reden wird. [...] Dada Bourgeoisie und ihr, allerwerteste Dichter, die ihr um den nackten Punkt herumdichtet. Dada Weltkrieg und kein Ende, Dada Revolution und kein Anfang, [...]. [...] Ich lese Verse, die nichts weniger vorhaben als: die conventionelle Sprache ad acta zu legen. [...] Ich will keine Worte, die andere erfunden haben. Alle Worte haben andre erfunden. Ich will meinen eigenen Rhythmus, und Vokale und Consonanten dazu, die von mir selbst sind. [...] Diese Verse haben die Möglichkeit, allen Schmutz abzutun, der an dieser vermaledeiten Sprache klebt wie von Maklerhänden, die die Münzen abgegriffen haben. Das Wort will ich haben, wo es anfängt, wo es entsteht. [...] Das Wort, meine Herren! Das Wort, sozusagen, ist eine öffentliche Angelegenheit ersten Ranges.“ Ernst Teubner Hg., *Hugo Ball (1886-1986). Leben und Werk*. Katalog zur Ausstellung, publica, Berlin, 1986 S. 155.

deutung das Lautgedicht Balls und die Innovation seiner Kunst auslöste, möchten wir darauf hinweisen, dass die Kritik Balls an der *vermaledeiten Sprache* in der selben Tradition der Sprachskepsis steht, wie sie in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts, nämlich „unter anderem von Fritz Mauthner und Gustav Landauer, aber auch von Nietzsche vertreten wurde. [...] Ihre Sprachskepsis äußert sich in erster Linie in einem Vertrauensverlust gegenüber der alltäglichen, herkömmlichen Sprache. Sie galt als verbraucht und als nicht geeignet zur Darstellung der Wirklichkeit.“²⁴⁹

Im Weiteren möchten wir auf eine Nachbarschaft zu Landauers Denkungsart hinweisen, die sich in der Forschungsliteratur nicht findet. Ein ähnliches Verhältnis der Kunst und Ästhetik finden wir nämlich bei dem anarchistischen Kunsthistoriker Herbert Read.²⁵⁰ Read ist der renommierteste Kunsthistoriker des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen Raum und sein Kunstbegriff weist eine Oszillation zwischen Vitalität und Schönheit auf.²⁵¹ In einem idealen Kunstwerk sind nach Read beide Momente vorhanden.²⁵² In der Vitalität, die Read nicht nur in den magischen Riten der Menschen sondern auch in der Tierkunst begegnet, erblickt er eine explosive Eigenschaft, die er als Reaktion auf leblose Nachahmungen des Lebens begreift.²⁵³ Zu Schönheit schreibt Read, dass sie das zweite Prinzip der Kunst ist, nämlich eine Komposition aus Proportion, Harmonie und *Heiterkeit* unter anderem, die Read zusammen mit dem Prinzip der Vitalität, nämlich den *entgegengesetzten* Kräften Nietzsches identifiziert: die Schönheit mit der apollinischen Kraft und die Vitalität mit der dionysischen Kraft.²⁵⁴

²⁴⁹ Siehe Heinrich, <https://www.grin.com/document/195440>. Siehe aber auch Hubert van der Berg, *Sprachkrise als Zeitkrankheit. Hugo Ball und die Wiederfindung des Wortes*. In: Krise und Kritik der Sprache. Literatur zwischen Spätmoderne und Postmoderne. Hg. Reinhard Kacianka und Peter V. Zima, A. Francke Verlag, Tübingen, Basel, 2004 S. 124.

²⁵⁰ Herbert Read, *Philosophie des Anarchismus*, In: DIE FREIE GESELLSCHAFT. Monatsschrift für Gesellschaftskritik und freiheitlichen Sozialismus, Darmstadt, Nr.31/Mai 1952 und Nr.32/Juni 1952.

²⁵¹ „[...] und wo immer magische Riten mit menschlichem oder tierischem Leben verbunden sind, ist eher Vitalität denn Schönheit die dominierende künstlerische Eigenschaft.“ Herbert Read, *Bild und Idee*, Verlag M. DuMont Schauberg Köln, 1961, S. 31f.

²⁵² Read, *Bild und Idee* S. 31f.

²⁵³ Eine Reaktion „auf die tödliche Starrheit aller bloßen Wiederholung und Nachahmung, auf den leblosen Akt des Kopierens“. Read, *Bild und Idee* S. 32.

²⁵⁴ Read, *Bild und Idee* S. 55. Es sei darauf hingewiesen, dass Read in der „Kunst das wichtigste Werkzeug für die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins“ sah. (Ebd. S. 11.) Auch weist Read daraufhin, dass diese Sicht bereits bei Schelling, Hölderlin und Schiller zu finden ist. Siehe hierzu den Text von Ulrich Klemm zu Reads *Unsere Ethik ist die Ästhetik* auf anarchismus.at: <https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/herbert-read-unsere-ethik-ist-die-aesthetik-auf-anarchismus-at/>

Bei Read finden wir nicht nur eine ähnliche Kombination des Anarchismus, in der die Vitalität und die Ästhetik, die in einer Ethik zusammenfallen, eine zentrale Rolle spielen²⁵⁵, sondern auch die Mystik. In den *sinnlichen Vorstellungen* der Dichter erkennt Read eine *Mystik*, die er wie Landauer als poetisch definiert, und so wie dieser verweist auch Read auf William Blake.²⁵⁶ Nach Read ist es der Skeptizismus, der einen solchen mystischen, poetischen Glauben zerstört. Ähnlich, wenn nicht ident, heißt es dann weiter, dass der Skeptizismus hierbei die Kräfte eines neuen Lebens, nämlich „gerade die Kräfte, die allein eine sozialistische Gemeinschaft ins Leben rufen könnten“ zerstören kann.²⁵⁷

Auch für Landauer ist die Mystik in der höchsten Poesie großer Künstler angesiedelt, weil hier die Bildhaftigkeit der Welt wiedergeben wird. Dieser Art von Mystik vermag für beide Anarchisten neue Lebensformen zu konstituieren und dieses neue Leben findet sich für beide in sozialistischen Gemeinschaften. Dass der Skeptizismus die neuen Kräfte, die mystischen oder poetischen Kräfte zerstören kann, würde Landauer bejahen. Dies ist aber auch der Grund, weshalb er sein Werk *Skepsis und Mystik* nannte. In Kant sieht er die Zuspitzung einer solchen Skepsis, dessen Philosophie jeglichen Gehalt der Empfindungen für das Denken abspricht. Deshalb kehrt hier Landauer die Skepsis gegen Kants Konstruktion der Erkenntnis. Er bezweifelt, dass das Begriffsdenken uns die Welt verstehen lässt, stellt sich aber auch gegen ein urteilslogisches Denken, in dem die Erfahrung gerade so viel Geltung erfährt, als sie zur Erkenntnis des Verstandes beitragen kann. Den unendlichen Urteilen und Wahrheiten der Vernunft spricht Landauer jede Gültigkeit ab und hält an der Unbestimmbarkeit der Welt fest. So geht seine Skepsis so weit, dass jedes Sprechen nur ein Bild der unendlichen Bilder der Welt wiedergibt, und

read/40-ulrich-klemm-anmerkungen-zu-herbert-read.

²⁵⁵Ebd. Read vertritt die Ansicht, dass der Mensch sich durch Kunst ethisch verhalten kann, im Grunde so wie die Rolle des Künstlers bei Nietzsche.

²⁵⁶„[...] so kann auf die Tatsache der absoluten Identität zwischen den höchsten Formen des poetischen Ausdrucks und der Mystik hingewiesen werden. Einige Dichter, die zu den größten gehören: der heilige Franziskus, Dante, die heilige Therese, Blake, werden gleichzeitig als Dichter und als Mystiker betrachtet.“ Eine den Menschen wandelnde Kraft liegt für ihn deshalb in der Kunst: „Aus diesem Grunde könnte es wohl geschehen, daß die Ursprünge neuer Religionen eher in der Kunst als in moralischen Wiederbelebungsversuchen alter Religionen zu finden sein können.“ Siehe hierzu Reads Artikel *Philosophie des Anarchismus*. In einer solchen Konstellation des Anarchismus könnte nach Read ein Leben voller *Hingabe in sinnlicher Phantasie und Praxis* entstehen, welches auch die Bedingung für „ganz neue Formen menschlicher Gesellschaftsordnung“ ist. Ebd.

²⁵⁷Read, *Philosophie des Anarchismus*.

er lädt uns zu einem spielerischen Umgang mit der Welt ein, die uns die Heiterkeit wiedergibt, die wir durch die Verurteilung unserer Erfahrungen und damit Erstarrung unserer Lebendigkeit verloren haben. Damit ist aber auch die Beziehung zur Welt samt unserem Glauben an sie verloren, nun gibt es nur noch Heuchelei und Nachahmung. Dies ist der Grund, weshalb Landauer mit Nietzsche von Kräften spricht, die in und um uns sind und weshalb er von der Macht der Wirkung dieser Kräfte spricht. Das Leben soll wieder zurückerobert werden, deshalb schreibt er nicht, dass der Sozialismus oder die Mystik und die Kunst zum Beispiel die idealste Gesellschaftsform der Menschen sei, sondern die Wiedergewinnung der Beziehung zur Welt bedeutet.

Ohne wie Read seinen Ansatz als Vitalität zu bezeichnen spricht Landauer von einem schöpferischen Werden, worin er zwischen Kräften unterscheidet. Seth Taylor weist uns darauf hin, dass der *nietzscheanische Vitalismus*, Landauer einen „Ausweg aus seinem ästhetizischen Passivismus“²⁵⁸ bot. Obgleich Taylor nicht darauf eingeht, worin dieser ästhetizistische Passivismus bestand, können wir nur Vermutungen anstellen, denn wie erwähnt las Landauer schon sehr früh Nietzsche, sodass Nietzsche nicht zu einem späteren Zeitpunkt einen Ausweg bieten konnte. Es ist genau umgekehrt, in späteren Jahren weicht Landauer Nietzsche sogar aus. Vielleicht meint aber auch Taylor, dass die Ästhetik Landauers in Kombination mit Nietzsche an Kraft gewann. Nun, wie bisher aufgezeigt werden konnte,wohnt der Landauerschen Ästhetik keine Passivität inne. Diese Ästhetik versucht, eine unmittelbare, sprachlich nicht immer einholbare Beziehung zur Welt zu fassen, worin das Individuum statt eines Gottes mit der Welt verschmilzt. In der Dynamik des Strömens mit der Welt ist das Individuum sowohl zu einem Glauben als auch zur Tätigkeit aufgerufen. Landauers vitalistischer Lebensbegriff enthält nicht nur die Kraft, sondern auch die Gestaltung des Individuums und der Welt. Damit inhärieren seinem Lebensbegriff sowohl eine dynamische (jene Bergsons) als auch eine affektive Vitalität (Nietzsches) in der Selbstkonstitution des Individuums und der Wandlung der Welt.

²⁵⁸ Seth Taylor, *Left-Wing Nietzscheans. Politics of German Expressionism 1919-1920*, Berlin, De Gruyter, 1990 S. 28.

Erinnert sei hier an das Heranziehen und Herauswirken der Kräfte. Im Grunde ruft uns Landauer auf zu widerstehen. Zu widerstehen gegen das unerträgliche Leben, gegen die freundlosen Zustände, gegen jede Kraft der Ohnmacht. Wir sollen nicht erstarren, sondern uns als mit der Welt Fließendes begreifen, das nicht nur sein Leben sondern auch die Welt zu verändern vermag. Es ist eine Befreiung aus den ohnmächtigen, das Sein einsperrenden Zuständen. Um mit Landauer zu sprechen, zeigt sich dieser Widerstand gegen das *Sein*, denn das „Sein muss in Werden verwandelt werden, wie Nietzsche im ‚Willen zur Macht‘ sagt“.²⁵⁹ Weiter heißt es, dass es der Widerstand gegen die *erstarrenden Einflüsse des Staates und der Gesellschaft*, aber auch gegen Nachahmung und einen verlorenen Glauben an das Leben ist. Der Kapitalismus lässt uns nach Landauer uns an die Verhältnisse anpassen, aber unsere Gemeinschaft mit dem *Lebendigen* ist älter, edler und mächtiger als diese Erstarrung und Nachahmung.²⁶⁰ Nicht zufällig lauten oft zitierte Sätze Landauers, die auch seine Philosophie sehr gut zusammenfassen: *Anarchie ist das Leben der Menschen*, sowie dass *Anarchie eine Sache des Lebens* ist. ²⁶¹ Allerdings gehen wir mit Taylor darin mit, dass die Kräfte, die dem Konzept der mystischen Individuierung, dessen Skepsis sich gegen eine in Verstandesurteile gehobene Welt richtet, immanent sind, Landauers Ästhetik dynamisieren, weshalb wir auch von einer vitalistischen Ästhetik sprechen.

Wie heikel die Thematik des Lebens ist, wissen wir ja auch von Foucaults Untersuchungen zur Geschichte der Gouvernementalität. Dort wird eine *bio-politische* Regierungsform als jene Form beschrieben, in der weniger die Individuen, sondern das Leben dieser Individuen in das Visier der Macht gerät. Eine auf das Leben fokussierte Macht heißt, dass sie auf die darin enthaltene Kraft gerichtet ist, nämlich um diese zu beugen, zu regulieren, mit dem Ziel, daraus eine Produktivität zu erzielen. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, dass der Landauersche Begriff des Staates sich in der Nähe des Foucaultschen Machtbegriffs wiederfindet. Denn wie aus seinem Brief an Max Nettlau vom 7. 6. 1911 hervorgeht, definiert Landauer den Staat als ein Verhältnis: „Staat (und Kapital) ist ein Verhältnis zwischen

²⁵⁹Landauer, SM S. 96.

²⁶⁰Landauer, SM S. 143.

²⁶¹Gustav Landauer, Anarchismus, 2008 S. 17f.

Menschen, ist historisch ererbtes Tun und Lassen; Tun und Dulden.“²⁶² Im Zuge seiner Analysen hatte Foucault den Begriff der Macht nicht mehr am Staat oder an staatlichen Institutionen, also der Souveränität festgemacht, sondern weitete diesen auf Wissensfelder, Diskurse und soziale Netzwerke aus, und weist darauf hin, dass die Macht kein Einzelner besitze, sondern sie von überall herkomme. Der Staat ist bei Landauer als Herrschaft und Hierarchie definiert, und zeichnet sich auch in sozialen Beziehungen als eine Form des Verhältnisses zwischen Menschen aus, sowie dadurch, dass wir alle in diesem Netz stecken, wie er an Nettlau schreibt. Erinnert sei hier an den Begriff der Gewohnheit in der freiwilligen Knechtschaft, wodurch wir selber herrschaftsähnliche Verhältnisse untereinander schaffen.

Mit dem Vergleich zu Foucault wirft sich die Frage auf: wie aus diesem Netzwerk der Herrschaft oder Foucaults Biomacht, die sich des Lebens bemächtigt zu haben scheint, entkommen? Die Beantwortung dieser Frage bei Foucault – und damit aber auch bei Deleuze – verschieben wir jedoch auf einen späteren Zeitpunkt. Allerdings gilt es zunächst, auf die andere Seite des Ufers zu wechseln, weil die traditionelle Moral sowie repressive Staatsapparate den Menschen unglücklich machen. Wie Nietzsche, aber auch wie Fichte, wie wir noch sehen werden, spricht Landauer von einer Setzung, nämlich einer, worin er die *Moral* durch das Leben ersetzt: „Was setzen wir also, wir Morallosen, an die Stelle der Moral? Wir setzen an die Stelle das Leben“. Diesen Zeilen beipflichtend würde hierzu Deleuze sie mit den folgenden ergänzen: „Leben reiner Immanenz, neutral, jenseits von Gut und Böse, da es einzig durch das Subjekt, das es inmitten der Dinge verkörpert, gut und böse wurde.“²⁶³ Landauer macht die Unschuld im Austreten aus dem Staat, dem radikalen Bruch mit dem Privateigentum, der Autorität unter anderem fest.²⁶⁴ Denn diese Institutionen machen uns zu *Schuldigen*, womit er die Unschuld Jenseits der

²⁶²Landauer, Anarchismus, 2008 S. 287.

²⁶³Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*, Siegbert Wolf Hg., Luchterhand Literaturverlag, München, 1992 S. 43 und Gilles Deleuze, *Schizophrenie und Gesellschaft Texte und Gespräche 1975-1995*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005 S. 368.

²⁶⁴„Austreten aus dem Staat, aus sämtlichen Zwangsgemeinschaften; radikaler Bruch mit den Überlieferungen des Privateigentums, der Besitzrechte, der Familienautorität, des Fachmenschenstums, der nationalen Absondern und Überhebung“. Wolf, Die Anarchie ist das Leben der Menschen S. 80. Siehe zum Begriff der Schuld und Unschuld auch Landauer, A S. 82f.

Moral und im Jenseits herrschafts förmiger Verhältnisse platziert.

Das Werden, das sich in der Identität des Menschen mit der Welt ausdrückt, sieht Landauer vor allem in der Literatur vollzogen. Das Werden zeigt sich hier im Prozess der Schöpfung von Gestalten. Bei näherem Hinsehen auf seine Mystik entlarvt sich diese als die Aufhebung des Selbst zugunsten eines Weltichs. Denn durch den Verzicht auf das Ich ist das Leben erst erträglich. Landauers Skepsis sowie seine daraus resultierende Mystik gründen sich auf dem Gedanken, dass die Sinnenwelt nicht sagbar ist. Aus diesem Grund denkt er die Mystik mit der Kunst zusammen, denn diese vermag andere Ausdrucksformen zu finden. Insofern können wir die Mystik als ein Loch in der Sprache, als ein Mangel, ein Fehlen, nämlich eine der Sprache immanente Unmöglichkeit lesen. Die Skepsis richtet sich nicht nur gegen jede Sprache, die es zu befreien gilt, sondern auch gegen jede Wahrheit, die sich festschreibt und uns von unserem Außen trennt. Allein im Verzicht auf dieses Ich treten wir in ein Werden ein. Landauer hielt fest, dass wir diese Qualitäten, diese unendlich differenzierten Qualitäten in der Zeit empfinden und dass die Kunst diese am besten verbildlicht. Die Kunst ist die Revolution des Gefühls, damit die Befreiung unseres Gemüts von erstarrenden Gebilden. Landauer unterscheidet zwischen aktiven und passiven Kräften und es gilt, sowohl in der Kunst als auch im Leben schöpferisch zu gestalten, nämlich dem Sein das Werden entgegenzuhalten. Denn jedes Leben ist ein Versuch, deshalb gilt es zur Tat zu schreiten, nämlich im Hier und Jetzt. Es gilt, sich mit dem Außen zu wieder zu verbinden, da hier die Lebenskraft walten, hier entstehen die Verbindungen, hier vollziehen sich die Veränderungen. Die mystische Absonderung ist eben jenes Erkennen, dass wir uns in den Strom der Außenwelt setzen müssen, um werden zu können.

Deshalb sucht Landauer unsere Beziehung zur Welt, weshalb nicht nur der Sozialismus, sondern auch die Mystik und die Kunst eine Wiedergewinnung unserer Beziehung zur Welt sind. Die Kunst drückt genau das aus, worauf auch die Mystik verwies, nämlich das Unsagbare. Die Kunst ist dort, wo die Sprache versagt. Das Neue entsteht nicht aus negativen Kräften wie der Rache, sondern aus dem Kraftüberschuss, dem Geist. Die Kunst erfasst das Fließen zwischen dem Innen und Außen und vermag auch den Stoff der Unendlichkeit einzufangen, wie am Beispiel Whitmans. Insofern ist Landauers Anarchismus poetisch und sein Lebensbegriff,

der durch aktive und passive Kräfte definiert ist, vitalistisch. Da die Welt fließt, sind auch wir zu einem Werden mit ihr aufgefordert. In der Gestaltungskraft der Kunst erblickt Landauer nicht nur das Wirken der Kräfte und die Revolution des Gefühls, sondern mehr noch, die Befreiung des Gemüts. Die Einsicht, dass die Welt ein Fließendes ist, wird uns von all den erstarrenden Weltanschauungen befreien, nämlich nicht nur unseren Geist, sondern damit auch unser Leben. Das Konzept des Werdens ist insofern eine Methode, ein Widerstand.

Wir haben versucht, hier Begriffe für eine anarchistische Ästhetik, die lebensphilosophisch zu verstehen ist, auszumachen. Diese zeigten vitalistische Züge wie Kraft, Wirkung, Werden auf, aber wir fanden auch ethische Begriffe wie Geist, Glaube, Wille, Macht, Unschuld, sowie empiristische Begriffe wie Intensitätspunkte, Gewohnheit, Empfindung, Ichgefühl, unter anderem. Damit stellt sich die Frage, ob wir bei Deleuze Formen finden, die das Leben zu befreien vermögen, aber auch, ob diese Kräfte gegen Verhältnisse der Herrschaft, sowie einem urteilslogisches Denken Widerstand leisten können.

DELEUZES ÄSTHETIK

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Lewis Call auf den subversiven Charakter des Subjekts in Nietzsches Philosophie hinzeigt, Deleuze hingegen macht in Nietzsche den *Beginn einer Gegenkultur* aus.²⁶⁵ Nietzsches Konzept des Werdens, worin das Subjekt aufgerufen ist, lebensbejahende Existenzweisen zu schaffen, macht dem starren Sein seine Herrschaft streitig. Zumal die Kräfte des Werdens nach Deleuze nicht aus dem Bereich der Herrschaft oder des Rechts entstehen, sondern *woanders fließen*. Deleuzes Denken beschäftigt sich mit der Frage, welche Bedinungen eine ertragbare Existenzweise schaffen. Obwohl er uns auch auf mögliche Lebensstile aufmerksam macht, geht es ihm eher darum aufzuzeigen, warum es so notwendig ist und wessen es bedarf. Insofern sprechen wir von einer Philosophie der Individuierung bei Deleuze, die nicht nur eine Ethik, sondern auch eine politische Kritik umfasst. Die Kritik Deleuzes richtet sich an Kräfte, die das Leben einsperren, es im Namen höherer Werte verurteilen und zwar ganz gleich, ob diese Werte vom Staat, den Religionen oder der Philosophie legitimiert werden. Überall existieren Herren, die uns vorschreiben, wie die Realität aussieht oder auszusehen hat. Mit Nietzsche hält Deleuze deshalb fest, dass *unsere Herren* im Grunde *triumphierende Sklaven* sind, weil der *Sklave* nicht *aufhört, Sklave zu sein*.²⁶⁶ Mit Nietzsche sind weiters auch *moderne Staaten* nichts als *Ameisenhaufen*, „in denen die Chefs und die Machthaber vorherrschen durch ihre Elendigkeit und durch die Ansteckung dieser Elendigkeit und Possenreißerei.“²⁶⁷ Es sind unsere Herrschaftsformen, die uns unglücklich machen, zumal darin unser Leben in Namen höherer Werte verurteilt wird. Oft, wenn nicht immer, werden diese Werte

²⁶⁵ Deleuze, SC S. 82: Nach Deleuze führt Nietzsche „eine ganze andere Art von Diskurs als Gegenphilosophie“.

²⁶⁶ Deleuze, NL S. 28.

²⁶⁷ Deleuze, NL S. 28.

mit der Begründung einer *Wahrheit oder der Vernunft* gefordert, worin sich Kräfte bemerkbar machen, „die gar nicht so vernünftig sind: Staaten und Religionen und gerade die im Umlauf befindlichen Werte.“²⁶⁸

Die Problematisierung und Kritik am Kapitalismus und Rechtsstaat finden wir nicht nur in seinem Buch über Nietzsche oder seinen kleineren Aufsätzen, sondern in den Werken *Was ist Philosophie?*, *Tausend Plateaus* und *Anti-Ödipus*, die letzteren tragen beide den Untertitel *Kapitalismus und Schizophrenie* und Deleuze schrieb sie gemeinsam mit seinem Freund Félix Guattari.²⁶⁹ Die Kritik trifft in diesem Zusammenhang auch die *axiomatischen Menschenrechte*, die nach Deleuze an den Existenzweisen der Menschen vorbeigehen. Die vorhandenen Existenzweisen erfüllen uns mit Scham, weil der Kapitalismus im Grunde keine erfüllende Lebensmöglichkeiten bietet:

„Und die Scham, ein Mensch zu sein, überkommt uns nicht nur in den von Primo Levi geschilderten Extremsituationen, sondern auch minder bedeutsamen Umständen, angesichts der Niedertracht und Vulgarität der Existenz, die die Demokratien heimsucht, angesichts der Ausbreitung dieser Existenzweisen und dieses marktgerechten Denkens, angesichts der Werte, Ideale und Ansichten unserer Epoche. Die Schmach der uns gebotenen Lebensmöglichkeit kommt von innen zum Vorschein. Wir fühlen uns nicht außerhalb der Epoche, im Gegenteil: wir schließen unaufhörlich schändliche Kompromisse mit ihr.“²⁷⁰

Obgleich das politische Denken Deleuzes in all seinen Werken präsent ist, ist sie eben vor allem in den Werken mit Guattari dezidierter ins Auge gefasst, so stellen beide in *Tausend Plateaus* den *Vereinnahmungstendenzen des kapitalistischen Staates* ein *Werden*, sowie *Wunschmaschinen* entgegen. In seinen Kinobüchern erörtert Deleuze sehr eindringlich, wieso die Schaffung einer Existenzweise eine so wichtige Rolle für das Individuum spielt, genauer: Er zeigt uns die innere Notwendigkeit der Schöpfung einer Lebensweise, die uns mit dem Leben (wieder) versöhnt.

²⁶⁸Deleuze, NL S. 22.

²⁶⁹Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2014 S. 18, S. 125 und S. 131.

²⁷⁰Deleuze und Guattari, WiP S. 125. Siehe zum Begriff der Scham auch Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, 2014. Siehe aber vor allem Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 1844.

Auch in seinem Werk zur Literatur (*Kritik und Klinik*) geht es um das Leben sowie das damit verbundene Problem des *Wie* in der Schaffung von Lebensformen. Auch in seinen anderen Schriften tritt uns die Frage nach einer Existenzweise entgegen, jedoch allen voran in den Kino-Büchern. Denn der Film offenbart uns eine sehr wesentliche Struktur von Zeit und ist nicht irrealer als das Leben oder die Philosophie. Im Besonderen vermag der Film die Verankerung oder die Horizontgebundenheit unserer Wahrnehmung zu zersprengen. Hier in den Kino-Büchern tritt aber auch die Ethik in den Vordergrund, und diese ist keine andere als Nietzsches Ethik, die auch seine Ästhetik, verstanden als lebensphilosophisches Gestalten seiner selbst, bildet. So stellt das Zeit-Bild Deleuzes eine Absage an die moralische Welt, worin die Bewegungen noch an eine Wahrheit gebunden waren und damit stets das Leben einsperren. Darin liegt der Gedanke Deleuzes, wonach der Begriff der Bewegung über die Zeit gestellt wurde und so den Verlauf der Zeit bestimmte, nämlich darin, wie sie zu verlaufen hat. Allerdings wird dieses Verhältnis umgekehrt, sodass nun die Zeit die Bewegung beherrscht. Damit erhält Deleuze auch die Dimension der Unbestimmbarkeit, sodass man nicht mehr sagen kann, ob etwas stattfinden wird oder nicht. Mit der Explikation dieser Umkehrung der Bewegung unter die Zeit greift Deleuze allen voran das Wahrheitsmodell an und höhlt es von innen aus. Das Wahrheitsmodell, das sich vor allem in der klassischen Philosophie über den Begriff der Zeit stellte, indem sie die Erfahrung unter das Urteil platzierte: Unsere Erfahrungen hatten sich einem wahrhaftigen Denken anzupassen. Auf diese Weise ist das Zeit-Bild im Gegensatz zu dem Bewegungsbild die Herauslösung aus dieser Wahrheitsbezogenheit, worin eben die Bewegung die Vorherrschaft über die Zeit hatte, indem sie ihren Verlauf determinierte.

Außerdem sieht Deleuze im modernen Kino die Thematisierung eines Problems, das wir unter anderem in den Schriften Antonin Artauds sowie Heideggers finden, nämlich das Unvermögen, die *Ohnmacht des Denkens*, „das Ganze wie sich selbst zu denken“.²⁷¹ Das Problem der Ohnmacht, das viel tiefgründiger zu liegen scheint, ist ein so existenzielles Problem für Deleuze, welches nicht nur die Literatur, son-

²⁷¹ Gilles Deleuze, *Zeit-Bild. Kino 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991 S. 219.

dern auch die Philosophie und die Psychiatrie trifft.²⁷² Aber sie ist auch ein Thema, dem wir uns widmen und Deleuzes Filmtheorie unter diesem Aspekt genauer hin befragen wollen. Denn wenn das Kino das Denken reflektiert, ist die Frage nach dem Grund der Ohnmacht des Denkens, welche die Kehrseite des Denkens zu sein scheint, mehr als nur eine berechtigte Frage. Bereits Jean-Louis Schefer schreibt in seinem Buch über das kinematographische Bild, was diese Bewegung für das Denken bedeutet, und folgert darin ein *Verbrechen*, weil das Denken im Kino damit *seiner eigenen Unmöglichkeit gegenübersteht*.²⁷³ An diesem Unvermögen des Denkens, diesem *eingeklemmten Denken*, das nach Deleuze einen Ausweg braucht, macht er nicht nur die Ohnmacht des Denkens im *Herzen des Denkens* aus, sondern die viel weitreichendere Diagnose, nämlich den *Bruch des Bandes zwischen Mensch und Welt* fest.²⁷⁴

Genauer formuliert, reflektiert sich der Bruch des Bandes zwischen Mensch und Welt auf das kinematographische Bild. Denn die Existenzprobleme des Menschen zeigen sich nicht nur in empirischen Untersuchungen für eine politische Agenda, sondern auch im Film. Das kinematographische Bild zeigt nicht nur diesen Bruch, sondern spiegelt uns auch die daraus resultierende Starre, nämlich die Reaktionslosigkeit des Subjekts, im Grunde seinen *vitalen Tod* wider. Hier ist der Mensch von etwas Unerträglichem getroffen, das ihn zum Sehenden macht. Sein Denken ist mit etwas *Undenkbarem* konfrontiert, das ihn reaktionslos macht. Zwischen diesen beiden Momenten erleidet das Denken nach Deleuze, „eine eigentümliche Versteinerung, die seiner Funktionsfähigkeit, seinem Unvermögen zu sein und der Enteignung seiner selbst und der Welt gleichkommt.“²⁷⁵

In dieser Konfrontation des Denkens verliert der Mensch sich, aber auch seine Welt. Das Denken erfasst das Unerträgliche in der Welt, jedoch nicht aufgrund einer idealeren Welt, „sondern weil diese Welt unerträglich ist, geschieht es, daß es weder eine Welt noch sich selbst zu denken vermag. Das Unerträgliche ist nicht mehr eine höhere Ungerechtigkeit, sondern der permanente Zustand der

²⁷²Deleuze, ZB S. 219.

²⁷³Jean-Louis Schefer, *Der gewöhnliche Mensch des Kinos*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2013 S. 110.

²⁷⁴Deleuze, ZB S. 221.

²⁷⁵Deleuze, ZB S. 221.

alltäglichen Banalität.“²⁷⁶ Die Feststellung Deleuzes, dass die Welt unerträglich ist und unser Alltag banal, trifft in all ihrer Schärfe, in all ihrer zerschmetternden Kritik unsere Lebens- und Gesellschaftsform, nämlich unsere Beziehung mit der Welt und damit unsere Existenz. Allerdings geht dieses Thema in der Deleuze-Forschung vor allem im Bereich seiner Kunstbücher nahezu gänzlich verloren. In einer Auseinandersetzung mit dem Zeit-Bild wird diese Reaktionlosigkeit auf den Zweiten Weltkrieg und sein Übermaß an Zerstörung zurückgeführt.²⁷⁷ Jedoch denken wir, zumal Deleuze nicht von den zerstörerischen Folgen des Zweiten Weltkriegs spricht, dass dieses kinematographische Bild nicht auf ein temporäres Problem des Subjekts zurückgeht, wenngleich der Krieg als Ursache der Ohnmacht auch rechtmäßig ist und seinen Einfluss auf den Neorealismus ausübte. Wenn wir die Frage beantworten können, was das Leben so erschöpft, warum sich der Alltag durch Banalität auszeichnet, finden wir auch den Grund für diese Ohnmacht. Insofern hoffen wir, dass sich Antworten in der Kontinuität dieser Arbeit herauskristallisieren werden. Wir halten fest, dass die Ohnmacht, die das Subjekt erstarren lässt, mit einer Unerträglichkeit des Alltags einhergeht, worin sich auch der Bruch des Bandes von Mensch und Welt zeigt.

Nun, die Quellen des Kinos sind keine anderen als die der Realität des Menschen, worin auch der Mensch sein Leben führt. Deshalb kann sich der Mensch nicht aus der Misere, dieser Ohnmacht heraushalten, denn sie ist ein objektiv gegebener Zustand, aus dem sich kein Subjekt herausnehmen kann. „Der Mensch ist nicht selbst eine andere Welt als diejenige, in der er das Unerträgliche verspürt und in der er sich eingeengt fühlt.“²⁷⁸ Der Mensch, die Welt und der Glaube, der als Band alles zusammenhält. Der Mensch, der nichts anderes als die Welt ist. An diesen Analysen Deleuzes sehen wir auch die bedeutende Rolle der Welt im Bezug auf das Individuum. Bereits in der Tradition der Phänomenologie und den Konexionen des Poststrukturalismus zum erstenen hat dieser Begriff immer mehr an Bedeutung gewonnen. Jedoch geht es Deleuze weniger um ein In-der-Welt-Sein

²⁷⁶Deleuze, ZB 221f.

²⁷⁷Michaela Ott, *Virtualität in Philosophie und Filmtheorie von Gilles Deleuze*, 2003: <https://zkm.de/de/michaela-ott-virtualitaet-in-philosophie-und-filmtheorie-von-gilles-deleuze>.

²⁷⁸Deleuze, ZB S. 222.

Heideggers oder die Welt als Umwelt Helmut Plessners. Deleuzes Gedanken sind ganz und gar der Frage der Lebendigkeit eines Individuums, nämlich stets dem Vitalismus verschrieben: „Es gibt kein Werk, das nicht dem Leben einen Ausweg zeigt, das nicht einen Weg zwischen den Pflastersteinen bahnt. Alles, was ich geschrieben habe, war vitalistisch, zumindest hoffe ich es“. ²⁷⁹ Auch Deleuze denkt das Individuum nicht als isoliert, worauf uns Daniel W. Smith aufmerksam macht: das Individuum wird mit der Welt.²⁸⁰ Insofern gilt es, nach vitalen Kräften zu fragen. Wie also das Leben befreien, nämlich aus der Umklammerung²⁸¹ von all dem, was das Leben des Individuums hemmt? Was hemmt das Denken? Welche Auswege bieten sich? Dies sind die Fragen, die Deleuze sich stellt und wir fragen Deleuze, worin genau diese Ohnmacht besteht und inwiefern das Kino uns die Welt zurückgibt.

Das Vertrauen Deleuzes auf das Kino drückt seinen Glauben an Bilder des Kinos aus, die sich aus nichts anderem schöpfen als dem Leben selbst. In Deleuzes Bezug zum Bild sind zwei Entwicklungslinien auszumachen, einerseits sein Bergsonismus hinsichtlich der Wahrnehmung von Bildern, und andererseits sein *transzentaler Empirismus*, nämlich seine Vorliebe für die *Wissenschaft vom Sinnlichen*.²⁸² Jedoch lässt sich mit einer dritten Linie, worin die zwei anderen Linien zwar aufgehoben aber nicht negiert werden, noch eine andere Lesart erlauben: sein Vitalismus. Denn das Leben besteht aus Kräfteverhältnissen, und es gilt immer eine Öffnung für das Außen zu halten, worin die Kräfte liegen, mit welchen wir uns verbinden können. Eine eingefangene Kraft sehen wir laut Deleuze an einem Bild, welches die/der KünstlerIn dem Leben entrissen hat.

Ähnlich wie Kunstschaaffende sind auch wir aufgefordert, dem Leben die nötige Kraft zu entreißen, wie bereits erwähnt, um dieser Unerträglichkeit zu trotzen. Denn es gilt, stets Möglichkeiten zu erfinden. Jedoch nicht mit moralischen, aber

²⁷⁹ Gilles Deleuze, *Unterhandlungen. 1972-1999*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993 S. 209.

²⁸⁰ Daniel W. Smith, *Saf içkin yaşam* (dt.: Reines immanentes Leben. Übers. E. E. D.), Norgunk, Istanbul, 2013 S. 42.

²⁸¹ Simon Ruf, *Fluchlinien der Kunst*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2003. S. 11.

²⁸² Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2007 S. 84.

fakultativen Regeln, welche aus unserer Existenz ein Kunstwerk machen.²⁸³ Fragen wir, um welche Regeln es sich handelt, antwort Deleuze mit Regeln, „die zugleich ethisch und ästhetisch sind und Existenzweisen oder Lebensstile bilden“.²⁸⁴ Je nach Epoche haben sich nach Deleuze Subjektivierungsprozesse gebildet, die *vollkommen variabel* waren und sich verschiedenen Regeln unterworfen haben: „Variabel sind sie erst recht deshalb, weil die Macht sie jedesmal wieder vereinahmt und den Kräfteverhältnissen unterwirft, so daß sie wieder neu ins Leben treten müssen, um neue Modi zu erfinden, und das *ad infinitum*.“²⁸⁵ Das heißt die Variabilität der Lebensformen bedeutet nicht, dass sie deshalb schwach sind, gerade umgekehrt, in dieser Variabilität steckt ihre Stärke, selbst wenn sie immer wieder ersticken werden.

Wegen der Variabilität der Regeln und die für die Macht bereits transparent gewordenen Existenzweisen hinsichtlich der Konstitution eines Lebensstils braucht es für Deleuze keine Rückkehr zu den Griechen, noch zum Subjekt zurück.²⁸⁶ Also lautet die Frage nicht, worin die Welt noch nicht geworden ist, sondern welche Lebensweisen aus dem Leben mehr zu schöpfen vermögen. Wie kann man der Macht mit neuen Weisen widerstehen? Welche anderen Möglichkeiten kennt das Leben noch? Dies sind die Fragen, die in Deleuzes Bezirks der Erfindung von Existenzweisen kreisen. Keineswegs darf die Produktion einer Existenzweise mit dem Subjekt verwechselt werden: „Nicht einmal mit der ‚Person‘ hat Subjektivierung etwas zu tun“.²⁸⁷ Sie ist eine Individuierung, die entweder *einzel*n oder *kollektiv* ist und sie charakterisiert ein *Ereignis*.²⁸⁸ Bei dieser Depersonalisierung geht es wie bei Landauer um kein personales Subjekt, sondern eine Öffnung des Individuums zu Vielheiten, nämlich den *Intensitäten*.²⁸⁹ Diese Intensitäten können unter anderem eine bestimmte Atmosphäre, der Wind oder ein *Ensemble* von Namen,

²⁸³Deleuze, U S. 142.

²⁸⁴Deleuze, U S. 142.

²⁸⁵Deleze, U S. 143.

²⁸⁶Ebd.

²⁸⁷Deleze, U S. 143.

²⁸⁸Vgl. Deleuze U S. 166.

²⁸⁹Deleuze U S. 16 u. S. 143.

Fingernägeln, Dingen, oder Tieren sein.²⁹⁰ Deleuzes Philosophie erteilt dem Subjekt auf diese Weise eine radikale Absage, denn nun gilt es, die Identität mit dem Leben zu suchen statt mit dem Ich. Es gilt, sich den Vielheiten zu öffnen, seine Verbündete und Nachbarschaften dort zu suchen, statt Tag für Tag sein Ich anzubeten. Mit diesem Zug bricht er auch das Gebilde der Identität von Ich=Ich. Denn mit Rimbaud ist das *Ich ein anderer*.²⁹¹

In der Frage, wie das Leben von dem befreit werden kann, was es hemmt, macht Deleuze keinen Halt vor dem Begriff der Person. Denn wenn es das Persönliche ist, das den Lauf eines *Werdens* am Individuum hindert, dann müssen wir uns selbst aufheben und sind aufgerufen, das *unpersönliche Leben* zu suchen.²⁹² Dadurch schrumpft oder verengt sich keineswegs der Bereich der Individuierung, genau umgekehrt, er vervielfältigt sich. Denn es eröffnet sich ein Feld *neuer unendlicher Bewegung*, nämlich ein „Feld von Intensitäten, das ohne ein Subjekt individuiert.“²⁹³ Hier begegnen wir nicht nur den Intensitäten, sondern auch dem Werden, das eine zentrale Kategorie in der Schaffung einer Existenzweise bei Deleuze darstellt. Es ist aber nicht nur in den Kino-Büchern unter anderem zu finden, sondern auch im gemeinsamen Werk mit Guattari. Darin begegnen uns viele Weisen des Werdens, einige Beispiele wären das Frau-Werden, Kind-Werden sowie Welt-Werden. Man könnte natürlich einwenden, welchen Sinn es hat, in ein Werden zu einzutreten, das nicht mehr mein Leben, sondern durch und durch unpersönlich ist? Nach Deleuze stellt der Mensch aber selbst eine Weise dar, das Leben einzusperren. Warum also das Individuelle in der Form des Ichs aufbewahren, statt auf einem Feld voller Intensitäten aufzugehen, könnte seine Gegenfrage lauten. Außerdem stellt sich die Frage, inwieweit das personale Individuum sich wie oben erwähnt der Macht widersetzen kann. Es geht darum, zu etwas anderem zu werden, worin ich nicht mehr als ZuseherIn der Welt verharre, sondern mich in einer unendlichen Bewegung begebe, die nicht Versteinerung sondern gestaltende Bewegung bedeutet. Die Schaffung einer Existenzweise ist kein Privileg der Philo-

²⁹⁰ Deleuze, U S. 16.

²⁹¹ Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik. Aesthetica*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2015 S. 43.

²⁹² Gilles Deleuze, *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005 S. 398.

²⁹³ Deleuze, U S. 167.

sophInnen oder der Bourgeoisie, sie ist eine Form des Widerstandes: „Sie ist eine spezifische Dimension, ohne die man weder über das Wissen hinausgehen noch der Macht widerstehen könnte.“²⁹⁴

Damit sind die Fragen des Widerstandes die Fragen der Existenzweisen. Diese betreffen jedes Individuum. Gemäß Kant in seiner Schrift *Was ist Aufklärung?* ist der Bezug zu Aktualität eine *Kritik des Jetzt* unserer Zeit, die die wichtigste Aufgabe des Denkens zeigt. In dieser Tradition steht nicht nur Foucault²⁹⁵, sondern auch Deleuze. „Welches sind unsere Existenzweisen, unsere Lebensmöglichkeiten oder unsere Subjektivierungsprozesse? Haben wir Formen, uns als ‚Selbst‘ zu konstituieren, und zwar, wie Nietzsche sagen würde, ausreichend ‚künstlerische‘ Formen jenseits von Wissen und Macht? Sind wir dazu fähig, denn in gewisser Weise geht es hier um Leben und Tod?“²⁹⁶ Nicht zu verharren, sondern nach Formen des Widerstands suchen, scheint hier die Formel gegen den eigenen Tod zu sein. Landauers Konzept des Werdens kennzeichnete sich auch durch Intensitäten, denn es ging um das Einfangen von der Unendlichkeit im Jetzt. Seine Depersonalisierung bestand aus dem Verzicht auf das Ich, um das Leben zu ertragen. Denn das Ich war schließlich nichts Wirkliches, es war vielmehr ein Akkumulator und befand sich als Weltich jenseits eines personalen Ichs. Es bestand viel mehr aus einer Zusammengehörigkeit als etwas Homogenes oder Abgetrenntes.

Jenseits von Wissen und Macht heißt jenseits der Moral, denn die Moral steht mit *Wissen und Macht im Bunde*.²⁹⁷ Insofern bedarf es auch einer Ethik und künstlerischer Formen, die wir nicht nur bei den FilmemacherInnen, sondern auch bei MalerInnen, DichterInnen und LiteratInnen, also in der Kunst finden. Denn nach Foucault und Deleuze, die sich beide in diesem Punkt auf Nietzsche²⁹⁸ beziehen, individuiert man nicht nur ein Kunstwerk, sondern auch sein Leben.²⁹⁹ Damit

²⁹⁴ Deleuze, U S. 143.

²⁹⁵ Siehe hierzu vor allem Michel Foucault, *Was ist Kritik?* Merve, Berlin, 1992.

²⁹⁶ Deleuze, U S. 143.

²⁹⁷ Deleuze, U S. 165.

²⁹⁸ Deleuze, NL S. 64. Von Möglichkeiten des Lebens spricht auch Nietzsche. Ebd.

²⁹⁹ Deleuze, U S. 166: „Es steht nicht fest, ob ein Leben oder ein Kunstwerk als Subjekt individuiert wird, im Gegenteil.“

wird die eigene *Existenz zum Kunstwerk*.³⁰⁰ Auf der Suche nach anderen Lebensformen ist es einerlei zu fragen, ob wir nach Kräften oder Formen suchen, denn schauten wir uns die Definition des Formes an, besteht dieser aus der Zusammensetzung der Kräfte.³⁰¹ Natürlich entstehen Kräfte nicht aus der Isolation, sondern aus der Verbindung. Wie bei Landauer gilt es, sich mit anderen Kräften zu verbinden: „Denn die Kräfte des Menschen allein reichen nicht aus, eine beherrschende Form zu bilden, in der der Mensch unterkommen kann. Die Kräfte des Menschen (einen Verstand, einen Willen, eine Vorstellungskraft haben) müssen sich erst mit anderen Kräften verbinden“.³⁰² Die Kraft steht immer schon in einem Kräfteverhältnis mit anderen Kräften, denn sie wirkt auf andere Kräfte genauso wie diese auf sie einwirken, weshalb auch Deleuze in diesem Zusammenhang von Wechselwirkungsverhältnissen spricht.³⁰³ Die Kraft bezieht sich von Außen auf andere Kräfte, so ist die *variable Einwirkung*, die sie erfährt, auch nur in innerhalb dieses Verhältnisses zu denken.³⁰⁴ Während Landauer nicht nur von Kräften und Kräfteleverhältnissen, sondern auch von einem Außen sprach, das er als den Strom der Außenwelt bezeichnete, worin wir uns zu wandeln vermochten, finden wir auch bei Deleuze das Außen als den „Ort der Kräfte und ihres Werdens“.³⁰⁵

Hier haben wir das Treffen zweier Ideen: die der Existenzweise und die des Werdens. Ihr gemeinsamer Schnittpunkt ist die Kraft. Es gilt eine Veränderung des Jetzt zu bewirken. Denn was ist das Subjekt anderes als ein sich *selbst affizierendes Wesen*, fragt Deleuze. Ganz im Sinne Kants definiert Deleuze das Subjekt als ein Wesen mit Vermögen, jedoch sind diese Vermögen jeweils als Kräfte zu verstehen.³⁰⁶ Entlang dieser Definition tritt uns dann die Kunst, die eine sehr enge Verwandtschaft zu den Formen pflegt, als das Einfangen von Kräften in den Blickwinkel. Genauer, sie ist die *Sensibilisation* von unsichtbaren Kräften.³⁰⁷ Deshalb

³⁰⁰Deleuze, U S. 142.

³⁰¹Deleuze, U S. 169: „Jede Form setzt sich aus Kräften zusammen.“

³⁰²Siehe U S. 169f.

³⁰³Gilles Deleuze, *Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 S. 120.

³⁰⁴Ebd.

³⁰⁵Deleuze, F S. 120f.

³⁰⁶Anne Sauvagnargues, *Deleuze ve Sanat*, (dt.: Deleuze und die Kunst. Übers. E. E. D.), De Ki Basim, Ankara, 2010 S. 56. Deleuze spricht hierbei auch von *Bündeln von Kräften*.

³⁰⁷Ebd.

die Fokussierung, Deleuzes wie Landauers, in der Suche nach neuen Formen, auf die Kunst. Die Kunst schafft zwar neue Formen, allerdings mit der Absicht, Kräfte zu schaffen.³⁰⁸ Damit stellt sich die berechtigte Frage,³⁰⁹ wie man die Kunst außerhalb dieser Formen denken kann, denn bewegt sich die Kunst nicht in der Wirklichkeit, der Substanz dieser Formen? Zweifelsohne kann man nach Deleuze die Formen der Kunst nicht von diesen Kräften abstrahieren, subtrahieren oder extrahieren.³¹⁰ Formen sind insofern für ihn veränderbar aber auch *immanent*. Wenn Kunst das Einfangen von Kräften ist, dann zeigen sich diese Kräfte gerade durch die Formen, die künstlerisch geschöpft worden sind. Insofern entwickelt er ein Formverständnis, worin die Formen *definierbar*, *modifizierbar* und *veränderbar* sind.³¹¹ Das Leben ist stets Veränderung, ein *unablässiges* Werden, weshalb auch die Kräfte immer wieder aufs Neue in Verhältnisse gesetzt werden müssen.

Wir haben hier die Momente des Denkens Deleuzes kurz angehalten, um sie später etwas näher zu erläutern. Unsere Suche nach Formen des Widerstands, nach Formen, mit deren Hilfe wir das Leben von erstarrenden Gebilden befreien können, ergab die selbe Antwort wie bei Landauer: durch die Schaffung einer Existenzweise. Das Leben bedrohende und damit in eine Ohnmacht setzende Strukturen finden wir vor allem in seinen Kino-Büchern erläutert. Es ist das Kino, welches unsere Ohnmacht zur Welt offenlegt, aber es scheint, dass es auch unsere notwendige Beziehung mit der Welt wiederherstellen kann. Außerdem bleibt auch keine annehmbare Alternative übrig, entweder in der Ohnmacht erstarren oder sich des Lebens bemächtigen. Dies erfolgt jedoch nicht durch die Politisierung von Massen, sondern beginnt in der Veränderung unserer Lebensweise, nämlich im Werden, der Verbindung mit anderen Kräften. Sowohl Landauer als Deleuze versuchen unaufhaltsam, das Neue zu denken. Die Konstitution einer Lebensweise ist kein Luxus oder das Privileg einer bestimmten Gehaltsklasse, sie ist Widerstand gegen ein unerträgliches Leben, der uns vor einem Unvermögen zu sein schützt. So erweist sich die Schaffung einer Lebensform als Widerstand. Ein Widerstand,

³⁰⁸ Sauvagnargues S. 56: „Bu nedenle Deleuze sanatin yeniden üretmekten ve ‚bicimleri‘ icat etmekten ibaret olmadigini, ama ‚güç elde etmek oldugunu‘ ortaya koyar.“

³⁰⁹ Sauvagnargues S. 56.

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Sauvagnargues S. 57.

der sich wie bei Landauer auch unter der Kategorie des Werdens zeigte. Außerdem liegt sie jenseits einer Personalisierung und erweist sich als eine bessere Methode gegen die vereinnahmende Macht, die das Leben bedroht. Allerdings ist dieser Widerstand als Existenzweise, nämlich als Werden nicht nur gegen die Vulgarität der Existenz des marktgerechten Denkens sowie der damit verbunden Werte unserer Epoche gerichtet, wie Deleuze schreibt, oder wie bei Landauer gegen das maßlose Leid, das der Kapitalismus erzeugt, zu denken, sondern gegen alles, was das Leben einsperrt. Deshalb auch der Begriffsgebrauch beider Denker: Befreiung. Das Kino ist ein Thema, das Landauer geneigt wäre, weiterzudenken – wie bereits aufgezeigt, außerdem fällt es unter seinen Begriff von Welt, womit wir in der Aufgreifung dieses Themas bei Deleuze nicht gegen Landauers Interessen handelten. Insofern versteht sich der Fortgang der Arbeit als das Verstehen dieser Ohnmacht und eines Ausweges aus ihr, worin dabei Deleuze eben dem Kino eine so bedeutende Rolle beimisst.

Das Bild und die Dauer

Deleuze bezieht sich in seinen Kino-Büchern neben Nietzsche und Kant sehr oft auf Bergson. Es sind Bergsons Bild-, Bewusstseins- und Zeitkonzepte, genauer ist es die Dauer, die in der Philosophie Deleuzes eine wichtige Rolle spielt. Vor allem Bergsons Begriff des Bewusstseins erlaubt Deleuze den Film philosophisch zu reflektieren. Gleich zu Beginn des *Bewegungs-Bildes*, (des ersten Bandes der Kino-Bücher, das zweite ist das *Zeit-Bild*) stellt sich Deleuze mit Bergson gegen ein phänomenologisches Verständnis des Bewusstseins, das besagt, dass das Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist. Hier kommt natürlich die Realität etwas zu kurz. Man könnte natürlich einwenden, dass das Bewusstsein immer einen Gegenstand hat und diese Bestimmung noch keine Aussage über die Realität enthält. Doch dass dem nicht so ist, sondern die Aussage sich auch auf die Realität bezieht, lesen wir bei Daniel von Wachter. Denn tatsächlich zeige sich bei Husserls Idealismus eine „Bewußtseinsabhängigkeit der realen Dinge“.³¹² In diesem Zusammenhang sei auch auf Roman Ingardens Kritik am Idealismus Husserls hingewiesen, worin er Husserl vorwirft „die Wesensheterogenität der Realität“ vom *reinen Bewusstsein* abhängig zu machen.³¹³ Damit besagt der phänomenologische Standpunkt³¹⁴, dass wir horizontgebunden sind, außerdem macht sich hier eine Zentriertheit fest. Demgegenüber macht Bergson aus dem Bewusstsein selbst ein

³¹²Daniel von Wachter, *Substanzen phänomenologisch untersucht – Roman Ingardens Substanzontologie*, In: *Substantia - Sic et Non: Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zu Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Gutschmidt, Holger; Lang-Balestra, Antonella; Segalerba, Gianluigi Hg., Ontos Verlag, Frankfurt, 2008 S. 466.

³¹³Wachter S. 466. Siehe ebenso Roman Ingardens vierbändiges Werk zur Ontologie, *Streit um die Existenz der Welt*, De Gruyter, 2013.

³¹⁴„Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig [...] der Selbständigkeit. [...] Es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein „absolutes Wesen“, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist.“ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Niemeyer, Tübingen, 1980 § 50.

Etwas.³¹⁵

Landauer wies uns darauf hin, dass wenn wir all die Verfälschungen, die durch die Weltanschauungen entstehen, aufheben könnten, wir dann wüssten, dass das Subjekt nur Welt, nur Zeit, nur Etwas ist. Deleuze hält fest, dass die Phänomenologie die natürliche Wahrnehmung und ihre Bedingungen *favorisiert*, demgegenüber ist die wahrgenommene Bewegung in der Realität für Deleuze nur eine Empfindungsform, die vom Bewusstsein *situativ* organisiert wird. Im Gegensatz zur Phänomenologie genießt bei Bergson die natürliche Wahrnehmung keinerlei Privilegien, im Gegenteil wir nehmen von der Realität nur *Momentbilder* auf : „Von der vorübergleitenden Realität nehmen wir sozusagen Momentbilder auf (...), Wahrnehmung, intellektuelle Auffassung, Sprache, sie alle pflegen so zu verfahren.“³¹⁶ Die Wahrnehmung des Dinges ist nichts mehr als das Ding, im Gegenteil, es ist sogar *weniger*, weil die Wahrnehmung unter der Einschränkung unserer Interessen *selektierend* verfährt.³¹⁷ Auch der kinematographische Apparat ist hier wie die Wahrnehmung des Menschen, er fokussiert sich, selektiert damit, lässt Bilder wegfallen, hebt andere wiederum hervor. Für Bergson ist es ganz gleich, worum es sich handelt, „das Werden zu denken oder auszudrücken, ja, es wahrzunehmen – wir tun nichts weiter, als einen inneren Kinematographen in Tätigkeit zu setzen.“³¹⁸ Dies ist insofern ein Diskurs, an dem FilmemacherInnen nach Deleuze ein Mitspracherecht haben, zumal sie auch ein besonderes Verhältnis zur Wahrnehmung und Darstellung des Bildes aufweisen. Tatsächlich hat die Kamera nicht nur die Funktion unserer Linse, sondern verfährt wie unsere Wahrnehmung. Damit stellt sich die Frage, ob die Kamera uns von dieser Bewusstseinsabhängigkeit der Realität, in der die Realität durch unsere Wahrnehmung zu kurz gerät, wegsprengen kann. Deleuze antwortet, dass es im Grunde der Film ist, der uns aus dieser Verankerung, dieser „Horizontgebundenheit seiner Sicht der Welt“ befreit.³¹⁹ Denn das kinematographische Bild, der Film ist keine Täuschung, keine Illusion, er zielt auf

³¹⁵ Deleuze, *Bewegungs-Bild, Kino 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2013 S. 84.

³¹⁶ Deleuze, BB S. 14.

³¹⁷ Deleuze, BB S. 93.

³¹⁸ Deleuze, BB S. 14.

³¹⁹ Deleuze, BB S. 85.

nichts *Irreales*, „er macht aus der Welt selbst ein Irreales oder eine Erzählung: mit dem Film wird die Welt ihr eigenes Bild und nicht ein Bild, das zur Welt wird.“³²⁰

Ein ideales Modell wäre nach Deleuze jener Zustand der Dinge, in dem kein *Verankerungspunkt* oder *Bezugszentrum* angegeben werden kann. Ein Zustand der Dinge, der sich stets verändert: „ein Materiestrom“.³²¹ Der Film vermag diesen Verankerungspunkt aufzuheben, denn er kann mittels Schnitt den Weg, den die natürliche Wahrnehmung schreitet, wieder herstellen.³²² Tatsächlich haben wir vor allem in Vertovs Verständnis des Bildes Ansätze, die einen zentrierten Zustand des Bildes aufheben. Insofern ist mit Deleuze festzuhalten, dass der Film sich an den *nichtzentrierten Zustand der Dinge* annäherte.³²³ Also eine Loslösung aus den Fesseln der natürlichen Wahrnehmung, in der wir ohnehin immer nur Dinge übersehen, also subjektiv verfahren. In der Frage, wie das Bewusstsein nun zu denken sei, ergreift Deleuze Partei für Bergson, denn die Welt darf nicht im Bewusstsein eingeschlossen werden, und damit ist das Bewusstsein nur *Etwas*. Aber mehr noch, so wenig wie das Bewusstsein starr ist, nämlich weder eine Hülle des Daseins, noch ein Ort, in dem sich Bewusstseinszustände festhalten können – diese müssen hierfür immer aktualisiert werden, so ist auch das Bild der Realität, das Bild, das unsere Wahrnehmung von der Realität macht, nicht starr, sondern beweglich. Mit Bergson geht Deleuze also einen Schritt weiter, in dem das Bild zu Bewegung wird. „Tatsächlich befinden wir uns vor der Exposition einer Welt, in der *BILD = BEWEGUNG* ist.“³²⁴ Ein einfacheres – und sicher deshalb umso einsichtigeres – Argument hätte Bergson nicht liefern können: „In Wahrheit sind die Bewegungen als Bilder sehr deutlich, und es gibt keinen Grund dafür, in einer Bewegung etwas anderes zu suchen als das, was man an ihr sieht.“³²⁵

Die Bewegung fällt mit dem Bewegten, nämlich die *Aktion* mit der *Reaktion* zusammen. Damit fällt natürlich auch das Bild der Wahrnehmung mit dem Bewusstsein

³²⁰Ebd.

³²¹Deleuze, BB S. 86.

³²²Deleuze, BB S. 86.

³²³Ebd.

³²⁴Ebd.

³²⁵Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2015 S. 68. (französisch: S. 187.)

zusammen. Bergson zitierend schreibt Deleuze, dass jedes Bild auf ein anderes *wirkt* oder *reagiert*.³²⁶ Wir sind hier auch bei Landauers Wechselwirkungsprinzip, alles steht in einer Gemeinschaft, weil sich alles bewegt und jedes auf anderes wirkt und umgekehrt. Darin lag für Landauer die Beweglichkeit und die Lebendigkeit der Beziehung des Menschen zur Welt. Eine Wechselwirkung, die Bergson auf das ganze Universum ausweitet. Nun ist jedes Bild nur „ein Weg, über den in allen Richtungen die Modifikationen verlaufen, die sich in der Unermeßlichkeit des Universums verbreiten.“³²⁷ Dies nennt Deleuze die *universelle Veränderlichkeit*³²⁸, statt einer determinierten Intentionalität oder Horizontgebundenheit, wie es die Phänomenologie festschrieb.

Unweigerlich muss man spätestens ab hier an die Quantentheorie denken: den Welle-Teilchen-Dualismus, der in einer Einflussbeziehung mit dem Beobachtenden steht. Aber versucht hier Deleuze nicht, die Bewegung zu denken? Und assoziiert man hier an diesem Punkt nicht auch Hegels Philosophie? Ein Philosoph, den Deleuze in seinen Schriften bewusst meidet. Allerdings einer, der auch versuchte, die Bewegung zu denken, nämlich in einem dialektischen Schluss: von der Negation zur Negation der Negation und der Aufhebung beider Positionen in der Affirmation. Aber Deleuze wehrt sich gegen eine sich festschreibende Struktur (wie die Dialektik), die dann zur Norm wird, denn das Werden ist immer klein, also *mineur*, damit auch immer *molekular* statt *molar*.³²⁹ Es bewegt sich gegen die große Form, gegen Repräsentationen, nämlich gegen ein *klassisches Sehen* und *Wahrnehmen*. Denn es gilt „die Dinge von der Mitte her zu sehen, statt von oben auf sie herabzusehen oder von unten zu ihnen hinauf, oder von links oder rechts oder umgekehrt.“³³⁰ Jenseits der Repräsentationen sehen und bewegen, nämlich *Rhizome* bilden, statt zentrierte Strukturen wie Bäume. Denn im Vergleich zu diesen besteht das Rhizom aus Linien, die kein Zentrum aber eine Mitte haben, von der aus es wächst.

³²⁶Deleuze, BB S. 87.

³²⁷Deleuze, BB S. 87.

³²⁸Deleuze, BB S. 87: „Alle Dinge, das heißt alle Bilder fallen mit ihren Aktionen und Reaktionen zusammen: das ist die universelle Veränderlichkeit.“

³²⁹Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Merve, Berlin, 1992 S. 45 und S.52.

³³⁰Deleuze und Guattari, TP S. 39.

Wir können festhalten, dass die Bewegung ein Bild ist und dass alle Bilder aufeinanderwirken. Als nächstes folgen Definitionen, die den Begriff der Materie betreffen und auch eine bedeutende Rolle für das Konzept des Werdens spielen. Wenn nun alle Dinge Bilder sind, so muss man bis zu den kleinsten Dingen der Welt gehen, zu den Dingen, von denen die Physik behauptet, dass sie die Konstituenten der Welt sind, nämlich zu den Atomen. Aber auch von diesen behauptet Bergson, dass sie Bilder sind: „Ein Atom ist ein Bild, das so weit reicht wie seine Wirkungen und Reaktionen. Mein Körper ist ein Bild, also ein Ensemble von Aktionen und Reaktionen. Mein Auge, mein Gehirn sind Bilder von Teilen des Körpers.“³³¹

Landauer hatte die Welt als Bild definiert, eine Definition, die sich nun auf seine Bergson-Lektüren zurückführen lässt. Er hielt auch fest, dass die Außenwelt eine Gleichartigkeit mit unserer Seele aufweist. Nun, aber wie kann mein Gehirn ein Bild unter anderen sein, wenn es selbst Bilder enthält – fragt Deleuze. Dies geschieht durch die Bewegung, denn die „äußersten Bilder wirken auf mich ein, übermitteln Bewegung, und ich gebe Bewegung weiter“.³³² Aber lässt sich dann noch von einem Ich sprechen? Allerdings. Aber *allenfalls aus Bequemlichkeit*, denn es gibt nur noch einen *gasförmigen Zustand*.³³³ Das Ich und der Körper wäre dann nur eine *Menge* von sich stets erneuernden Atomen und Molekülen, denn auch unsere Körper unterscheiden sich nicht von *atomaren Wechselwirkungen* oder Welten, es ist viel eher ein *universelles Plätschern*.³³⁴ Im Zeit-Bild oder seinen anderen Werken wird sich Deleuze an diese Bestimmung des Menschen halten, er wird zwar nicht von Atomen sprechen, aber darauf hinweisen, dass unser Organismus im Grunde nicht viel anders ist als das, was wir sehen, nämlich dass er sich unter anderem aus Wasser, Licht, Stickstoff zusammensetzt. Bergsons Begründung für die Identität von Bild und Bewegung ist die Identität des Lichtes mit der Materie. Damit aber ist auch das *Auge* in den *Dingen*, nämlich in den *Lichtbildern*.³³⁵

³³¹Deleuze, BB S. 87.

³³²Ebd.

³³³Denn „es gibt nichts mehr, was sich in dieser Weise identifizieren ließe. Eher könnte man sagen, es handelte sich um einen gasförmigen Zustand.“ Siehe Deleuze, BB S. 87. Das Ich oder mein Körper, wäre dann eine „Menge von Atomen und Molekülen“, die sich stets erneuern. Ebd.

³³⁴Deleuze, BB S. 87.

³³⁵Denn „das Auge ist in den Dingen, in den Licht-Bildern selbst.“ (Deleuze, BB S. 89f.) An einer anderen Stelle wird Deleuze schreiben, dass vor allem in der Kunst das Auge *virtualisiert* und damit *transitorisch* wird. Sie-

Machen wir eine kurze Bilanz, die Wahrnehmung ist selektiv, genauso wie der Film, aber dementgegen kann der Film einen nichtzentrierten Zustand schaffen, d.h. diese Selektivität der Wahrnehmung kann der Film kinematographisch umgehen. Das Bild ist Bewegung und alle Bilder fallen mit ihren Aktionen und Reaktionen zusammen. Sie fallen zusammen, weil jedes Bild auf andere wirkt und reagiert. Weiters ist auch das Atom ein Bild, damit die Materie, sowie mein Körper, mein Gehirn, ja mein Ich und auch mein Auge. In diesen Überlegungen können wir auch Landauer verorten, die Welt besteht aus Bildern, die in einer Wechselwirkung stehen, außerdem ist alles Bewegung, alles Beziehung. Die Welt will werden, weil sie in einem ständigen Prozess des Werdens ist, nur dass sich das Subjekt hier rausnimmt und starren Formen nachgeht, die es von der Welt isolieren und so sein Verhältnis zum Außen zerbrechen. Mit dem Konzept des Werdens hatte Landauer gegen eine festgefahrenen, angehaltene Welt argumentiert, denn Wahrheiten oder Verstandesbegriffe konnten die Lebendigkeit des Lebens nicht de jure wiedergeben. In dem Zusammenfallen der Bewegung mit dem Bewegten, lässt sich die Aussage ‚ich bin mein Angeschautes‘ platzieren: Das Bewusstsein – wie Bergson schreibt – fällt nämlich mit dem Angeschauten zusammen. Insofern ist es nur Etwas, wie auch Landauer festhielt. Allerdings müssen wir hinzufügen, dass wir bei Landauer nicht eine ausgeprägte Bildtheorie finden, aber darum ging es ihm auch nicht, denn er war bemüht, die Beziehung zur Welt wiederherzustellen und auf die Empfindungen, die Intensitäten hinzuweisen, worin wir zu anderen werden.

* * *

Reflexionen zum Begriff des Lichtes finden wir nicht nur bei Bergson, sondern auch bei Spinoza, dem nicht nur Deleuzes sondern auch Landauers Ehre gebühren. Spinoza hebt die doppelte Funktion des Lichtes hervor, nämlich dass das *Licht* nicht nur *sich selbst* sondern auch *die Finsternis* beleuchtet. Außerdem setzt Spinoza das Licht in eine Analogie mit der *Wahrheit*, damit wird die Wahrheit auch

he hierzu vor allem Rufs zusammenfassende Explikationen: Simon Ruf, *Fluchtroutinen der Kunst*, S. 80, sowie Deleuze, *Francis Bacon. Logik der Sensation*, Fink, München, 1995 S. 36.

das Richtmaß der *Falschheit*.³³⁶ Auch bei Fichte spielt das Licht eine besondere Rolle³³⁷, aber in einem etwas anderen Kontext, wie wir noch sehen werden. Wir erwähnen Fichte nicht, um zu zeigen, dass er die Bedeutung der Dauer früher als Bergson erkannt hat, sondern weil seine Bewusstseinsphilosophie hinsichtlich des Begriffs des Lebens maßgeblich auf Deleuze gewirkt hat.

Fichte denkt, grob formuliert, das Ich als eine *Setzung* und es erfährt eine *Entgegensetzung*, nämlich das *Nicht-Ich*. Die Synthesis der Einbildungskraft ist für Fichte eine *produktive Tätigkeit*, welche die Grenze zwischen zwei Entgegensetzungen *schwebend* ausdehnt und daraus einen *Zeitmoment* macht.³³⁸ Auf diese Weise erzeugt die Einbildungskraft einen Zeitmoment und bildet ein *Solange* und damit eine *Dauer*.³³⁹ Festzuhalten ist, dass durch die Synthesis der Einbildungskraft ein Schweben zwischen den Entgegengesetzten geschaffen wird, und so wird aus den Grenzen der Entgegengesetzten ein Zeitmoment, der sich zu einer Zeidauer ausdehnt. Dabei bleibt aber auch das Zugleichsein weiterhin bestehen. Für Fichte ist unser Bewusstsein gar nicht gefüllt, „und es ist in ihm absolut Nichts vorhanden“.³⁴⁰ Wir haben vorhin festgehalten, dass die Bewusstseinszustände nicht

³³⁶ „Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit das Richtmaß seiner selbst und der Falschheit.“ Siehe Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Felix Meiner, Hamburg, 2010, Eth.II. 43 schol. (S. 187)

³³⁷ Fichte skizziert eine „Konstruktion der Einbildungskraft“ und sein Konstruktionsweg lässt sich durch ein *Bild* besser veranschaulichen, das Fichte in einer *eingeschobenen Bemerkung* gebraucht. (Vgl. Violetta L. Waibel, *Das System der Freiheit und die Fesseln der Dinge. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)*, In: Jürgen Stolzenberg Hg., Kant und der frühe Idealismus: System der Vernunft und der deutsche Idealismus, Bd. II., 2007 S. 113.) Darin wird das Verhältnis in Fichtes berühmter Philosophie vom *Ich* und *Nicht-Ich* mit Licht und Finsternis in einem *kontinuierlichen Raum* verglichen. Auf die Frage, wo Licht in Finsternis übergeht, antwortet Fichte mit einem *Zugleichsein* von Licht und Finsternis. Die Auflösung des Widerspruchs zwischen Licht und Finsternis führt uns zu einer Synthesis, nämlich dem Begriff der *Dämmerung*, einem Zugleichsein von Licht und Finsternis. Waibel S. 114.

³³⁸ Die Synthesis der Einbildungskraft fasst ihre Entgegensetzung (Ich und Nicht-Ich) in der Grenze zusammen. Die reproduktiv verfahrende Einbildungskraft bewahrt in dieser Reproduktion die Identität des *thetisch setzenden Ichs*. Das leistet sie dadurch, indem sie, „zwischen den Entgegengesetzten ‚schwebend‘, den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich durch ‚Ausdehnung‘ ihrer Grenze zu einem Zeitmoment auflöst in den Prozeß ihrer Vermittlung in der Zeit.“ Sie hält ein jedes der Entgegengesetzten „so lange fest, bis es dasjenige, wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat“. Frank Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte: Über die Möglichkeiten und Grenzen der Transzentalphilosophie*, Meiner, Hamburg, 2007 S. 239.

³³⁹ „Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung, und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt; [...] Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor. (Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbaren, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher [...] den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeit-Momente ausdehnt: (Für die bloße reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft gibt es eine Zeit.)“ Fichte: GWL 350f. [205] zit. nach Kuhne, S. 239.

³⁴⁰ Fichte, GWL, 366 [224] zit. nach Kuhne S.240.

fixierbar sind, also nicht starr sind. Wenn wir mit Fichte davon ausgehen, dass das Bewusstsein leer ist oder dass das Bewusstsein mit Bergson nur Etwas ist, bedeutet dies, dass ein erreichter Bewußtseingrad mittels eines Inhalts, mittels Wissen nicht fixierbar ist. Ich kann in meinem Bewusstsein nur Wissen oder einen Bewusstseinszustand aktualisieren, aber ich kann mein Bewusstsein nicht an diesem Wissen festmachen. Insofern ist auch das Wissen dem Menschen äußerlich, weil ich immer nur meine Wahrnehmung erweitern kann, aber das Bewusstsein mit dem Ding zusammenfällt.

Nun, mit Fichte wird mittels Einbildungskraft Realität im Bewusstsein erschaffen, und das Erhalten der Realität wird erst durch die Synthesis der Einbildungskraft geleistet. Dadurch wird das Bewusstsein selbst zu einer *fortlaufenden Zeitreihe*.³⁴¹ Es ist die logische Konsequenz Fichtes, aus leeren Punktualitäten, die wir als Grenze zwischen zwei Negationen setzen, eine Ausdehnung der Zeit zu denken. Innerhalb dieser Grenzen entsteht so eine zeitliche Ausdehnung: die *Dauer*, verstanden als ein *erfüllter Zeitmoment*. Dieser erfüllte Moment ist als kontinuierlicher Übergang vom Licht zur Finsternis zu denken.³⁴² Als Kritik an Kant schreibt Fichte, dass die Zeitreihe durch Momente definiert wurde, ohne im *Moment* selbst eine Dauer zu sehen. Dieser aber muss für Fichte als Dauer gedacht werden.³⁴³ Mit dem Begriff der Dauer eröffnet Fichte einen neuen Diskurs in der Philosophiegeschichte, im Grunde einen unvermeidbaren Diskurs in Hinblick auf die Reflexionen über den Begriff der Zeit, der allerdings bei Bergson seinen Höhepunkt erleben wird.³⁴⁴

³⁴¹Kuhne S. 240.

³⁴²Kuhne S. 240.

³⁴³„In der gewöhnlichen kritischen Philosophie ist eine Lücke, denn man zeigt da nur wie die Zeit MOMENTE aneinander gereyhet werden, u. glaubt dadurch müßte nun eine Zeitdauer entstehen, dieß ist aber falsch, es muß zuerst gezeigt werden, daß jeder MOMENT eine Dauer habe wenn eine Zeit Dauer erklärt werden soll. Man [...] reyhe [...] so viel MOMENTE aneinander als man wolle, wenn keines derselben eine Dauer hat, so wird auch keine Zeit Dauer entstehen. Es muß demnach gezeigt werden, daß ein einziger MOMENT eine Dauer habe, eine Zeit erfülle. Woher kömmt diese Dauer, eines jeden einzelnen MOMENTS? Aus dem Schweben der Einbildungskraft zwischen entgegen gesetzten [...]. Es ist ein manigfaltiges durch die Einbildungskraft aufzuufaßen, hier tritt ein Schweben über dem Entgegengesetzten ein, u. mit diesem Schweben entsteht die Zeitdauer, welche in jedem MOMENT ist, ja selbst der MOMENT entsteht eben durch die Zeitdauer desselben erst hier [...].“ Fichte WLNMH 220 zit. nach Kuhne S. 240.

³⁴⁴Zur Fichtes Vorwurf, dass mit der bloßen Aneinanderreihung von Zeitmomenten noch keine Dauer entsteht, damit dieser Zeitmoment auch leer bleiben muss, möchten wir auf die Bemerkung Kants im Bezug auf Grenzen in der Zeit aufmerksam machen: „und das Einfache in der Zeit, also die Augenblicke, sind keine Teile derselben, sondern Grenzen, zwischen denen die Zeit liegt. Denn wenn zwei Augenblicke gegeben sind, so ist damit eine Zeit nur gegeben, soweit innerhalb derselben Wirkliches einander folgt; deshalb muss außer dem gegebenen Augenblicke noch eine Zeit gegeben sein, an deren Ende ein anderer Augenblick steht.“ (Siehe hierzu Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2015 S. 615.) Wie aus

In nuce haben wir eine Linie vom Bild zur Dauer gezogen: Die Einbildungskraft, die zwischen zwei Entgegengesetzten in der Mitte schwebt und aus der Grenze dieser Negationen selbst eine Dauer der Zeit macht. Dies aus keinem minderen Grund, als dass die Bewegung der Einbildungskraft nicht nur logisch, sondern auch zeitlich zu denken ist. Für die Fragestellung dieser Arbeit ist aber vor allem das Eine relevant: Dass in der Konzeption Fichtes die Einbildungskraft deshalb Realität erzeugt, weil sie selbst eine fortlaufende Zeitreihe ist und jeder Zeitmoment in ihr eine Dauer aufweist. Aus einem Zeitpunkt hat Fichte eine Zeitdauer gemacht, aus einem Punkt, etwas Starrem, eine Bewegung. Der Begriff der Dauer wird, wie wir noch sehen werden, andere Territorien und Möglichkeiten für die Zeit öffnen. Aber im Augenblick haben wir eine Dauer, die eine zeitliche Ausdehnung ist. Nicht zu übersehen ist auch, dass für Fichte das Bewusstsein gar nicht gefüllt ist und dass in ihm absolut Nichts vorhanden ist. Erst durch die Synthesis der Einbildungskraft gewinnt das Bewusstsein Realität. Also denkt er das Bewusstsein als eine Art Tabula rasa, als ein Nichts, zumindest bevor sich die Zeit fortlaufend, nämlich als erfüllte Zeitmomente, auf ihm abzeichnet. Ein Zustand vor der Dämmerung.

Fichte steht im Grunde in der Tradition Kants, und seiner Wissenschaftslehre wohnen viele Bestimmungen Kants inne, besonders dort, wo er seine Ausgangspunkte bezieht oder von wo aus er sich, seine Bedingungen erfragend, fortbewegt. Nicht allein deshalb ist eine Verortung der Einbildungskraft bei Kant von Bedeutung, sie wird später auch in anderen Zusammenhängen nutzbar werden. Nach Kant ist jede Wahrnehmung der Zeit unterworfen und den Phänomenen unserer Wahrnehmung liegt jederzeit die Einbildungskraft zugrunde.³⁴⁵ Sehen wir uns die Platzierung der Einbildungskraft in Kants Einteilung der Vermögen an, so ist sie nicht nur ein Vermögen, das zur Sinnlichkeit gehört, sondern auch zu unseren subjektiven Erkenntnisquellen.³⁴⁶

diesem Gedanken Kants hervorgeht, denkt er den Augenblick als eine Grenze in der Zeit, damit aber ist noch nicht gesagt, wie Kant die Dauer denkt. Bestimmt ließe sich diese Frage zu einem produktiven Rätsel machen, wir aber belassen dies bei dem bisher Erläuterten und halten an Fichtes Vorwurf fest.

³⁴⁵Eisler, Kant-Lexikon S. 105.

³⁴⁶Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974 A115f. Die Einbildungskraft gehört zur Sinnlichkeit, zu der auch unsere Anschauungen gehören, und nach Kant ist „die Anschauung niemals anderes als sinnlich“ und ohne die „Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben“ werden können. Kant, KrV B76.

Eine grundlegende Bestimmung der Einbildungskraft ist, dass sie nach Kant das Vermögen ist, welches das Material aus Raum und Zeit synthetisiert. Ohne diese Synthese wäre Erkenntnis gar nicht möglich. Weiters vermögen wir durch unsere Einbildungskraft, uns einen „auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“³⁴⁷ Obgleich Kants Werke den Anschein erwecken, dass er hierin sich widersprechende Momente des Denkens miteinander versöhnt, schreibt Kant sie in Wirklichkeit fest.³⁴⁸ Gewöhnlich trennt Kant ein Vermögen in das Sinnliche und das Logische, um es gleich danach wieder in eine Verbindung, genauer eine Synthese zu bringen. Meist geschieht das zum Nachteil für das Sinnliche, da es durchwegs unter dem Verstand subsumiert wird. Der Angelpunkt der Philosophie Kants ist, dass er den Verstand als das Vermögen zu Urteilen definiert.³⁴⁹ Nichts anderes ist dann die Urteilskraft, als „das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe oder nicht.“³⁵⁰ Ein anderer Gedanke, der in der Kant-Forschung unter Kritik gerät, zeigt uns die Reichweite dieses Subsumtions-Denkens; dass – obgleich es ohne den Bezug zur Sinnenwelt keine Erkenntnis gibt – die Würfel immer zu Ungunsten der Sinnlichkeit fallen.

Das Denken scheint vor allem in Kants *Kritik der reinen Vernunft* einen spezifischen Gegenstand zu haben, nämlich als wären wir Wissenschaftler, die eben um einen naturwissenschaftlichen Gegenstand nachdenken, um ihn hierauf zu beurteilen. Denn denken, damit urteilen bedeutet, dass die Verstandeskategorien zur ihrer Anwendung kommen. Denn schaute man sich die Kategorien des Verstandes an, die nach Kant dem Verstand innwohnen – insofern a priori sind – und nichts von der Sinnlichkeit enthalten, sind diese Verstandesbegriffe, die er auch

³⁴⁷ Kant KrV B151. Zudem ist die Funktion der Einbildungskraft, dass sie Erscheinungen aus Raum und Zeit empirisch in Assoziation und Reproduktion vorstellt. Kant, KrV A101.

³⁴⁸ Denn aus der Zauberkiste Kants, ganz gleich wieviele Münzen er daraus zieht, kommt dieses Ding immer mit zwei Seiten zum Vorschein, immer gibt es eine Dualität der Dinge, der Vermögen, der Kräfte, ja sogar der Subjekte. So sind zum Beispiel der *Sinn* (der *innere Sinn* als die Form der Zeit), die *Einbildungskraft* und *Apperzeption* (das empirische Bewusstsein seiner selbst) als *subjektive Erkenntnisquellen*, die sich auf Erscheinungen beziehen, einerseits empirisch zu sehen, aber andererseits auch als Grundlagen a priori. Kant, KrV A115.

³⁴⁹ Kant, KrV B94.

³⁵⁰ Eisler, Kant-Lexikon S. 519. „In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersten mit dem letzteren gleichartig sein, d.i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstände vorgestellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten“. Kant, KrV B176.

Funktionen des Verstandes nennt, sehr naturwissenschaftlich orientiert: *Quantität, Qualität, Relation und Modalität*.³⁵¹ Bei Kant kann das Denken zum Beispiel nicht einen Gedanken umreißen, ihn offen halten oder sich zur einer Frage formieren, es hat die Funktion des Urteilens. Die Erscheinungen, die uns durch die Wahrnehmungen gegeben werden, scheinen nur insofern legitim zu sein, solange sie als Material für ein Urteil dienen. Nun, wie bereits erwähnt kritisierte Landauer genau diese Denkungsart, worin die Sinnlichkeit unter den Kategorien, die er als Wörter bezeichnete, verschwindet. Die Realität, das Dasein, war nach Landauer nicht allein mit Kategorien einzufangen. Aber das versucht hier Kant, indem er auf eine gewisse Anzahl von *Verstandesbegriffen* hinweist, wodurch die Erscheinungen buchstabiert werden sollen.

Wenn wir uns nun wieder auf den Begriff der Dauer besinnen, nimmt Kant hierzu den Weg über das Dasein. Nach Kants Gedankengang macht das Dasein eine Größe in der Zeit aus, genauer „in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt“.³⁵² Wir werden später sehen, dass Kant auch über den Begriff der Größe das Intensive definieren wird. Aber auch sonst begegnen wir dem Begriff der Größe sehr oft bei Kant, so auch in seinem Begriff des Erhabenen, das uns noch intensiv beschäftigen wird. Hinzugefügt werden muss, dass wir Kant zu verdanken haben, dass unsere Relation zu der Größe eines Daseins eine sehr konstitutive Rolle im Denken spielt. Nun, wenn das Dasein nur bloß als Abfolge gedacht wird, wäre „immer verschwindend und anhebend“, sodass es ohne dieses *Beharrliche* in der Zeit auch kein *Zeitverhältnis* geben kann.³⁵³ An dieser Beharrlichkeit misst Kant sowohl das Dasein als auch den Wechsel, denn „alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit [sind] nur ein Modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt“.³⁵⁴ Der Wechsel aber ist nur die Art, wie eine *Substanz* existiert.³⁵⁵ Damit ist die Kontinuität einer Größe des Daseins das, was Kant Dauer nennt. Da die „Objekte“ unserer Wahrnehmungen wechseln, greift Kant nicht

³⁵¹ Die Tafel der Kategorien enthält weitere Begriffe unter sich, siehe hierfür: Kant, KrV B106.

³⁵² Kant, KrV B226f.

³⁵³ Kant, KrV B227.

³⁵⁴ Kant, KrV B227.

³⁵⁵ Ebd.

auf die Objekte, sondern auf ihre Kontinuität im Wechsel der Zeit zurück.

Alle Erscheinungen haben nach Kant Größen; so haben alle Anschauungen *extensive Größen*, während die Empfindung, die ja bei Kant keine objektive Vorstellung ist, sondern *bloße Wahrnehmung*, eine *intensive Größe* hat.³⁵⁶ Intensive Größen sind Objekte unserer Wahrnehmung, die Empfindung enthalten. „So hat demnach jede Empfindung, mithin jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d.i. intensive Größe“.³⁵⁷ Man könnte auch meinen, dass sich hier auch die Spaltung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Vermögen abzeichnet. Denn die extensive Größe beschreibt die objektiven Vorstellungen in der Anschauung, während die intensive Größe unsere Empfindungen ausdrückt und mit der Realität korrespondiert. Außerdem sind alle Erscheinungen kontinuierliche Größen, weil das Reale in der Erscheinung jederzeit eine Größe hat.³⁵⁸ Hier haben wir die Intensität, auf die sich Landauer bezog und mit dem Begriff des Fließens in Verbindung setzte. Auch machte er dieses Fließen gegen die starren Verstandesbegriffe Kants stark. Deshalb wollen wir uns auf eine kurze Anmerkung Kants beziehen, wo er den *Punkt und den Augenblick* definiert. Denn hier geht es vor allem um die Frage der Grenze, die auch die Frage nach dem Starren und dem Fließenden impliziert, aber auch unsere Denkungsart derselben. Beide Momente (der Punkt und der Augenblick) setzen zwar bereits Zeit voraus, allerdings definiert Kant diese nicht als Dauer:

„Raum und Zeit sind *quanta continua*, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d.i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt wer-

³⁵⁶Kant, KrV B202f. und B212.

³⁵⁷Kant, KrV B210.

³⁵⁸Ebd.

den. Dergleichen Größen kann man auch fließend nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.“³⁵⁹

Ausgehend von der Dauer sind wir auf einen anderen Bereich gestoßen, nämlich den des Fließens. Alle Erscheinungen, sowohl der extensiven wie intensiven Größen sind nach Kant *kontinuierlich*³⁶⁰, das heißt sie fließen. Damit können wir festhalten, dass die Realität in unserer Wahrnehmung fließend ist. All das Reale, genauer alle Objekte der Realität, die wir wahrnehmen und all die Veränderungen dieser Objekte, sind fließend. In dem Wechsel am Beharrlichen macht Kant auch die Veränderung fest, nämlich das Entstehen und das Vergehen der Dinge in der Zeit.³⁶¹ Wie diese kontinuierlichen Größen in der Zeit auf das Subjekt wirken, wie sehr sie das Individuum verändern, dazu finden wir bei Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* nichts, jedoch in der Kritik der Urteilskraft. Kant schreibt, dass der Wechsel die Art ist, wie die Substanzen existieren, damit stellt sich die Frage, ob der Wechsel nicht auch die Art ist, wie der Mensch existiert. Dies scheint bei Kant nicht zuzutreffen, denn der Mensch ist ein *Noumenon*, nämlich *Verstandeswesen*, während die Substanz das *Phaenomenon*, nämlich Erscheinung und damit *Sinnenwesen* ist.³⁶² Außerdem gehört das Verstandeswesen als Noumenon zum *Reich der Zwecke*. Wir sehen, Landauer bezieht sich in seinem Konzept der Intensität auf die Definitionen Kants. Auch beklagte er den Mangel an Begriffen für die Intensitäten und forderte eine Entwicklung der Sprache für das Reich der Intensitäten. Mit der Reich der Intensitäten spielt somit er auf Kants Reich der Zwecke an, zumal der Mensch an diese Welt gebunden ist, auch wenn seine Beziehung zur Welt durch eben jenes Verständnis, das die Erfahrungsebene des Menschen negiert, abgebrochen ist. Die Welt, und damit ihr Werden, durfte deshalb nicht in Verstandesbegriffe aufgehoben werden, sie musste fließen und wir mit ihr.

Nun, neben der Größe des Realen spricht Kant in diesem Zusammenhang auch

³⁵⁹Kant, KrV B212.

³⁶⁰Kant, KrV B213.

³⁶¹Kant, KrV B230.

³⁶²Kant, KrV B306.

von der Evidenz der Größe, die sowohl im Denken bei Deleuze als auch bei Landauer eine wichtige Rolle einnimmt. Es ist eine Frage des Maßes, auf die auch Hegel eingehen wird, nämlich dass etwas in letzter Konsequenz nur mit sich selbst verglichen wird: „es ist seine Vergleichung mit ihnen durch sich selbst.“³⁶³ Kant Antwort auf die Frage: „Was aber die Größe (quantitas), d.i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas sei? betrifft“, lautet, dass der Verstand hier keine *synthetische*, d.i. *axiomatische* Antwort darauf zu geben vermag.³⁶⁴ Die Thematik der Größe und wie unser Denken auf eine ihn übersteigende Größe reagiert, bildet den Inhalt unserer weiteren Auseinandersetzung.

Wir können die Bestimmungen, die Deleuze mit Bergson formuliert, wie folgt zusammenfassen: Das Bewusstsein ist nur Etwas und nicht das Bewusstsein von Etwas, weil die Bewegung mit dem Bewegten zusammenfällt. Das heißt, ich nehme Bilder wahr und reagiere auf sie mit einer Bewegung. Zumal die Bewegung selbst aus Bildern besteht. Während die Wahrnehmung nur nach Interessen selektierend verfährt, kann der Film diese Selektiviertheit brechen, aber auch diesen zentriersten Zustand der Dinge in unserer Wahrnehmung, damit die Verankerungspunkte. Bevor wir zu Deleuzes Philosophie voranschreiten, wollen wir einige wichtige Momente bei Kant einholen. Kant verwendete den Begriff der Dauer im Bezug auf die Größe eines Daseins in seinem Beharren, nämlich seinem Existieren in einer Zeit hindurch: das Dasein dauerte. Die Dinge, die beharren oder verschwinden, geschehen nicht abrupt, denn dieses Dasein, das Kant als eine Größe in der Existenz denkt, dauert. Alle Erscheinungen weisen eine kontinuierliche Größe in der Zeit auf, aber im Bereich der intensiven Größen, nämlich der Empfindung (welche mit der Realität korrespondiert) benennt Kant diesen Wechsel als ein Fließen. Auch obliegt es dem Verstand nicht, das Maß des Realen zu bestimmen, denn dieses bestimmt sich selbst, deshalb kann es nur mit sich selbst verglichen werden. Der Verstand vermag im Bezug auf das Maß keine allgemeinen Urteile fällen. Während also die Größe in allen Erscheinungen für die Anschauung objektiv(extensiv) ist,

³⁶³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979 S. 416f.: „Das Selbständige hat den Exponenten seines Ansichbestimmtheitseins nur in der Vergleichung mit anderen; die Neutralität mit anderen aber macht seine reelle Vergleichung mit denselben aus; es ist seine Vergleichung mit ihnen durch sich selbst.“

³⁶⁴ Kant, KrV B205.

ist sie für die Empfindung subjektiv (intensiv). Die Dauer macht Kant an der Beharrlichkeit der Objekte in einer Zeit hindurch fest. Landauer hat das Werden in den Bereich der intensiven Größen gelagert (obgleich er sich dagegen wehrte, sie als Größen zu betrachten), die er mit Kant auch Intensitäten nannte. Deleuze wird es nicht anders tun, denn auch er erkennt hier im Bereich der Empfindungen, nämlich der intensiven Größen, die Ebene, in der sich das Subjekt verändert.

Licht, Einbildungskraft, Dauer und nun die Größen, womit sich die Frage stellt, in welchem Verhältnis sie zum Bild stehen. Um diese Frage gerecht beantworten zu können, müssen wir uns etwas weiter in die Höhle der Transzentalphilosophie Kants wagen. Hier werden wir die Definitionen zum Subjekt, aber auch zum Zeitbegriff Kants finden. Denn in ihren Schriften zum Begriff des Werdens, stellen sowohl Landauer auch als Deleuze Bezüge zu Kants Definition der Zeit her.

DAS URTEIL KRÜMMT DIE ZEIT

Um die ganze Maschinerie, die Kant in Gang gebracht hat, zu verstehen und damit später das Verhältnis Deleuzes und Landauers zu Kant zu kristallisieren, ist es notwendig, uns die Definition der Zeit bei Kant näher anzusehen. Die Auswirkungen des Kantschen Zeitbegriffs zeigt sich nicht nur bei Hegel und dem Neu-Kantianismus, sondern hat sich auch in die Tradition der Phänomenologie festgeschrieben. Im Gegensatz zu Hegel, der die Zeit als ein „Nacheinander des begrifflichen Werdens“ denkt³⁶⁵, geht es Kant weniger darum, was die Zeit ist oder was sie vermag, sondern um ihr Verhältnis zu den Erkenntnissen des Subjekts. Gleich zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* trennt er unser Urteilsvermögen von der Sinnlichkeit ab. Dem ersten gehörten all unsere logischen Tätigkeiten an, die Kant auf das zweite, nämlich die Data der Sinne appliziert. In allen seinen drei Kritiken (*Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kritik der Urteilskraft*) geht es darum, das Bestimmbare – welches die Erfahrung ist – durch den Verstand, nämlich durch Begriffe, zu bestimmen. Nach Kant können wir keinen „objektiven Begriff der Zeit bilden“.³⁶⁶ Das heißt, obgleich die Zeit für Kant wirklich ist, hat sie keine objektive Realität, weil sie kein Objekt der Erfahrung ist, sondern nur *subjektive Realität* für uns besitzt.³⁶⁷ Außerdem können wir die Objekte nicht nur in der Zeit bestimmen, sondern können uns diese nur in ihr vorstellen.³⁶⁸

³⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grunde*, Theorie-Werkausgabe, Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986 09: 41-55.

³⁶⁶ Wie Max Brinnich in seiner ausgezeichneten Arbeit über den Begriff der Zeit bei Kant und Levinas darauf hinweist. Siehe hierzu Brinnich, *Leben und Zeit. Leben in der Zeit*, Dissertation, Wien, 2015 S. 8. Sowie Kant, KrV B52.

³⁶⁷ Brinnich S. 9.

³⁶⁸ „Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung

Nach Kant kann das Subjekt die Zeit weder wahrnehmen noch erkennen.³⁶⁹ Die Erscheinungen werden erst durch die Wahrnehmung in Raum und Zeit gegeben, eine Erkenntnis hiervon kann das Subjekt jedoch nicht zeitgleich machen, sondern erst in der *Vergegenwärtigung*³⁷⁰ des bereits Vergangenen bildet sich eine Erkenntnis des Erfahrenen. Denn es kommt im Blick auf die Zeit zum ursprünglich Wahrgenommenen *jederzeit zu spät*.³⁷¹ Obgleich das Subjekt die Zeit nicht zu erkennen vermag, muss es davon ausgehen, „dass die Zeit nach einem objektiven Gesetz verläuft, sich aber dessen bewußt sein, dieses Gesetz niemals erkennen zu können und die Zeit als eine Grenze seiner Erkenntnis betrachten.“³⁷²

Kant zufolge ist es also unmöglich, die Gesetze der Zeit zu erkennen³⁷³, obgleich die Zeit sowohl eine Immanenz hinsichtlich der Erfahrung, als auch der Erkenntnis aufweist. „Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“³⁷⁴ In diesem Zusammenhang möchten wir darauf hinweisen, dass in den Kritiken Kants Gesetze und Gesetzmäßigkeiten der Vernunft eine wichtige Rolle spielen, denn mit den Gesetzen sind sowohl die Moralität als auch die Legalität unserer Handlungen verbunden. Genauer, unser ganzes Leben ist der Legitimation dieser Gesetze unterworfen.³⁷⁵

der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe geschehen.“ Kant, KrV B219.

³⁶⁹ Kant, KrV B219.

³⁷⁰ Norbert Fischer weist uns auf diese Vergegenwärtigung hin: „Erkennen ist verknüpfende Vergegenwärtigung zeitlich gegebener Vorstellungen, die durch Anschauung noch nicht objektiv bestimmt sind. Das denkende Ich ist als Selbstbewußtsein zugleich Selbstgegenwart, die sich aber nicht begleiten kann, sondern auch im Blick auf sich selbst der sinnlichen Vergegenwärtigung bedarf.“ Norbert Fischer, *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants*, In: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hg. Norbert Fischer, Felix Meiner, Hamburg, 2001 S. 414.

³⁷¹ Brinnich S. 10.

³⁷² Brinnich S. 10.

³⁷³ Über die Unwissenheit des *vernünftigen Subjekts* bezüglich der Bedingungen der Zeit, sowie darüber, wie die Zeit den *Charakter* subjektiviert, lesen wir bei Fischer. Norbert Fischer, *Die Zeit als Thema der „Kritik der reinen Vernunft“ und der kritischen Metaphysik. Ihre Bedeutung als Anschauungsform des inneren Sinnes und als metaphysisches Problem*, In: Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft“, Hg. Norbert Fischer. Hamburg, Meiner, 2010 80-100, S. 94f.

³⁷⁴ Kant, KrV B1.

³⁷⁵ Wolfgang Langer weist uns darauf hin, dass in den Kritiken dem Gesetz als Instanz eine zentrale Rolle zugeschrieben wird, „nach der sich alle Verhältnisse des Lebens zu richten haben und wo Prozesse der Macht sowie der Herrschaft in der Philosophie eine Rolle spielen. Der Komplex, auf den sich die Allgegenwart des Gesetzes bezieht, ist wieder der des Subjekts. Alle Rechtsfolgen beziehen sich auf das Vermögen der Vernunft, das ‚Herrscharts-, Macht- und Zwangsprinzipien‘ unterliegt und das als ‚oberster Gesetzgeber und zugleich Richter‘ fungiert. Wir erkennen auch darin wieder das Auftreten eines Zwangs zum Gehorsam.“ Wolfgang Langer, *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*, Parerga Verlag, Berlin, 2003 S. 45.

Nach Kant sind die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung auch die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Wenn wir nach den Bedingungen fragen und wenn uns hier die Antworten auf Strukturen, die ohne eine empirische Beimischung *a priori* im Verstande liegen verweisen, dann sprechen wir von transzendentalen Formen im Erkenntnisapparat. Erkenntnis setzt sich nach Kant aus dem wahrgenommenen Material der Sinne, die es nach Verstandesbegriffen *a priori* zu beurteilen gilt, zusammen. Jene Urteile, die sich auf die Data der Sinne beziehen, müssen nicht nur Allgemeinheit, sondern auch Notwendigkeit besitzen, um überhaupt als objektiv zu gelten. Die Grenze der objektiven Erkenntnis sind die *Dinge in der Zeit*, nämlich die Erfahrung.³⁷⁶ Diese sind für den Verstand nur insofern von Interesse, wenn dadurch eine objektive Erkenntnis gemacht werden kann. Das heißt, die Erkenntnis ist auf die *Immanenz des Erfahrungszusammenhangs* von Raum und Zeit begrenzt.³⁷⁷ Damit ist aber auch die Sinnenswelt in die Verstandeswelt subsumiert. Wir sehen hier also, was Kant im Blick hat, nämlich eine Wissenschaft³⁷⁸ des Verstandes, die sich in Urteilen des Verstandes über einen Gegenstand aus der sinnlichen Erfahrung konstituiert.

Wie bereits hingewiesen, trennt Kant die Verstandeswelt, verstanden als unser Urteilsvermögen, von der Sinnlichkeit, verstanden als unser Empfindungsvermögen. Durch diese Trennung kann eine Erkenntnis nur im Nachhinein gebildet werden, so kommt nicht nur die Erkenntnis später, sondern auch das bestimmende Subjekt *zu spät*.³⁷⁹ Im Bezug auf die Erkenntnistheorie weist uns Kurt Walter Zeidler darauf hin, dass die erkennende Person nicht vom Vollzug der Erkenntnis abgeschnitten werden kann, da es mit jeder Sache auch sich selbst zur Sprache

³⁷⁶Kant, KrV B 194.

³⁷⁷Brinnich, S. 46.

³⁷⁸Kant, KrV B23: „Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z.B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von der Ewigkeit her sei, u.s.w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d.i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgend eine Metaphysik (es sei welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d.i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft, in Ansehung ihrer etwas zu urteilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht diese sein: *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*“

³⁷⁹Kurt Walter Zeidler, *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Ferstl und Perz, Wien, 2016 S. 202.

bringt.³⁸⁰ Mit diesem Schritt Kants geht aber auch das unmittelbar Wahrgenommene zugunsten der Erkenntnis verloren, damit auch ein Stück des erfahrenden Subjekts. Von ihr wird nur das beibehalten, was der Erkenntnis dient. Insofern ist die „Bedeutung, in der dem Verstand das Phänomen der Erfahrung gegeben ist, anders als der Sinn, in dem es zunächst erscheint, ein reines Produkt des Verstandes, obzwar die Materie dazu sinnlich gegeben wird.“³⁸¹

Da nach Kant Denken Urteilen bedeutet³⁸², denkt Kant auch die Zeit diskursiv.³⁸³ Die Erfahrung auf der Ebene der Unmittelbarkeit, nämlich der Zeit, wird vom Denken überschrieben: Die Zeit wird vom Urteil gebeugt. Denn das Wahrgenommene wird erst durch den Verstand abstrahiert und vergegenwärtigt, und damit entzieht sich uns die *ursprüngliche Erscheinungweise* des Wahrgenommenen.³⁸⁴ Diese Phase der sinnlichen Wahrnehmung ist die Gefühls- und Empfindungsebene, allerdings erscheint sie nach Kants Ausführungen so, als ob sie regelrecht darauf wartet, reflexiv zu einem Urteil erschlossen zu werden. Kant trennt unsere Wahrnehmung von unserer Reflexion darüber, nämlich die Weise, wie wir sinnlich wahrnehmen, „von der Art, in der wir darüber nachdenken.“³⁸⁵ Obgleich die Vermögen voneinander getrennt sind, besteht für Kant zwischen der Wahrnehmung und dem späteren Urteil natürlich eine Verbindung, da es das „ein und dasselbe Subjekt ist, welches zunächst wahrnimmt und es dann beurteilt“.³⁸⁶ Allerdings ist es nicht ein Subjekt, das denkend fühlt und fühlend denkt, es ist nur die *numerische Identität des Subjekts*³⁸⁷, auf der Verstandesaktivitäten beruhen.³⁸⁸

³⁸⁰ Zeidler, Vermittlungen S. 204.

³⁸¹ Brinnich S. 34, sowie Kant, KrV B130f.

³⁸² Kant, KrV B94: „Wir können alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. [...] Denken ist die Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstände.“

³⁸³ Brinnich S. 31.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Brinnich S. 33. Deshalb unterscheidet Kant zwischen dem *Sinn* eines Gegenstandes in der sinnlichen Erscheinung „und der objektiven Bedeutung, die wir diesem Phänomen im Verstand beimesse“. Ebd.

³⁸⁶ Brinnich S. 31.

³⁸⁷ Kant, KrV B129f.

³⁸⁸ Inwiefern die Verstandesaktivitäten auf dieser numerischen Identität beruhen, finden wir bei Allison: „It is because such thinking consists in bringing a manifold of intuition under a concept that it cannot be conceived of apart from a numerically identical subject. Conversely, since the subject is being considered merely as the subject of discursive thought, its identity is inseparable from the synthetic unity of thought.“ Vgl. Henry E.Allison, *Kants transcendental idealism*, Yale Univ. Press, New Haven, 2004 S. 166.

Dennoch stellt diese Verbindung keine Verschmelzung dar, denn das Subjekt der Wahrnehmung (empirisches Bewusstsein) ist vom Subjekt des Urteils (reines Bewusstsein) unterschieden. Bei Kant ist nicht die Erkenntnis bereits ein Urteil über einen sinnlichen Gegenstand, sondern bereits zu denken bedeutet schlechthin, über sinnliche Gegenstände zu urteilen.³⁸⁹ Damit ist die objektive Realität und der Fortschritt unseres Denkens an den Verlauf der Wahrnehmungen gebunden. Von hier aus lässt sich auch der (transzendentale) Grundsatz der Zeit besser verstehen, denn verschiedene Zeiten können nach Kant nicht *zugleich*, sondern nur *nacheinander* sein.³⁹⁰

So wird die Zeit bei Kant ein Becken für mögliche Erkenntnisse, denn obgleich wir keinen objektiven Begriff der Zeit haben können, können wir nach Kant all die Dinge in der Zeit reflexiv und im Nachhinein beurteilen, um sie so zu möglichen Erkenntnissen für uns zu machen. Dies würde aber auch erklären, warum Kant über Begriffe wie Dauer, wie wir vorher schon gesehen haben, *wenige Worte* verliert, denn jene „Begriffe wie Dauer, Augenblick, Anfang und Ende [sind] nur Bestimmungen der Dinge in der Zeit, jedoch [bilden sie] keinen objektiven Begriff der Zeit selbst“.³⁹¹ Schauen wir uns an, wie Kant versucht, die Zeit zu erfassen.

* * *

Die Zeit ist für Kant das, was sich nicht verändert, denn „die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist.“³⁹² Damit ist aber auch die Bewegung nicht dasjenige, was die Zeit lenkt, sondern erst durch die Zeit gibt es Bewegung. Denn Kant schreibt, dass „der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist“.³⁹³

³⁸⁹Kant, KrV B94.

³⁹⁰Kant, KrV B46f.

³⁹¹Brinnich S. 121.

³⁹²Kant, KrV B58.

³⁹³Kant, KrV B49. Ein anderes Argument Kants für den Vorrang der Zeit gegenüber der Bewegung ist, dass

Damit kommen wir zu der zweitwichtigsten Zeitbestimmung Kants. Die Zeit wird als die *Form des inneren Sinnes* bestimmt.³⁹⁴ Die Form des inneren Sinnes ist unsere Fähigkeit, nicht nur die Erscheinungen in der Wahrnehmung, sondern auch uns selbst und unsere inneren Zustände anzuschauen. Nämlich so, wie wir wirklich sind, das heißt nicht *an sich*, aber wie wir uns selbst erscheinen. Also eine Erkenntnis unseres empirischen Ichs. Alle Vorstellungen des Subjekts sind dem inneren Sinn unterworfen, denn der innere Sinn ist die *Form aller Anschauung*, während der Raum³⁹⁵ die *äußere Form der Anschauung* ist.³⁹⁶ Allen Vorstellungen der Wahrnehmung liegt also der innere Sinn zugrunde, sodass alle Bestimmungen des Gemüts der Zeit unterworfen sind. Damit ist der innere Sinn der *Inbegriff aller Vorstellungen*.³⁹⁷ Eine Form, die *vor aller Erscheinung überhaupt* als Bedingung dieser funktioniert.³⁹⁸ Damit aber ist die Bewegung der Zeit unterworfen. Das heißt, eine Veränderung der Außenwelt nehme ich in *actu wahr* und nicht erst im Nachhinein, insofern bildet die Zeit, wie vorher darauf hingewiesen, die Vermittlung zwischen dem Subjekt und der Welt. Dennoch kann ich einen Gegenstand meiner Wahrnehmung nur im Nachhinein denken, das heißt, mir zum Objekt der Erkenntnis machen, was aber zu „einer Vergegenwärtigung und damit einer Entzeitlichung des Gegenstandes“ führt.³⁹⁹ Hier müssten wir von einem systematischen, ja determinierten Immer-zu-spät-kommen der Erkenntnis als einem Merkmal des Denkens sprechen. Ein Zu-spät-kommen des Denkens im Urteil über ein Ereignis in der phänomenalen Welt. Der Welt, der das Subjekt im Grunde immer schon in einer Unvermitteltheit ausgesetzt ist, weil es eben durch die Vermittlung der Zeit dem Zugleich der Welt inne ist.

etwas Bewegliches bereits die „Wahrnehmung von etwas Beweglichem“ voraussetzt, „im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum.“ Kant, KrV B 58.

³⁹⁴ Kant, KrV B49. Brinnich verweist darauf, dass der Begriff *Innere* keinen Bezug „auf einen Ort im Subjekt oder darauf, wie ein Gegenstand zufolge eines inneren, von der restlichen Welt aber isolierten, Auffassungsvermögens zu sein scheint, sondern darauf, wie ein empirischer Gegenstand im phänomenalen Zusammenhang der Welt rezeptiv wahrgenommen wird.“ Brinnich S. 47.

³⁹⁵ Für die Bestimmung des Raumes im Vergleich zum Begriff der Zeit siehe: Roxana Baiasu, *Space and the Limits of Objectivity: Could There Be a Disembodied Thinking of Reality*, In: Contemporary Kantian metaphysics. New essays on time and space, Hg. Roxana Baiasu, Graham Bird. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011 207-229.

³⁹⁶ Kant, KrV B 38.

³⁹⁷ Kant, KrV B 194.

³⁹⁸ Kant, KrV B 46.

³⁹⁹ Brinnich S. 49.

Weiters bestimmt Kant die Zeit als „das Maß von der Dauer endlicher Dinge, sofern sie erscheinen“.⁴⁰⁰ Die Zeit ist das Maß der Dauer endlicher Dinge. Mit endlichen Dingen, die erscheinen, ist nichts anderes als das Dasein gemeint, also ist die Zeit das Maß des Daseins, das Maß des Zeitlichen. Was aber ist das Maß der Zeit? Denn obgleich bestimmte Punkte in der Zeit gemessen werden können, kann die Zeit selbst nicht gemessen werden, weil hierzu jede Größeneinheit, jedes Maß fehlt. Trotz dieser Unbestimbarkeit der Zeit, ist sie die *Ursache* der *Erscheinung*, „als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen, in dem alle Dinge sind und beharren“.⁴⁰¹ Damit aber lässt sich annehmen, dass die Zeit schlechthin nicht bestimbar ist, denn weder verfügen wir hierzu über einen Vergleichswert, noch irgendeine andere objektive Bestimmung derselben.

Die Zeit ist deshalb niemals bestimbar, weil sie sich unserer Erkenntnis entzieht, und dennoch ist die Zeit in jeder Erscheinung der Welt für uns immanent. Durch die Zeit wird nicht nur jede Erscheinung, sondern auch ich selbst mir durch die innere Form der Zeit zum Objekt. Aber die Zeit ist, wie erwähnt, auch die *transzendentale Zeitbestimmung*, als Vermittlungsinstanz zwischen mir und der Erscheinung, nämlich mir und der Welt, die alles zusammenhält. Obgleich Kant diese Bedingung des Erfahrens (überhaupt) transzental nennt, müsste sie auch als Immanenz gedacht werden, wenn nicht die einzig wahre Immanenz, weil sie jeder Erfahrung als Bedingung inhärent ist. Diese Immanenz der Zeit ist auch entscheidend für das Denken, denn ohne einen Bezug zu der sinnlichen Wahrnehmung ist nach Kant ein Denken *ausgeschlossen*.⁴⁰²

Nun, nach Kant ist *alles was geschieht* in der „Reihe der Succession und wird auch darin vorgestellt.“⁴⁰³ Wenngleich Kant sich enthält, einen objektiven Zeitbegriff zu

⁴⁰⁰ Benno Erdmann Hg., *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, Fues's Verlag (R. Reisland), Leipzig, 1882 Notiz-Nummer: 119/389.

⁴⁰¹ „Da ferner die Möglichkeit aller Veränderungen und Folgen, deren Prinzip, soweit es sinnlich erkannt wird, in dem Begriffe der Zeit enthalten ist, die Beharrlichkeit des Subjekts voraussetzt, dessen entgegengesetzte Zustände einander folgen, dasjenige aber, dessen Zustände fließend sind, nicht beharrt, wenn es nicht von einem anderen erhalten wird: so ist der Begriff der Zeit, als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen, in dem alle Dinge sind und beharren, die Ewigkeit der gemeinsamen Ursache in der Erscheinung“. J.H. v. Kirchmann Hg., *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, Vierter Abschnitt, Über das Prinzip der Form der Verstandeswelt, In: Kant, Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt, Sämtliche Werke, Bd. V., L. Heimann Verlag, Berlin, 1870 §22.

⁴⁰² Brinnich S. 49.

⁴⁰³ Erdmann Notiz-Nummer: 117:378.

definieren, werden wir auf den Grundsatz der Zeit eingehen, der für Kant darin besteht, dass „verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander“ sind.⁴⁰⁴ Die Dinge, die geschehen, geschehen in einer Reihenfolge, dadurch werden nicht verschiedene Zeiten zugleich, sondern nacheinander vorgestellt. Die Dinge aber werden nur in einer Reihenfolge vorgestellt, insofern eine reale Verknüpfung besteht, „wodurch ein Glied das andere nach sich zieht“.⁴⁰⁵ Da nun aber all unsere Gedanken und Vorstellungen nur „Modifikationen unseres inneren Sinnes“ sind, erscheinen nach Kant auch die Gedanken und Vorstellungen „in einem zeitlichen Nacheinander [...], sodass die Zeit sowohl den Bereich desjenigen beschränkt, was wir denken können, als auch die Art, in der wir es denken können.“⁴⁰⁶ Neben der Innerlichkeit der Zeit (durch die innere Anschauung), aber auch der Zeit als Grenze meines Verstandes, sagt damit Kant nichts Minderes, als dass die Art, wie ich das Wahrgenommene denke, durch die Zeit bestimmt sowie beschränkt wird. Die Zeit ist damit nicht nur die Art, wie mir Vorstellungen gegeben werden, sondern auch die Art, in der ich denke, nämlich in einem Nacheinander der Gedanken.

Die Zeit ist aber auch *nicht eine zusätzliche Dimension*⁴⁰⁷ unter anderen, sondern wie wir gesehen haben, ist die Zeit das Übergreifende aller Erscheinungen. In diesem Sinne könnte man sie auch als eine *Hülle*⁴⁰⁸ des Daseins denken, denn Kant schreibt, dass alle Dinge *in* ihr existieren: „Die Zeit ist was aller Dinge Dasein befasst, worin alle Dinge existieren, wodurch also jedem sein Dasein relativ gegen andere bestimmt wird, wann und wie lange.“⁴⁰⁹ Damit scheint die Zeit nicht nur die Form des inneren Sinns, nämlich dem Subjekt inhärent zu sein, sondern dass das Subjekt selbst der Zeit inhärent ist. Dass Kant das Subjekt nicht außerhalb der Zeit denkt, sondern dieses von der Zeit durchdrungen ist, belegt uns auch das folgende Zitat: „Die Zeit drückt das ganze Dasein der Dinge aus.“⁴¹⁰ Insofern können wir sagen, dass die Zeit nicht nur die Form unseres inneren Sinnes ist,

⁴⁰⁴Kant, KrV B46f.

⁴⁰⁵Ebd.

⁴⁰⁶Brinnich S. 59f.

⁴⁰⁷Kant, KrV B47.

⁴⁰⁸Erdmann Notiz-Nummer: 121:394.

⁴⁰⁹Ebd.

⁴¹⁰Erdmann Notiz-Nummer: 398.

sondern auch das Subjekt äußerlich hüllt, genauer, dass sie das Subjekt sowohl äußerlich als auch innerlich besetzt, oder wie es Deleuze schreibt *durchkreuzt*.⁴¹¹ Insofern ist der Begriff der Hülle hier etwas irritierend, denn die Zeit, gedacht als der innere Sinn, existiert ja auch im Dasein, das durch die Zeit befasst ist. Das heißt, dass die Zeit uns innerlich wie äußerlich erfasst, sodass wir uns niemals von ihr abschirmen können.

Die erwähnten Klüfte, die Kant in seiner Philosophie baut, bedürfen dann immer wieder Verbindungen. Kant fragt, wie die Verstandesbegriffe (nämlich Kategorien als Funktionen des Verstandes, die der Verstand a priori enthält), mit den Erscheinungen der Sinnenwelt zusammenfallen.⁴¹² Also die Frage, wie ein Begriff mit einer Sache zusammenfällt. Zu beachten ist, dass Kant hier die Verstandeswelt von der Sinneswelt trennt, weshalb wir von einer Dualität sprechen müssen. Es müsse also ein *Drittes* geben, das als eine ‚vermittelnde Vorstellung‘ fungiert. Nämlich eine *vermittelnde Vorstellung* „die ‚einerseits intellektuell, andererseits sinnlich‘ ist“.⁴¹³ Diese Vermittlungsinstanz ist für Kant die Zeit, eine Vermittlung zwischen Denken und Sein. Dieser Begriff der Zeit ist von Kant modifiziert, das heißt, sie ist nicht die objektive oder subjektive, die reine oder empirische Zeit, sondern die *transzendentale Zeitbestimmung*. „Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittels der transzentalen Zeitbestimmung welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.“⁴¹⁴ Denn die transzendentale Zeitbestimmung weist eine *Gleichartigkeit*⁴¹⁵ sowohl mit der Kategorie als auch mit der Erscheinung auf. Diese Zeit ist eben sowohl der Erscheinung immanent, als auch dem Verstand, das heißt, sie weist eine Immanenz auf beiden Seiten auf. Aufgrund dieser Immanenz und ihrer Allgemeinheit ist die transzendentale Zeitbestimmung hier das Übergreifende zwischen

⁴¹¹Deleuze, DW S. 119.

⁴¹²Kant, KrV A138f.

⁴¹³Kant, KrV A138 f.: „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein.“ Siehe hierzu auch Zeidler, Vermittlungen S. 215.

⁴¹⁴Kant, KrV A139.

⁴¹⁵Kant, KrV A139: „Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist.“

dem Sein und dem Denken. Diese Zeitbestimmung ist transzental und das Transzendentale genießt bei Kant die Bedeutung, dass es Bedingungen a priori (sie enthalten nichts von der Erfahrung sind dem Verstand immanent) darstellt, ohne welche Erkenntnis oder Erfahrung möglich sind, also ist die Frage nach der Transzentalität jene nach den Bedingungen der Möglichkeit. Damit bildet die transzendentale Zeitbestimmung eine wichtige Funktion: Die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen wird so erst möglich, damit aber nicht nur eine mögliche Erkenntnis, sondern auch die mögliche Erfahrung des Subjekts. Von einer Gleichartigkeit hatte auch Landauer gesprochen, jedoch von einer zwischen dem Außen und dem Menschen.

Die Zeit ist für Kant nicht bestimmbar, allerdings kann er sagen, dass sie nicht objektiv ist und eine subjektive Realität besitzt. Er denkt die Zeit im Verhältnis zur Erkenntnis. Einerseits ist sie Form unseres inneren Sinnes, nämlich jene Form aller Anschauungen, andererseits sind wir in der Zeit, weil alle Erscheinungen in der Zeit sind. Die Zeit ist die Ursache aller Erscheinungen, während sie sich nicht ändert, wandelt sich alles andere in ihr. Das was wir unmittelbar erfahren ist die Ebene der Zeit, ist die Empfindungsebene, die Kant als Objekt der Erfahrung beschreibt und vom Verstand immer nur im Nachhinein bewertet werden kann. Dadurch aber hebt sich die Bedeutung des unmittelbar Erfahrenen auf und gewinnt einen anderen Sinn. Das Erfahrene ist für Kant immer nur Gegenstand des Urteils. Damit entsteht eine Entzeitlichung des Erfahrenen, ein Abstrahieren, um es unter einem Urteil zu subsumieren. Das Wahrgenommene verliert so seine Bedeutung zugunsten eines Urteils des Verstandes, zumal Kant den Verstand als das Vermögen des Urteils definiert. Damit werden die Dinge in der Zeit nur in Hinsicht der Erkenntnis bedeutsam, sie spielen keine andere Rolle, als das Objekt der Erkenntnis zu sein. Das Denken, der Verstand überschreibt so die Erfahrung, die Empfindungsebene. Festgehalten werden muss, dass für Kant die Zeit die Ursache aller Erscheinungen ist, weshalb die Bewegung ihr untersteht.

Nun, grob formuliert, gibt es neben der Zeit und den Kategorien des Verstandes, die a priori in ihm enthalten sind, eine dritte Quelle, oder genauer, Struktur für Kant, ohne deren Anwesenheit keine Erkenntnis zustande kommt. Dies ist das Ich. Im folgenden Kapitel soll den Spuren des Ichs mit der Frage nachgegangen

werden, in welchem Verhältnis das Subjekt mit der Zeit, aber damit auch mit der Realität steht. Oder genauer, wie ist dieses Verhältnis zu denken?

Das Ich in seinen Verstrickungen

Nach Kant gibt es ein empirisches und ein reines Bewusstsein, während ich mich durch ersteres erkennen kann, kann ich durch letzteres mein Dasein bestimmen. Ersteres nennt er die empirische Apperzeption⁴¹⁶ und unterscheidet sie von der ursprünglichen Apperzeption (die das reine Selbstbewusstsein ist).⁴¹⁷ Die ursprüngliche Apperzeption ist auch jene logische „Struktur“, die *alle meine Vorstellungen begleiten können muss.*⁴¹⁸ Das heißt, das *Ich denke* ist eine Form, welche alle Vorstellungen, deren Inhalt die Materie aus der Anschauung (reine Anschauungsformen sind Raum und Zeit) ist, reflexiv als seiner zugehörig begleitet.

Das empirische Ich als Erscheinung ist dem inneren Sinn unterworfen, nämlich der Zeit, während das reine Ich ein Abstraktum und nur das *Subjekt* der Gedanken bezeichnet.⁴¹⁹ Das *empirische Ich* ist bloß Erscheinung – wobei eine Wirkliche und das *logische Ich* zeigt das Subjekt im reinen Bewusstsein an, nämlich als *Actus der Spontaneität* des Verstandes.⁴²⁰ Kant denkt das empirische Ich zeitlich und das reine Ich seiner Logizität nach. Demgegenüber stiftet das logische Ich Identität und schafft es, die Phänomene der Realität als Vorstellungen in einem Selbstbewusstsein zu vereinigen.⁴²¹ Insofern ist das *ich denke* „der Kern des Selbstbewußtseins beziehungsweise das wesentliche Moment der Identität des Ich.“⁴²² Obgleich Kant

⁴¹⁶Apperzeption: „Bewußtsein seiner selbst als die einfache Vorstellung des Ich“. Kant, KrV (Transzendentale Ästhetik, § 8) B93.

⁴¹⁷Kant, KrV B132f.

⁴¹⁸Kant, KrV B 132: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“.

⁴¹⁹Kant, KrV B 132.

⁴²⁰Ebd.

⁴²¹Kant, KrV B134. Denn „nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle“. Kant, KrV B 134.

⁴²²Brinnich S. 78.

das empirische und das reine Subjekt trennt, verfügen beide über keine Erkenntnis über sich selbst, als das, was es an sich ist.⁴²³ Zwischen dem, wie sich das Subjekt erscheint und wie es sich denkt, liegt also eine Kluft, die nach Kant nicht überbrückbar ist, weil es keinen Begriff davon hat, wie es an sich ist.⁴²⁴

So scheint das empirische Ich bei Kant kein gutes Ansehen zu genießen, und das scheint nicht an dem Umstand zu liegen, dass es hinter einem Urteil des Verstandes verschwindet, sondern weil es auch keine Beziehungen zu den ansehnlicheren Vermögen in der Hierarchie der Kräfte unterhält, und überhaupt scheint es sehr chaotisch zu sein: „das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts.“⁴²⁵ Es könnte natürlich auch sein, dass das empirische Bewusstsein durchaus anarchistisch veranlagt ist und jede Form der Autorität und Hierarchie über sich, sowie jede durchgängige und vereinheitlichende Identität mit sich ablehnt. Zumal es der Zeit ausgesetzt ist, nämlich in der Unmittelbarkeit der Zeit in all ihrer Unbestimmbarkeit schlechthin lebt. In diesem Zusammenhang möchten wir auf einen Gedanken von Levinas hinweisen, der sich mit der Zeitproblematik Kants auseinandergesetzt:

„Das ‚Was ist das‘ spricht das ‚dieses‘ als ‚jenes‘ an. Denn objektiv erkennen heißt, das Historische kennen, das *Faktum*, das schon *Geschehene*, das schon Überholte. [...] Das Historische ist auf immer von seiner eigentlichen Gegenwart abwesend. Wir wollen damit sagen, daß es hinter seinen Erscheinungen verschwindet – seine Erscheinung ist immer oberflächlich und zweideutig, sein Ursprung, sein Prinzip, sind immer woanders. Es ist Phänomen – Realität ohne Realität. Das Verfließen der Zeit, in dem sich nach dem kantischen Schema die Welt konstituiert, ist ohne Ursprung. Da diese Welt ihr Prinzip verloren hat, anarchistisch ist, phänomenale Welt, gibt sie keine Antwort auf die Frage nach dem Wahren; sie genügt dem Genuss, der Genuss ist das Genügen selbst.“⁴²⁶

⁴²³Kant, KrV B 69.

⁴²⁴Kant, KrV B 69 u. B 157f.

⁴²⁵Kant, KrV B134.

⁴²⁶Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg im Breisgau/München 2008, S. 86 zit. nach Brinnich S. 85.

Mit Levinas können wir weiters sagen, dass das empirische Ich in einer *prinzipiösen* Zeit gefangen ist, die weder einen *Ursprung* noch ein *Ende* in Sicht hat. Weiters ist der Zeitbegriff Kants für Levinas keine Instanz, die eine Antwort auf das Wahre zu geben vermag, zumal sie bereits im Erscheinen sich durch ihr Verfließen verflüchtigt. Also ein anarchistisches empirisches Bewusstsein, in einer als anarchistisch gedachten Zeit platziert. Hinzugefügen möchten wir, dass der Anarchismus-Forscher Nathan J. Jun uns darauf aufmerksam macht, dass die Philosophie Levinas' einen bedeutungsvollen politischen Inhalt aufweist, nämlich „one that is decidedly anarchistic in orientation“.⁴²⁷ Für uns sind die hier hervorgehobenen Prädikate zum Zeitbegriff Kants seitens Levinas' als durchaus positiv für den Anarchismus zu betrachten.

Das *ich denke* ist ein Akt, um „mein Dasein zu bestimmen.“⁴²⁸ Nur durch diese *Selbstanschauung* kann ich mich *intelligent* nennen.⁴²⁹ Wie aber kommt es zu dieser *Selbstanschauung*? Durch Affektion, lautet die Antwort, und sie wird später bei Deleuze eine sehr wichtige Rolle einnehmen. Nach Kant werden wir von Dingen äußerlich affiziert, aber das Gemüt affiziert sich auch selbst, um eine „*Anschaung seiner selbst*“ hervorzubringen.⁴³⁰ Um eine *Selbstanschauung* zu gewinnen, affizieren wir den inneren Sinn (die Zeit), für eine *innere Anschaung*.⁴³¹ Dadurch erkenne ich „wie ich mir selbst erscheine“.⁴³² Aber ich weiß immer noch nicht, wie *ich bin*, denn dadurch „habe ich keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine. Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst.“⁴³³ Dennoch ist auch das empirische Ich zu *mannigfacher Erkenntnis fähig*, obgleich sein eigenes Dasein dadurch nicht begründet ist.⁴³⁴ Insofern sprechen wir von einem „doppelten Ich des menschlichen Geistes“.⁴³⁵

⁴²⁷ Nathan Jun, *Rethinking the Anarchist Canon. History, Philosophy, and Interpretation*, In: Anarchist Developments in Cultural Studies, I, 2013 S. 115.

⁴²⁸ Kant, KrV B 158.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Kant, KrV B68 und B 157.

⁴³¹ Kant, KrV B68 und B 157.

⁴³² Kant, KrV B69 und B 156.

⁴³³ Kant, KrV B159.

⁴³⁴ Brinnich S. 75. Rudolf Eisler verweist uns in diesem Zusammenhang auf Maimons (Vers. üb. d. Transc. S. 157 zit. nach Eisler Ebd.) Auffassung des Ichs: Es ist die „Einheit des Bewußtseins, das im Verhältnis zu den wechselnden Vorstellungen Beharrliche“. Vgl. Rudolf Eisler, Kant-Lexikon (Web): textlog.de/32427.htm.

chen Selbst- und Daseinsbewußtsein, was nicht als *zwei Subjekte in einer Person* mißdeutet werden“ darf.⁴³⁵ So ein Becken an Material, nämlich das Bestimmbare unseres empirischen Bewußtseins in der Zeit, scheint sich nach Kant nahezu nach Bestimmung aufzudrängen. Das logische Ich scheint alle Freiheit hierfür zu haben: Es holt das notwendige Material aus dem empirischen Bewusstsein und macht seine *Setzungen*.⁴³⁶ Auffällig ist auch in diesem Zusammenhang, dass Kant (in seinem Werk *Kritik der reinen Vernunft*) zum empirischen Bewusstsein, verglichen mit dem Selbstbewusstsein, wenig Worte verliert.

Zwei Gründe können hierfür in Betracht gezogen werden. Erstens, da Kant der festen Überzeugung ist, dass Denken Urteilen bedeutet; aber weil das empirische Ich das Bestimmbare zwar leistet, aber nichts zu bestimmen vermag, erfährt es so in der Philosophie Kants eine Disqualifizierung vom Verstand. Zweitens kann der Grund für die Vernachlässigung des empirischen Ichs derjenige sein, dass Kant dieses Thema zum Gegenstand der *Psychologie* macht: Denn das Ich ist so vielen *Gegenständen der inneren Wahrnehmung* ausgesetzt, sowie von so vielem *Verborgenen* überfordert.⁴³⁷ Einerseits liefert es das Material für eine Bestimmung des Selbst, nämlich als Objekt in einem möglichen Urteil gedacht, andererseits ist das unmittelbar erfahrende Ich eine Sache der Psychologie. Nicht zu vergessen, dass das reine Bewusstsein, das auf ein ‚Ich bin‘ zielt, auf keine unwesentlichere Frage als auf *Was ist der Mensch?* antwortet. Also Bestimmung statt das Bestimmbare, ‚ich denke‘, statt ‚ich nehme wahr‘.

Festzuhalten ist, dass das empirische Ich keine Beziehung zum logischen Ich unterhält, obgleich das reine Bewusstsein, das Material des empirischen Selbst ab-

⁴³⁵ Heinz Heimsoeth, Transzendentale Dialektik. Teil 2, De Gruyter, Berlin, 1967 S. 360, Anm. 251.

⁴³⁶ „Man kann wohl die Zeit in sich, sich selbst aber nicht in der Zeit setzen und darin bestimmen, und darin besteht doch das empirische Selbstbewußtsein. Um sein Dasein also in der Zeit zu bestimmen, muß man sich mit etwas anderem in äußerem Verhältnis anschauen, welches eben darum als beharrlich betrachtet werden muß“. Sabina Laetitia Kowalewski/Werner Stark Hg., Königsberger Kantiana. Volksausgabe, Bd. 1, Meiner, Hamburg, 2000 S. 21. Daraus wird verständlicher, warum das reine Ich für Kant eher beharrlich ist, zumal es die Produktion von Urteilen über sich selbst konstituiert, während das empirische Ich nicht nur *zerstreut*, sondern wie oben hingewiesen auch *fließend* ist.

⁴³⁷ Denn „das von sich selbst beobachtete Ich ist ein Inbegriff von so vielen Gegenständen der inneren Wahrnehmung daß die Psychologie vollauf zu tun hat, um alles darin im Verborgenen liegende auszuspüren und nicht hoffen darf, damit jemals zu Ende zu kommen und die Frage hinreichend zu beantworten: Was ist der Mensch. Man muß also die reine Apperzeption (des Verstandes) von der empirischen (der Sinnlichkeit) unterscheiden [...]“. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, In: Werkausgabe, Bd. 10, 1964 S. 428f.

strahierend, dieses zum Objekt des Selbstbewusstseins macht. Im Grunde isoliert der Verstand die Zeit und setzt sich ihr entgegen.⁴³⁸ Dieses Verhältnis ist folgendes: Das Subjekt der Zeit versus das Subjekt des reinen Denkens. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist dieses Verhältnis zwar nicht so kontradiktiorisch abgezeichnet, aber tatsächlich läuft es darauf hinaus, dass das Urteil das Bestimmende über das zu Bestimmbare der Zeit ist. Die Ewigkeit des Urteils muss die Endlichkeit des Subjekts übertreffen, jedoch eines Subjekts, das seine Erfahrungen in der Zeit macht.

Durch die Funktion des reinen Selbstbewusstseins ein *Ich bin* zu definieren, sind damit sowohl die Empfindungen als auch das Gefühl der ursprünglichen Wahrnehmung, um den Preis eines Urteils, der Identität mit mir selbst, negiert (im Sinne aufgehoben). Genau in dieser *Abstraktionsleistung* des *Ich denke* liegt die Negation der Zeitlichkeit des ursprünglich Wahrgenommenen. Damit verschiebt sich auch die *Bedeutung* des früher Wahrgenommenen, die später zum Objekt eines Urteils modifiziert wird.⁴³⁹ Da eben das *Ich denke*, in seiner Funktion, vom Objekt der Anschauung *abstrahiert*, um hiernach „dasselbe nach eigenen Begriffen“ zu verbinden und zu begreifen.⁴⁴⁰ Allerdings ist nach Kant auch das empirische Bewusstsein einer Einheit des Bewusstseins fähig, aber dies geschieht „durch Assoziation der Vorstellungen“, also verbleibt diese Einheit im Bereich der Erscheinungen und ist somit *ganz zufällig*.⁴⁴¹ So ist das phänomenale Selbst erneut, wenn nicht stets, disqualifiziert.

⁴³⁸ Brinnich S. 112. Denn damit betrachtet der Verstand die sinnliche Erfahrung aus einer Perspektive, die nicht der *Ordnung der Zeit* untersteht. Vgl. Brinnich S. 123. Sowie, dass die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung das Produkt einer späteren Erkenntnis ist. Vgl. Brinnich S. 136.

⁴³⁹ Brinnich S. 79.

⁴⁴⁰ Brinnich, S. 78. „So sucht Kant die Identität des Subjekts in der Objektivität und hat dabei ein Urteil vor Augen, das ein empirisch gegebenes Mannigfaltiges zur objektiven Einheit verbindet.“ (Brinnich S. 79.) Das *phänomenale Selbst*, nämlich das empirische Ich, bildet so den Boden für die Bestimmungen des reinen Denkens. (Ebd.) Das durch Raum und Zeit gegebene Material, nämlich das unbestimmte Mannigfaltige in der zeitlichen „Erfahrung“, ist zwar in einem Bewusstsein gegeben, nämlich dem empirischen, bedarf aber einer *Vereinigung* zur Einheit, die *notwendig und allgemein geltend* ist. (Kant, KrV B 140.) Das *Ich denke* ist deshalb der Garant für eine objektiv gültige Erkenntnis des Verstandes, weil es das gegebene Mannigfaltige synthetisch verbindet, das heißt, zu einer Einheit bringt, die auch die Einheit des Bewusstseins ist. (Kant, KrV B 138.) Indessen ist die Einheit des empirischen Bewusstseins nur *zufällig*. (Kant, KrV B 140.) Wie anzunehmen, ist im empirischen Bewusstsein die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung (Raum und Zeit) nur empirisch gegeben und hat dadurch nur eine *subjektive Gültigkeit*. Ebd.

⁴⁴¹ Kant, KrV B 140. In dieser Verbindung, nämlich einer Synthesis der mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauung, wird aber auch „die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie)“ – damit meint Kant die Zeit, „dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird.“ (Kant, KrV, B 138.) Ohne eine objektive Einheit des Bewusstseins also auch keine objektive Erkenntnis.

Kant weist uns darauf hin, dass wir die Zeit durch das *Ziehen einer Linie* denken.⁴⁴²

Hier ist weniger die Linearität im Vordergrund, zumal er die Zeit nicht linear denkt, sondern vielmehr das Bewegliche im Denken der Zeit. Ich denke sie, so als würde ich eine Linie ziehen. Mit dem Ziehen einer Linie vergleichbar, bestimmen wir nach Kant auch den inneren Sinn *sukzessiv*, nämlich „seiner Form gemäß“.⁴⁴³ Das erklärt, warum Kant die Zeit als eine einzige Dimension bestimmt, in der dem Subjekt Erscheinungen gegeben werden können.⁴⁴⁴ Damit ist aber auch die Reihenfolge der Gedanken bestimmt, sie folgen nacheinander.

Es kann festgehalten werden, dass die Zeit nicht nur die Bedingung dafür bildet, dass uns etwas als Erscheinung affiziert, wodurch wir etwas empfinden, sondern auch jene Art ist, wie das Gemüt sich selbst affiziert.⁴⁴⁵ Also eine doppelte Affektion des empirischen Selbst. Im Actus des Bestimmens, nämlich im Urteil des Denkens, das sich auf das Bestimmbare der Zeit stützend bildete, ist nicht mehr die Spur einer fließenden Zeit – die wir vorher im Kontext der intensiven Größen erwähnt hatten – zu finden. Damit aber auch nicht mehr die Spur einer Empfindung. Dieser Verlust ist umso tragischer, wenn man bedenkt, wie Kant die Ebene der Empfindung definierte: Sie geht aufs Leben überhaupt, außerdem ist hier das einzig Wahre der Affektionen der Sinne zu finden.⁴⁴⁶ Der Gegenpol zu der Affektion der Sinne

⁴⁴²Kant, KrV B154.

⁴⁴³Kant, KrV B154f.

⁴⁴⁴„Denn nicht die Zeit hat drei Dimensionen, nämlich als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sondern unsere Vorstellung über die Zeit. Hierzu schreibt Kant, obgleich „die Zeit nur eine Dimension hat, so sind doch in der Kraft der Vorstellung wirklich drei, nämlich das Gegenwärtige wird mit allen Elementen des Vergangenen nicht allein verknüpft, sondern dadurch in Wirksamkeit gesetzt, und gleichsam multipliziert, um sich einen Begriff von der Gegenwart zu machen. Dieses Product in die Dimension der Zukunft multipliziert, gibt die Voraussehung. Sie ist das Factum aus der vorigen Erfahrung in die Beobachtung der gegenwärtigen Zeit ein Erkenntnisgrund des gegenwärtigen Zustandes der Welt. Und beides in die künftige Zeit ein Grund der Vorhersehung. Nur hat die eigentliche Gegenwart gar kein Mass an sich der Zeit nach, obgleich der Grösse der Erkenntnis nach. Auch verändern alle Dinge continuirlich ihre Stelle in der Zeit. Was das Zugleichsein die Gegenwart in einem jeden Teile der Zeit ausdrückt, und ein Product ausmacht desjenigen, was da wirklich ist und gewesen, d. i. des Gesetzes der Veränderung oder der Beharrlichkeit, welches wirklich angetroffen wird, nur ein Grund ist des Künftigen. Denn die Zustände, die folgen sollen, sind nicht alle in gegenwärtigen begründet, z. H. dass der Körper an diesem Orte sei, sondern dass er im Zustande der Veränderung dieses Orts sei. d. i. sich bewege; und also gehört auch das Vergangene zum Entstehen des Künftigen.“ (Erdmann Notiz-Nummer: 14:368.) Fragten wir, welches hier das Bestimmende ist, lautet Kants Antwort: Das Vorhergehende ist nur bestimmend. Demgegenüber haben unsere Begriffe drei Dimensionen. „Unsere Begriffe können drei Dimensionen haben: das was zugleich ist, was vorher, was nachher ist. Der Begriff des Gegenwärtigen ist eine Application des Vergangenen auf gegenwärtige Erscheinungen, der des Künftigen von Begriffen des Gegenwärtigen aufs Künftige.“ (Erdmann Notiz-Nummer: 14:369.) Diese Gedanken Kants sind posthum veröffentlicht, außerdem sind sie handschriftlichen Notizen entnommen, insofern auch ohne Korrektur wiedergegeben.

⁴⁴⁵Kant, KrV B68.

⁴⁴⁶„Die Qualität der Empfindung, da sie Lust und Unlust erzeugt, ist allgemein verständlich, weil sie aufs Leben

ist die Abstraktion des Verstandes.

* * *

Während das logische Ich ein *Verstandesakt des bestimmenden Subjekts* überhaupt ist, ist das Ich des inneren Sinnes nicht das Subjekt des Urteils, sondern ein Objekt desselben. So ist das logische Ich, das Subjekt der Abstraktion, das empirische Ich aber das Subjekt der *Affektion*. Das eine ist Erkenntnis, das andere Empfindung, das eine das Urteilende, das andere das Wahrnehmende. Wenn wir uns auf die Frage besinnen, in welchem Verhältnis das Subjekt mit der Zeit steht, verweist uns Kant hier auf eine komplexe Beziehung: Das Subjekt ist in der Zeit, aber nur sofern es hiernach unter die logische Ordnung des Verstandes subsumiert wird. Das logische Ich nimmt die Vorstellungen des empirischen Ichs, nämlich das Bestimmbare der Zeit, um es für eine Erkenntnis des Verstandes zu bestimmen. So sind *die Momente des Lebens*⁴⁴⁷ bedeutungslos für das reine Denken. Mit der Trennung der Vermögen kam auch eine Unterordnung der Erfahrung unter den Verstand, die Erfahrung wurde schlichtweg zum Bestimmbaren, während der Verstand mit dem logischen Ich zum Bestimmenden wurde. Damit aber wurde der Verstand nicht nur der Maßstab der Erfahrung, sondern auch des Lebens.

Genau diese Polarisierung des Verstandes mit der Sinnlichkeit versucht Deleuze zu umgehen, indem er sehr vehement die Identifikation des Subjekts mit sich verneint. Der Grund hierfür liegt vor allem in seiner Auffassung des Subjektbegriffs, nämlich dass *das Ich ein anderer ist*.⁴⁴⁸ Damit gibt es keine Bestimmung mehr, nämlich jene der Identifikation des Subjekts mit sich. Hier kann man einwenden, dass das logische Ich nur die Verbindung verschiedener Vorstellungen der Anschauung ist, aber wie oben dargestellt, leistet sie damit nicht nur eine Iden-

überhaupt geht. Ist nicht objektiv, aber doch das einzig Wahre der Affection der Sinne.“ Siehe Erdmann Notiz-Nummer: 79:68.

⁴⁴⁷ Brinnich S. 31.

⁴⁴⁸ Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Merve, Berlin, 1990 S. 9.

tifikation des Subjekts, sondern auch eine Bestimmung: *Ich bin* das und jenes. Denn diese „Vorstellung ist ein Denken, nicht Anschauen“. ⁴⁴⁹ Und es geht nicht darum, „wie ich mir erscheine, noch wie an an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin.“⁴⁵⁰ Das Bewusstsein meiner Selbst im Dasein (empirisches Ich) ist für Kant „noch lange keine Erkenntnis seiner selbst“, zumindest den Anforderungen Kantens gerechte Erkenntnis. Denn sie verbindet sich nicht mit der intellektuellen Anschauung, die nur über das logische *Ich denke* gegeben ist. Gegen diese Auffassung von Subjektivität lehnte sich bereits Landauer auf, indem er nicht nur das urteilende Ich, sondern das Ich schlechthin ablehnte und statt diesem ein *Werden* forderte. Auch Deleuze stellt sich gegen eine solche Subjektivität und wie wir noch sehen werden, wird er das *Ich bin* durch das *Ich werde* ersetzen.

Mit dieser Ordnungsstruktur der Vermögen, sowie den ihr jeweils entsprechenden Funktionen, vermittelt uns Kant ein *Bild des Denkens*, das uns im Denken einschränkt.⁴⁵¹ Wie bereits erwähnt, spricht Deleuze mit Nietzsche von einer *Gegenphilosophie*, die mit anderen Methoden die Welt, das Leben denkt. Erinnert sei hier daran, dass Nietzsche ein anderes Stilmittel der Sprache, nämlich Aphorismen, in seinen philosophischen Werken verwendet, wodurch er sich jenseits großer philosophischer Begriffe stellt. Jedoch gegen welche Art von Philosophie betreibt Nietzsche eine Gegenphilosophie? Gegen eine Philosophie, die *Gefüge von Autoritäten* bildet, indem sie sich nach *Gewissheit und dem Guten* sehnt.⁴⁵² Darin zeigt sich ein *Verlangen* und Streben nach *Sicherheit und Schutz*, damit aber fügt sie sich den *herrschenden Mächten*⁴⁵³, da sie aufhört *die Niedrigkeit zu entlarven*.⁴⁵⁴ Philosophie verlässt ihre *entmystifizierende Rolle* und tritt dann als *Agent der Macht* auf, nämlich in der Rolle des *Unterdrückers* und als „eine hervorragende Schule der Einschüchterung.“⁴⁵⁵ Eine Philosophie, die *offenkundig repressiv*⁴⁵⁶

⁴⁴⁹Kant, KrV B 157.

⁴⁵⁰Ebd.

⁴⁵¹Wolfgang Langer, *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*, Parerga Verlag, Berlin, 2003 S. 21.

⁴⁵²Langer S. 21.

⁴⁵³Langer S. 24.

⁴⁵⁴Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, eva-Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1985 S. 117.

⁴⁵⁵Langer S. 21.

⁴⁵⁶Deleuze, U S. 14.

ist, die Befriedigung in der Kontrolle findet, die mit ihrem Hang zu *Prinzipien*⁴⁵⁷, „alles Leben zum Verstummen bringt.“⁴⁵⁸ Denn wann „und wo immer an ein solch gewaltiges erstes Prinzip geglaubt wird, kann nichts sonst entstehen als steriles, schwerfälliges Denken in Dualismen.“⁴⁵⁹ Solche Dualismen, nämlich Trennungen bringen den *Aufbau von Hierarchien*⁴⁶⁰ und Herrschaftsverhältnissen mit sich. Diese Hierarchien werden legitimiert, und nach Deleuze prägen sie die Philosophie mit einem *fürchterlichen Konservatismus*.⁴⁶¹

„Vereinheitlichungen, Subjektivierungen, Rationalisierungen, Zentralisierungen haben kein Privileg, es sind oft Sackgassen oder Umzäunungen, die das Wachstum der Vielheit, die Verlängerung und Entwicklungen ihrer Linien, die Produktion von Neuem verhindern.“⁴⁶²

Mit einem solchen Bild des Denkens wird unser Vermögen zu denken eingeschränkt, da die *Herrschaftsverhältnisse und die Machtstrukturen*⁴⁶³ auch in der Philosophie eine Heimat finden, indem sie eben legitimiert werden. Die Erfahrung wurde von der Vernunft und dem Verstand (das empirische Ich vom logischen Ich) getrennt, um die Erfahrung besser zu *beherrschen* sowie den *Gehorsam einzuführen*.⁴⁶⁴ Mit Spinoza verweist uns Deleuze hier auf die *Furcht* und die *Angst*, „die uns Wahngesetze ausliefern“.⁴⁶⁵ So ist die Verkettung *trauriger Leidenschaften* und der *Trübsinn* die *Quelle* für die Verfassung derartiger Ordnungen, welche die Herrschaft der Identität, der Grenzen beanspruchen.⁴⁶⁶ Im Grunde wollen sie ihre *Macht inmitten des Trübsinns* errichten.⁴⁶⁷ Darin wird diese auch gefestigt, die dann den Vermögen ihre Kraft raubt.

⁴⁵⁷Denn „bei der Erkundung und mit der Setzung eines abstrakten ersten Prinzips bringt sie alles Leben zum Verstummen.“ Langer S. 21.

⁴⁵⁸Ebd.

⁴⁵⁹Langer S. 22.

⁴⁶⁰Langer S. 22.

⁴⁶¹Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2007 S. 80.

⁴⁶²Deleuze, U S. 212.

⁴⁶³Langer S. 21.

⁴⁶⁴Langer S. 24.

⁴⁶⁵Gilles Deleuze, Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993 S. 239.

⁴⁶⁶Deleuze, NP S. 205.

⁴⁶⁷Ebd.

Wir sprechen hier von einer Angst, die keine andere Antwort zu finden weiß als die Suche nach Sicherheit, nach einer Ordnungsstruktur, oder mit Wolfgang Langer gesprochen, nach *Unanfechtbarkeit* und *Schutz*.⁴⁶⁸ Damit wird die Philosophie selbst zu einer Mystifikation.⁴⁶⁹ Auf diese Weise entmachtet sich die Philosophie von selbst, eine Entmachtung „zugunsten von Obrigkeiten, die Sicherheit versprechen und die die dazu notwendige Unsicherheit erzeugen.“⁴⁷⁰

Das Leben ist zu gewaltig, zu unberechenbar und bedarf einer Ordnung von oben, bedarf Prinzipien, bedarf einer Beschränkung und Kontrolle. Diese konservative Haltung der Philosophie erschafft eben nicht nur die Einschränkung des Denkens bestimmter Formen nach, nämlich nach einem bestimmten Bild des Denkens zu denken, sondern schränkt auch das Leben ein. „The enforced normalization of thought prevents creation, prevents true thought from taking place, and separates philosophy from the forces of life which cause it to think. In short, it separates thought from life.“⁴⁷¹ Mit der Schaffung eines solchen Bildes des Denkens kann die Philosophie immer wieder auf die bestehende Ordnung *zu ihrem eigenen Wohl*⁴⁷² zurückgreifen – zumal sie ja auch von ihr legitimiert ist. Getrennt sind die Vermögen, die Erfahrung wurde zugunsten der Vernunft geschwächt, aber auch zum Nachteil der Philosophie. „Die Wirklichkeit der Erfahrung als das Leben wird zugunsten einer Normierung der Philosophie ausgeschlossen.“⁴⁷³ In Wahrheit aber ist das eine Ohnmacht der Philosophie. Gefordert wird also eine Unterwerfung unter die Verstandesgesetze, worin sich nach Deleuze konservative Interessen verbergen. Solche Interessen verfolgt natürlich nicht nur die konservative Vernunft, sondern auch der Staat und die Kirche: „Die Herrschaft des Negativen ist die Herrschaft mächtiger Dummköpfe: der Kirchen und Staaten, die uns an ihre ureigensten Ziele und Zwecke ketten.“ In diesem Zusammenhang spricht auch Michel Foucault von einer *Unterwerfung*, die sich vor allem in der Suche nach dem Identischen ab-

⁴⁶⁸ Siehe Langer S. 25.

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Langer S. 25f.

⁴⁷¹ Philip Goodchild, *Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*, Cranbury, Mississauga, Ontario, London, 1996 S. 33.

⁴⁷² Siehe Langer S. 27.

⁴⁷³ Langer S. 27. Das *Leben als gestaltende Macht* wird ausgeschlossen, zeitgleich aber hemmt sie sich selbst, uneingeschränkt zu denken. Ebd.

zeichnet: „Aber Unterwerfung worunter? Unter den gemeinen Menschenverstand, der sich vom Wahnsinnigwerden und von der anarchischen Differenz abwendet und überall und bei allen gleichermaßen das Identische zu erkennen weiß.“⁴⁷⁴

Unterordnung, Pflicht, Gehorsam, Verteilung der Vermögen, sowie die Verteilung der Vermögen im Staat und dem Gericht, wo jeder Fall durch das Gesetz dividiert wird. Die Vernunft lenkt, biegt und urteilt am liebsten über die Erfahrung wie in einem Urteilsspruch des Gerichts. Tatsächlich spricht Kant vom *Gerichtshof* der Vernunft. Das einzige Kriterium des Handelns ist das *Gesetz*, seine „Autorität bleibt unberührt.“⁴⁷⁵ Aber auch die Vernunft, denn diese wird zum Maßstab, es entstehen Gewaltverhältnisse, es entstehen prägende Institutionen, worin das Subjekt gehorcht und Teil der Bewertung des Verstandes wird, statt frei zu sein.⁴⁷⁶

Das logische Ich synthetisiert das Material der Erfahrung, um es in einer Einheit im Bewusstsein zu bringen, damit geht die Bedeutung des früher Wahrgenommenen verloren. Das logische Ich schafft Identität, indem es das Dasein bestimmt. Das empirische Ich der Affektion, das Kant in der Zeit platziert, nämlich der unmittelbaren Erfahrung, wird zu einem Urteil subsumiert, dadurch eben wird die Erfahrung vom Verstand überschrieben. Die Zeit bestimmt Kant nicht nur als die Form, worin das Subjekt von Erscheinungen affiziert wird, sondern auch als jene Weise, in der sich das Subjekt selbst affiziert. Wir können festhalten, dass die Schwächung der Erfahrung anstatt einer Gleichberechtigung mit dem Verstand, das Leben zugunsten der Herrschaft der Vernunft verstummen ließ. Das empirische Ich hat gegenüber den Strukturen des Verstandes Gehorsam zu leisten, die das chaotische Leben verbannen, um dadurch die Ruhe und Geborgenheit der Vernunft zu genießen. Deleuze wies uns hier als Motivationsgrund für die Privilegierung der Vernunft darauf hin, dass wir von einer Ohnmacht ausgehen müssen:

⁴⁷⁴ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in: Gilles Deleuze und Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Merve, Berlin, 1977 S. 39.

⁴⁷⁵ Langer S. 31.

⁴⁷⁶ Hierzu zitiert Langer eine sehr treffende Bemerkung Adornos: „Die Vernunft ist noch viel listiger, als Hegel ihr attestieren möchte.“ (Adorno, Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, Frankfurt a. M., 1975 S. 21 zitiert nach Langer S. 33) Als Hinweis darauf, was denn die Philosophie sein soll, schreibt Deleuze: „Dem, der fragt: ‚Wozu dient die Philosophie?‘, ist zu antworten: Wer sonst hätte Interesse daran, das Bild eines freien Menschen zu zeichnen, alle Kräfte anzuprangern, die den Mythos und die Unruhe der Seele brauchen, um ihre Macht zu festigen?“ Deleuze, NP S. 116.

nämlich von Angst, Trauer oder Trübsinn. Mit dieser Konstruktion des Erkenntnisapparates aber verlieren die Momente des Lebens ihre Bedeutung.

Die Schranken des Denkens

Die Würdigung der Erfahrung, die Kritik an der Gewissheit des Ichs, die Erhebung der Zeit bei Landauer sind nicht nur als philosophische, sondern auch als ideologische Kritik an Kant zu lesen. Wir sahen, wie Kant allein durch die Bestimmung der Vermögen dem Leben jeglichen Atem rauben konnte. Eine Maschinerie des Denkens, die das Leben verurteilt. Gezeigt werden sollte, wie es um die innere Verstricktheit der Philosophie, im Besonderen Kants Philosophie, mit unserem Alltag, unseren Institutionen und unserer Gesellschaftsform bestellt ist. Fragen wir nun, wieso Kant die Sinnlichkeit so herabwürdigt, antwortet uns Deleuze eben mit Spinoza: Angst. Gerade die Rationalität solcher Begründungen scheint also umso mehr die Angst dahinter zu enthüllen. Mit der Disqualifizierung des empirischen Bewusstseins als der Ebene der unmittelbaren Erfahrung verfolgt Kant die Absicht, die Unendlichkeit der Gesetze der Vernunft gegen die endliche Erfahrung zu retten. Während die Empfindung ganz unten platziert wird, ist die Vernunft als Königin der Vermögen, nämlich sowohl jenen des Denkens wie des Handelns, ganz oben platziert und genießt eine exklusive Existenz. Im Folgenden beschäftigt uns die Frage, auf welche Weise Deleuze von einer Ohnmacht des Denkens spricht, die sich vor allem im Film offenbart. Wie ist eine solche Ohnmacht zu denken? Diese Frage führt uns wieder zu Kant, diesmal zur seiner Ästhetik. Davor soll aber noch die Funktion des Schemas und die Definition des Intensiven erörtert werden.

Wie bereits dargestellt, gewinnt das Material der Anschauung seine urteilslogische Bedeutung erst im Nachhinein. Die Empfindung ist sozusagen der erste Grad unserer Weltbeziehung, die in einem komplexen Gebäude von systematischen Synthesierungen und Analysen des Verstandes steht. Das Bild der Anschauung wird so in der *Kritik der reinen Vernunft* zu einem Urteil des Verstandes transformiert. In einem etwas anderen und genaueren Sinn aber ist das Bild nach Kant ein Pro-

dukt der Einbildungskraft, genauer des *empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft*.⁴⁷⁷ Neben dem *Schema*, welches ein Verfahren der Einbildungskraft ist und dem *Begriff sein Bild* verschafft, unterscheidet Kant das Bild in seiner *figürlichen* Funktion, nämlich als *Gestalt*⁴⁷⁸, und seiner begrifflichen Vorstellung als Schema:

„So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst.“⁴⁷⁹

Kant unterscheidet also zwischen dem Bild und dem Schema, das unseren Verstandeskategorien ein darstellendes Bild als Inhalt eines Begriffes schafft. Im Grunde ist es ein Bild mit einer begrifflichen Bedeutung. Damit erzeugt die Einbildungskraft nicht, wie üblich angenommen, Bilder, sondern bei Kant Schemata. Da die Realität vielfältig bevölkert wird, müssten die Schemata, die sich auf alles im Raum und Zeit erstrecken, auch ins Unendliche gehen. Während er in seiner Erkenntnistheorie auffallend wenig über das Bild zu sagen hat, spielen hier die Schemata eine außerordentliche Rolle. Denn das Schema ist die bereits erwähnte vermittelnde Vorstellung zwischen dem Verstand und der Sinnlichkeit, die Kant als die transzendentale Zeitbestimmung definierte. Diese vermittelnde Vorstellung war sowohl intellektuell als auch sinnlich.⁴⁸⁰ Die transzendentale Zeitbestimmung wies eine Gleichartigkeit mit dem Verstandesbegriff, sowie mit der Erscheinung auf. Mehr noch, es sind diese Schemata, die auch *Bedeutung* schaffen, und damit spricht Kant das erste Mal von Bedeutung, wenngleich sie hier nur dem erkennenden Verstande zugesprochen wird: „Also sind die Schemata der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen [...]“.⁴⁸¹

⁴⁷⁷Kant, KrV B181.

⁴⁷⁸Kant, KrV B180.

⁴⁷⁹Kant, KrV B181.

⁴⁸⁰Kant, KrV A138 f.

⁴⁸¹Kant, KrV B185.

Ohne Schemata wären die Kategorien nur Funktionen des Verstandes, die sich keinen Gegenstand vorstellen können. Außerdem schränken die Schemata auch den Verstandesbegriff in seinem Gebrauch ein.⁴⁸² Das heißt, sie gehen auf alles in Raum und Zeit, aber nicht darüber hinaus. Insofern sind die Schemata eine „anschauungsbezogene Bestimmtheit“, damit aber sind die Kategorien ohne diese formalen Bedingungen der Zeit (als Schemata) bedeutungslos.⁴⁸³ Hiernach verknüpft Kant die Kategorien mit den Schemata: dem Schema der *Zeitreihe* entspricht die Kategorie der Quantität, jenem des *Zeithalts* die Kategorie der Qualität, dem der *Zeitordnung* die Relation und jenem des *Zeitinbegriffs* die Kategorie der Modalität.⁴⁸⁴ Die Frage der Vermittlung stellt sich für Deleuze nicht, denn wenn es irgendeine Form gibt, die sowohl das Denken als auch das Sein durchkreuzt, dann ist es die Zeit. „Sie ist die Form all dessen, was sich ändert und bewegt“.⁴⁸⁵ Hier geht Deleuze, wie wir sehen, bewusst mit Kants einziger und grundlegendster Definition der Zeit mit. Während das Schema bei Kant nicht bildlich zu verstehen ist, wird Deleuze mit Bergson nicht nur die Bewegung, sondern alles zum Bild erklären. Für Landauer war ebenfalls alles ein Bild. Bevor wir zu Deleuzes Philosophie übergehen, müssen wir noch die Ästhetik Kants einholen, weil Deleuze sich von hier aus fortbewegen wird.

Ausgehend von Kant begründet Deleuze in seinem Werk *Differenz und Wiederholung* einen *Transzentalen Empirismus*. Hierbei spielen Begriffe aus der Kritik der reinen Vernunft Kants eine sehr entscheidende Rolle, diese sind unter anderem das Schema oder die Intensität.⁴⁸⁶ Aber auch der Begriff des Erhabenen und die bereits erwähnte Ohnmacht des Denkens resultieren aus Deleuzes intensiver

⁴⁸²Kant, KrV B187.

⁴⁸³Marc Rölli, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzentalen Empirismus*, Verlag Turia und Kant, Wien, 2012 S. 113: „Die Kategorien sind bedeutsam, wenn sie ‚formale Bedingungen des inneren Sinns‘ enthalten, das heißt Schemata als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln.“

⁴⁸⁴Kant, KrV B183f.

⁴⁸⁵Deleuze, KP S. 8.

⁴⁸⁶Auch in Deleuzes Buch über Kant (*Kants kritische Philosophie*, 1963) sieht man bereits das Interesse Deleuzes an den Schemata, denn hier heißt es: „Man verwechsle in der Einbildungskraft nicht Synthesis und Schema. Das Schema setzt die Synthesis voraus. Die Synthesis ist die Bestimmung eines gewissen Raumes und einer gewissen Zeit, durch die die Mannigfaltigkeit sich den Kategorien gemäß auf das Objekt im Allgemeinen bezieht. Das Schema aber ist eine raum-zeitliche Bestimmung, die selbst der Kategorie entspricht, zu jeder Zeit und an jedem Ort: es besteht nicht aus einem Bild, sondern aus raum-zeitlichen Beziehungen, die die rein begrifflichen Beziehungen verkörpern oder verwirklichen.“ Deleuze, KP S. 49.

Auseinandersetzung mit Kants Philosophie. In dem bereits erwähnten Werk *Differenz und Wiederholung* drückt Deleuze seine Faszination für die Kunst Kants im Differenzieren der Begriffe aus, denn Kant besaß nach Deleuze, „das lebhafteste Gespür für derartige Begriffe, die an einer Phantastik der Einbildungskraft beteiligt sind und sich auf das Universale des Begriffs so wenig wie auf die Besonderheit des Hier-und-Jetzt reduzieren lassen.“⁴⁸⁷

Deleuzes Auseinandersetzung mit Kants Begriff des Intensiven zieht sich durch alle seine Werke hin durch, doch allen voran in *Differenz und Wiederholung*. Insofern wollen wir uns zunächst die intensive Größe bei Kant etwas genauer ansehen, weil damit auch das Problem des Erhabenen verbunden ist, das in den Kino-Büchern Deleuzes eine wichtige Rolle spielt. Kant hatte die Empfindung als das Vermögen definiert, das mit dem Realen korrespondiert. Obgleich wir es schon im Kant-Kapitel angesprochen haben, bringt, wie Marc Rölli auch hinweist, die Empfindung eine subjektive Modifikation des Gemüts zum Ausdruck, *das sich selbst affiziert*.⁴⁸⁸ Insofern bezieht sich die Empfindung nicht nur auf ein Objekt, sie fällt auch mit dem Akt des Empfindens zusammen.⁴⁸⁹ Während die extensive Größe ein Objekt der Anschauung, nämlich des Raumes und der Zeit ist, ist die intensive Größe als Empfindung eine Affektion. Das Bewusstsein wechselt nicht mechanisch oder sprunghaft vom empirischen zum reinen Bewusstsein, sondern dieser Übergang ist nach Kant nur in einer „stufenartigen Veränderung möglich“, und den kontinuierlichen Zusammenhang bilden hier die *Zwischenempfindungen*.⁴⁹⁰ Auf diese Zwischenempfindungen, genauer auf die Übergänge von einer Empfindung in die

⁴⁸⁷ Deleuze, DW S. 355. Im selben Werk wird Deleuze in den Schemata *nomadologische Raum- und Zeitkomplexe* erkennen, „die sicher überallhin transportierbar sind, vorausgesetzt aber, daß sie ihre eigene Landschaft aufzwingen, daß sie ihr Zelt dort aufschlagen, wo sie sich für einen Augenblick niederlassen“. Ebd.

⁴⁸⁸ Rölli S. 129.

⁴⁸⁹ Siehe hierzu Gernot Böhme, der darauf hinweist, dass der Gegenstand der Empfindung kein Gegenstand der Erscheinung sondern der Vorstellung ist, nämlich die *ästhetische Anschauung eines Quantum*. (Gernot Böhme, *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Frankfurt, 1986 S. 83f.) Festzuhalten ist außerdem, dass reine Empfindungen nicht anschauungsbezogen sind und sich nicht auf raum-zeitliche Erscheinungen beziehen.

⁴⁹⁰ Kant, KrV B208. Zwischen der Realität in der Erscheinung und der Negation ist nach Kant ein kontinuierlicher Zusammenhang „vieler möglicher Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation.“ (Kant, KrV B210.) So verschwindet das Reale der Empfindung oder auch des empirischen Bewußtseins ganz, und es „bleibt ein formales Bewußtsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig.“ Nämlich als eine Synthesis der Größenerzeugung „einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben.“ Kant, KrV B208.

andere, wird sich Deleuze fokussieren.

Damit ist die intensive Größe der Effekt des Objekts auf meine Wahrnehmung, nämlich wie es mich affizierend seinen Einfluss auf meine Sinne graduell ausübt. Nach Kant kann das „empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maße“ erwachsen.⁴⁹¹ Zwischen Realität und Negation ist nicht nur ein kontinuierlicher Zusammenhang von *Zwischenempfindungen*, sondern damit auch ein „Zusammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen.“⁴⁹² Für den Grad der Wahrnehmung von intensiven Größen nennt Kant unter anderem die *Farben*, die *Wärme* sowie die *Schwere*: „Eine jede Farbe, z. E. die rote, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere etc. überall bewandt.“⁴⁹³ Die intensive Größe ist nicht einfach die Addition von Empfindungs- teilen, sondern vielmehr eine Einheit und *augenblicklich*, und mit Kant fasst auch Deleuze die Intensität als ein *unteilbares Ganzes* auf. So werden beispielsweise *Helligkeit*, *Farbe* oder die *Schwere* als augenblicklich wahrgenommen.⁴⁹⁴ So ist auch das Schema der Realität jene Kategorie, welche die intensive Größe erzeugt, nämlich in allen Erscheinungen, die uns sinnlich affizieren.⁴⁹⁵ Von der unmittelbaren Empfindung einer Größe spricht Kant auch in seinem Werk *Kritik der Urteilskraft*, die er dort als *ästhetisch* bezeichnet.

Während wir mit Kant die Welt nicht mehr ohne Begriffe denken können und unter jedem Stein der Erkenntnis nur noch nach Begriffen a priori suchen, überrascht es, wenn Kant nun in der *Kritik der Urteilskraft* davon spricht, dass sich vor allem dem ästhetischen Wohlgefallen jeglicher Begriff entzieht.⁴⁹⁶ Für Landauer, der in seiner Kritik an Kant genau hier einhaken wird, ist unsere unmittelbare Er-

⁴⁹¹Vgl. Kant, KrV B 209.

⁴⁹²Kant, KrV B 210f.

⁴⁹³Kant, KrV B 210f.

⁴⁹⁴Bei konstanter Extension variieren „Helligkeit, Schwere, Farbe“ unter anderem, bei den intensiven Größen werden diese als *Einheit* und *augenblicklich* aufgefasst, nämlich als ein Ganzes, das *unteilbar* ist. (Vgl. Rölli S. 130) „Die intensive Größe ergibt sich nicht aus der Addition einfacher Empfindungsteile, vielmehr ist sie ein unteilbares Ganzes, das aus unendlich vielen Teilmomenten besteht, von denen keiner der kleinstmögliche ist.“ (Ebd.) Dieses unteilbare Ganze fasst Deleuze mit Kant als *Reales* auf, „das als Produkt einer ‚kontinuierlichen Erzeugung in der Zeit‘ gedacht wird.“ Siehe Rölli S. 131.

⁴⁹⁵Vgl. Rölli S. 131.

⁴⁹⁶Kant, KdU B194.

fahrung mit der Welt aus eben demselben Grund nicht sprachlich determiniert. Auch machte Landauer mit der ganzen Hierarchisierung der Vermögen und der Bestimmung der Vernunft als oberste Gesetzgeberin nicht mit, und hielt ihr die Ebene der Erfahrung und der Empfindung als wesentlich für unsere Beziehung mit der Welt entgegen. Landauer beschrieb unsere Wahrnehmung der Welt als die eines Stromes, eines ewig Fließenden und Unbegreiflichen, sowie als Seelenstrom. Bedenkt man, dass bei Kant das Fließende nur in den Empfindungen, nämlich bei den intensiven Größen, auszumachen war, die allerdings durchwegs unter die Kategorien des Verstandes subsumiert werden, ist Landauers Kritik an Kant als eine Kritik des Sensualismus am Rationalismus zu lesen.

Dem ästhetischen Urteil fehlt nicht nur jeder Begriff, auch können die ästhetischen Ideen keine Sprache völlig *erreichen* oder *verständlich* machen.⁴⁹⁷ Als Beispiel für eine ästhetische Idee, worin auch Kants Romantismus zum Ausdruck kommt, kann „der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall, in einsamen Geibuschen, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Licht des Mondes“ gennant werden.⁴⁹⁸ Allerdings schaffen es nach Kant Künstler, den ästhetischen Ideen Ausdruck zu verleihen und hier spricht er von dem *Talent der Einbildungskraft*.⁴⁹⁹ War die Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* ein Akt, der zwischen der Anschauung und dem Verstandesbegriff schematisierte, ist sie im ästhetischen Urteil frei und spielerisch, zumal nicht nur unsere *Kräfte*, sondern auch unsere Seele durch die ästhetischen Ideen *belebt* sind.⁵⁰⁰ Hier herrscht eine freie und unbestimmte Übereinstimmung der Vermögen, die Kant als den *ästhetischen Gemeinsinn* definiert.⁵⁰¹ Dieses Spiel der freien Einbildungskraft ist fern von aller intellektuellen Erkenntnis oder a priorischen Formen des Verstandes, denn hier erlebt das Subjekt etwas, das „nur gefühlt werden“ kann.⁵⁰² Insofern können wir das Verhältnis aufstellen: Begriffe für die Erkenntnis, Gefühl für das Ästheti-

⁴⁹⁷ Kant, KdU B194. Die ästhetische Idee scheint das *Pendant* der Vernunftidee zu sein, denn während diese ein Begriff ohne Anschauung ist, ist die ästhetische Idee eine Anschauung ohne Begriff. Ebd.

⁴⁹⁸ Kant, KdU B173.

⁴⁹⁹ Kant, KdU B194f.

⁵⁰⁰ Kant, KdU B28, B50 und B192.

⁵⁰¹ Deleuze, KP S. 104.

⁵⁰² Ebd.

sche. Alles, was die Wahrnehmung übersteigt und den Verstandesbegriffen gemäß zu einem Urteil gebildet wird, ist objektiv. Alles andere übersteigt entweder die Erfahrungsgrenzen oder ist subjektiv, nämlich so wie hier das ästhetische Gefühl.

Diese Reflexion, ohne Begriff im Hinblick auf ästhetische Ideen, welche uns fühlen als auch denken lassen⁵⁰³, verdanken wir nicht nur einer Einbildungskraft, die sich aus den Schranken des Verstandes und damit vom gegenständlichen Denken befreit, sondern auch den Naturmaterien, die „ein Ereignis des Geistes“ ausmachen.⁵⁰⁴ Hier schweigen die Begriffe des Verstandes, denn es gibt in der reflektierenden Urteilskraft keine Gegenstände mehr, sondern nur noch Zustände, oder genauer: Ereignisse.

Das Erhabene definiert Kant in seiner Ästhetik als das, was *schlechthin groß* ist, und so wie das Schöne ist es subjektiv.⁵⁰⁵ Das Erhabene setzt das Gemüt in Bewegung, während das Schöne „das Gemüt in ruhiger Kontemplation“ voraussetzt und erhaltet.⁵⁰⁶ Während die Schönheit für Kant – möge sie in der Natur oder der Kunst sein – der Ausdruck ästhetischer Ideen⁵⁰⁷ ist, kann über das Erhabene *nichts Größeres* vorgestellt werden, und alles andere ist in Vergleich zu ihm *klein*: „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“, nämlich eine Größe, „die bloß sich selber gleich ist.“⁵⁰⁸ Kant unterscheidet hier im Bezug auf die Gegenstände der Natur zwei Formen des Erhabenen⁵⁰⁹, nämlich das

⁵⁰³Kant, KdU B195.

⁵⁰⁴Deleuze, KP S. 117. Im Gegensatz zur bestimmenden Urteilskraft, welche das Besondere eines bereits vorhandenen Begriffes sucht, kennzeichnet sich die reflektierende Urteilskraft darin, dass sie zu einem besonderen Fall das Allgemeine sucht. In der *Kritik der reinen Vernunft* hatten sich die Verstandesbegriffe nicht unmittelbar auf die Gegenstände der Erfahrung, nämlich auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinung bezogen, denn es bedurfte der Einbildungskraft, welche die besonderen Fälle unter einem Begriff schematisierend subsumierte. Auch hier können wir natürlich mit der Reflexion einen existierenden Begriff entdecken, „aber die reflektierende Urteilskraft wird um so reiner sein, als es überhaupt keinen Begriff für die Sache, die sie frei reflektiert, geben wird, oder als der Begriff (auf gewisse Weise) erweitert, unbegrenzt und unbestimmt sein wird.“ Deleuze, KP S. 124.

⁵⁰⁵Kant, KdU B81.

⁵⁰⁶Kant, KdU B79.

⁵⁰⁷Kant, KdU B205.

⁵⁰⁸Kant, KdU B 84. Diese Definitionen zum Erhabenen erinnern uns auch an Anselms Gottesbeweis, nämlich das Gott etwas ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. „[...] aliquid quo nihil maius cogitari possit.“ (Anselm von Canterbury, Proslogion, S. 51f.) Obgleich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* Anselms Gottesbeweis als ontologischem Gottesbeweis jede Geltung abspricht, sehen wir hier, wie dieser Gedanke im Konzept des Erhabenen zurückkehrt: in Vergleich mit dem Erhabenen ist alles klein.

⁵⁰⁹„Das Erhabene (sublime) ist die ehrfurchterregende Großheit (magnitudo reverenda) dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (um ihm mit seinen Kräften angemessen zu sein) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend

Mathematisch-Erhabene der *Größe* und das Dynamisch-Erhabene der *Macht*.⁵¹⁰

Obgleich er Beispiele vermeidet, nennt er hier einige Naturobjekte, die auf uns erhaben wirken: *ragende Felsen, Vulkane, Gewitter, empörte Ozeane*.⁵¹¹ So wird im Fall des dynamischen Erhabenen ein bestimmtes Objekt der Natur als Macht erlebt, die über uns Gewalt hat, während wir uns in Sicherheit befinden, aber dennoch beängstigt uns diese Vorstellung.⁵¹² Es geht also um Kräfte, genauer um die Größe dieser Naturobjekte, die uns zu überwältigen drohen.

Wie groß etwas sei, erfordert nach Kant nicht nur die Größe der Einheit, nämlich das Maß derselben, sondern auch, womit diese Größe verglichen werden kann.⁵¹³

Während die Größenschätzung durch Zahlenbegriffe mathematisch ist, ist sie in der Anschauung „nach dem Augenmaße“ ästhetisch.⁵¹⁴ Hätten wir aber die Größe des Maßes, nämlich wie groß etwas ist, könnten wir die Größe auch dann nur *allenfalls* durch Annäherungen an Zahlenreihen, die ins Unendliche fortlaufen, bestimmen.⁵¹⁵ Dies verspricht uns aber keinen Erfolg, da wir nach Kant keinen bestimmten Begriff von „einer gegebenen Größe haben können.“⁵¹⁶ Es bleibt uns also nichts übrig, als die Größe in einer Anschauung *unmittelbar*, damit subjektiv zu erfassen.⁵¹⁷ Wir sind also genötigt die Größe ästhetisch zu bestimmen, die „allerdings ein Größtes“ enthält.⁵¹⁸ Auf diesem Wege bringt uns die ästhetische Größeneinschätzung zum Begriff des Erhabenen.

ist ..., wobei, wenn man selbst in Sicherheit ist, Sammlung seiner Kräfte, um die Erscheinung zu fassen, und dabei Besorgnis, ihre Größe nicht erreichen zu können, Verwunderung (ein angenehmes Gefühl durch kontinuierliche Überwindung des Schmerzens) erregt wird.“ Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, <https://www.textlog.de/32821.html>.

⁵¹⁰Kant, KdU B80.

⁵¹¹Kant, KdU B 119.

⁵¹²Kant, KdU B 106.

⁵¹³Kant, KdU B81.

⁵¹⁴Kant, KdU B86.

⁵¹⁵Kant, KdU B87.

⁵¹⁶Kant, KdU B87. Die Frage nach einem Ersten ist mathematisch und ist nach Kant nicht durchführbar (die Macht der Zahlen geht nämlich ins Unendliche), oder aber es zeigt sich hier ein anderes Verhältnis, eine andere Grenze des Übergangs einer Quantität in die Qualität. Allerdings ist dieser Übergang nicht wie bei Hegel zu denken, sie ist eher eine Überschneidung, wie wir aus den Worten Kants folgern können. Die Verlegenheit, die Größe nicht objektiv darstellen zu können, zwingt uns, diese subjektiv zu bestimmen. Diese Schätzung der Größe des Grundmaßes lässt sich nur in der „Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen“, denn „alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist ästhetisch (d.i. subjektiv und nicht objektiv bestimmt)“. Ebd.

⁵¹⁷Ebd.

⁵¹⁸Kant, KdU B87.

Die mathematische Größenschätzung ist nicht nur ein Problem der ins Unendliche gehenden Zahlen, sondern auch ein Problem des Vermögens. Denn um ein *Quantum* in der Einbildungskraft durch Zahlen zu erfassen, benötigt das Auffassungsvermögen, das problemlos ins Unendliche gehen soll, auch eine notwendige *Zusammenfassung*, diese verliert aber mit jedem Schritt auf der einen Seite der Einbildungskraft, während sie auf der anderen gewinnt, denn die bereits „aufgefaßten Teilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft“ erlöschen, während „diese zu Auffassung mehrerer fortrückt“. ⁵¹⁹ Es ist die Vernunft, die nach der *Totalität* eines Ganzen fordert, und sich vor der Stimme der Vernunft nicht verschließen können, ist das Gemüt nun aufgefordert, die Darstellung dieser Größe zu denken.⁵²⁰ Allerdings kann der Mensch nach Kant das Ganze denken, und diese Fähigkeit sei das *Vornehmste*, zumal es für Kant *allen Maßstab der Sinne* übertrifft.⁵²¹ Das heißt, das Gemüt verlangt die Größe einer Vorstellung, die wir in der sinnlichen Erfahrung nicht antreffen, und genau darin liegt für Kant eine besondere Fähigkeit des Denkens.

Jenseits der Begriffe sind wir im Gefühl und unseren Reflexionen, die ästhetische Ideen bei uns auslösen, angelangt. Nun, am Versuch, ihr eigenes *Maximum* vor dem Großen zu erreichen, stößt die Einbildungskraft in ihrem Bestreben dieses Maximum zu denken an ihre eigenen Grenzen, „wie eine Gewalt erleidend“. ⁵²² Denn die Einbildungskraft steht vor keiner minderer Aufgabe als das Große der Sinnenwelt in einem *Ganzen zu vereinen*.⁵²³ Nun ist die Einbildungskraft aufgefordert, das Ganze der Natur als Ganzes zu denken. Wir befinden uns hier im Konzept des Erhabenen, das uns aber ein grundlegenderes Problem zu enthüllen scheint. Es ist das Problem des Maßes, das ethische Implikationen mit sich bringt, aber

⁵¹⁹Vgl. Kant, KdU B87f. Es ist ein Größtes in der Zusammenfassung, „über welches sie nicht hinauskommen kann.“ Ebd.

⁵²⁰Kant, KdU B92.

⁵²¹„Mit diesem verglichen ist alles andere (von derselben Art Größen) klein. Aber, was das Vornehmste ist, es als ein Ganzes auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüts an, welches allen Maßstab der Sinne übertrifft.“ Ebd.) Es ist die Grenze oder das Vermögen der Einbildungskraft, die in der *Zusammenfassung* „einen Maßstab als Einheit“ im Bezug auf das Unendliche, „ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältnis“ liefern müsste, welches nach Kant unmöglich ist. Vom Gemüt wird aber genau das gefordert: „Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können“. Ebd.

⁵²²Deleuze, KP S. 107.

⁵²³Ebd.

später mehr dazu.

Wir haben oben erwähnt, dass es in der ästhetischen Größeneinschätzung ein schlechthin Großes gibt, dieses definiert Kant nun als das *Unendliche*, und jede andere Größe ist Vergleich zum Unendlichen *klein*.⁵²⁴ Angemerkt sei, dass zunächst das Erhabene das schlechthin Große war, nun ist es das Unendliche. Das heißt, das sinnliche Übergroße hat hier den Platz mit der Idee der Vernunft, nämlich dem Unendlichen, gewechselt, weil die Gestalt in der Natur, die uns so übermächtig erschien, mit einer unserer Ideen korrespondiert: dem Unendlichen. Da aber das Erhabene nach Kant ohnehin nur ein Gefühl im Subjekt ist, wurde im Grunde das Gefühl mit der Idee ausgewechselt.

Obgleich es für die mathematische Größenschätzung kein Größtes gibt, versöhnt sich hier die Einbildungskraft mit den Ideen der Vernunft. Hier müssen wir auch von einer *disharmonischen Übereinstimmung* der Vermögen sprechen.⁵²⁵ Für die dynamische Größendarstellung sieht es nicht sehr anders aus, denn auch hier gibt es kein Größtes zu begreifen, und die Einbildungskraft findet ihr Zusammenspiel mit der Vernunft, nämlich ein Größtes als *absolutes Maß*.⁵²⁶ Durch die Wegschaffung der Schranken des Sinnlichen gelangt nun die Einbildungskraft zu einer Darstellung, wenn auch einer *negativen Darstellung* des Unendlichen: „jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert.“⁵²⁷ In dieser Aufhebung, mit Kants Worten der Absonderung, liegt also die Darstellung des Unendlichen. Die Einbildungskraft stellt sich außerdem unter der Vernunftidee etwas *Gegenwärtiges* in der sinnlichen Natur vor. Damit können wir festhalten, dass dadurch auch die Zeitlichkeit in den Vordergrund rückt, weshalb wir auch von einem Zustand statt einem Gegenstand sprechen müssen, den wir mit den Verstandeskategorien bestimmen konnten.

Landauer benutzte den Begriff der Absonderung als ein mystisches Versinken

⁵²⁴Kant, KrV B92.

⁵²⁵Deleuze, KP S. 108.

⁵²⁶Kant, KdU B87.

⁵²⁷Kant, KdU B124.

mit der Welt, dem Weltall, der Unendlichkeit. Hier fand er eine Gemeinschaft des Menschen mit der Welt, welche nur über die Empfindung möglich war. Deziert schrieb er, dass diese Erfahrung nicht in Begriffe subsumiert werden kann, weil er hier einen Zusammenfall des Subjekts mit der Welt, eine Teilhaftigkeit der Existenz, eine Gemeinschaft unter dem Begriff des Ganzen ausmachte. Sowohl Kant als auch Landauer gelangen also zur Darstellung des Unendlichen durch die Empfindung, worin die Einbildungskraft schrankenlos, ohne Begriff, vor einer unfassbaren Größe steht, welche die Seele erweitert. Allerdings ist das Unendliche bei Kant moralischer Natur, wie wir als Nächstes noch sehen werden, bei Landauer aber als ästhetisch gedacht.

Letztendlich überschreitet die Einbildungskraft ihre Grenze, wenn auch auf negative Weise. Denn die Einbildungskraft, gekoppelt mit der Idee der Vernunft, schafft etwas Gegenwärtiges, das die Seele erweitert. Dieses uns zu überwältigende Etwas, das uns mit seiner Größe, seiner Macht zu drohen scheint, überwinden wir mit Kant durch eine Zuflucht zu Ideen der Vernunft. Wir sind hier im Bereich der intensiven Größen, der ästhetischen Ideen, der Materialien der Natur, die in uns etwas empfinden lassen. Diese intensiven Größen sind Einheiten, das heißt, sie sind nicht teilbar, so wie sie nur augenblicklich erfasst werden können. Zudem sind hier unsere Kräfte in einem gesteigerten Zustand, die Einbildungskraft frei in ihrem Spiel, und das Gemüt ist belebt im Bezug auf das Gegenwärtige, das als Ereignis die Seele erweitert, ja im Grunde zu individuieren scheint.

Festzuhalten ist, dass in der Ästhetik Kants das Denken des Ganzen nicht nur die mathematische oder dynamische Größenschätzung, sondern auch allen Maßstab der Sinnlichkeit übertrifft. Der Legitimität eines Urteils nach, nämlich nach der *Kritik der reinen Vernunft*, ist dieser Gebrauch der Einbildungskraft mit der Vernunft aber ein illegitimer, weil er hier im Ästhetischen über die Sinnlichkeit hinausgeht. Denn das Ganze wird mit der Idee der Vernunft gedacht. Damit stellt sich aber die Frage, ob es für die Einbildungskraft nicht eine andere Möglichkeit der Darstellung einer Größe, die das Gemüt derart bewegt, gegeben hätte? Was, wenn sie ohnehin auf eine mathematische Größenschätzung verzichtend, eine andere Darstellung gewählt hätte? Oder sie sich nicht der Idee der Vernunft gebeugt hätte? Denn wenn sie schon hier ein freies Spiel betreibt, hätte sie sich doch auch

jede Möglichkeit sich für eine andere, vielleicht profane oder phantastischere Darstellung entscheiden können.

DAS BILD DES DENKENS

Den Begriff einer Größe, die uns zu übersteigen droht, finden wir neben Kant⁵²⁸ bei vielen anderen Autoren, insofern scheint er ein sehr konstitutiver Moment im Denken zu sein. Nicht als ästhetische Schätzung, aber als psychologische ist er unter anderem in Jacques Lacans Schriften als der *große Andere* zu finden, den er auch als Gesellschaft, als Gott, oder als Nicht-Ich versteht.⁵²⁹ Aber eine das Subjekt übersteigende Größe finden wir auch bei Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz*, und auch sonst, wenn wir sagen, dass etwas zu groß oder zu mächtig wirkt.

Von hier, nämlich im Gefühl des Erhabenen, ist es aber auch nicht mehr weit zu den moralischen Ideen, denn das Erhabene bereitet uns vor, etwas „wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen“⁵³⁰, genauer genommen auf das Sittengesetz, das in uns das *Gefühl des Erhabenen* erweckt.⁵³¹ Den Übergang der Ästhetik in die Ethik sehen wir in Kants Versuch der Übereinstimmung der Natur mit unserem Vermögen, genauer, wenn sich das *Schönheitsinteresse* mit unserer *moralischen Gesinnung* deckt.⁵³² Aber der Übergang einer sinnlichen Wahrnehmung eines Objektes in der Natur zum moralischen Gefühl zeigt sich vor allem in der Beziehung des *Schönen* zum *Guten*, denn die Natur bringt nach Kant das Schöne

⁵²⁸ Des weiteren sind für Kant *Farben und Töne* Materien der Natur, die sich nicht einfach mit den Verstandesbegriffen denken lassen. Obschon Kant das ästhetische Wohlgefallen interesselos bestimmte, wird er es mit dem Vernunftinteresse verbinden, welches sich auf die Fähigkeit der Natur, nämlich schöne Formen zu erzeugen, bezieht, d.h. auf die Materie in der Natur, die der Mensch reflektieren kann. Zudem schreibt Kant, dass das Schönheitsinteresse von einer übersinnlichen Einheit all unserer Vermögen zeugt, „aus dem sich die freie Übereinstimmung oder ihre subjektive Harmonie“(Deleuze, KP S. 115) ergebe, welches wiederum das *Tiefste der Seele* bilde. Vgl. Deleuze, KP S. 116.

⁵²⁹ Jacques Lacan, *Die Psychosen. Das Seminar, Buch III*, Hg. Michael Turnheim, Verlag Turia und Kant, Wien, 2016 S. 322.

⁵³⁰ Kant, KdU B514.

⁵³¹ Eisler, Kant-Lexikon, <https://www.textlog.de/32821.html>.

⁵³² Deleuze, KP S. 116.

hervor, und das Schöne ist im Grunde nichts minderes als das *Symbol* des Guten.⁵³³ Mit der weißen Lilie versucht Kant, dies zu veranschaulichen, denn diese erwecke „die Idee der reinen Unschuld, deren Objekt nur ein (reflexives) Analogon des Weißen in der Lilie ist.“⁵³⁴ Im Bezug auf das Erhabene macht Kant eben eine Korrespondenz, eine Entsprechung zwischen dem Maßlosen in der sinnlichen Natur mit etwas noch Maßloserem in der Vernunftidee. Dies erklärt Kant mit dem Vernunftinteresse, denn die Vernunft sei eben daran interessiert, „dass die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objektive Realität haben, d.i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, (...) folglich kann das Gemüt über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden.“⁵³⁵ Ein nicht Weiter-Können der Einbildungskraft, die ihre Ruhe in den Ideen, nämlich den moralischen Ideen der Vernunft findet. Eine Vernunft, die als höchste Instanz der Erkenntnisse nicht nur konstituiert oder reguliert, sondern immer auch fordert, ist so gar nicht objektiv, weil hier Interessen im Spiel sind. Dass aber diese Rechnung nicht aufgehen kann, vermerkt auch Deleuze in seinem Werk zu Kants Philosophie, worin er über die Funktion der Vernunft bei Kant schreibt: „Es gibt also *Interessen* der Vernunft, aber darüber hinaus ist die Vernunft der einzige *Richter* ihrer eigenen Interessen.“⁵³⁶

Kant hält außerdem fest, dass obgleich das Erhabene eine Ohnmacht im Subjekt auslöst, es auch eine Macht erfährt, in eben dem Versuch, der Größe des Objekts mit den Ideen der Vernunft zu begegnen, so seine eigene *Größe* und *Kraft* fühlt.⁵³⁷ Festzuhalten ist, dass nicht alle, aber einige Erscheinungen die Idee der *Unendlichkeit bei sich* führen.⁵³⁸ Die Größe des Naturobjektes führt uns zu der Idee der Unendlichkeit, und diese ist mit unseren moralischen Gefühlen (das Gute) zum

⁵³³Deleuze, KP S. 116.

⁵³⁴Deleuze, KP S. 114.

⁵³⁵Kant, KdU B170. Siehe ebenfalls Wolfgang Langer, der in Kants Kritik der reinen Vernunft eine Erhöhung, eine Qualifizierung der Vernunft im Verhältnis zu den anderen Vermögen ausmacht. Langer S. 43.

⁵³⁶Deleuze, KP S. 22.

⁵³⁷Eisler, Kant-Lexikon, <https://www.textlog.de/32821.html> : „Unsere physische Ohnmacht fühlend, werden wir uns unserer Kraft als vernünftig-sittliche Wesen bewußt, unsere Kraft (die nicht Natur ist) wird erweckt.“

⁵³⁸Kant, KdU B94. Tatsächlich geht es hier um ein *Mehr* der Verstandesbegriffe, nämlich „die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann“. (Siehe Kant, KdU B194.) Diese sind die ästhetischen Ideen.

Erhabenen verknüpft. Wir stellen so der uns überwältigenden Größe unsere eigene Kraft im Denken entgegen, da wir sonst durch das Versagen der Darstellung der Größe in der Einbildungskraft ohnmächtig im Denken werden.

Ästhetischen Ideen, die in uns Reflexionen auslösen, sind wie die intensiven Größen in der *Kritik der reinen Vernunft*, die laut Kant auch nur empfunden werden können. Die ästhetischen Ideen sind kein Gegenstand für den Verstand, sondern lassen uns sowohl etwas fühlen als auch denken. Sie lösen Zustände aus und ihr Stoff ist ein „Objekt“ der Natur. Aber ihnen entsprechen keine Verstandesbegriffe, das heißt, sie haben keine extensiven Größen, sondern weisen intensive Größen auf. Intensive Größen wirken – wie bereits erwähnt – auf uns, indem wir von ihnen affiziert werden. Nun, Kants Theorie der intensiven Größen genießt sowohl im Neukantianismus als auch in der Phänomenologie eine wichtige Rolle. Denn die intensive Größe hat einen *ontologischen Vorrang* vor der extensiven⁵³⁹, zumal sie durch Kant in der Ebene der fließenden Zeit verortet wird und sich vor allem in der Dauer bemerkbar macht. Deleuze wird einen Schritt weitergehen und Raum und Zeit als intensive Größen begreifen. In *Differenz und Wiederholung* konstituiert er eine intensive Sinnlichkeit, die in seiner *nicht Explizierbarkeit impliziert* wird und das Denken von „innen heraus aufwühlt.“⁵⁴⁰ Hierbei wurzelt seine *Theorie der Synthesen* nicht nur in Kant, sondern er lehnt sich auch an Husserls phänomenologische (sowie psychologische) Interpretationen der Kantischen Vermögenslehre sowie Heideggers Interpretationen der *Zeitsynthesen* bei Kant an.⁵⁴¹

* * *

⁵³⁹Böhme S. 81.

⁵⁴⁰Rölli S. 134.

⁵⁴¹Rölli S. 135. Erwähnenswert ist außerdem, dass sich Deleuze von Heideggers Begriff der Transzendenz mit der folgenden Kritik distanziert: „Wenn wir wiederum kantische Begriffe verwenden, so aus einem einfachen Grund. Kant hatte sich in dem, was er kritische Revolution nannte, zum Ziel gesetzt, immanente Kriterien der Erkenntnis aufzudecken, um einen legitimen von einem illegitimen Gebrauch der Synthesen des Bewußtseins unterscheiden zu können. Im Namen einer transzendentalen Philosophie denunzierte er also den transzendenten Gebrauch der Synthesen, wie er in der Metaphysik in Erscheinung trat.“ Siehe Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974 S. 96.

Als *Nach-Kantianer*⁵⁴² wird Deleuze gegen Kant den Empirismus stark machen, allerdings einen *Empirismus*⁵⁴³ der *transzental*⁵⁴⁴ ist, denn Kant hatte nach den Bedingungen einer möglichen Erfahrung gefragt, nicht nach einer *realen Erfahrung*.⁵⁴⁵ Damit beabsichtigt Deleuzes Philosophie, den Pfaden des Lebens näher zu stehen. Der *transzendentale Empirismus* von Deleuze ist jedoch nicht als eine Verallgemeinerung des Empirischen zu verstehen, sondern, da er nach den wirklichen Bedingungen der Erfahrung sucht, „transzental im Sinne von notwendiger Bedingung, nicht aber in dem Sinne, die Grundlagen für Erkenntnisansprüche bereitzustellen“.⁵⁴⁶

Schauen wir uns an, wie Kant das Empirische definiert, nämlich erstens über die Erscheinungen. Denn wie bereits kurz angesprochen, erkennen wir nach Kant nur das *für sich* der Erscheinungen, statt das *an sich* – dies gilt auch für das Ich. Das heißt, wir können nicht wissen, wie Erscheinungen an sich sind, das wiederum entzieht der Erscheinung ihre Essenz. Ihre wesentliche Wirklichkeit, ihre Bedeutung wird im Grunde verletzt. Deshalb bemüht sich Kant um keine *Erfassung der Wirklichkeit*⁵⁴⁷, sondern subsumiert sie unter a priorischen Formen des Verstandes, mit der Absicht auf Erkenntnis, das Bestreben nach Wahrheit. Durch eben eine Definition der Erkenntnis, die jenseits allen Empirischen sein muss, wird

⁵⁴² Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere: 45 Jahre Philosophie in Frankreich*, Frankfurt am Main, 1981 S. 180f.

⁵⁴³ Die traditionelle Philosophie versteht unter dem Empirismus eine Fokussierung auf das Sinnliche, während Francis Bacon in der Sinnlichkeit die bedeutende Rolle erkennt, aus diesem die Gesetze für eine gesicherte Wissenschaft – nämlich zum Allgemeinsten aufsteigend – abzuleiten, sieht Thomas Hobbes in der *Sinnesempfindung* den Grund der Erfahrung. „Denn wir können uns nichts denken, was nicht zuvor als Ganzes oder in seinen Teilen in einem unserer Sinne erzeugt worden ist. Von diesen Eindrücken aber hängen alle späteren Gedanken ab.“ Thomas Hobbes, *Von der Sinnesempfindung*, In: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Empirismus, Bd. 4, Reclam, Stuttgart, 1980 S. 52. Locke wiederum erkennt im menschlichen Bewusstsein die Strukturen des Empirismus: „Woher hat es all den Stoff für das Denken und Erkennen erhalten? Darauf antworte ich mit einem Wort: aus der Erfahrung; in dieser ist unser ganzes Wissen begründet, und aus dieser leitet es schließlich sich selbst ab.“ Siehe J. Locke, *Über die Ideen im allgemeinen und ihren Ursprung*, S. 78 in Ders.

⁵⁴⁴ „Paradoxalement, en raison de sa radicalité, il le nommera: ‚empirisme transcendental‘.“ René Schérer, *Regards sur Deleuze*, Paris, 1998 S. 17 zit. nach Langer S. 90.

⁵⁴⁵ Langer S. 90.

⁵⁴⁶ Langer S. 90. Siehe auch Ronald Bogues zusammenfassenden Gedanken der Fragestellung in Deleuzes Empirismus: „Deleuze's method is empirical because its object is experience (not the possible experience of Kant, which actually means ‚capable of representation‘, but real experience, ‚subpresentative‘).“ Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (1989), In: Critism, Hg. Martin E. Rosenberg, Vol. 33, No. 2, London/New York, Spring 1991 S. 58.

⁵⁴⁷ Langer S. 99.

nach Langer sowohl die *Autorität*, als auch die *Herrschaft a priori* legitimiert⁵⁴⁸, die Kant folgendermaßen zusammenfasst: „Müßte unsere Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch.“⁵⁴⁹ Damit ist nach Kants Bestimmung die Vernunft die höchste Instanz unseres Erkenntnisapparates, während die Wirklichkeit den *Stoff* für die Kategorien liefert, die ohne diesen Stoff „völlig leer sein würde“.⁵⁵⁰ Damit aber wird die ganze Wirklichkeit nur Stoff für die a priorischen Begriffe des Verstandes, welche die Wirklichkeit immer schon nach diesen kategorisierend bestimmen.

Dann, an einer anderen Stelle, lesen wir Kants zweite wesentliche Bestimmung des Empirischen, nämlich über die Empfindung: „Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch.“⁵⁵¹ Die Frage, wie Empfindung zu denken ist, findet Deleuze allerdings nicht ausreichend, denn das wäre für ihn ein *einfacher Empirismus*.⁵⁵² Er will vielmehr das Denken in seiner Macht und Ohnmacht denken, die Weisen des Denkens hinsichtlich zu seinem Verhältnis zum Leben denken. Dabei geht es nicht um die Strukturen des Denkens, sondern die in der Dunkelheit des Denkens sitzende Ohnmacht, mit der wir jedesmal konfrontiert sind, wenn sie sich zeigt. Denn nach Deleuze hat das Denken *niemals* vor einer großen Schwierigkeit gestanden als vor der, eine annehmbare, im Sinne zu bejahende Lebensweise zu schaffen. Insofern diese „Schwierigkeit des Seinkönnens, diese Ohnmacht im Herzen des Denkens.“⁵⁵³ Diese Ohnmacht enthüllt uns – wie angesprochen – das Kino, jedoch kommen wir etwas später

⁵⁴⁸Ebd.

⁵⁴⁹Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. In: Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977 S. 282.

⁵⁵⁰Langer weist uns darauf hin, dass Kant von Stoff als Inhalt der Kategorien spricht, denn für den Prozess des Erkennens „hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt völlig leer sein würde. ...“ Langer S. 99, siehe ebenfalls Kant, KrV B102.

⁵⁵¹Kant, KrV B34. In der Suche nach dem Gesetz, dem Allgemeinen und Notwendigen, erfuhr die Empfindung und das Empirische eine *Abwertung*, denn nach diesem musste sich das Empirische richten und alles wurde diesen Maßstäben integriert, „gleichgültig in welcher Institution, offenbart sich die wahre Haltung der Philosophie, stets das Sinnliche im Denken einem Verfahren der Überprüfung zu unterziehen. Das Denken von Deleuze kann deshalb auch keine Ruhe in dem Forschen nach Gesetzmäßigkeiten oder Allgemeinen finden, denn darin sieht er eine Trennung zu den Gegenständen, aus denen sie gewonnen werden. Damit entsteht auch Hierarchie.“ Langer S. 39.

⁵⁵²Vgl. Rölli S. 234.

⁵⁵³Deleuze, ZB S. 217.

darauf zu sprechen. In seinem systematischen Werk *Differenz und Wiederholung* begründet er einen tranzentralen Empirismus, der sich gegen den konventionellen Subjektbegriff stellt und das Fließen einer Empfindung in die andere als konstitutiv für unsere Wahrnehmung von der Welt, von ‚Dingen‘ oder unserem Ich festhält. Dieser Empirismus steht „im Gegensatz zu all dem, was die Welt des Subjekts und des Objekts ausmacht. Es liegt etwas Wildes und Kraftvolles in einem derartigen transzentalen Empirismus. Das ist gewiss nicht das Element der Empfindung (einfacher Empirismus), da die Empfindung nur ein Schnitt im Strom des absoluten Bewußtseins ist. Es ist eher der Übergang von einer Empfindung zur anderen – wie nahe sie auch aneinanderliegen mögen – als Werden, als Steigerung oder Minderung von Vermögen (virtuelle Quantität).“⁵⁵⁴

Dennoch ist das Unternehmen, das Denken, respektive das Bewusstsein zu denken, nicht in den Kategorien von wahr und falsch, also in der Beziehung des Denkens zur Wahrheit zu denken. Denn weil das Denken für Deleuze von Außen ange regt und zum Denken gezwungen wird, stellt sich hier die Beziehung zur Wahrheit als äußerst *problematisch* dar.⁵⁵⁵ So ist die Beeinträchtigung des Denkens nicht einfach zufällig oder *irrtümlich*, sondern ein konstitutives Element, nämlich erst durch das *Undenkbare*, das Teil des Denken ist, überhaupt möglich.⁵⁵⁶ Deleuze erkennt in diesem Unvermögen auch die Unfähigkeit der Selbstbegründung des Denkens. Denn Denken bedeutet für ihn, dass es sich immer im Zuge eines Problems aktualisiert.⁵⁵⁷ Was aber regt das Denken an?

Deleuze antwortet auf die Frage mit *Zeichen*, weil Zeichen Probleme bedeuten, die sich nämlich genau dort bemerkbar machen, wo Repräsentationen sich dem Denken aufdrängen.⁵⁵⁸ Also dort, wo es Vernunftinteressen gibt, wie an jenem Punkt, wo die Einbildungskraft, im Versuche einer Größeneinschätzung der Erscheinung

⁵⁵⁴ Deleuze, SG S. 365.

⁵⁵⁵ Rölli S. 83.

⁵⁵⁶ Ebd.

⁵⁵⁷ Rölli S. 83.

⁵⁵⁸ Rölli S. 84. Dem empirischen Gebrauch der Vermögen stellt Deleuze einen transzentalen entgegen und platziert ihn am Widerstreit der Einbildungskraft mit dem Verstand, worin Kant das Gefühl des Erhabenen verortet hatte. (Vgl. Rölli S. 83) Deleuze vertritt keinen Empirismus, der das Tranzentale negiert, genau umgekehrt, der „transzentale Empirismus ist [...] das einzige Mittel dafür, das Transzentale nicht von den Gestalten des Empirischen abzupausen.“ Deleuze, DW S. 186f.

kapitulierend, sich unter die interessengeleitete Vernunft verflüchtigte. Viel zu schnell übernehmen wir fertige Denkgerichte, allzu schnell übernehmen wir sich durchgesetzt habende Denkbilder. Nun, Deleuze stellt sich gegen „den Konservatismus des Seins“, worin das *Bestehende* sich als *allgemeines Gesetz* setzt.⁵⁵⁹ Die Frage Kants im Bezug auf die Erfahrung der Grenzen der Erfahrung ist immer eine vom Verstand restringierte Erfahrung, sie ist nicht wirklich die Suche nach all den Möglichkeiten der Erfahrung, sie lässt – wie im Bezug auf das Erhabene erläutert – nur Repräsentationen gelten, damit erzeugt sie aber immer nur *stereotype* Formen, weil sie die bestehende gesellschaftliche Verfassung nicht nur *bestätigt*, sondern auch *reproduziert*.⁵⁶⁰

Die Erfahrung ist die Bedingung, sie ist die konstituierende Kraft des immer neu Gebildeten. Die pulsierenden Elemente des Lebens dürfen nicht in apriorischen Formen maskiert und mumifiziert werden. Denn hier im Leben sind die Formen und die Momente „der Impulse des Lebendigen, die sich nicht mehr in Form einer Zurichtung durch identifizierende und vereinheitlichende Grundrisse a priori unterdrücken lassen.“⁵⁶¹ So darf die Immanenz der Erfahrung, von der Kant sprach, nicht mehr zum Schweigen gebracht oder geschwächt werden, sondern muss ihre Geltung zurückverlangen, denn sie ist die Wirklichkeit der Erfahrung, insofern darf die Immanenz, wie Langer hinweist, „keine weitere Hierarchie ausbilden.“⁵⁶² Die Ebene der Immanenz lässt sich nicht mehr unter anderen Vermögen oder einer Idee der Vernunft subsumieren.⁵⁶³ Deleuze bemängelt die Methode Kants, worin ihm seine Kritik schwach im Bezug auf die Vernunft ausfällt: „Kant mangelte es an einer Methode, die ermöglicht hätte, die Vernunft immanent, von innen zu kritisieren, ohne ihr die Bürde aufzuerlegen, auch noch Richter sein zu müssen.“⁵⁶⁴

⁵⁵⁹ „Man muß weitergehen, so weit, bis der Zusammenstoß eindringt und alles korrumptiert, bis das ‚sein‘ unterminiert und zu Fall gebracht ist“. Gilles Deleuze und Claire Pernet, *Dialoge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980 S. 64.

⁵⁶⁰ Langer S. 119.

⁵⁶¹ Langer S. 93.

⁵⁶² Langer S. 93.

⁵⁶³ „For Deleuze the transcendental conditions of actual experience are not transcendent or suprasensible because they are immanent within the sensible, nor do they conform to the presumed representational requirement of human understanding. The transcendental is the complex of real, not possible, conditions of actual experience.“ Patrick Hayden, *Multiplicity and Becoming: The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, P. Lang, New York/Berlin/Vienna/Paris, 1998 S. 31.

⁵⁶⁴ Deleuze, NP S. 100.

Ansprüche, vor allem solche der unbegründbaren und interessengeleiteten Legimationen, die sich über das Leben, über die wirkliche Erfahrung stellen, müssen in ihren Bestrebungen hinterfragt und kritisch angezweifelt werden. Alle Subjektivierungsweisen, die das Subjekt ohne einen strömenden Lebensbegriff denken, nämlich als den eines Fließens, eines Strömens, das in Wirklichkeit das Bewusstsein des Subjekts markiert, sind rationale Phantasmen des Denkens. Mit Deleuzes Konzeption werden die bisherigen Bedingungen durchschritten, und ein anderer Subjektbegriff tritt uns entgegen: Nun gerät das Subjekt in *Bewegung*.⁵⁶⁵ Jedoch, wie ist ein solches Subjekt, das in Bewegung ist, zu denken?

Dieses Subjekt ist keines, das sich mit negativen Kräften verbindet, nicht ein solches, das aktuell im Neoliberalismus besteht, denn dieses versöhnt sich gern mit der repressiven Staatsführung, insofern fragt Deleuze, wo die Kultur einer Kritik nach Kant bleibt, obgleich er auch mit Nietzsche die Kritik Kants als *verfehlt* betrachtet: „Wer soll die Kritik führen, wer ist dazu imstande? Man spricht uns von der Vernunft, vom Geist, vom Selbstbewußtsein, vom Menschen, aber um *wen* handelt es sich in allen diesen Vorstellungen? Erkäre man uns nicht, wer der Mensch, was der Geist sei. Der Geist scheint Kräfte in sich zu bergen, die allenthalben bereit sind, sich mit jeglicher Macht, ob Staat oder Kirche, zu versöhnen.“⁵⁶⁶

Nach Deleuze verweist die Sinnlichkeit der Sinne auf eine *primäre Sinnlichkeit*, „die wir *sind*. Wir sind Kontraktionen aus Wasser, Erde, Licht und Luft, nicht nur bevor wir diese erkennen und repräsentieren, sondern noch bevor wir sie empfinden.“⁵⁶⁷ Jedoch nicht nur wir, sondern jeder *Organismus* ist aus Konzentrationen von Kraftakten zusammengesetzt.⁵⁶⁸ Bereits bei Landauer sahen wir diese Definition des Menschen, wir waren nur Kontraktionen und Attraktionen von Kräften. Wieso also sich, seinen Körper isoliert betrachten? Dies gilt für Deleuze wie bei Landauer auch für das Ich, weil es sich „aus tausend Zeugen, die uns betrachten,

⁵⁶⁵ Langer S. 93.

⁵⁶⁶ Deleuze, NP S. 97.

⁵⁶⁷ Deleuze, DW S. 102.

⁵⁶⁸ „Welcher Organismus ist nicht aus Wiederholungselementen und -fällen gemacht, aus Wasser, Stickstoff, Kohlenstoff, Chloriden, Sulfaten, die kontrahiert und betrachtet werden, und verflieht nicht auf diese Weise all die Gewohnheiten, aus denen er sich zusammensetzt?“ Deleuze, DW S. 105.

zusammen[setzt].“⁵⁶⁹ Statt wie Kant die Einheit des Ichs zu suchen, es als den höchsten Punkt des Verstandesgebrauchs und der Logik zu definieren, kann man sagen, dass Deleuze dieses Ich wieder herunterholt und es vermenschlicht, indem er auf seine Teilungen, seine tausendfache Zersplitterung zeigt. Das Ich, das bei Kant seine Ruhe in der Einheit und Identität mit sich selbst erfuhr, findet seine Ruhe bei Deleuze in der Hereinnahme der Wirklichkeit. So zeigt sich die Vielfalt des Seins auch am Subjekt, denn auch dieses lebt von „tausend Gewohnheiten,... Kontraktionen, Betrachtungen, Ansprüche[n], Anmaßungen, Befriedigungen, Müdigkeiten, variablen Gegenwarten...“⁵⁷⁰ Wir sehen, wie Deleuze hier über den Begriff der Erfahrung sich gegen die Kantische Philosophie wendet⁵⁷¹, indem er die Philosophie dem Leben und seinen Impulsen öffnet.⁵⁷² Festhalten können wir, dass das Subjekt eine Konzentration aus Kraftakten ist. Außerdem kann ein solches Verständnis von Subjekt auch keine Herrschaft mehr über sich begründen oder anerkennen, wie im Fall der Trennung des empirischen Ich vom logischen durch Kant, weil es eine „Herrschaft reproduzierte, weil es eine Über- und Unterordnung einführte.“⁵⁷³

Es geht also um die Übergänge von Empfindungen, da diese Übergänge im Grunde Intensitäten, eine Vielschichtigkeit der Empfindungen aufweisen, die unser Vermögen steigern oder vermindern. Die freie und unbestimmte Übereinstimmung der Vermögen in der *Kritik der Urteilskraft* definierte Kant als den ästhetischen Gemeinsinn. In Kants ersten beiden Kritiken (*Kritik der reinen Vernunft* und *Kritik der praktischen Vernunft*) ist die Übereinstimmung der Vermögen untereinander harmonisch, allerdings zeigte sich in der *Kritik der Urteilskraft* – wir erwähnten dies im Bezug auf das Erhabene – eine disharmonische Übereinstimmung, die für Deleuze den *disjunktiven* Gebrauch der Vermögen enthüllt.⁵⁷⁴ In seiner Faszination dar-

⁵⁶⁹ Deleuze, DW S.106.

⁵⁷⁰ Deleuze, DW S. 110.

⁵⁷¹ Langer S. 94.

⁵⁷² Ebd. John Marks weist uns auf die Rolle, bzw. der Kraft des Empirismus als Nicht-Philosophie hin: „Empiricism takes up the challenge laid down to philosophy by ‘non-philosophy’. It does not allow itself the assumption that the world conforms to the principles of identity and representation, and rejects transcendence in favour of immanence.“ John Marks, *Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London/Sterling, 1998, S. 35.

⁵⁷³ Langer S. 112.

⁵⁷⁴ Rölli S. 84. Daniel W. Smith wiederum kann uns Deleuzes Vorhaben sehr schlüssig erklären: „The lesson of the ‘Analytic of the Sublime’, in Deleuze’s reading, is that it discovers the discordant accord as the condition

über, dass Vermögen eine flexible Anpassung, geeignete Entsprechungen, genauer: komplexere Konstellationen eingehen können, erforscht Deleuze das Transzendentale, das zwar einem höheren Empirismus untersteht, aber „der allein dessen Herrschaftsbereiche oder dessen Gebiete zu erforschen vermag“. ⁵⁷⁵ Um das klassische Bild des Denkens von sich selbst zu zerstören, diese Unfähigkeit im Herzen des Denkens zu enthüllen, muss aber etwas geschehen, das diesem Gemeinsinn widerfährt, so Deleuze. Denn dieses Etwas muss die bereits angenommene und festgefaßte Denkungsart zerstören können, damit etwas Neues entsteht, damit neue Denkbilder andere Lebensmöglichkeiten schaffen. Genau dies sind die Zeichen. Denn sie „lassen sich nicht vom Gemeinsinn erfassen, weil sie definiert sind als das, was zunächst nur empfunden werden kann.“ ⁵⁷⁶ Festzuhalten ist, dass Deleuze sich durch seinen transzentalen Gebrauch der Vermögen vom Gemeinsinn distanzieren will. ⁵⁷⁷ Nun treffen wir hier auch Landauer, der die Welt und die Natur als sprachlos definierte, nämlich dass sie zunächst Zeichen sind. Natürlich geht Landauer nicht soweit wie Deleuze, aber er war sich auch klar darüber, dass wir anfangen müssen, unsere Denkungsart zu ändern, nämlich dieses klassische Bild des Denkens von der Welt, worin das radikal Neue keinen Platz hat und welches auch er der Kritik unterzogen hat.

War bei Kant unser erster Bezugspunkt zur Realität die Empfindung, womit intensive Größen wahrgenommen wurden, nämlich im empirischen Bewusstsein, das von den Erscheinungen affiziert wurde, so wie es sich selbst durch die Affektion mit der inneren Form der Zeit anschauen konnte, so erfährt genau diese Ebene bei Deleuze eine minimale Verschiebung: Das empirische Bewusstsein wird entgegen der Phänomenologie, die eine Intentionalität des Bewusstseins postulierte, zu einem *nicht-intentionalen Bewusstsein*, das sich zunächst als *ich-loses Individuationsfeld* empfindet, nämlich als ein „Bündel von Intensitäten, das sich selbst

of possibility for the harmonious accords of the faculties that Kant evoked in the first two critiques, an accord that is not derived from pre-existing external ‘facts’, but is engendered internally in the Subject. It is this possibility of a disjunctive use of the faculties, glimpsed fleetingly by Kant with regard to the imagination, that Deleuze will extend to the entire critical project.“ Daniel W. Smith, *Deleuze’s theory of sensation: Overcoming the Kantian duality*, In: Deleuze: A critical reader, Hg. Paul Patton, Blackwell Publishers, London, 1996 S. 34.

⁵⁷⁵ Deleuze, DW S. 186f.

⁵⁷⁶ Rölli S. 83.

⁵⁷⁷ Rölli S. 84.

seinen Zustand signalisiert.“⁵⁷⁸ Darin würde auch Kant mitgehen. Deleuze fügt aber hinzu, dass es bereits hier in der Empfindungsebene eine Selbstaffektion des Denkens gibt, in dem die *Befindlichkeit* dem Denken vermittelt wird, nämlich in Form von: „ich fühle“... ; dann aber auch in immer „deutlicheren Wahrnehmungen, Erinnerungen und Begriffen“.⁵⁷⁹ Deleuze erkennt zu Recht, dass die Subjektivität nicht durch das „ich denke“ konstituiert werden kann, sondern durch die Zeit. Denn sie ist nicht nur die Form meiner Anschauungen, sondern auch die Form, wie ich mich selbst affizierend anschauen kann. In diesen beiden Bestimmungen ginge auch Kant noch mit, allerdings nicht darin, dass sie Subjektivität bedeutet. Die Zeit ist für Deleuze wie bei Kant die Vermittlung von Sein und Denken⁵⁸⁰, denn mit Kant ist sie „die Form all dessen, was sich ändert und bewegt“, während sich die Zeit nicht ändert. Mehr noch, denn die Zeit vermag viel mehr, sie ist auch die „Selbstaffektion und bildet die wesentliche Struktur der Subjektivität.“⁵⁸¹ Mit der Bestimmung der Zeit als der einzigen Subjektivität lässt sich auch Landauer besser verstehen. Auch er hatte die Zeit als das einzig Wirkliche definiert. Nicht nur die Welt, sondern auch das Ich war Zeit. Bei Deleuze entwickelt sich das Subjekt hier in der Selbstaffektion, erfährt sich als empfindend in der Achse der Zeit. Allerdings ist diese Subjektivität, wie bereits mit Levinas angesprochen, chaotisch, fließt in alle Richtungen, ist nicht einzufangen oder zu bestimmen und insofern anarchistisch. Genauso wenig ist sie als eine Einheit zu fassen oder geschlossen. Sie durchbohrt uns, schreibt sich in uns, denn schließlich sind wir ihr nicht äußerlich. Sie ist etwas, das keinen Halt kennt, etwas das „uns uns selbst unentwegt spaltet, uns fortwährend entzweit: eine Spaltung, die nicht bis zum Ende gelangt, da die Zeit kein Ende hat.“⁵⁸²

Damit konstitutieren die Verstandeskategorien Kants nicht die wirkliche Erfahrung, sondern die Affekte, die auch das Selbst prägen. In diesem Zusammenhang spricht Deleuze auch von einem transzentalen Feld, worin die Begegnung mit

⁵⁷⁸Rölli S. 86.

⁵⁷⁹Vgl. Rölli S. 86.

⁵⁸⁰Rölli S. 274f.

⁵⁸¹Deleuze, F S. 151.

⁵⁸²Deleuze, KP S. 11.

den Zeichen stattfindet, als der Ebene der Immanenz, als einen *nicht-begrifflichen Vorhof*.⁵⁸³ Als transzendentales Feld wird sie zwar vorausgesetzt, dennoch existiert sie nur aktuell, nur in unserem Tun, genauer *nur im Entwerfen*.⁵⁸⁴ Hinzufügt werden muss außerdem, dass wir bei Deleuze und Guattari den Begriff des *Perzeptes* finden, auf dessen Bedeutung wir nur kurz eingehen wollen, weil nicht nur für unser Thema, sondern auch für Deleuze die Affekte im Vordergrund stehen. Während Affekte nur empfunden werden können, können Perzepte nur wahrgenommen werden.

Allerdings entstehen die Begriffe nicht aus der Maschinerie des Denkens a priori, oder in einem Jenseits der Schattenbilder, sondern dort, wo sie entworfen werden. Damit werden sie auch seitens Deleuze in die Wirklichkeit hereingeholt, denn die „Begriffe entstehen auf dem transzentalen Feld der Immanenz, welche das empiristische Bild des Denkens definiert.“⁵⁸⁵ So wird die Immanenzebene als die Ebene der *ich- und objektlosen Erfahrung* definiert, in der wir immer schon sind, genauer: leben.⁵⁸⁶ Auf diese Weise enthüllt Deleuze eine Ebene, die nicht mit Begriffen operiert, und noch vor der Ergreifung des Gemeinsinns andere Wege eingehen kann. Es ist auch eine Ebene, die nicht unter dem Erkenntnisapparat subsumiert oder reduziert wird. Bei Kant war sie einfach nur die Empfindungsebene mit den intensiven Größen, die uns zum Denken anregten, und wie wir sahen, nicht ohne Konflikte, wie etwa den Zusammenbruch der Einbildungskraft. Nach Deleuze findet eben auf dieser Ebene etwas statt, das nicht nur empfunden werden kann, sondern dieses Etwas macht auch die Begegnung auf dieser Ebene als sehr wesentlich für das Denken, weil es das *Denken nötigt*.⁵⁸⁷

Diese Ebene ist vorab nicht gegeben, denn sie bildet sich erst im Actus und besteht aus Kräften, aus einem *Geflecht von Kräften*.⁵⁸⁸ Damit bestimmt nicht das

⁵⁸³Rölli S. 329.

⁵⁸⁴Deleuze und Guattari, WiP S. 89.

⁵⁸⁵Siehe Rölli S. 86.

⁵⁸⁶Rölli S. 86 sowie Deleuze und Guattari, WiP S. 122.

⁵⁸⁷„Es gibt etwas in der Welt, das zum Denken nötigt. Dieses Etwas ist Gegenstand einer fundamentalen Begegnung, [...]. In seinem Merkmal [...] kann es nur empfunden werden.“ Deleuze, DW S. 182.

⁵⁸⁸Rölli S. 329 und Langer, S. 95. „Its object is not given de facto, it is only given de jure; it is not what is given immediately but rather the immediate given.“ Siehe Constantin V. Boundas, *Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual*, In: Deleuze: A Critical Reader, Blackwell Publishers, Hg. Paul Patton, Cambridge, 1991 S. 87. In

A priorische oder das Allgemeine das Leben, sondern „das Bewegende, das Variierende“, denn das Sinnliche gewinnt an Unabhängigkeit, es wird mehr als nur Stoff für die *exklusive* Wahrheit, ein *vitaler Protest*, wie Deleuze schreibt, gegen die Repräsentationen des Denkens.⁵⁸⁹

Kants Philosophie vermittelt uns ein Bild des Denkens, das nach Gemeinsinn sucht, von Repräsentationen lebt und die Sinnlichkeit negiert. Deshalb die Suche nach neuen Bildern, deshalb die Analyse dessen, was in einer aktuellen Erfahrung wirklich passiert. So finden wir in *Was ist Philosophie?* die Immanenzebene als keinen *denkbaren Begriff*, sondern „das Bild, das das Denken sich davon gibt, was denken, vom Denken Gebrauch machen, sich im Denken orientieren ...“ bedeutet.⁵⁹⁰ Auf dieser Ebene findet die Begegnung statt, die auch das Denken zum Denken anregt, denn wie auch immer ich diese Erfahrung buchstabieren werde, sie muss von der Wirklichkeit her gedacht werden.

Die Zeichen sind für Deleuze sinnliche Qualitäten, die eine Störung im Gedächtnis, eine Frage aufwerfen können und insofern Probleme bedeuten. Sie können aus der aktuellen Gegenwart auch virtuell entspringen. „Wir fassen eine sinnliche Qualität als Zeichen auf; wir verspüren einen Imperativ, seine Bedeutung zu suchen. Nun geschieht es, daß das unwillkürliche Gedächtnis, unmittelbar durch das Zeichen erregt, uns die Bedeutung liefert.“⁵⁹¹ Bei Kant war die Intensität unteilbar, denn wenn sie sich teilt, verändert sie sich im Gegensatz zur Extension. In *Differenz und Wiederholung* heißt es, dass die intensive Qualität deshalb unteilbar ist, weil sie als Ganzes gegeben ist. Das heißt, ihre Teile weisen eine unabhängige Existenz auf.⁵⁹² Dies sei die *disparate Natur* der Intensität und der Grund

diesem Vorhof der Bestimmungen verweist uns Deleuze darauf, dass das immanente Erfahrbare nur als „unrepresentable virtual“ bezeichnet werden kann. Boundas schreibt bezugnehmend auf die Kantische Philosophie, dass Deleuze hier eine weitere Sphäre als Kant einbaut, nämlich seine Öffnung zum Aktuellen und Virtuellen: „But the Kantian *de jure* is not like Deleuzean *in virtu*. What is *de jure* (for example, the categories of the understanding) is not characterized by a dynamic thrust toward its own actualization. Moreover, Deleuze's empiricism, unlike Kantian critique, is capable of providing a genetic account of the actual, because the conditions of actual experience which it seeks are themselves given in the virtual, as the conditions of actual experience.“ Boundas, S. 88.

⁵⁸⁹ Langer S. 104, sowie Deleuze, DW S. 62.

⁵⁹⁰ Deleuze und Guattari, WiP S. 44.

⁵⁹¹ Gilles Deleuze, *Proust und die Zeichen*, Merve Verlag, Berlin 1993 S. 45f.

⁵⁹² Rölli S. 386, sowie Deleuze, DW S. 300.

für die *wissenschaftliche Entstellung*, in der die Kraft oder *Energieform* als Ausdehnung bestimmt wird.⁵⁹³ Aber wie könnte sie unter den Messapparaten auch lokalisiert werden, wenn sie sowohl als Ursache als auch Wirkung zu denken ist. Mit seiner Auseinandersetzung zum Begriff der Kraft kann Deleuze der Philosophie auch einen neuen Diskurs bieten, vielleicht sogar der Physik, die Kraft allen voran im Bezug auf die Schwerkraft denkt. Dabei ist die Intensität für Deleuze kein wissenschaftlicher Begriff, sondern philosophisch gedacht ein *transzendentales Prinzip*.⁵⁹⁴ In diesem Sinne ist die Energie nicht Intensität, die Intensität ist vielmehr „die Art und Weise, wie sich diese in einem extensiven Sachverhalt entfaltet und tilgt“⁵⁹⁵, lesen wir dann aus *Was ist Philosophie?*, und erinnert sei hier an die Bestimmung Kants, worin die Intensität der Grad eines „Stoffes“, seine Länge, seine Dauer, seine Dichte, seine Breiten- und Längengrade unter anderem, sein konnte. Allerdings kann sie nach Deleuze selbst ein Individuum sein, sodass eine bestimmte Stunde eines Tages, mit all ihren Lichtwellen, ihrer Helligkeit und Finsternis eine Qualität aufweist. Nun, hier ist es die *physikalische* intensive Größe, die Deleuze als Kraft oder Energie begreift.⁵⁹⁶ Insofern spricht Deleuze ausgehend von Nietzsche in diesem Zusammenhang von Kräfteverhältnissen oder *Machtquanten* als Intensitätsverhältnissen.⁵⁹⁷

Wir können das Erhabene, das allzu Große, dessen Gesamtheit unser Denken nicht erfasst, auch als die Ohnmacht des Subjekts vor einer Herrschaft, die allzu übermächtig zu sein scheint, lesen. Eine Ohnmacht, die uns reaktionslos macht, aber auch unseren Glauben an die Welt raubt, indem sie sich unseres Lebens bemächtigt. Denn etwas in seinem Maße nach zu Übermächtiges, das im Grunde immer nur etwas ist, was wir als solches empfinden, lässt nicht nur das Denken, sondern auch uns selbst nicht mehr begründen. Kant sah im Übermächtigen einen Wink auf unsere moralischen Ideen, nach Deleuze aber brauchen wir, wie

⁵⁹³Rölli S. 386.

⁵⁹⁴Deleuze, DW S. 304 Wenn aber die Intensität der *Grund* dessen ist, was erscheint, dann hat sie für Deleuze auch einen *ontologischen Primat* vor den extensiven Größen, die vielmehr in ihr erst *fundiert werden*. Rölli S. 387.

⁵⁹⁵Deleuze und Guattari, WiP S. 27.

⁵⁹⁶Deleuze und Guattari, WiP S. 27. Denn durch die *Setzung* der Intensität erst gewinnt die Extension auch eine Realität. Vgl. Rölli S. 387.

⁵⁹⁷Vgl. Rölli S. 387.

wir noch sehen werden, eine andere Art der Selbstüberwindung. Ein repräsentatives Denken kann uns da nicht retten, weshalb er von Zeichen spricht, die diese Repräsentationen von innen heraus zerbrechen können und dem Denken andere Wege bieten. Insofern enthält sein transzentaler Empirismus eine durchwegs politische Dimension.

Das Konzept der Ohnmacht Kants wird Deleuze weiter formulieren, es anders begreifen und buchstabieren, so wie er die Intensität hier anders erfasste und sie zum transzentalen Prinzip der Kraft erklärte. Deleuze wird versuchen, die Einbildungskraft von einer interessengeleiteten Vernunft zu befreien, um uns andere Denkwege zu bieten. Deleuze hat hier an der Herrschaft a priori der Vernunft gerüttelt, indem er auf einen ich- und objektlosen Vorhof, ein Feld der Individuation ohne Ich, nämlich eine Immanenzebene, in der wir immer schon leben, hinweist. Dadurch stärkte er die Immanenz der Erfahrung, in der die Zeit die einzige Subjektivität bildet statt dem logischen Ich, das das Selbst scheinbar konstituiert. Damit hat er die von Kant abgeschwächte Erfahrungsebene, das empirische Bewusstsein, als das Feld definiert, in dem eine Selbstaffektion des Denkens stattfindet. Denn bereits hier wird dem Denken die Zuständlichkeit vermittelt. Diese Ebene ist die der Kräfte. Deleuze macht in seinem transzentalen Empirismus sowohl die Intensität als auch die Zeit stärker, aber auch die Kraft, die sich ausbreitet oder vermindert.

Urfaktum des Werdens

Die Frage, wie Kraft zu denken ist, ist wohl eine der schwierigsten Aufgaben des Denkens, denn es ist nichts minderes als die Aufgabe, das Unsichtbare einer Bewegung zu denken. Gewiss ist, dass die Kraft, die gesetzt wird, nicht unabhängig von jener Setzung zu denken ist. Ein Prozess, der uns an Charles Sanders Peirces Zeichenlehre erinnert lässt. Nach Peirce verweisen die Zeichen aufeinander, weshalb er von einem *Relationsbild*⁵⁹⁸ spricht, worin selbst der Interpret zum Zeichen wird. Denn im Unterschied zum Bild verweist das Zeichen auf die *kognitive Funktion* des Interpreten. Damit erlaubt das *Relationsbild* eine unendliche Anzahl von Beziehungen und vermag das Ganze, „das es ausdrückt“, zu verändern.⁵⁹⁹ Ähnlich wie die Zeichen verweist auch die Kraft immer auf andere Kräfte und wächst mit diesen. Wenn man bedenkt, dass die Setzung eine Ermächtigung ist, sind wir auf der Ebene des Kraftaktes. Nun, auch hier müssen wir tiefer graben, denn hier zeigt sich nicht nur der ganze Vitalismus Nietzsches in Form der Kräfte und der Bejahung des Lebens, sondern hier lauern auch die Gründe für die Philosophie des Werdens. Da Nietzsche den Schnittpunkt zwischen Landauer und Deleuze bildet, möchten wir ihn in diesem Kapitel wortgetreu wiedergeben, müssen aber auch an Tempo unserer Wörter gewinnen, weil eine Analyse Nietzsches uns zu weit führen würde, wir ihn aber gleichzeitig nicht übergehen wollen.

Aber bevor wir mit der Kraft und ihrer Beschaffenheit weitermachen, wollen wir zunächst das Verhältnis Deleuzes zu Nietzsche, und damit den *Willen zur Macht*,

⁵⁹⁸Peirce spricht neben der Erst- und Zweitheit des Bildes von einer *Drittheit*, die die Grenze zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand verschmelzen lässt. Nach Peirce ist das Zeichen ein Bild, „das für ein anderes Bild (seinen Gegenstand) steht, und zwar im Verhältnis zu einem dritten Bild, das dazu den ‚Interpretanten‘ verkörpert, welcher seinerseits zum Zeichen wird, und so weiter ad infinitum.“ Deleuze, ZB S. 48.

⁵⁹⁹Deleuze, ZB S. 52.

worin die Kraft ihre bedeutende Rolle schlechthin hat, eingehen. Hierzu beziehen wir uns auf Deleuzes *Nietzsche-Lesebuch*, worin er nicht nur Nietzsches Grundbegriffe erklärt, sondern auch die gegen Nietzsche erhobenen Vorwürfe entkräftet. Für Deleuze ist Nietzsche derjenige, der sowohl das Ideal der Erkenntnis als auch die Erforschung der Wahrheit durch ganz andere Kategorien ersetzt hat. Denn da Nietzsche in Aphorismen und Gedichten spricht, haben wir es laut Deleuze mit *Interpretationen* und *Bewertungen*⁶⁰⁰ zu tun. Wie bereits erwähnt, drehen sich Nietzsches Gedanken um Denkweisen und Lebensformen, zumal nicht das Denken das Leben *aktiviert*, sondern umgekehrt das Leben das Denken, weshalb auch das Denken das Leben auf *seine Weise bejaht*.⁶⁰¹ Dieses ist die Einheit von Denken und Leben, allerdings wird sie sehr selten oder kaum gesucht. Wir haben nur unendlich viele Beispiele, worin das Denken das Leben formen, es sich gefügig machen will. „Wir haben nur noch die Wahl zwischen mittelmäßigen Leben und verrückten Denkformen. Leben zu weise für einen Denker, und Gedanken zu verrückt für einen Lebenden: Kant und Hölderlin.“⁶⁰² Deshalb muss das Denken aufhören, die Werte des Lebens, die angeblich höher sind, zu opponieren. Dies tut das Denken aber unaufhörlich, um über das Leben zu urteilen, es einzuschränken und es an diesen Werten zu messen: „das Denken verdammt das Leben.“⁶⁰³ Denn anstatt das Leben einzukerkern, gilt es, aus den Bewertungen des Lebens neue Perspektiven zu schaffen.⁶⁰⁴ Bei Sokrates wird das Leben zu einer *Sache* und das Denken zu einem *Maß* höherer Werte. Diese sind das Göttliche, das Wahre, das Schöne und das Gute. Bei Kant erfährt zwar die Moral eine Herabsetzung, jedoch zweifelt er nicht die Absichten und Voraussetzungen der Moral an.⁶⁰⁵ Zeitgleich, wie bereits gezeigt wurde, wahrt Kant die Interessen der Vernunft, indem er von einer *reinen Moral*, *reiner Erkenntnis* spricht.⁶⁰⁶ So nimmt auch die Philosophie am Spiel der unvernünftigen Kräfte, wie jenen des Staates und der Religion, teil. Sie lädt uns dazu ein, die anklagenden, reaktiven Formen des Lebens anzuerkennen, uns der Last

⁶⁰⁰Deleuze, NL S. 19.

⁶⁰¹Deleuze, NL S. 20.

⁶⁰²Ebd.

⁶⁰³Ebd.

⁶⁰⁴Deleuze, NL S. 21.

⁶⁰⁵Deleuze, NL S. 23.

⁶⁰⁶Ebd.

des Lebens zu unterwerfen.⁶⁰⁷ Stellten wir uns gegen diese Forderung, werden wir mit dem Verweis auf die Realität aufgezogen. Allerdings ist das Reale „genau das, was die höheren Werte aus der Realität gemacht haben!“⁶⁰⁸ Mit dieser Bewegung der *Entartung* zeichnet sich nicht nur die Philosophiegeschichte aus, sondern auch das *Werden allgemein*, das für Deleuze die wesentlichste Kategorie der Geschichtsphilosophie darstellt. Damit ist die Geschichte, einschließlich der Philosophiegeschichte bis Hegel, eine Geschichte „langer Unterwerfungen des Menschen“, sowie der Gründe ihrer Legitimierungen.⁶⁰⁹

Wir lesen hier nicht nur die Ethik Deleuzes, der fast mit Nietzsches Philosophie zusammenfällt, sondern damit auch unvermeidbar seine politische Anschauung. Hier in der Vitalität befindet sich das Herzstück seiner Kritik: Das Denken muss aufhören, das Leben zu verurteilen, so wie die Philosophie aufhören muss, lebensfeindlich zu sein. Damit kommen wir zu Nietzsches Konzept des Willens zur Macht. Wille bedeutet für Nietzsche die Beziehung der Kraft zur Kraft, deshalb besteht der Sinn eines Phänomens nirgendwo anders als in den *Verhältnissen von Kräften*.⁶¹⁰ Damit gibt es nicht schon einen bestehenden Sinn, gar eine feststehende Wahrheit. Hier können wir auch von einer Variabilität des Sinns sprechen, weil sich die Verhältnisse immer ändern können. In diesem Sinn aber auch von der Relativität unseres Seins. Der Wille zur Macht ist damit nichts, das Macht oder Herrschaft (*Wunsch zu herrschen*) begeht, sondern das „formende Prinzip all unserer Werteschätzungen als verdecktes Prinzip der Schaffung neuer, nicht schon anerkannter Werte“.⁶¹¹ Der Wille zur Macht ist die Suche nach neuen Kräften, ähnlich wie ein unaufhaltsamer Drang, der am Leben festhält, um es zu schöpfen. Dem Denken fällt hierbei die einzige Funktion, dieses Leben zu bejahen, zu. Festzuhalten ist, dass der Wille zur Macht im *Schaffen und Schenken* besteht. Damit ist nur jenes Leben zu bejahen, in dem etwas geschaffen statt zerstört wird. Hiernach trennt Nietzsche die Kräfte in *aktive und reaktive* Kräfte; während die aktiven im *Beja-*

⁶⁰⁷ Deleuze, NL S. 24.

⁶⁰⁸ Deleuze, NL S. 24.

⁶⁰⁹ Deleuze, NL S. 25.

⁶¹⁰ Vgl. Deleuze, NL S. 25.

⁶¹¹ Deleuze, NL S. 26.

hen bestehen, zeigen sich die reaktiven Kräfte im *Negieren*.⁶¹² Es überrascht dann nicht, wenn Nietzsche schreibt, dass die reaktiven Kräfte *triumphieren*.⁶¹³ Denn der Wille zur Macht bedeutet allerdings *nicht mehr schaffen*, sondern allein die *Macht wollen, dominieren zu wünschen*, beispielsweise „sich den etablierten Werten, wie Geld, Ehre und Vermögen, fügen, bzw. sich diese gefügig machen.“⁶¹⁴ Dadurch aber ist der *Nihilimus* jener *Sieg der reaktiven Kräfte* und des *Willens zur Verneinung* des Lebens. Nietzsche schaut hier auf die tendenziöse Ebene des Willens, die auf die Voraussetzungen des Willens geht, um die Richtung dieser Werte zu entblößen. Wie bereits erwähnt, hatte Spinoza schon darauf hingewiesen, dass sich in einem nach Gesetzen orientierten Denken Angst und Trauer als Motive verbergen.

Im Weiteren lesen wir die Diagnosen Nietzsches, worin er die negative Bewegung unseres Handelns entlarvt. Den erwähnten Triumph des Nihilismus bilden einige Stufen, und wir möchten hier nur die ersten drei nennen. Die erste Stufe ist das *Ressentiment*, nämlich die *Schuld*, worin wir der Anklage und der Gegenbeschuldigung begegnen, nämlich wodurch die Reaktion aufhört, aktiv, genauer, *handelnd* zu sein. Das Ressentiment erstreckt sich über alles, was *aktiv* ist und klagt das Leben an. Zweitens, das *schlechte Gewissen*, wobei wir wieder bei der Schuld wären, worin sie diesmal *verinnerlicht* wird und sich *gegen sich* selber wendet. Drittens das *asketische Ideal*, das nur die Negation des Lebens will, indem es durch *angeblich höher stehende Werte* das Leben verurteilt.⁶¹⁵ So verkehrt sich aber auch alles ins Umgekehrte, die Rollen vertauschen sich: *Schwache sehen sich als Starke, Sklaven bezeichnen sich als Herren* und das *Niedrige als Adel*.⁶¹⁶ Das Leben wird als *Last empfunden*.⁶¹⁷ Nietzsche fordert von uns, den herrschenden Nihilismus, der im Entwerten und Negieren des Lebens im Namen höherer Werte besteht,

⁶¹² Deleuze, NL S. 26.

⁶¹³ Deleuze, NL S. 27.

⁶¹⁴ Deleuze, NL S. 29.

⁶¹⁵ Deleuze, NL S. 30.

⁶¹⁶ Ebd.

⁶¹⁷ Sie tragen die *Last des Lebens* und fühlen sich verantwortlich, aber mehr noch, selbst „das Leben, vor allem das Leben, ist ihm eine Last.“ Ebd. Dennoch enthalten die Stufen auch die *Genese der großen Kategorien* des Denkens wie: *Ich, die Welt, Gott, Kausalität, Finalität* unter anderem. Den Stufen des Nihilismus entsprechen für Nietzsche nicht nur die *jüdische und christliche Religion*, sondern sie wurden auch durch die *Entartung der griechischen Philosophie* vorbereitet. Deleuze, NL S. 31.

durch *allzu menschliche Werte* auszutauschen.⁶¹⁸ Nämlich nicht mehr das Leben als Last anzusehen, genauer, nicht *Träger und Esel der Lasten* des Lebens zu sein. Jedoch gelingt diese *Umwandlung* erst dann, wenn der reaktive Mensch einsieht, dass alles *vergeblich* ist. Im Willen zur Verneinung des reaktiven Lebens entsteht auch der Untergang: das Begehren sich zu zerstören.⁶¹⁹ Hier haben wir den Moment der Selbstaufhebung des Menschen in eine andere Form, die wir auch bei Landauers Absonderung hatten, oder bei Porete in der Askesis des Selbst und auch bei Deleuze bereits in der Schaffung einer Existenzweise thematisiert haben. Dieser Untergang ist bei Nietzsche die Geburt des *Übermenschen (Zarathustra)* und darin liegt für Nietzsche der Moment, worin die Bejahung siegt, nämlich die aktiven über die reaktiven Kräfte.⁶²⁰

Der Nihilismus will nicht das Sein, sondern das Werden und damit die Vielheit vernichten, denn er macht darin eine *Ungerechtigkeit* aus. Nietzsche weist uns darauf hin, dass auch die Philosophie nicht unschuldig ist, weil auch sie zum Triumph des Nihilismus beiträgt. Denn sie weist unter der Herrschaft des Nihilismus eine *Missstimmung* auf, „man weiß nicht welche Angst, welche Unruhe zu leben – ein merkwürdiges Schuldgefühl.“⁶²¹ Durch die Umwandlung aber, wird „das Viele und das Werden zu höchster Macht“.⁶²² Allerdings werden in dieser Umwandlung nicht das Viele und das Werden bejaht, sondern das *Bejahren* selbst ist ein *Werden*. Dem Sokrates, der das Leben verurteilt, antwortet Dionysos damit, dass das Leben *gerecht* ist. In Dionysos findet Nietzsche nicht nur eine Antwort auf den das Leben einschränkenden Sokrates, nämlich die Bejahung, sondern auch die *Leichtigkeit* des Lebens. Erst die reaktiven Kräfte sehen im Leben etwas Ungerechtes und schreiben ihm vor, wie es zu sein hat. Dabei ist der Mensch umhüllt vom Leben, es zeugt von diesem Leben, es lebt von seinen Rhythmen, es ist das Leben, das ihn trägt. Der Mensch gehört zum Leben und nicht umgekehrt, wiewohl es weder gerecht noch ungerecht ist. Mit Dionysos kann Nietzsche nicht nur die

⁶¹⁸Deleuze, NL S. 32.

⁶¹⁹Deleuze, NL S. 33.

⁶²⁰Deleuze, NL S. 34f.

⁶²¹Deleuze, NL S. 35.

⁶²²Siehe Ebd.

Leichtigkeit, sondern auch den *Tanz*, sowie *das Lachen* gegen Sokrates und gegen alle höheren Werte, die das Leben zu verdammen suchen, entgegnen. Das Werden und Sein, *Vieles* und das *Eine* sind nun nicht mehr Dualitäten, denn bejaht wird das *Eine im Vielen*, sowie das *Sein im Werden*, aber auch die *Notwendigkeit des Zufalls*.⁶²³ In der ewigen Wiederkehr begegnet uns deshalb nicht das ewig Gleiche, weil sich hier eine *Selektivität* bemerkbar macht: Nur das, was *bejaht werden* kann, *kehrt zurück*, und alles andere wird *ausgemerzt*.⁶²⁴ „Wiederkehren ist das Sein, aber nur das Sein des Werdens“.⁶²⁵ Alles, was uns Leben gibt und leben macht, kehrt zurück. Dieser Gedanke setzt natürlich voraus, dass wir uns unsere Erfahrungen buchstabieren, das was uns Leben gab, das was uns Leichtigkeit gab ohne das Leben zu zerstören, reflektieren. Dieser Wunsch, aber auch die Konstitution eines solchen Lebens, ist eine ästhetische Lebensweise. Deshalb gibt auch die Selektivität in der Wiederkunft einen von *aller Moral* befreiten Willen, aber auch ein Gesetz ihrer *Autonomie*.⁶²⁶ Das Subjekt bestimmt sich selbst jenseits einer einer höheren Moral und will alles Bejahenswerte, weil es das Leben will. Wie erwähnt, beginnt hier die Umwandlung des Menschen, und Nietzsche spricht hier von einer *radikalen Umwandlung des Wesens* des Menschen.⁶²⁷ Eben weil der reaktive Mensch im *Wesen* des Menschen eine Überwindung braucht. Damit vollzieht sich die Umwandlung des Menschen im Menschen und zwar hin zum Übermenschen.

Nun, Nietzsches Philosophie hat für Deleuze die Eigenschaft, dass er das Denken mit dem Außen verbinden kann, eine Verbindung, die die Philosophie, wenngleich sie das Politische thematisierte, *niemals gemacht* hat. Sie ist der Innerlichkeit verfallen, eingeschlossen im Denken auf der Suche nach der Identität des Denkens mit sich selbst. Nietzsches Bezug zum Außen zeigt sich in seiner Orientierung im Denken, nämlich darin, dass er die Inhalte seines Werkes mit anderen Kräften verbindet. Das schafft Nietzsche für Deleuze mit seinem Schreibstil, seinen Aphorismen. Insofern schlägt er uns folgende Methode vor: ein Feld der *Exterio-*

⁶²³Deleuze, NL S. 37.

⁶²⁴Deleuze, NL S. 40.

⁶²⁵Deleuze, DW S. 65.

⁶²⁶Deleuze, NL S. 39.

⁶²⁷Deleuze, NL S. 42.

rität schaffen, worin wir *revolutionäre Kräfte* suchen.⁶²⁸ Aber der Aphorismus wie im Falle Nietzsches hat nicht nur eine Beziehung zum Außen, sondern auch zum *Intensiven*, zumal die *Erlebniszustände* nach Deleuze nicht in *Repräsentationen* oder *Phantasmen übersetzt* werden dürfen.⁶²⁹ Im Gegenteil, aus ihnen muss eine *Strömung* gemacht werden, „die uns immer weiter fort reißt, ins Äußere – diese Erlebniszustände sind genau die Intensität, die Intensitäten.“⁶³⁰ Erinnert sei hier an Landauer, für den die Welt ein Strom war, der uns durchdringt und mitreißt, wiewohl er die Erlebniszustände als Antwort auf die Idealisierung, gar Verabsolutierung von Wahrheiten verstand. In seinem Nietzsche-Buch schreibt Deleuze weiters, dass jede Intensität mit einer anderen Intensität notwendigerweise in einer Beziehung steht, worin „irgendetwas passiert.“⁶³¹ Dies ist das strömende Leben, das keinen Halt vor Urteilen kennt und dem Nietzsche Eingang in sein Werk gewährt. Deleuze weist uns darauf hin, dass Nietzsche uns davor warnt, die Intensitäten mit Repräsentationen auszutauschen: „tauscht nicht die Intensität gegen Repräsentationen.“⁶³² Die Urteile des Verstandes sind solche Repräsentationen, auch der Gemeinsinn in der Ästhetik Kants, worin die Vermögen, wenn auch auf unbestimmte Weise, miteinander harmonierten. Mit Nietzsche erhebt Deleuze keine Anklage gegen Kant, sondern eine Entlarvung seines Denkens, welches versuchte, das Urteil über die Zeit zu stellen.

Aber neben Nietzsches Gegenkultur bilden auch die *Nomaden* für Deleuze Kriegsmaschinen – wie oben kurz angestreift – gegen den Staat, genauer gegen den *Despoten* mit seiner *imperialen Maschinerie*.⁶³³ Obgleich auch der Staat sich Kriegsmaschinen bedient, stehen die Kriegsmaschinen nicht innerhalb des Staates, sie sind nicht seine Erfindungen, sondern gehören vielmehr zum Krieger. Das Konzept des Nomaden finden wir auch im gemeinsamen Werk von Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus*. Nomaden widerstehen den repressiven Apparaten, die nicht

⁶²⁸Deleuze, NL S. 114.

⁶²⁹Deleuze, NL S. 115.

⁶³⁰Ebd.

⁶³¹Deleuze, NL S. 115.

⁶³²Ebd.

⁶³³Deleuze, NL S. 119.

nur den Raum, sondern auch unser Begehrten einschränken und regulieren.⁶³⁴ Der Nomade wandert ohne Ziel durch den *gestreiften Raum* dieser Apparate, jedoch gehört seine *Beweglichkeit* zum Bereich des *nicht-territorialisierten glatten Raumes*, der nicht durch Regulierung oder *Struktur* eingeschränkt wird, denn er ist *frei fließend* und *abgelöst*.⁶³⁵ Dies ist einer der Gedanken Deleuzes, worin er in einer Polarität zum Machtbegriff Foucaults steht. Obgleich für Foucault revolutionäre Kämpfe in der aktuellen Kontrollgesellschaft stattfinden können, hat die Macht alles durchdrungen und damit eben auch den Raum eingekreist. Allerdings kann nach Deleuze die Macht sich nicht vollständig auf das Leben einschreiben. Diese Beweglichkeit, von der Deleuze jetzt spricht, handelt von solchen Kräften, die frei fließend sind und sich immer wieder von Neuem bilden. Gebilde, die dem Widerstand der Nomaden entsprechen, kann Deleuze in Nietzsches Schriften zur *Genealogie „über den Staat und die Begründer von Reichen“* ausmachen.⁶³⁶

Wir sehen, wie Deleuze sich mit Nietzsche in das *selbe Boot* setzt, wenn er einen transzentalen Empirismus gründet, worin die Intensitäten der Hauptgegenstand seiner Untersuchungen werden: mit Nietzsche gegen Kant.⁶³⁷

Nach diesem kurzen Exkurs zu Nietzsche möchten wir der Frage nachgehen, wie Deleuze im Anschluss an Nietzsche die Kraft denkt. Wir haben vorhin von Verhältnissen gesprochen, nämlich von solchen, in denen die Kraft entsteht und operiert, als auch davon, dass Wille die Beziehung der Kraft zur Kraft bedeutet. Mit Nietzsche hält Deleuze fest, dass der Wille zur Macht das *Prinzip der Synthesis der*

⁶³⁴ Siehe zum Begriff der Kriegsmaschine und Deterritorialisierung auch Ralf Krauses und Marc Röllis Werk *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, Turia und Kant, Wien, 2010 S. 37 und S. 107f. Nomaden sind soziale Formationen, die außerhalb repressiver moderner Apparate wie Staat und Kapitalstehen, jedoch müssen sie sich nicht unbedingt bewegen, sie können auch *auf der Stelle reisen*: „Reisen an Intensitäten“, weil sie im Grunde diejenigen sind, „die sich nicht bewegen und sich nur nomadisieren, um am gleichen Platz zu bleiben, indem sie den Codes entgehen.“ Siehe Deleuze, NL S. 121 sowie Nathan Jun, *Toward an Anarchist Film Theory: Reflections on the Politics of Cinema*, In : Anarchist Development in Cultural Studies (ADCS), Post-Anarchism today, 1, 2010 S. 154.

⁶³⁵ Jun S. 154.

⁶³⁶ Deleuze, NL S. 118.

⁶³⁷ Weiters macht Deleuze in unserer *Dekadenz und Degeneration*, unsere *Einsamkeit, Angst, Schuldigkeit* sowie das *Drama der Kommunikation* fest. (Deleuze, NL S. 116.) Denn wie erwähnt besteht ein Bündnis der Philosophie mit dem triumphierenden Nihilismus, worin sie uns in Form des Wahren und Guten im Grunde Angst und Schuldigkeit suggeriert. Allerdings verweist jetzt Deleuze auch auf den formalen Aspekt dieses Bündnisses in Form der *Codes*. Diese sind sehr wesentliche Codes: das *Gesetz*, die *Institution* sowie der *Vertrag*, welcher auch im *Problem des Souveräns* zum Ausdruck kommt. (Deleuze, NL S. 116 und S. 120.) Insofern gilt es, sich nicht codieren zu lassen, sondern zu nomadisieren, *Reisen an Intensität* auch am selben *Platz* zu vollziehen. Siehe Deleuze, NL S. 121.

Kräfte ist.⁶³⁸ Denn der Wille zur Macht, in seiner Suche nach neuen, schöpferischen Kräften, verbindet sich stets mit anderen Kräften. Damit wird der Wille zur Macht als *universales Bewegungsprinzip des Werdens* zum Prinzip, das sich wechselseitig affiziert, überwältigt oder widersteht.⁶³⁹ Es sind die Kräfte, welche die Intensitätsverhältnisse bilden, damit sind sie aber bei Nietzsche – so Deleuze – als Qualitäten *Affektionen*. Müsste man die Definition des Menschen bei Deleuze auf einen einzigen Satz zusammenfassen, wäre dies ohne Zweifel jener, dass er sich über seine Affizierbarkeit definiert. Denn hier wird der Wille zur Macht nicht bloß zum Prinzip des wechselseitigen Affizierens und der Synthesis der Kräfte, sondern auch zum Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden.⁶⁴⁰ Allerdings ist das Affiziert-Werden nicht passiver als zu affizieren, das heißt, das erstere ist nicht als erleidend und das zweitere als handelnd zu denken. Affiziert zu werden weist auch eine Stärke, nämlich *Sensibilität* auf.⁶⁴¹ Deshalb denkt Deleuze die aktiven und die passiven Kräfte nicht als Polaritäten, nämlich in einem gegensätzlichem Verhältnis stehend, sondern durchwegs dynamisch.

Im Willen zur Macht zeigt sich nicht nur das Vermögen zu affizieren, er bringt auch etwas sehr Wesentliches zum Ausdruck, nämlich das *Urfaktum des Werdens*.⁶⁴² Im wechselseitigen Spiel des Affizierens und Affiziert-Werdens spricht Deleuze von *dynamischen Quanta*, deren Wirkung aufeinander den Willen zur Macht definiert, nämlich eine Wirkung, die in der Ausübung und dem Widerstehen besteht.⁶⁴³ Sich

⁶³⁸ „So ist denn der Wille zur Macht das genealogische Element der Kraft [...]. Der Wille zur Macht enthüllt an dieser Stelle seine Natur: er ist Prinzip der Synthesis der Kräfte.“ Deleuze, NP S. 58.

⁶³⁹ Vgl. Rölli S. 388.

⁶⁴⁰ „Der Wille zur Macht erscheint (spinozistisch) als ein Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden.“ Ebd.

⁶⁴¹ Deleuze, NP S. 70. Weiters kommt hier teilweise auch Deleuzes Differenzphilosophie zum Ausdruck. Denn dadurch, dass sich der Wille als *differentielle Sensibilität* äußert, bringt er das transzendentale Prinzip der Intensität zum Ausdruck. (Vgl. Rölli S. 388.) Diese *Differenz* spielt eine sehr wichtige Rolle in der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*, jedoch können wir dem Thema der Differenz nicht seine verdiente Aufmerksamkeit zollen, dennoch wollen wir darauf hinweisen, dass Deleuze die Differenz, die wir bereits mit dem Thema der *Selektivität* erwähnt haben, zum *Grundprinzip des Empirismus* erhebt. (Langer S. 101.) Im Bezug auf die Problematik mit den Qualitäten und Quantitäten sei vermerkt, dass Deleuze im Willen zur Macht eine *immanente Dialektik* zwischen Quantität und Qualität ausmacht. (Rölli S. 387.) Während nach Deleuze Nietzsche die Kraft nur quantitativ definiert, fasst er ihre *Irreduzibilität* im Begriff der Qualität auf. (Vgl. Rölli S. 387.) Die Kraft ist nicht von ihrer Quantität zu trennen, so wenig wie sie von anderen Kräften, die in einer Relation mit ihr stehen, zu trennen ist. „Die Qualitäten sind nichts außer der Quantitäts-Differenz“. (Deleuze, NP S. 49.) Patrick Hayden hält fest: „Difference is both the condition and reality of experience“. (Hayden, S. 17.) Deleuze bezeichnet die Differenz auch als „das aggressive und beschwingte neue konzeptuelle Element“, als einen Ausdruck des Intensiven, das dem Empirismus immanent ist. Langer S. 101.

⁶⁴² Rölli S. 387.

⁶⁴³ Ebd.

von einem *finalistischen* Kraftbegriff distanzierend, der den Kraftbegriff physikalisch denkt, nämlich mechanisch, möchte Deleuze, wie bereits erwähnt, die Kraft als ein sich wechselseitig Affizierendes denken. Als etwas Ungeschlossenes, als etwas, das immer über sich hinausweist, damit als ein *anfangsloses und unab-schließbares Werden*.⁶⁴⁴ Erinnert sei hier an Lewis Calls Verweis auf Nietzsches Subjektbegriff, welchen er unter der Anarchie des Werdens gelesen hat. Der Willen zur Macht kennt keine Subjekte, sondern nur Kräfte, er widersetzt sich dem Despoten und den Staatsapparaten und bejaht einzig schöpferische Werte. Call bezeichnete ein solches Subjekt pluralistisch und fluid.⁶⁴⁵ Dies liegt daran – wie gezeigt wurde – weil das Subjekt die Identität nicht in Formen Wahrheiten sucht, die ihm Sicherheit versprechen, sondern in der Vielschichtigkeit des Lebens, den variablen Relationen selbst. Ein solches Subjekt gleitet zwischen den Intensitätsströmen, findet sich in Affektionen, bildet sich immer neu, nomadisiert sich und flieht die Repräsentationen.

Call weist uns darauf hin, dass Nietzsches Kritik viel radikaler als die von Bakunin oder Kropotkin ist, denn in ihr erscheint der Staat und der Kapitalismus nicht nur für die ArbeiterInnen, sondern für die ganze Kultur, damit auch für die Bourgeoisie verhängnisvoll. Denn während der *konventionelle Anarchismus* Konzepte der Subjektivität beibehält, die *bürgerlich* und *statisch* sind, erweitert Nietzsche nach Call die anarchistische Kritik auf ganz neue Bereiche.⁶⁴⁶ Hier müssen wir natürlich einhaken, denn Landauers Anarchismus richtete sich genau gegen diesen statischen Subjektbegriff, außerdem forderte er eine andere Art der Wahrnehmung der Welt und der Kunst, und zwar ohne dabei einen Unterschied zwischen ArbeiterInnen und der Bourgeoisie zu machen.

Ausgehend aus Nietzsches Willen zur Macht gewinnt Deleuze so für seinen ethisch wie ästhetischen Begriff der Existenzweise die aktiven und reaktiven Kräfte. Wille zur Macht ist das Urfaktum des Werdens, die dynamischen Quanta wirken hier in Form der Ausübung und des Widerstehens aufeinander. Die Kraft ist ein wech-

⁶⁴⁴Rölli S. 388. Ist der Wille zur Macht aber so gedacht, ist sie eine *Utopie* der reinen Immanenz. Ebd.

⁶⁴⁵Call S. 50.

⁶⁴⁶Vgl. Call S. 49.

selseitiges Affizieren ohne Anfang und Ende. Kräfte bilden Intensitätsverhältnisse und sind, qualitativ gedacht, Affektionen. Im Diskurs der Kräfte und Kräfteleverhältnisse begegnen wir bei Deleuze auch dem Begriff der *Intensitätsströme*, die auf dem „organlosen Körper zirkulieren“.⁶⁴⁷ Landauer sprach von einem Seelenstrom, einem Seelenfluten, sowie von einem Werdestrom. Es ist nur allzu konsequent, von einem Strom zu sprechen, zumal Kant von einem Fließen der Größen im empirischen Bewusstsein gesprochen hatte. Hinzuweisen ist, obgleich bereits angeprochen, dass „Empfindungen (oder Kräfte)“ nach Deleuze Affekte sind.⁶⁴⁸ Diese Affekte sind auch die Kräfte, die uns individuieren, allerdings nicht in einer nachträglichen Selbstbestimmung, sondern durch die Affektion selbst. Etwas bildlich gedacht nennt er diese Individuierung auch die *Faltung der Kraft auf sich selbst*.⁶⁴⁹ Auf dem Feld der Intensitäten weisen die Kräfte eine Selbstbezüglichkeit auf, halten ein, um wieder zu fließen. Wie bereits erwähnt, gehört die Kraft zum Außen, die Kraft baut Beziehungen zu anderen Kräften auf und ist nicht zu trennen von dem Vermögen, affiziert zu werden und andere Kräfte zu affizieren. Dem fügt Deleuze nun hinzu, dass die Kraft einen Selbstbezug hat, den er *Sich-durch-sich-Affizieren* nennt.⁶⁵⁰

Nach Deleuze können wir die Affekte, die wir zustande bringen können, nicht im voraus kennen, auch sind die Affekte nicht von unserem Denken getrennt. Das „Subjekt, das von außen affiziert wird, affiziert sich selbst – indem es fühlt, was es denkt und denkt, was es fühlt – und kann sich dadurch zum Produkt seiner Affekte und Gedanken konstituieren.“⁶⁵¹ Die Selbstbezüglichkeit der Kräfte erzeugen auf diese Weise *Subjektivitätseffekte* für Deleuze, und genau darum ging es ihm ja: keine abstrakte sondern immanente Bestimmung des Subjekts. Damit aber sind gegen Kant die transzendentalen Bedingung einer Erfahrung nicht starr und *regressiv*, sondern sind selbst als werdend zu betrachten, denn sie lassen sich

⁶⁴⁷Rölli S. 392.

⁶⁴⁸Rölli S. 392.

⁶⁴⁹Affekte, „die als solche eine individuierende Selbstaffektion oder *Faltung* der Kraft auf sich selbst implizieren. Das Subjekt löst sich nicht im substanzlosen Spiel der Perzeptionen auf, ohne sich in dem erneut zu bilden, was fühlbar, hörbar, sichtbar oder tastbar ist.“ Ebd.

⁶⁵⁰Deleuze, F S. 140.

⁶⁵¹Siehe Rölli S. 417.

nur in der Aktualisierung anhalten, nämlich näher bestimmen.⁶⁵² Das Empirische konstituiert sich stets, ist nicht per se gegeben. Die Erfahrung ist ein „Fluß des sinnlich Wahrnehmbaren“, ein *dauerndes Werden*.⁶⁵³ Deleuze geht mit Kant mit, wenn er schreibt, dass die Intensitäten empfunden werden, jedoch geht er einen Schritt weiter, indem er, wie bereits erwähnt, aus der Intensität auch ein transzendentales Prinzip macht, denn sie wird nicht nur empfunden, sondern *macht empfinden*.⁶⁵⁴ Die Zeichen hatte Deleuze ebenso definiert, man konnte sie zunächst nur empfinden, außerdem waren sie das, wodurch etwas gegeben wurde, insofern ein transzentrales Prinzip. Mehr noch, sie ließen sich nicht vom Gemeinsinn erfassen und ließen uns denken. Denken jenseits der Repräsentationen. Damit können wir festhalten, dass Zeichen Intensitäten sind, oder genauer, dass diese zunächst Zeichen sind.

Aber nun zurück zur Zeit und damit dem Subjektbegriff Kants, der sich für Deleuze darin auszeichnet, dass Kant ihm die Dimension der Zeit eingeführt hat. Erinnern wir uns kurz daran, dass das empirische Ich bei Kant von Erscheinungen affiziert wurde, so wie es sich selbst anschauen konnte, indem es die Zeit (als den inneren Sinn der Anschauung) affizierte, um sich hiernach in einem Urteil bestimmen zu können. Wir sehen, Deleuze hebt hier diese obere Ebene total auf, denn in der Affektion kann das Subjekt sich als denkend und fühlend erleben. Die Ebene der Bestimmung und damit des Urteils erlebt insofern eine Absage. In dieser Konstellation spricht Deleuze auch von der *Subjektivierung von Raum und Zeit*.⁶⁵⁵ Festzuhalten ist, dass wir jetzt nur noch von der Zeit und den Affekten sprechen, worin das Subjekt nur noch als denkend und empfindend auftritt. Außerdem stellt Deleuze mit Kant fest, dass sich das Subjekt nur in der Zeit bestimmen lässt, wenn aber auch das ‚ich denke‘ kein Subjekt impliziert, so lässt sich daraus tatsächlich

⁶⁵²Siehe Rölli S. 393 und auch Deleuze, DW 199. „De facto muß die Bedingung Bedingung der wirklichen Erfahrung und nicht der möglichen Erfahrung sein. Sie bildet eine innerliche Genese, nicht eine äußerliche Bedingtheit.“

⁶⁵³Langer S. 101.

⁶⁵⁴„Wie aber könnte sie anders als ‚empfunden‘ sein, da sie es doch ist, die empfinden macht[...].?“. Deleuze, DW S. 292.

⁶⁵⁵Rölli S. 274. Im Besonderen geht um die Zeit, die *virtuell-aktuelle Differenzprozesse* in ein *unaufhörliches Werden* hineinzieht.

der *Tod des Subjekts* ableiten.⁶⁵⁶ Durch den Tod des Subjekts geht es nicht mehr um das Subjekt, sondern um das Leben, um die Subjektivierung von Raum und Zeit. Wir wir bereits gesehen haben, ist dieser Subjektbegriff bei Kant ein sehr entleerter Begriff, aber mit welchem Inhalt auch? All die Affektionen sind zu zerstreut für Kant, nur das denkende Ich kann das Zerstreute zur Einheit bringen und diese ist eigentlich nur ein Abstraktum der Gedanken. Zudem verwirft Deleuze, wie wir bereits gesehen haben, die doppelte Affektion des empirischen Ich bei Kant nicht. Das passive Ich – um Deleuzes Definition aufzugreifen – hat keine Beziehung zum aktiven Ich der Bestimmung. Damit aber stellt sich auch die Frage, ob das empirische Bewusstsein, das nur ein Bewusstsein seiner Selbst ist, durchzogen von der Zeit als dem inneren Sinn, im Grunde nicht ein Bewusstsein der Zeit ist? Diese Frage röhrt an den späteren Überlegungen von Deleuze, worin der Begriff Ich gar nicht vorkommt, aber hier in *Differenz und Wiederholung* spielt es eine, wenn auch sehr unbedeutende Rolle: „Von einem Ende zum anderen ist das ICH gleichsam von einem Riß durchzogen: von einem Riß, der ihm durch die reine und leere Form der Zeit zugefügt wurde. In dieser Form ist es das Korrelat des passiven Ich, das in der Zeit erscheint.“⁶⁵⁷

In diesem Zusammenhang ist Deleuzes Faszination für den Zeitbegriff Kants zu erwähnen, denn darin sieht er die wahre kopernikanische Wende Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*.⁶⁵⁸ Denn es sei eine neue Bestimmung der Zeit, worin Kant das Verhältnis der Zeit zu Bewegung umkippen lässt und die Zeit über die Bewegung stellt:

„Innerlichkeitsform meint nicht einfach, dass die Zeit dem Geist immanent ist, da es der Raum ja nicht weniger ist. [...] Nicht mehr die Zeit ist uns innerlich, oder wenigstens ist sie uns nicht auf besondere Weise innerlich, vielmehr sind wir der Zeit innerlich und darum durch sie stets von dem getrennt, was uns, indem es sie affiziert, bestimmt. Unablässig untergräbt, spaltet, zerteilt die Innerlichkeit uns selbst, obwohl unsere Einheit bestehen bleibt. Eine Aufspaltung, die nicht

⁶⁵⁶Vgl. Rölli S. 275.

⁶⁵⁷Deleuze, DW S. 119.

⁶⁵⁸Deleuze, DW S. 119.

vollendet wird, weil die Zeit kein Ende hat, *aber ein Taumel, eine Schwingung, die die Zeit konstituiert [...].*⁶⁵⁹

Damit ist die Zeit *nichts Zeitliches*, das in der Zeit vorübergreht. Kant hatte die Zeit als das „Unendliche und Unveränderliche, in dem alle Dinge sind und beharren.“ formuliert. Schaut man sich die Definition der Zeit bei Deleuze an, ist sie fast gleich, allein, dass die Zeit unendlich ist, hat er weggestrichen, aber er weist auch auf ihre unveränderliche Form hin: „Alles was sich bewegt und sich verändert ist in der Zeit, aber wie die Zeit selbst sich nicht verändert, sich nicht bewegt, so ist sie auch nicht ewig. Sie ist die Form all dessen, was sich ändert und bewegt, aber das ist eine unwandelbare Form, die sich nicht ändert.“⁶⁶⁰ Die Zeit mit Nietzsche gedacht ist die Zeit, die *unveränderliche Form des Werdens*, die nur sich selbst wiederkehren lässt.⁶⁶¹ Dadurch aber gibt es kein logisches oder empirisches Bewusstsein mehr, es gibt nur noch die Zeit und das Bewusstsein, das ihr innerlich ist. Deleuze geht viel weiter als Fichte, der aus dem Bewusstsein kraft der Einbildungskraft eine fortlaufende Zeitreihe gemacht hatte. Was die Bewegungen betrifft, findet diese wie die Veränderung zwischen den Kräften, nämlich den Affektionen statt. Jedoch ist es die Zeit, die alles erfasst, und nicht die Bewegung. Es gibt zwar ein Bewusstsein von der Zeit, aber dieses ist nicht das der Wahrheit, jene Wahrheit wird durch die Bewegungen in der Zeit erzeugt und steht in keinem Verhältnis, genauer: keiner Abhängigkeit mit der Zeit, denn die Zeit konstituiert keine Modelle der Wahrheit, auch ist sie nicht der Hauswirt der Wahrheit.

Eine Unterteilung in aktive und passive Kräfte, die den Menschen ausmachen, die Verbindung der Kräfte mit anderen Kräften, als auch eine Kritik der Werte des Menschen sowie eine Forderung zur Umwandlung des Individuums, fanden wir bereits bei Landauer. Aber in diesen Schritten Nietzsches geht auch Deleuze mit, jedoch viel stärker als bei Landauer müssen wir von einem Nietzscheanismus Deleuzes sprechen. Diese vitalistische Denkweise Deleuzes reflektiert sich auch in seinem transzentalen Empirismus, worin die Intensitäten zum Angelpunkt seiner Phi-

⁶⁵⁹Deleuze, KK S. 46.

⁶⁶⁰Deleuze, KP S. 8.

⁶⁶¹Vgl. Rölli S. 365.

losophie werden. Mit Nietzsche sucht Deleuze eine Flucht aus dem repräsentativen Denken. Diese fand er erwähntermaßen in Zeichen, nämlich Intensitäten, die zunächst nur empfunden werden können und die Ohnmacht unseres Denkens provozieren. Es gilt, diese Intensitäten nicht mit den Repräsentationen zu vertauschen. Neben konservativen Werten wie Staaten und Religionen verurteilt auch die Philosophie das Leben im Namen höherer Werte, sodass wir uns vor die Wahl zwischen einem mittelmäßigen oder verrückten Leben gestellt wiederfinden. Das Leben wird durch das Negieren des Vielen, des Werdens eingekerkert, während nur die Intensitäten etwas passieren lassen. Insofern ist Deleuzes Gegenkonzept zur Herrschaft der reaktiven Kräfte, entlang Nietzsches Denken Lebensformen zu schaffen, die mit einer radikalen Umwandlung des Wesens des Menschen einhergehen. Lebensformen, die den degenerierenden Kräften, sowie der despotischen Maschinerie des Staates Widerstand leisten. Dies erfolgt jenseits des das Leben anklagenden Denkens und der Moral, indem wir uns mit lebensbejahenden und gestaltenden Kräften verbinden. Während der Wille zur Macht als ein Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden erscheint, erzeugen Kräfte für Deleuze Subjektivitätseffekte, die individuierend wirken. In diesem wechselseitigen Affizieren der Kräfte macht Deleuze ein anfangsloses und unabschließbares Werden aus. Denn mit und gegen Kant sind die Subjekte nur in der Zeit bestimmbar, jedoch nicht als Subjekt eines Urteils, sondern als ein Subjekt, das fühlt, hört, sieht oder tastet. Festzuhalten ist, dass die Veränderungen nur zwischen Kräften stattfinden, und die Zeit alles erfassst. Auch ist es die Zeit, die das Ich von einem Ende zum anderen als Riss durchzieht. Die Zeit ist die unveränderliche Form des Werdens.

Ethik

Es ist die Zeit, die den Diskurs der Wahrheit bricht. Während die bereits erwähnte *Variabilität* nicht den *Inhalt*, sondern eher die Form betrifft, verdrängt die *Macht des Falschen* im Sinne Nietzsches die Form des Wahren. Damit erhält die *Möglichkeit* so wie die *Unmöglichkeit* verschiedene Gesichter, und die wahrhaftige Erzählung sowie die Wahrhaftigkeit werden verabschiedet. Aber auch die determinierende oder historisierende, damit auch die prophezeiende Erzählung hebt sich auf. Zwischen dem Wahren und dem Falschen werden *unerklärliche Differenzen* in der *Gegenwart* und *unentscheidbare Alternativen* in der *Vergangenheit* gesetzt.⁶⁶² Konsequenterweise spricht Deleuze hier von einer Setzung der falsifizierenden Erzählung, welche die Wahrhaftigkeit nicht zugunsten einer wahreren Wahrheit verdrängt. Mit der Verwendung des Begriffes der Setzung verweist Deleuze somit auch auf die Struktur der Form des Wahren: Sie selbst ist eine Setzung. Allerdings gilt dies auch für die Macht des Falschen. Im Grunde setzen wir Inhalte unentwegt, die Frage ist, inwiefern sie lebensbejahend sind.

Die *Krise* der Form des Wahren erhält nun eine vollkommenere Lösung als die von Leibniz, außerdem inkludiert sie auch die Dimension des Schöpferischen:

„Der wahrhaftige Mensch stirbt, jedes Wahrheitsmodell bricht zusammen und macht einer neuen Erzählung Platz. Es gibt einen unerlässlichen Autor, den wir in diesem Zusammenhang noch nicht erwähnt haben: es ist Nietzsche, der unter dem Titel ‚Wille zur Macht‘ die Form des Wahren durch die Macht des Falschen ersetzt, die Krise der Wahrheit löst, sie ein für allemal aus der Welt schaffen will, jedoch, im Gegensatz zu Leibniz, zugunsten des Falschen und seiner künstlerischen, schöp-

⁶⁶²Deleuze, ZB S. 175.

ferischen Macht...”⁶⁶³

Nun erzählen die Figuren ihre Geschichten, die alle zum selben Universum gehören, aber es ist keine wahrhaftige Erzählung mehr, und hier ist auch keine reale Schilderung mehr vorhanden, vielmehr wird die Beschreibung selbst thematisiert und die Erzählung wird *temporal* und *fälschend*.⁶⁶⁴ Im Zuge der falsifizierenden Erzählung rückt der *Fälscher* in den Blickwinkel, und wenngleich die Figur des Fälschers kein *Werturteil* mehr kennt, werden auch hier wieder *feststehende Formeln* hervorgebracht, wie wir sie von der *alten Anordnung* kennen.⁶⁶⁵ Mit der Figur des Fälschers ändert sich, oder besser, transformiert sich die Form des Wahren. Das Wahre wechselt nicht einfach nur den Platz mit dem Falschen, viel eher tritt eine Unbestimmbarkeit zutage. Um mit Deleuze zu sprechen, eine *Ununterscheidbarkeit* zwischen *Realem* und *Imaginärem*.⁶⁶⁶ Der Fälscher als der Mensch der *reinen Beschreibungen* erzeugt eine ganze Serie von Alternativen, die nicht bestimmbar, nämlich *unentscheidbar* sind „und lässt die Macht des Falschen als das der Zeit Adäquate herrschen – im Gegensatz zu jeglicher Form des Wahren, die die Zeit disziplinieren würde.“⁶⁶⁷ Die fälschende Erzählung bezieht sich nicht auf die Moral oder nährt sich vom Verurteilen. Vielmehr bricht sie das Urteilssystem auf, „weil die Macht des Falschen (nicht der Irrtum oder der Zweifel) den Ermittler und den Zeugen, aber ebenso auch den vorgeblich Schuldigen affiziert.“⁶⁶⁸ Die Macht des Falschen wird mit der Zeit adäquat, einer Zeit, die sich verzweigt, verteilt, verliert oder wiederfindet. Das Urteil im Kantschen Sinn hört auf, der Zeit vorzuschreiben, auf welche Weise sie zu sein hat.

Führte die Form des Wahren zu Vereinheitlichung und personaler Identifikation,

⁶⁶³Deleuze, ZB S. 175.

⁶⁶⁴„In einer Welt kennen sich Personen, in der anderen Welt kennen sie sich nicht; in einer weiteren ist es der eine, der den anderen kennt; und in einer weiteren, davon verschiedenen ist es der andere, der den einen kennt. Oder zwei Personen betrügen sich, der eine betrügt nur den anderen, keiner betrügt, der eine und der andere sind ein und dieselbe Person, die sich unter zwei verschiedenen Namen betrügt“. (Deleuze, ZB S. 175.) Auf die Kategorie der Gleichzeitigkeit stoßen wir bei Deleuze in der Thematisierung der Zeit im Hinblick auf das Ganze, worin die Zeit nicht mehr nur eine Abfolge, sondern in ihrer Unermesslichkeit auch Gleichzeitigkeit bedeutet.

⁶⁶⁵Deleuze, ZB S. 176.

⁶⁶⁶Deleuze, ZB S. 176.

⁶⁶⁷Deleuze, ZB S. 176.

⁶⁶⁸Deleuze, ZB S. 177.

zeugt die Macht des Falschen von einer nicht zu verkürzenden Vielfalt: „Ich = Ich wird ersetzt durch ‚Ich ist ein anderer‘“. ⁶⁶⁹ Wir hatten bereits bei Kant eine Unerkennbarkeit des Subjekts: das Ich in seinem *An sich*. Und wie bereits oben auf Rimbauds *Je est un autre* (Ich ist ein anderer) hingewiesen, findet nun hier der Umschlag statt. Dies ist auch der bereits erwähnte Tod des Subjekts, weil es jetzt nicht mehr um die Rettung des Subjekts geht, sondern um die Rettung der Welten, des Geistes. Deleuze stellt fest, dass die Macht des Falschen nur unter dem Aspekt einer *Serie der Mächte* existiert, die immer aufeinander verweisen oder ineinander übergehen. ⁶⁷⁰ Das heißt, der Fälscher steht immer schon in einer *Kette* mit anderen Fälschern und *verwandelt* sich auch in jene Kette. ⁶⁷¹ Solche Ketten von Fälschern und Serien von Mächten existieren nach Deleuze nicht nur im Film (Godard, Robbe-Grillet und Orson Welles) sondern auch in Literatur und Philosophie, hierzu nennt er neben Nietzsches *Zarathustra* auch Melvilles *The Confidence-Man*. ⁶⁷² Falsche Anschlüsse, falsche Bewegungen und Fälscher, die mit einer reinen Beschreibung verknüpft werden. Mit der Aufhebung der Form des Wahren wird Nietzsche gemäß auch der wahrhaftige Mensch aufgehoben, denn dieser richtet, wie bereits erwähnt, im Namen eines höchsten Wertes das Leben. Untersteht die Zeit nicht mehr der Bewegung, so untersteht auch das Leben nicht mehr dem Urteil. Wenn die Zeit die einzige Subjektivität ist, dann schreibt sich nicht das Ich, sondern die Zeit auf den Geist. In Orson Welles erblickt Deleuze einen *Nietzscheanismus*, der die höchsten Werte in Frage stellt, aber auch das Leben als *jenseits von Gut und Böse* begreift. Seine Bewunderung für Welles ist mehrfach aus den Kino-Büchern zu lesen, weil er eben wie Nietzsche den *wahrhaftigen Menschen* entlarvt:

„Es gibt bei Welles einen Nietzscheanismus, als ob er die wesentlichen Punkte der Wahrheitskritik bei Nietzsche wiederholte: die ‚wahre Welt‘ existiert nicht; wenn sie aber existierte, wäre sie unerreichbar und nicht erinnerbar; wenn sie aber erinnerbar wäre, so wäre sie unnütz und überflüssig. Die wahre Welt setzt einen ‚wahrhaf-

⁶⁶⁹ Deleuze, ZB S. 177.

⁶⁷⁰ Deleuze, ZB S. 177f.

⁶⁷¹ Vgl. Deleuze, ZB S. 180.

⁶⁷² Deleuze, ZB S. 178.

tigen Menschen' voraus, einen Menschen, der die Wahrheit will, doch hat dieser Mensch seltsame Beweggründe, als ob sich in ihm ein anderer Mensch verstecken würde, eine Rachsucht: Othello will die Wahrheit, aber aus Eifersucht oder, schlimmer noch, aus Rache dafür, daß er schwarz ist; und Vargas, dem wahrhaftigen Menschen par excellence, scheint lange Zeit das Schicksal seiner Frau gleichgültig zu sein, weil er einzige und allein damit beschäftigt ist, in den Archiven Beweismaterial gegen seinen Feind zusammenzutragen. Der wahrhaftige Mensch will nichts anderes, als das Leben zu verurteilen, er errichtet einen höchsten Wert, das Gute, in dessen Namen er in der Lage sein wird zu urteilen, ihn drängt es zum Urteil, er sieht im Leben ein Böses, eine zu sühnende Schuld: moralischer Ursprung des Wahrheitsbegriffs. Im Stile Nietzsches hat Welles niemals aufgehört, gegen das Urteilssystem zu kämpfen: es gibt keinen höchsten Wert im Leben, das Leben lässt sich weder verurteilen noch rechtfertigen, es ist unschuldig, es hat die „Unschuld des Werdens‘, jenseits von Gut und Böse...“⁶⁷³

Auch hier im Film reflektiert Deleuze die Stufen des triumphierenden Nihilismus, die Rache, die Schuld als reaktive Kraft in Othello. Die Unschuld des Werdens erkennt Deleuze vor allem in den Figuren von Welles, nämlich *Falstaff* und *Don Quijote*, worin er ein *Expertentum* der *Metamorphosen des Lebens* ausmacht: „Auf sie passt kein Urteil, sie besitzen die Unschuld des Werdens.“⁶⁷⁴ Die Figuren von Welles spielen mit der Wahrheit, verrücken sie, aber mehr noch, sie stellen damit auch die feststehenden Werte in Frage. Was die Unschuld der Figuren betrifft, dies liegt eben daran, dass sie ein Werden aufweisen, worin sich Werte nicht über das Leben, sowie nicht den Anspruch auf Wahrheit stellen. Außerdem ist ihr Werden ein Weg, den die Welt noch nicht beschritten hat. Das Werden ist für Deleuze immer unschuldig, nämlich selbst „im erschöpften Leben, sofern es noch ein Werden ist.“⁶⁷⁵

Deleuze fragt, was aber bleibt, wenn die Form des Wahren und der Mensch, der

⁶⁷³ Deleuze, ZB S. 182f.

⁶⁷⁴ Deleuze, ZB S. 188.

⁶⁷⁵ Deleuze, ZB S. 188. „Eher lässt sich das Gute vom Leben ausschöpfen, als daß es selbst das Leben ausschöpft, während es sich in den Dienst dessen stellt, was aus dem Leben neu entsteht, was verändert und erschafft.“ Ebd.

im Namen des Wahren handelt, aufgehoben werden? Seine Antwortet ist eine vitalistische, worin selbst die Körper nur aus Kräften bestehen: *Körper, die nichts als Kräfte sind.*⁶⁷⁶ Jedoch beziehen sich diese Kräfte nicht mehr auf ein Zentrum und verlaufen in alle Richtungen. Sie widerstehen anderen Kräften, verweisen auf diese, werden von ihnen affiziert, so wie sie diese affizieren. „Die Macht (die Nietzsche ‚Wille zur Macht‘ und Welles ‚Charakter‘ nennt) ist das Vermögen, zu affizieren und affiziert zu werden, das Verhältnis einer Kraft zu anderen Kräften.“⁶⁷⁷ Als nächstes versucht Deleuze, die Frage zu beantworten, ob „im Leben alles eine Frage von Kräften ist?“. Darauf folgt die Antwort mit „Ja“.⁶⁷⁸ Um eine solche Kraft und ihre Variabilität zu veranschaulichen, möchten wir diese schöne, zusammenfassende Passage aus Kino II zitieren:

„Es gibt Kräfte, die auf andere nur in einer einzigen, gleichförmigen und unveränderlichen Weise reagieren können: der Skorpion in *Mr. Arkadin* kann nur beißen, er beißt den Frosch, der ihn über das Wasser trägt, auf die Gefahr hin, dabei zu sterben. Die Variabilität besteht im Kräfleverhältnis fort, da sich der Biß des Skorpions, als er sich in diesem Fall gegen den Frosch richtet, gegen ihn selbst wendet. Der Skorpion ist der Typus einer Kraft, die sich selbst nicht mehr länger verwandeln kann – entsprechend den Variationen dessen, was er affizieren und was ihn affizieren kann. *Arkadin* kann nichts anderes mehr als töten, und *Quinlan* kann nur noch Beweise fälschen. Es ist der Typus einer ausgelaugten Kraft; selbst wenn sie in quantitativer Hinsicht noch sehr groß ist, so ist sie doch zu nichts anderem fähig, als zu zerstören und zu töten, bevor sie sich selbst zerstört und möglicherweise sogar tötet. Genau dort findet sie ein Zentrum wieder, doch dieses Zentrum fällt mit dem Tod zusammen. So groß sie auch sein mag, sie ist ausgelaugt, da sie sich nicht mehr zu transformieren vermag.“⁶⁷⁹

In den Figuren von Welles macht Deleuze nicht nur Metamorphosen des Lebens aus, sondern auch die *Gebrechlichen*, die Rachsüchtigen, sowie den Kranken, der

⁶⁷⁶Deleuze, ZB S. 185.

⁶⁷⁷Ebd.

⁶⁷⁸Aber „sofern man dabei bedenkt, daß das Kräfleverhältnis nicht quantitativ ist, sondern notwendigerweise bestimmte ‚Qualitäten‘ impliziert.“ Deleuze, ZB S. 185.

⁶⁷⁹Deleuze, ZB S. 185.

das Leben aus seiner eigenen *Dekadenz* heraus beurteilt, aber auch den höheren Menschen, der das Leben nach seinen eigenen Werten beurteilt.⁶⁸⁰ Alle diese Figuren entsprechen nach Deleuze den bereits erwähnten Stadien Nietzsches.

Über Orson Welles' Figuren und entlang seinem Nietzscheanismus stehen wir direkt in der Ethik und damit dem Glauben von Deleuze. Das Wahre wird nicht durch das Falsche ersetzt, weil die Welt auch seinen Gegensatz durchqueren muss – zumal das Wahre hier nicht ersetzt, sondern kompromittiert wird, oder, weil das Wahre uns nicht weiterbrachte, sondern in einer transzendentalen Manier fragt Deleuze nach den Bedingungen dieses Urteilssystems über das Leben. Denn entgegen das Gericht des Urteilens geht es darum, „jedes Wesen, jegliche Aktion und Passion, jeden Wert selbst im Hinblick auf das Leben zu beurteilen, das sie voraussetzen.“⁶⁸¹ In jedem moralischen Urteil, worin es um das Wahre oder das Gute geht, wird das Leben vorausgesetzt. Insofern überrascht es kaum, wenn Deleuze nun nach einem kraftvollerem Verhältnis zum Leben suchend von Affekten spricht, die bei Kant keine große Rolle spielten. „Der Affekt als immanente Bewegung anstatt des Urteils als transzendornter Wert: ‚ich liebe oder ich verachte‘ statt ‚ich verurteile.‘“⁶⁸² Obwohl Nietzsche von einem Übermenschen spricht, ist sein Unternehmen am meisten der Versuch, den Menschen daran zu erinnern, dass er doch *allzu menschlich* ist und sich deshalb nicht anmaßen soll, über das Leben zu stellen, es beherrschen zu wollen und zwar im Namen von Werten, die uns nur alle nur zerstören, weil sie das befürchtete Chaos in ihrem bereits errungenem Rang, in ihrer ökonomischen Sicherheit und in ihrem Selbstgefühl, das auf eine trübsinnige Wahrnehmung ihrer selbst zurückgeht, erschüttern könnte. Deshalb ist das Verhältnis: Ich oder Alles. Ein zutiefst beängstigender Gedanke, weil ihnen dadurch jeglicher Boden, auf dem sie stehen, entzogen wird. Deshalb lieber ein Ich, auf das man sich verlassen kann, statt eines Lebens, das einen überwältigen kann. Nun, Deleuze weist uns darauf hin, dass Nietzsche bereits das Urteil durch den *Affekt ersetzt* hat und auch, dass er seine Leser dahingehend *gewarnt* hat, dass die *Aufhebung* von Gut und Böse, nicht *jenseits von Gut und Schlecht* be-

⁶⁸⁰Deleuze, ZB S. 186.

⁶⁸¹Deleuze, ZB S. 187.

⁶⁸²Deleuze, ZB S. 187.

deutet.⁶⁸³ Auf welche Weise dieses Werden mit diesem Jenseits verbunden ist oder vielmehr das Herzstück der Ethik von Deleuze, erläutern die folgenden Worte:

„Dieses Schlechte ist das erschöpfte, degenerierende Leben, ein Leben, das um so schlimmer ist, als es sich auszubreiten vermag. Dagegen ist das Gute das freudige und aufsteigende Leben, das fähig ist, sich, entsprechend den Kräften, die es vorfindet, zu wandeln und zu verändern. Mit ihnen bildet es eine immer größer werdende Macht, indem es beständig die Lebenskraft steigert und neue ‚Möglichkeiten‘ eröffnet. Natürlich gibt es in dem einen Leben nicht mehr Wahrheit als in dem anderen; es gibt einzig das Werden, und das Werden ist im Leben die Macht des Falschen, der Wille zur Macht. Doch gibt es Gutes und Schlechtes, das heißt Vornehmes und Niedriges. Als ‚edel‘ bezeichnen die Physiker diejenige Energie, die sich umwandeln lässt, im Gegensatz zur ‚niederen‘ Energie. Auf beiden Seiten findet sich Wille zur Macht, doch die zuletzt genannte Energie ist lediglich ein Beherrschend-Wollen innerhalb des erschöpften Werdens des Lebens, während die erste ein Künstler-Wille oder eine ‚sich verausgabende Tugend‘ ist, eine Schöpfung neuer Möglichkeiten innerhalb des fröhlichen Werdens. Die sogenannten höheren Menschen sind niedrig oder schlecht. Doch das Gute trägt nur einen Namen, den der ‚Großzügigkeit‘; mit dieser Eigenschaft kennzeichnet Welles seine Lieblingsgestalt Falstaff, und es ist diese Eigenschaft, die in dem endlosen Bemühen Don Quijotes vorherrscht. Wenn das Werden die Macht des Falschen ist, dann sind das Gute, das Großzügige und das Vornehme dasjenige, was das Falsche in die n-te Potenz oder den Willen zur Macht zum Künstler-Werden emporhebt.“⁶⁸⁴

Das Gute, das nicht nur schöpferische Kraft bedeutet, sondern auch Großzügigkeit, gilt es auch gegen die Fehler unserer Mitmenschen zu bewahren. Auch Landauer sprach von niederen Kräften und setzte ihnen das Schaffen und Schöpfen entgegen. In seinem Appell für einen anarchistischen Sozialismus hielt er fest, dass jedes Leben ein Versuch ist, sowie dass nichts unwiderstehlicher ist als die Eroberung des Guten. Bei allen drei Denkern wird das Gute um keinen Preis aufgegeben. So wie für Landauer ist auch für Deleuze der Widerstand gegen ein un-

⁶⁸³ Deleuze, ZB S. 187.

⁶⁸⁴ Deleuze, ZB S. 187f.

erträgliches Leben im Schaffen angesiedelt. Einem Schaffen gegen ein Leben, das einen zu stark berührt hat. Wie in Kants Theorie des Erhabenen ergreift der Moment einen so intensiv, dass man es nicht länger aushält, dem Erblickten, dem Erlebten weiter standzuhalten. So heißt es bei Deleuze, dass es nicht der Tod ist, „es ist eher das Übermaß an Leben, das sie gesehen, gespürt, gedacht haben. Ein Leben, das zu groß ist für sie.“⁶⁸⁵ Insofern ist das Werden Widerstand, sowie *Flucht* und die *Erfindung einer neuen Möglichkeit des Lebens*. Zumal Nietzsche für Deleuze der *Erfinder von Lebensmöglichkeiten* ist⁶⁸⁶, nämlich gegen die Unmöglichkeiten im Leben, gegen das Schlechte, aber auch gegen jede Ohnmacht, worin unser Leben durch eine Übermacht aus unseren Händen gleitet. Deleuzes Fragen sind, wie das Individuum gegen das Gericht, gegen ein sein Leben erschöpfendes Urteil ausweichen kann. Welche Fluchtrouten, nämlich welche Mechanismen es bilden muss, um gegen alles, was seine Lebenskraft raubt, zu widerstehen. Diesen Widerstand macht er eben im Schaffen fest, der Verbindung mit anderen Kräften, sowie im Bestehen auf das Gute; zumal das Gute in der Schöpfung von Möglichkeiten besteht, in einem Jenseits des Urteils steht, und die Unschuld des Werdens sich stets erhält.

Im Werden verliert nicht nur die Erde ihren Mittelpunkt und die Körper ihr Zentrum, sondern auch die Kraft, denn sie ist in ihrem Bezug auf andere Kräfte von diesen nicht mehr zu unterscheiden. Damit aber hat auch die Bewegung ihr Zentrum, ihre Verankerung verloren. Im Bewegungs-Bild hatte die Bewegung ein Zentrum und war dem Wahrheitseffekt unterworfen, weil sie die Wahrheit hervorrief, indem sie ihre Zentren beibehielt. Die Bewegung berief sich auf das Wahre und ordnete so die Zeit unter sich, ist aber die Bewegung dezentriert, befreit sie sich und wird zur Macht des Falschen.⁶⁸⁷ Mit der Erhebung der Macht des Falschen befreit sich aber auch das Leben: „weder wahr noch falsch – als unentscheidbare Alternative – sondern Macht des Falschen, entschiedener Wille.“⁶⁸⁸ Deleuze verweist im Bezug auf ein schöpferisches Leben, wie erwähnt, auch auf die Kunst, denn

⁶⁸⁵Ebd.

⁶⁸⁶Deleuze, U S. 142.

⁶⁸⁷Vgl. Deleuze, ZB S. 189.

⁶⁸⁸Deleuze, ZB S. 191.

sie vermag mit den Formen besser zu spielen. Die Kunst schöpft nicht nur, sie transformiert auch die Macht des Falschen. Insofern schöpft die Kunst für Deleuze Wahrheit, aber keine andere als „die Schöpfung von Neuem.“⁶⁸⁹ Die Schöpfung von Neuem heißt aber nicht nur, neue Formen zu schöpfen, denn er spricht mit Melville auch von *Gestalt*, worunter er ein *Hervorbingen* oder *Kreativität* versteht.

Jedoch zurück zur Kunst und damit zu Nietzsche, denn mit Nietzsche hält Deleuze fest, dass der Künstler genau dort steht, wo der wahrhaftige Mensch und der Fälscher als *Glieder einer Kette* aufhören. Das heißt auch, der Fälscher war nur ein Stadium, nur eine Etappe. Das ist nämlich genau der Punkt, „wo das Falsche seine letzte Macht, Güte und Großzügigkeit erreicht.“⁶⁹⁰ Erinnert sei hier an Zarathustra, den *Übermenschen*, dieser ist „der neue Mensch, der Künstler oder das überschäumende Leben.“⁶⁹¹ Wir sahen, dass die Macht des Falschen von Fälschern und Skorpionen bevölkert war, darin sieht Deleuze eine *Zerbrechlichkeit* der Macht des Falschen und hofft, dass durch *Widerstand gegenüber der Gegenwart* und damit gegenwärtigen Werten eine *bessere Gesellschaft*⁶⁹² entsteht. Das erstarrte Leben, dem Landauers Kritik galt, ist das müde Leben mit seinen feststehenden Formen, welche sich im Wahrhaftigen widerspiegeln, sie stellen, wie Deleuze schreibt, *Modelle und Abbilder* her. Damit aber das müde, erschöpfte Leben, nämlich die niederen Kräfte, sich nicht wieder der Bilder und des Lebens bemächtigen, damit die Welt aufhört, ein unendliches Klischee zu sein, damit endlich das fröhliche Leben siegt, bietet uns Deleuze ein Lesen der Welt mit Nietzsche aber auch Melville, sowie Bergson und Welles. So wie die Ohnmacht des Denkens im Herzen des Denkens sitzt, enthüllt Deleuze nun das Ideal des Wahren als die *tiefste Fiktion im Herzen des Realen*.⁶⁹³

Hier aber lässt sich auch eine Nähe zu Landauer ausmachen, nämlich zu seinem spielerischen Umgang mit der Welt, ihren Bildern sowie der Sprache. Denn

⁶⁸⁹Deleuze, ZB S. 194.

⁶⁹⁰Deleuze, ZB S. 194.

⁶⁹¹Deleuze, ZB S. 194.

⁶⁹²Stefan Heyer, *Deleuzes und Guattaris Kunskonzept. Ein Wegweiser durch Tausend Plateaus*, Passagen Verlag, Wien, 2001 S. 105.

⁶⁹³Deleuze, ZB S. 197.

die Wahrheit hat keinen Bestand, weil es mehrere Perspektiven gibt, und in einem Blick in sich, der Absonderung, konnte das Subjekt sich von den sich legitimierenden Wahrheiten abwenden. Erst dadurch gelangt er zum Spiel, um neue Bilder der Welt zu schaffen. Die Macht des Falschen ist vor allem ein Spiel mit der Wahrheit des Wahrhaftigen, jedoch in einer Welt, wo sich die Werte noch nicht umgewertet haben, wo immer noch der Diskurs der Wahrheit seine Formen durchsetzt.

Wir sind nun auf dem Feld der Intensitäten, der Kräfteverhältnisse, es gilt, sich mit einem Außen zu verbinden, mit anderen Kräften Beziehungen einzugehen, zumal das Außen der Ort der Kräfte ist und damit des Werdens. Es gilt, allen und allem, was das Leben erschöpft, zu widerstehen. So liest Deleuze das Werden, es ist immer dort, wo es um das Ganze des Lebens geht, wo jemand versucht, gegen das Unerträgliche Widerstand zu leisten. Es geht sowohl um das Mögliche als auch um das Unmögliche, denn es ist das *Unmögliche*, „das nicht anders als in einer Glaubenshaltung zurückkehren kann.“⁶⁹⁴ Das Unmögliche eröffnet uns nach Deleuze den Raum als eine geistige Ebene, „der mit der Macht des Geistes, mit einer stets zu erneuernden geistigen Entscheidung identisch ist“.⁶⁹⁵ Entgegen aller Ohnmächtigkeit ist es wieder das Denken, das uns auf das Ungedachte hinweist und so einen Horizont eröffnet, worin das Wirkliche durch das Mögliche gebrochen wird.

Das würde heißen, dass sich das Denken *selbst*, nämlich „dieses dunkle und tiefgründige Werden“, immer aufs neue wiederholend hervorbringen muss. In Tausend Plateaus werden Deleuze und Guattari konkreter, was sie mit dem Werden meinen, denn es gibt viele Weisen des Werdens, wie beispielsweise das *Frau-Werden*, *Kind-Werden*, *Tier-Werden*, sowie das *Welt-Werden*. Das Letztere begegnete uns bereits bei Landauer, wir sollten uns dem Strom der Welt aussetzen und mit ihm fließen, weil die Welt werden wollte. Auch für Deleuze und Guattari ist das Werden nicht einfach, es erfordert viel Kontemplation, worauf schon Landauer hinwies. Allerdings liegt diese Hürde in der *Angelegenheit des Werdens* selbst: „Nicht jeder ist wie alle Welt, nicht jeder macht aus jedermann und der ganzen Welt

⁶⁹⁴Deleuze, ZB S. 224.

⁶⁹⁵Deleuze, BB S. 163.

ein Werden. Dazu gehört viel Askese, Nüchternheit, schöpferische Involution“.⁶⁹⁶ Deleuze und Guattari sprechen hier auch von einer *harten Depersonalisierungsübung*. Obgleich das Werden kein Endziel hat, enthält es ein immanentes Ziel, nämlich das *Unwahrnehmbare*. Hierzu exemplifizieren Deleuze und Guattari das Unwahrnehmbare-Werden mit Jack Arnolds *The Incredible Shrinking Man* (nach der Buchvorlage von Richard Matheson), denn hier schlüpft Shrinking Man zwischen „Moleküle, um schließlich ein unauffindbarer Partikel in unendlicher Meditation über die Unendlichkeit zu werden.“⁶⁹⁷ So ahmt man beispielsweise beim Tier-Werden nicht einfach ein Tier nach, denn das Werden, liegt „in dem, was uns plötzlich ergreift, und uns werden lässt, eine Nachbarschaft, eine Ununterscheidbarkeit, die aus dem Tier etwas gemeinsames herauslöst, das mehr ist als jede Domestizierung, Benutzung oder Imitation“.⁶⁹⁸ Ein ganz besonderes Merkmal des Werdens widerspricht somit völlig mit dem Ideal des Individualismus im Neoliberalismus: Es gilt, das *allzu Auffällige*, das allzu ins Auge Stechende abzutun. Diese Kategorie können wir als die Hauptkategorie des Werdens lesen. Auf alles Wahrnehmbare muss verzichtet werden, gefordert wird außerdem, selbst unwahrnehmbar in seinem Werden zu sein. Eine Kategorie, die auch in politischen Kämpfen unumstößlich und unverzichtbar ist. Das Werden scheint also nicht so einfach zu sein, es erfordert wie erwähnt eine Askese, worin allen voran unsere eigene Wahrnehmung gefragt ist. In Tausend Plateaus hören wir einen leidenschaftlichen Aufruf zum Werden:

„Alles beseitigen, was Abfall, Tod und Überfluß ist‘, Klage und Kummer, unbefriedigtes Begehen, Verteidigung oder Pläoyer, alles, was jeden (alle Welt) in sich selbst, in seiner Molarität wurzelt. Denn jeder, alle Welt, ist das molare Ganze, aber alle Welt werden ist eine andere Sache, die den Kosmos mit seinen molekularen Komponenten ins Spiel bringt. Jedermann, alle Welt werden heißt Welt machen, eine Welt machen. Durch den Prozeß der Elimination ist man nur noch eine abstrakte Linie oder ein Puzzlestück, das für sich allein abstrakt ist. Und in der Verbindung, in der Fortsetzung anderer Linien, anderer Stücke macht man

⁶⁹⁶ Deleuze und Guattari, TP S. 380f.

⁶⁹⁷ Deleuze und Guattari, TP S. 380.

⁶⁹⁸ Deleuze und Guattari, TP S. 380.

eine Welt, die die andere überdecken könnte, aber transparent.“⁶⁹⁹

Deleuze und Guattari – allerdings zieht sich der Gedanke des Werdens in Deleuzes Werken durch – fordern ein Welt-Werden, worin wir unsere Nachbarschaften und Zonen der Ununterscheidbarkeit mit anderen Individuen, Intensitäten finden.⁷⁰⁰ Mit Virginia Woolf begreifen sie das Werden als ein *Sättigen des Atoms*, dafür muss aber *jede Ähnlichkeit und Analogie* aufgehoben werden, nämlich alles „was über den Augenblick hinausgeht, aber alles hineinlegen, was er einschließt“.⁷⁰¹ Dem Augenblick des Lebens geben, was er einschließt, heißt im Hier und Jetzt zu leben. Heißt, ihn nicht abzuwürgen, heißt, ihn nicht zu unterdrücken, heißt, für den Augenblick auch immer eine bejahende Bereitschaft des Bewusstseins zu reservieren. So heißt alle Welt werden, „aus der Welt ein Werden machen“, seine Nachbarschaften finden, damit „die Welt wird“, in der man alle Welt wird.⁷⁰² Es ist eine Form der Umwandlung Nietzsches, eine Art der Verabschiedung seiner Selbst, seiner Narzissen, seiner Verletzungen, seines idealen Charakters. Eine Umwandlung, die vielleicht den Menschen tatsächlich erst gebärt in uns, sowie der Traum des Übermenschen Nietzsches. Keine Abkehr, aber auch keine Rückkehr zur idealeren Idealen, sondern eines Spürens der Welt auf eine andere Weise, einer Aneignung der Mechanismen der Welt und nicht so sehr der Menschen. Wie bereits erwähnt, ist ‚jenseits von Gut und Böse‘ nicht ein ‚Alles ist erlaubt.‘ der atheistischen Figur in Dostojewskijs Die Brüder Karamasov. Es gibt immer noch eine Ethik, immer noch das Gute, worin allein das Leben wiederkehrt. Fragten wir, wofür diese Tugenden, die Jenseits von Gut und Böse stehen, heißt es: „In der Welt aufgehen. Das ist die Verbindung zwischen unwahrnehmbar, ununterscheidbar und unpersönlich, den drei Tugenden.“⁷⁰³ Das Program lautet also: sich auf ein Merkmal reduzieren, seine Zonen der Ununterscheidbarkeit von anderen Merkmalen finden, um in das Jetzt, in die *Unpersönlichkeit des Schöpfers* einzutreten.⁷⁰⁴ „Dann ist man wie Gras: man hat aus der Welt, aus aller Welt ein Werden gemacht,

⁶⁹⁹ Deleuze und Guattari, TP S. 381.

⁷⁰⁰ Deleuze und Guattari, TP S. 381.

⁷⁰¹ Deleuze und Guattari, TP S. 381.

⁷⁰² Deleuze und Guattari, TP S. 381.

⁷⁰³ Deleuze und Guattari, TP S. 381f.

⁷⁰⁴ Vgl. Deleuze und Guattari, TP S. 382.

weil man eine zwangsläufig kommunizierende Welt gemacht hat".⁷⁰⁵ Deleuze und Guattari rufen uns hier auf, alles in uns zu *unterdrücken*, was uns daran hindert, „zwischen die Dinge zu gleiten, inmitten der Dinge zu wachsen.“⁷⁰⁶

Wir haben bereits auf die Zeichen hingewiesen, die Deleuze in seinem Buch zur Literatur, nämlich *Kritik und Klinik* thematisiert. Erinnerten wir uns, vermochten Zeichen das gängige Bild des Denkens von sich zu verändern. Deleuze erkennt in Zeichen auch Verweise auf *Lebensweisen*, die er als *Symptome* liest. Es sind entweder Zeichen eines „aufblühenden oder erschöpften Lebens“.⁷⁰⁷ Insofern entdeckt Deleuze in Künstlern *spezielle Ärzte*, weil sie von Symptomen ein neues Bild entwerfen wie *Masoch* oder Proust in der *Suche nach der verlorenen Zeit*, der eine *Symptomatologie der Welten* entwirft, oder die *diabolischen Mächte* bei Kafka.⁷⁰⁸ Nach Deleuze schreibt man nicht mit seinem Ich, sondern mit einem Drang, dem zu entfliehen, was uns hindert zu leben. Das, was in uns pocht und seine Geltung, seinen Ausdruck verlangt, lässt uns schreiben, malen: gestalten. Man versucht, „aus dem Leben etwas zu machen, was über das Persönliche hinausgeht, das Leben zu befreien von dem, was es einkerkert.“⁷⁰⁹ Wir wollen uns nicht mitteilen, wie es so oft in linguistischen Abhandlungen heißt, sondern widerstehen, denn schaffen heißt „nicht kommunizieren, sondern widerstehen“.⁷¹⁰ Auf diese Weise aber schafft man sich selbst, schafft etwas, das über das Persönliche hinausgeht. Damit schafft man eine Existenzweise, „eine – einzelne oder kollektive – Individuierung, die ein Ereignis charakterisiert (eine Stunde des Tages, einen Fluß, einen Wind, ein Leben...). Sie ist ein Intensitätsmodus und kein personales Subjekt.“⁷¹¹ Auch hier hören wir Sirenen Deleuzes läuten, nämlich bloß nie in die Falle der personalen Ereignisse, bloß nie in die Pathologien des Selbst, bloß nie die grausamen Idealisierungen des Selbst, bloß nie in die Fallen des Persönlichen zu tappen.

⁷⁰⁵ Deleuze und Guattari, TP S. 382.

⁷⁰⁶ Deleuze und Guattari, TP S. 382.

⁷⁰⁷ Deleuze, SC S. 20.

⁷⁰⁸ Vgl. Ebd. Neben der Literatur, worin wir in Geschichten die Möglichkeiten des Lebens sehen, beschäftigte sich Deleuze auch mit der Malerei und den darin eingefangenen Kräften von Künstlern wie Francis Bacon, Cézanne, Van Gogh u.a.

⁷⁰⁹ Deleuze, SC S. 21.

⁷¹⁰ Ebd.

⁷¹¹ Deleuze, SC S. 143.

Deshalb lässt sich die Existenzweise „nicht mit einem Subjekt verwechseln, es sei denn, man würde dieses jeder Innerlichkeit und sogar Identität entkleiden.“⁷¹² Auch Landauer sah in der Kunst die *Befreiung unseres Gemüts*, allen voran in der Literatur, hier vor allem bei Hölderlin oder Whitman. Unterstrichen werden muss aber ganz besonders, dass Landauer neben der Musik in der Literatur das Werden in seinen verschiedensten Formen vollzogen sah, und so wie in Deleuzes Buch zu den verschiedensten Literaten in seinem oben erwähnten Werk finden wir die Hervorhebung des Werdens in der Literatur bei Landauer in seinem von Martin Buber herausgegebenen Werk *Der werdende Mensch. Aufsätze über das Leben und Schrifttum.*⁷¹³

Festzuhalten ist, dass mit der falsifizierenden Erzählung, die wir bei Orson Welles finden, der Fälscher als die Macht des Falschen in einem Gegensatz zur Form des Wahren erscheint. Bei Welles' Falstaff vor allem zeigt sich ein solcher Nietzscheanismus, worin eben die Form des Wahren und damit der wahrhaftige Mensch aufgehoben wird. Denn in der Macht des Falschen sehen wir unentscheidbare Alternativen, welche es mit der Zeit adäquat machen. So wie die Zeit sind nun auch die Kräfte an kein Zentrum gebunden. Die Form des Wahren hatte nur versucht, die Zeit zu disziplinieren, während das Falsche eine Unbestimmbarkeit auszeichnet. In der Figur des Falschen sehen wir somit auch die Aufhebung des Werturteils. Im Nietzscheanismus Welles' zeichnet sich aber auch die Unschuld des Werdens ab, das jenseits von Gut und Böse steht. Hierin, nämlich in der Macht des Falschen macht Deleuze das Werden aus, worin sich der Wille zur Macht zu einem Künstler-Werden erhebt. Aber mit der Aufhebung der Form des Wahren, damit der Aufhebung des Urteils, ist nicht alles aufgehoben. Jenseits von Gut und Böse gilt es, das Gute, das Großzügige beizubehalten. Nicht nur im Enthalten eines Urteils liegt das Gute, sondern in der Schöpfung von Formen, denn es bedarf Kräfte, damit das Leben nicht erstarrt. Der wahrhaftige Mensch ist nicht deshalb heuchlerisch oder allmachtbesessen, weil er bloß urteilt, sondern weil er dem Leben das Urteil entgegenhält. Das Urteil ist fehl am Platz, weil es niemals dem Leben angemessen

⁷¹²Deleuze, U S. 143.

⁷¹³Gedruckt vom Verlag Kiepenheuer in Potsdam 1921 (Neuausgabe 1980).

sein kann. Es ist nicht das Urteil, in dessen Schoß das Leben liegt, das Leben ist die einzige Immanenzebene, auf der alles purzelt. Gerade in dieser Einsicht liegt auch die Großzügigkeit des Menschen. Das Leben wird so zu seinem einzigen Maßstab. Dem Gericht der Vernunft antwortet Deleuze auf diese Weise mit Kräften des Lebens. Auch hier findet eine Unterscheidung zwischen edlen und niederen Kräften statt. So besteht nicht nur das Leben aus Kräften, sondern natürlich ist auch der Körper nichts anderes als Kraft. Die Unbestimmbarkeit, wie sie die Figur des Falschen kennzeichnet, markiert auch das Werden, aber auch die Ununterscheidbarkeit ist ein ihm immanenter Zug. So wie es kein Endziel hat, öffnet es uns den Vielheiten und versteht sich vor allem als eine Depersonalisierung des Individuums. Insofern gilt es, mit anderen Lebensweisen Nachbarschaften, Zonen der Begegnungen zu finden.

Wir sind nun nicht mehr einem Urteilssystem unterworfen, das unsere Bewegungen bestimmt, denn unsere Bewegungen und Aussagen sind weder wahr noch falsch, sie sind in einem Jenseits, worin aber wir noch fromm sind. Es ist nicht mehr das Urteilssystem, das uns bestimmt, wir sind nun vollständig in der Zeit, sowie ist die Zeit uns innerlich, eine Zeit, die aus den Fugen geraten ist, weil ihre Verlaufslinien nicht mehr auszumachen sind. Nun ist sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft unermesslich und alles fließt in alle Richtungen und es gibt kein Zentrum, keine Knechtschaft des Werdens...

Ästhetik I

Wir hatten darauf hingewiesen, dass Call eine Anarchie des Werdens bei Nietzsche ausmacht. Nach Calls Lesart lehrt dieses Werden, uns selbst zu überwinden und von Neuem zu schaffen, das wir in der Umwandlung des Menschen bei Nietzsche festmachen können. Call weist uns außerdem darauf hin, dass der postmoderne nietzscheanische Anarchismus sich einerseits als eine *kritische Anarchie des Subjekts* versteht, so wie er sich andererseits als eine *affirmative Anarchie* im Konzept des Werdens ausdrückt.⁷¹⁴ Nietzsche zersprengt so die bisherigen Subjektivierungsweisen *liberaler Demokratien*, in denen das Ich als eine autonome Person auftaucht, die es nicht ist. Denn es gibt sich – wie bereits darauf hingewiesen – weder das Gesetz selbst, noch schafft es sich von Neuem oder begreift sich als Werdendes⁷¹⁵, zumal er sich vorhandenen Subjektivierungen unterwirft. Aber sich selbst erschaffen – wie Nietzsche es fordert – bedeutet Widerstand zu leisten, zumal sich das Gesetz selbst geben, wie Call treffend bemerkt, kaum mit dem *Rechtsystem* das sich *statisch* versteht, vereinbar ist. Es gilt, gegen den *Konsens des Staates*, gegen *unterdrückende Institutionen* und *reaktive Ideen*, wie in diesem Zusammenhang auch Deleuze festhält, *Gegengedanken*⁷¹⁶, oder wie bereits erwähnt, eine Gegenkultur zu starten, die ihre Chance vor allem hier im Konzept des Werdens hat. Dabei geht es weniger darum, so Call, den Staat aufzuheben, sondern vielmehr: „to abolish the conditions of thinking that make the state possible in the first place.“⁷¹⁷ Mit Roland Perez weist uns Call auf die von dem Übermenschen

⁷¹⁴Call S. 50.

⁷¹⁵Call S. 66. „We, however, want to become those we are – human beings who are new, unique, incomparable, who give themselves laws, who create themselves.“ Nietzsche, The Gay Science, section 335. zit. nach Call S. 66.

⁷¹⁶Call S. 66f.

⁷¹⁷Call S. 67.

ausgehende *Gefahr* für staatliche Institutionen hin, wenn er anfängt, seine eigenen Werte zu schaffen: „The overman or over(wo)man is she who no longer needs the State, or any other institution, for that matter. She is her own creator of values and as such the first true an(archist).“⁷¹⁸ Außerdem hält Call mit Deleuze fest, dass wir eine *Kriegsmaschine* schaffen müssen, die nicht in die *despotische* und *bürokratische* Organisation der *Parteien* oder *Staatsapparate* zurückfällt, und ähnlich, wie wir die Nachricht vom Tod Gottes erhielten, so ist Call enthusiastisch darin, dass wir auch eine solche vom *Tod des Staates* bekommen werden, sodass kein *Gott* und auch kein *Staat* einem solchen Denken, das alles Feststehende ins Fließen versetzt und die *Identität* des Ichs als ein *bloßes Phantasma* enthüllt, standhalten kann.⁷¹⁹

Nun, mal siegen die einen, mal die anderen Kräfte; wenngleich geschichtlich betrachtet nur die degenerierenden Kräfte zu siegen scheinen, kann sich dennoch alles ändern. Denn, wie angesprochen kann niemand im Voraus sagen, welche Kräfte sich mit welchen verbinden werden. Damit ist die Zukunft unbestimbar, weil eine Unbestimbarkeit, eine Unvorseebarkeit an den Kräften selbst liegt. Darin begründet sich aber auch der Begriff der Utopie, der sich dem Zukünftigen zuwendet, wie in Adornos Begriff der Kunst, der für ihn Utopie bedeutet. Auch Deleuze und Guattari verfügen über einen Begriff der Utopie, der nach Stefan Heyer in einem *Gleichklang* mit dem Utopie-Begriff von Ernst Bloch und Adorno steht.⁷²⁰ Für Deleuze und Guattari muss die Kunst und die Philosophie eine aktuelle Beziehung zum Kapitalismus herstellen. Die Revolution, die sich Deleuze und Guattari erhoffen, ist jenseits einer *Restauration*, nämlich der „Wunsch nach einer unendlichen Bewegung, absolutes Werden.“⁷²¹ Wie angesprochen, gilt es Widerstand, diesmal gegenüber der Gegenwart zu leisten, weil Revolution der *Prozess des Werdens* ist, in der *Hoffnung* auf eine *neue Erde*, wie auf *ein Volk*, das es noch nicht gibt.⁷²² Während die Aufgabe der Philosophie das Nachdenken über das Chaos ist, fängt

⁷¹⁸Roland Perez, *On An(archy) and Schizoanalysis*, S. 20 zit. nach Call S. 67.

⁷¹⁹Call S. 71.

⁷²⁰Heyer S. 104f.

⁷²¹Heyer S. 105.

⁷²²Ebd.

die Kunst erwähntermaßen durch Empfindungen das Chaos. Das Chaos und die Aufruhr gehören aber auch zum Begriff der Utopie Landauers. Denn die Revolution ist ein ständiger Wechsel zwischen dem *Ist-Zustand* der Gesellschaft (*Topie* ein *Nirgend-Ort* der Utopie)⁷²³ und dem Hier und Jetzt. „Revolution ist [...] der Weg von der einen Topie zur anderen, von einer relativen Stabilität über Chaos und Aufruhr [...] zu einer anderen relativen Stabilität“.⁷²⁴ Damit ist die Utopie die *Triebfeder* jeder Veränderung, die allerdings je nach entsprechenden Bedürfnissen der Individuen entsteht. Die Utopie ist die Reaktion auf die Topie (den Ist-Zustand) und schafft in sich wieder eine Topie, die von einer anderen Utopie abgelöst wird und so ad infinitum. Denn jede Revolution schafft einen *neuen, festgeschriebenen Zustand*, der nur *so lange* andauert, bis sich eine Unzufriedenheit der Individuen zeigt.⁷²⁵ Den Übergang von der Topie in die Utopie versteht Landauer als Revolution, die er als einen fortschreitenden Prozess denkt. Im Grunde sind nach Landauer Utopien nicht realisierbar, weil sie mit der Topie abwechseln, aber dennoch: „Utopien sind Wunsch der Menschen nach Veränderung; ihr rebellischer Impuls.“⁷²⁶

Neben einigen anderen Autoren ist es Josef Steinbeiß, der uns auf den Einfluss Landauers auf Bloch (*Geist der Utopie*) verweist. Mit dem *verschwiegenen Einfluss*⁷²⁷ Von Bloch lässt sich nicht nur eine Linie von Landauer zu Deleuze ziehen, tatsächlich weist ihr Utopie-Verständnis eine erstaunliche Nähe auf. Beide begreifen die Revolution als eine Notwendigkeit und als prozessual. Für beide ist sie der Widerstand gegen die Gegenwart im Hier und Jetzt, und für beide stellt sie den Wunsch zur Veränderung, nämlich unendlicher Bewegung des Werdens, dar. Wie bereits angesprochen, erwähnte Landauer seine Bedenken zu großen Revolutionen, nämlich dass in einer post-kapitalistischen Zeit die zureichenden Bedingungen fehlen, um diese auch aufrechtzuerhalten, also die Gefahr der Restaurierung. Auch Foucault hielt wenig von einer Befreiung und sprach indessen ganz im Sinne Landauers von Praktiken der Freiheit. Im Gegensatz zum Marxismus und

⁷²³Ähnlich dem griechischen Begriff der Utopie, nämlich Nicht-Ort.

⁷²⁴Gustav Landauer, Die Revolution S. 29.

⁷²⁵Joseph Steinbeiß, *Kein Ort, nirgends - Gustav Landauer: Die Revolution*, anarchismus.at: www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/gustav-landauer/104-gustav-landauer-die-revolution-buchbesprechung.

⁷²⁶Ebd.

⁷²⁷Ebd.

ähnlich wie Landauer, machen auch Deleuze und Guattari keine Prognosen über die Zukunft, die einzige Maxime bleibt: Widerstand gegen die Gegenwart in *Jetzt-heit* und *Diesseitigkeit* zum Kapitalismus. Obgleich die Revolution notwendig ist, ist sie für alle drei Denker auch *Evolution*, worin sie bei Kant wären, der in ihr den Fortschritt der Menschheit erhoffte. Sowohl Deleuze und Guattari, als auch Landauer sind im Bezug auf eine Wandlung des Menschen, der Gesellschaft voller *Hoffnung*.⁷²⁸ Kant spricht hier von einem *Enthusiasmus* der Menschen, der sich in ihrer Beobachtung der Revolution zeigt.⁷²⁹ Außerdem müssen wir hinzufügen, dass, obgleich auch Kant eine Besserung der Gesellschaften erhoffte, er durchaus pessimistisch hinsichtlich des Fortgangs der Menschheit war. Hayer weist uns darauf hin, dass Deleuze und Guattari mit Kant in der Frage der Selbstorganisation der Menschheit mitgehen „die einen immanenten Enthusiasmus besitzt, der nicht durch Vernunft oder Enttäuschung zu schmälern ist, sondern sich immer wieder von neuem entwickelt.“⁷³⁰

Wir haben bereits erwähnt, dass für Deleuze die Kunst das Einfangen von Kräften ist, nämlich um der *Endlichkeit* die *Unendlichkeit* zu entreißen. Darin lässt sich auch eine Nähe zum Kunstbegriff Adornos ausmachen, für den die Kunst nicht nur Utopie, sondern auch *Hoffnung* bedeutet, denn hörte sie auf, würde auch jede Verbesserung der Realität schwinden, zumal sich in ihr auch immer etwas Neues zeigt: „In jedem genuinen Kunstwerk erscheint etwas, was es nicht gibt.“⁷³¹ Deleuze spricht davon, Gestalten zu schaffen, indem wir künstlerisch Kräfte fangen, nämlich Formen, die wie bereits erwähnt modifizierbar und veränderbar sind. Hinzugefügt werden muss, dass Deleuzes Formverständnis nicht konservativ ist, das heißt, wir sollen zwar unseren Empfindungen Formen geben, sie ausdrücken, aber nicht um des Formens wegen, sondern um Intensitäten, Prozesse des Werdens unter anderem darzustellen. An diesem Punkt schnitt sich die Kunst mit der Gestaltung einer Existenzweise, worin es nicht um ein personales Subjekt, sondern um ein anderes Werden, wie Welt-Werden, Frau-Werden und Tier-Werden

⁷²⁸Heyer S. 105 und bei Landauer, Die Revolution S. 29.

⁷²⁹Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, WA Bd. XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978 S. 358.

⁷³⁰Heyer S. 105.

⁷³¹Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS, Bd. 7, FaM, 1990 S. 127.

ging. Obwohl wir bei Deleuze keine FAVORISIERUNG der Form finden, eben weil er das „Gegebene“ wie Nietzsche als Kräfte denkt, die weder einem Materie- noch einem Formbegriff entsprechen, geht die Tradition der IDEALISIERUNG des Formverständnisses bis zu Aristoteles zurück, worin uns das *Formprinzip* als das *gestaltende Prinzip* der Materie entgegentritt.⁷³²

Für Aristoteles ist die Materie etwas, das „keine Eigenschaft an sich selbst hat“, deshalb ist sie nur etwas Potenzielles, das aber alle Eigenschaften mittels der Form bekommen kann.⁷³³ Die Potenz – nämlich die Materie – steht in einem Verhältnis zur Wirklichkeit, denn das *Zugrundeliegende* der Entwicklung der Materie ist die Form und die Wirklichkeit, diese treiben nicht nur die Entwicklung voran, sie *dirigieren* sie auch.⁷³⁴ In diesem Sinn bildet die Form das *Prinzip der Aktualisierung* der Materie, indem sie die potenziellen Eigenschaften der Materie organisiert. Damit ist es die Form, die der Materie *Leben, Organisation und Struktur* übermittelt.⁷³⁵ Das Verhältnis des Körpers zur Seele besteht darin, dass der Körper Potenz ist, um die Funktionen auszuüben, „welche von der Seele, d.h. vom operativen System der lebendigen Substanz programmiert und diktiert werden.“⁷³⁶ Insofern ist die Form die entsprechende *aktualisierende Kraft*. Zufügen müssen wir außerdem, dass es zur Gestalt einen Prozess, oder wie es Aristoteles nennt, einen *Werdevorgang* braucht.⁷³⁷ Wir sehen, dass auch bei Aristoteles die Form mehr Gewicht als die Materie hat, denn sie ist das, was der Materie Leben einhaucht.

* * *

⁷³²Aristoteles, *Physik* II, 1, Oxford, 1956, 193a28-b1.

⁷³³Gianluigi Segalerba, Vorlesungstext - Siebte Sitzung von 2008, der sich auf Aristoteles' Metaphysik Eta 5 stützt, S. 5. Siehe hierzu auch Segalerba, *Die aristotelische Substanz als Wendepunkt in der Ontologie der Antike*, In: Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderband, Wien, 2010 S. 168.

⁷³⁴Segalerba, Vorlesungstext - Siebte Sitzung, 2008 S. 15.

⁷³⁵Ebd.

⁷³⁶Siehe Segalerba, *Eta*, Siebte Sitzung, 2008 S. 19.

⁷³⁷Die Natur ist Gestalt, und „Natur, aufgefasst als ein Werdevorgang, ist ein Weg hin zur Natur.“ (Aristoteles *Physik* II 1, 193a28-b1. Sowie Segalerba, 2008 S. 8) Außerdem ist das *natürlich Gebildete* nicht ein „aus dem, sondern das zu dem hin. Die Gestalt ist also die Natur.“ Siehe Segalerba, *Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen*, In: Analele Universitatii din Craiova, Dezember 2017 S. 171.

Es werden mehrere Jahrhunderte vergehen, in denen wir den Diskurs der Kraft sowohl in der Lebensphilosophie als auch in der Ästhetik wiederfinden werden (nebst der Biologie, der Physik, unter anderem). Jedoch gehen wir nicht weiter zurück als in das 18. Jahrhundert, worin wir hier diesbezüglich bereits auf Kant gestoßen sind. Die ästhetischen Ideen hatten die Kräfte im freien ästhetischen Spiel der Einbildungskraft belebt. Bekanntlich geht Kants ästhetische Theorie auf Alexander Gottlieb Baumgarten zurück, der als Erfinder der Ästhetik gilt⁷³⁸. Ähnlich wie die Favorisierung der Vernunft bei Kant, begreift Baumgarten das sinnliche Erkennen als ein „Analogon der Vernunft“⁷³⁹, und wie Abbé Dubos und David Hume bedarf es für die Präzision des sinnlichen Erkennens der *Übung*.⁷⁴⁰ Baumgarten definiert den Begriff der Fähigkeit oder Kraft (*vis*), als Vermögen des Subjekts, während die Übung uns zu einer *ästhetischen Wahrheit* befähigt.⁷⁴¹ Bei Deleuze gab es nur noch Kräfte, die als Qualitäten Affekte waren, allerdings waren auch Empfindungen und Kräfte Affekte. Während Intensitäten die Erlebniszustände waren, stand die Sinnlichkeit nicht in einer Opposition zum Verstand, sondern das Ich dachte, was es fühlte, und fühlte, was es dachte. Hier fällt das Denken mit dem Empfinden also zusammen, insofern würde sich Deleuze nicht nur gegen den Begriff der ästhetischen Wahrheit widersetzen – denn es sind keine Wahrheiten, sondern nur Affekte, aber auch gegen den Begriff der Erkenntnis, welcher sich bloß auf den Verstand bezieht.

Es stellt sich aber ein anderer Denker gegen ein solches Verständnis der Ästhetik, das seinen Ausgang und Ziel im Erkennen findet, nämlich Johann Gottfried Herder, für den die Ästhetik „eine Lehre des Gefühls“ ist.⁷⁴² Also haben wir hier einen

⁷³⁸ Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008 S. 42. „Die Ästhetik ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“ und damit die „Theorie der freien Künste“. Siehe Alexander G. Baumgarten, *Ästhetik*, Hg. Dagmar Mirbach, Meiner, Hamburg, 2007 §1.

⁷³⁹ Menke S. 37.

⁷⁴⁰ Der Charakter des glücklichen Ästhetikers bedarf der Vertiefung, denn allein die „angeborene natürliche Ästhetik [...], die natürliche Veranlagung [dispositio] der ganzen Seele zum schönen Denken, mit der man geboren wird“ reicht nicht aus, dies erfordert noch die „Einübung und die ästhetische Übung“. Baumgarten, *Ästhetik* § 27f. und § 47.

⁷⁴¹ Menke S. 44 und S. 48.

⁷⁴² Menke S. 54. Bei Herder ist die Natur des Menschen ästhetisch, aber auch *dunkel*, insofern ist die Ästhetik „eine Untersuchung des Dunklen.“ (Ebd. S. 57) Herder ist bestrebt, die Kraft zu denken und verweist darauf, dass sie nicht *kausal* erklärt werden kann, sowie auf die Schwierigkeit des Denkens der Kraft. „Ich sage nicht, daß ich hiermit was erkläre; ich habe noch keine Philosophie gekannt, die, was Kraft sei, erkläre, es rege sich Kraft in Einem oder zweien Wesen.“ Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschenlichen*

Denker der Kraft, der die Kraft nicht nur aus ihren Wirkungen heraus, sondern auf der Ebene der Empfindungen denkt. Da sind wir nur ein paar Schritte Richtung Ästhetik gegangen und sind vielleicht zu den interessantesten Reflexionen zum Begriff der Kraft gestoßen. Schauten wir uns hier die Definitionen von Herder an, können wir leider gar nicht unparteiisch bleiben, aber vielleicht waren wir das auch nie. Ohne eine Bestimmung der Kraft vorzunehmen, schreibt Herder, dass Kraft auf der *Ebene mit Raum und Zeit* liege sowie, dass sie immer schon jedem Philosophieren oder Analysieren vorausgesetzt ist, insofern als sie als eine *Beziehung* zu denken ist.⁷⁴³ Das erinnert uns an die Definition des Willens bei Nietzsche, den er als Beziehung der Kraft auf eine andere Kraft bestimmte. Außerdem entstand genau hier in den Kräfteverhältnissen der Sinn eines Dinges. Für Herder nun ist Kraft nicht nur eine *Wirkung des Einen auf das Andere*, sondern auch *Ausdruck*.⁷⁴⁴ Aber auch die weiteren Definitionen Herders zeigen eine überraschende Nähe zu unserer Thematik auf, wo Herder ein Band zwischen dem Empfindenden und dem Empfundenen ausmacht. Deleuze wird später vom Band des Menschen zur Welt sprechen, das tiefer ist als jede andere Beziehung des Menschen. Allerdings hat er dieses, wie bereits gezeigt wurde, auch definiert: Es besteht aus unseren Affekten mit der Welt. Da die Erfahrung voller *Reiz* und *Leben* ist, erkennt Herder im Begriff des Lebens den *geistigen Zusammenhang* zwischen dem *Empfindenden und Empfundenen*, nämlich als „ein Band, das von keiner Mechanik abhängt.“⁷⁴⁵ Diese Passage lässt uns auch an Deleuzes Definitionen des Menschen denken, worin er den menschlichen Körper nicht getrennt von der Welt um ihn bestimmte: ein Organismus aus Kontraktionen von Wasser, Erde, Luft, Kohlenstoff, nämlich Konzentrationen von Kraftakten. Auch Landauer hielt fest, dass wir nur aus Kontraktionen und Attraktionen bestehen und sprach ebenfalls von unserer Beziehung zur Welt, die er auch auf der Empfindungsebene adressierte. Ganz im Sinne Deleuzes, aber auch Landauers schreibt Herder weiter, dass wir nur insofern die *Natur* mit

Seele, Werke, Bd. 4, Hg. Jürgen Brommack und Martin Bollacher, Deutsche Klassiker, Frankfurt am Main, 1994 S. 337 zit. nach Menke S. 59.

⁷⁴³ Herder, *Erkennen* S. 338 zit. Menke S. 59.

⁷⁴⁴ So ist die Kraft *Ausdruck* und das darüber Hinausgehende. In diesem *dunklen Grund der Seele* verläuft die *Sukzession* der Vorstellungen im Verhältnis zu klaren Vorstellungen *unbewusst*, so wie diese dunkle Kraft keinem *Gesetz* oder *Zweck* folgt. Menke S. 59f.

⁷⁴⁵ Die Seele folgt keinem *plumpen Mechanismus*, denn die *Erfahrung* ist voller *Reiz* und *Leben*. Herder, *Erkennen* S. 352f. zit. nach Menke S. 62.

unseren *Empfindungen* beleben, so es auch *Leben* gibt. So wirkt die ästhetische Kraft bei Herder als „ein Spiel von Ausbreiten und Zusammenziehen“, und hierin ist das Spiel der *Prozess*, „in dem wir, ‚empfangen, verarbeiten und fortpflanzen‘“ und durch „den die Seele ‚alles empfangen und in sich verwandeln‘ kann.“⁷⁴⁶ Hier können wir auch Landauer verorten, der vom Spiel der Kräfte sprach, dessen Naturbegriff Ausdruck war und alles in uns zu verwandeln vermochte.

Welch eine Nähe Herders Begriff der Ästhetik mit Landauer aufweist, sehen wir auch in der folgenden Definition der *Einbildung*, denn diese ist das *Wirken* der ästhetischen Kraft als „die Hervorbringung von Bildern durch ihre Verknüpfung mit anderen Bildern.“⁷⁴⁷ Die Welt war für Landauer Bild in Bildern, vor jeder Sprache zunächst Bild und durch den Seelenstrom stand das Individuum mit der Welt in Einheit, hierzu finden wir bei Herder folgenden Gedanken: „Hier indes fahren wir fort, daß, so verschieden dieser Beitrag verschiedener Sinne zum Denken und Empfinden sein möge, in unserem innern Menschen Alles zusammenfließe und Eins werde. [...] Aus dem Allen webt und würkt nun die Seele sich ihr Kleid, ihr sinnliches Universum.“⁷⁴⁸ Tatsächlich las Landauer Herder und bezog sich auf diesen als einen *Geist*, der sich auf *Poesie* verstand.⁷⁴⁹ Nun, für Herder ist die Hervorbringung einer Kraft nichts anderes als das Wirken einer Kraft und jedes Bild der *Ausdruck einer Kraft*.⁷⁵⁰ Bevor wir mit Herder abschließen, möchten wir noch darauf hinweisen, dass, während Herder das Ästhetische als einen „Zustand der menschlichen Seele“ definiert, nämlich als eine *Weise des Wirkens*, sich dies bei Moses Mendelssohn und Johann Georg Sulzer ändern wird, nämlich indem sie aus dem *Zustand* ein *Ereignis* machen – wie wir es eigentlich auch bei Kant vorfanden.⁷⁵¹ Damit wird das Ästhetische letzten Endes ein Werden.

Wie wir sehen, verlässt die Ästhetik ihre Gewässer nicht, denn sie ist eine Ästhetik „des Selbst, eine Selbsterfahrung und -verwandlung“, während die Welt ihr *Anlass*

⁷⁴⁶ Menke S. 65.

⁷⁴⁷ Menke S. 66.

⁷⁴⁸ Herder, *Erkennen*, S. 340 zit. nach Menke S. 66.

⁷⁴⁹ Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, S. 48.

⁷⁵⁰ Menke S. 66. Wir sprechen hier von einem endlichen Hervorbringen und Auflösen als ein „endloses Umwandeln von Ausdruck in anderen Ausdruck.“ Ebd.

⁷⁵¹ Menke S. 84.

zu einer solchen *Selbst-Ästhetisierung* gibt.⁷⁵² Im ästhetischen Spiel der Kraft wird ein Ausdruck hervorgebracht, während *nur* das Spiel der ästhetischen Kraft zur Darstellung kommt.⁷⁵³ Kant platzierte das Spiel zwischen den Vermögen, die stets eine Übereinstimmung miteinander suchten, welches auch wechselweise Lust und Unlust im Gemüt erzeugt.⁷⁵⁴ Die ästhetische Urteilskraft war nicht erkennend – entgegen Baumgarten – aber reflektierend, und das Ästhetische beruhte auf einem Gefühl, worin er mit Herder mitgehen würde. Die reflektierende Urteilskraft ist auch für Kant jener Punkt, wo er sich dem Begriff des Lebens am meisten näherte und hier von belebenden Kräften des Gemüts sprach.

Nicht allein darin, dass das Werden im Bereich der Gefühle, nämlich in Kants Begriff der Intensitäten (Empfindungen und Kräfte) stattfindet, stimmen Landauer als auch Deleuze überein, sondern auch mit der hier dargestellten Ästhetik sofern, dass sie wie Herder von Kräften und dem Band zwischen Mensch und Welt sprechen, weil für beide Denker das Individuum nicht ohne den Strom der Welt zu denken ist. Die dunklen und verworrenen Bilder der sinnlichen Vorstellungen können wir bei Deleuze und Bergson im Begriff des Virtuellen denken, die eben zwar gegenwärtig, aber noch nicht aktuell sind, aber dazu kommen wir noch.

Die Ästhetik erfährt bei Nietzsche eine andere Wendung, er will das Ästhetische nicht allein der Kunst überlassen und eröffnet ihr einen ethisch-politischen Horizont, indem er sie als eine ethische und damit politische Lebensführung versteht – wie wir bereits im Ethik-Kapitel hingewiesen haben.⁷⁵⁵ In der Macht der Kunst erblickt Nietzsche das Potential der Veränderung unserer *Praktiken*, denn „ohne die Kunst wäre es gar nicht auszuhalten.“⁷⁵⁶ So sind wir aufgefordert, vom Künstler zu lernen und uns selbst als Kunstwerke, genauer *ästhetische Phänomene* zu sehen: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich“.⁷⁵⁷ Es ist die Frage des guten, aber auch des autonomen Lebens. Das, was wir von

⁷⁵²Menke S. 86f.

⁷⁵³Menke S. 87.

⁷⁵⁴Deleuze, KP S. 134.

⁷⁵⁵Menke weist uns darauf hin, dass die Bedeutung des Ästhetischen sich für Nietzsche als Problem formuliert in der Frage stellt, wie „die Kultur zu unserer Musik zu finden!“ ist. Siehe Menke S. 108.

⁷⁵⁶Menke S. 108.

⁷⁵⁷Menke 110f.

KünstlerInnen lernen können, ist das *Sehen-Können*, und der, der es gelernt hat, gewinnt auch „eine Freiheit über den Dingen“.⁷⁵⁸ Und dadurch werden wir nichts minderes gelernt haben, als zu leben.

Also auch hier eine enge Beziehung zwischen dem Sehen und dem Leben. War sie das eine Mal Kunst und das andere Mal Ästhetik, vermischen sich bei Nietzsche beide Bereiche ineinander. Die Suche nach dem Leben setzt natürlich voraus, dass das Leben aktuell gehemmt wird. Ohne Zweifel ist es nicht das Leben, das sich selbst hemmt, es sind die Werte oder genauer die Bewertungen, die reaktiven Kräfte, die es als Last empfindet. Auf die Unerträglichkeit der Welt hat uns auch Deleuze hingewiesen und wir werden sehen, wie er diesem Problem entgegen wird. Allerdings können wir schon vorwegnehmen, dass er uns vorschlagen wird, zum *Visionär* zu werden, um alles, was sich uns im Bild entzieht, besser zu sehen und damit das *Klischee* zu brechen. Wie Nietzsche stellte sich auch Deleuze gegen den Subjektbegriff, den Nietzsche als die *Erfindung* einer Adresse auffasst, um jemanden aufgrund seines Verhaltens anzuklagen.⁷⁵⁹ Entgegen einen aristotelischen *tēlos*⁷⁶⁰ stellt Nietzsche das Leben über jede Rationalität und Zweckmäßigkeit: „Alles, was lebt, bewegt sich; diese Thätigkeit ist nicht um bestimmter Zwecke willen da, es ist eben das Leben selber.“⁷⁶¹ Das Leben ist Ausdruck, nämlich *Expression* ohne Zweck, ein zielloses „Überströmen der Kraft“.⁷⁶² Warum es also in ein Korsett stecken? Warum sich nicht durchqueren lassen von dem Strom der Kräfte? Kräfte, die sich nicht denken lassen, obgleich wir sie uns veranschaulichen können. Nietzsche nährt sich auch von Herder, wenn er festhält, dass Kräfte *unbewußt* sind, sie wirken allerdings „jenseits (oder diesseits) des Bewußtseins“, wie Christoph Menke uns hinweist.⁷⁶³

⁷⁵⁸ Menke S. 111.

⁷⁵⁹ „[...] über und gegen jemanden, das Subjekt der Handlung, klagen zu können, der an ihnen schuld ist.“ Menke S. 115.

⁷⁶⁰ Aristoteles dachte, dass das Seiende um so vollkommener, „um so seins- und werthafter ist, je mehr es sein *tēlos* in sich hat“. K. W. Zeidler, *Platons Antizipation und Überwindung des Universalienstreits*, In: Transzendentale Konzepte in aktuellen Bezügen, Hg. Hans-Dieter Klein und Rudolf Langthaler, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2010 S. 17.

⁷⁶¹ Menke S. 117.

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ Menke S. 113.

Nietzsche fragt, wie das Neue zu denken ist, eine Suche, die wir bei Landauer und Deleuze auch fanden. Hierzu gilt es, wie bereits erwähnt, zu experimentieren, eine *Offenheit* für das Zufällige zu schaffen, damit das Neue seinen Eingang findet.⁷⁶⁴ Wir haben bereits mit Deleuze auf die Schaffung neuer Werte im Willen zur Kraft hingewiesen und auch, dass dies über die Bejahung des Lebens funktionierte. Der Offenheit für das Zufällige inhäriert damit auch die Bejahung für das *Tragische* im Leben – das wir nach Nietzsche am Künstler erkennen können.⁷⁶⁵ Auf diese Weise realisiert sich in der nietzscheanischen Ästhetik die Befreiung von einem Subjektbegriff, der stets in der *Verantwortbarkeit* seiner Handlungen gefangen ist. Nämlich, indem sie nicht mehr „Unterwerfung unter fremde Übermacht ist, weil sie Freigabe zu einer anderen Entfaltung der eigenen Kraft ist. Das letzte Wort der Ästhetik ist die menschliche Freiheit.“⁷⁶⁶ Hier sehen wir die Kreuzung, worin das Ästhetische seine ethische, aber damit auch seine politische Dimension erhält. Denn es gilt nicht nur, sein Dasein künstlerisch wahrzunehmen, sondern dies auf eine schöpferische Art zu tun, nämlich, sodass weder unsere noch die Freiheit eines anderen von einer Übermacht verletzt wird. Eine Entfaltung unserer Kraft, die wir in der Bejahung des Tragischen, der Heiterkeit, sowie der Großzügigkeit und in einem schöpferischen Leben finden.

Obgleich Deleuze keine Ästhetik begründet, resultiert sein Kunstkonzzept, das er gemeinsam mit Guattari entwirft, wie gezeigt werden konnte, aus seiner intensiven Auseinandersetzung mit der *Kritik der Urteilskraft* Kants, wie auch Stefan Heyer festhält.⁷⁶⁷ Heyer weist uns außerdem darauf hin, dass Deleuze hier einen *Dualismus in der Ästhetik* ausmacht, denn während in der Theorie des Sinnlichen das Reale mit der möglichen Erfahrung seine Entsprechung sucht, wird in der Theorie des Schönen die Realität des Realen *anderwertig reflektiert*.⁷⁶⁸ Also eine *zweideutige* Ästhetik: „Die beiden Bedeutungen der Ästhetik vermischen sich derart, daß sich das Sein des Sinnlichen im Kunstwerk offenbart und das Kunstwerk gleichzei-

⁷⁶⁴Menke S. 118.

⁷⁶⁵Menke S. 121.

⁷⁶⁶Menke S. 127.

⁷⁶⁷Heyer S. 101.

⁷⁶⁸Heyer S. 101.

tig als Experiment erscheint.“⁷⁶⁹ Der Umstand für diese Dualität liegt für Deleuze darin begründet, dass ein Urteil bei Kant immer eine Erkenntnis des Verstandes ist, insofern einen objektiven Gegenstand braucht. Allerdings ist das Sinnliche bei Kant als subjektiv definiert, damit auch das ästhetische Urteil, auf das wir in unserem Kant-Kapitel aufmerksam gemacht haben. Das Gefühl, die Empfindungen durften sich in das Urteil nicht einmischen, der Verstand abstrahierte hier alle Sinnlichkeit. Ein ästhetisches Urteil, das objektiv ist, ist also nicht möglich für Kant. Für Deleuze jedoch ist eine Ästhetik, welche die Gefühle isoliert, nicht haltbar⁷⁷⁰, erinnert sei hier an den Gedanken, dass wir alles fühlen, was wir denken und denken, was wir fühlen.

Die *transzental-empirische Ästhetik* Deleuzes führt indes beide Theorien zusammen, außerdem führen uns beide zur Kunst. Denn es ist das Kunstwerk, welches das Territorium der Repräsentationen verlässt, „um ‚experimentelle Erfahrung [expérience]‘ zu werden, transzentaler Empirismus oder Wissenschaft vom Sinnlichen.“⁷⁷¹ Erinnert sei hier an Nietzsche, der uns auch vorgeschlagen hat zu experimentieren, da darin die Chance des Neuen bestand. Aber nicht nur bei Nietzsche, sondern auch bei Landauer führten die Wege zur Kunst. Die Sinnlichkeit, sowie die Empfindungen müssen nach Deleuze und Guattari ihre Geltung erfahren, man muss ihnen ihr *Recht* zusprechen. Hierzu bedarf es aber der Kunst. Denn sie ist nicht nur die Sprache der Empfindungen⁷⁷², sondern sie hält auch die Empfindungen fest.⁷⁷³ Dies tut sie, indem sie Kräfte einfängt, indem sie Affekten ihre Farbe, ihren Ton, ihre Bilder gibt. Damit wird der „Empirismus transzental und die Ästhetik eine apodiktische Disziplin“, wenn wir im Sinnlichen *nur das auffassen*, was nur empfunden werden kann.⁷⁷⁴ Damit geschieht nichts minderes, als dass dem objektiven Urteil das sinnliche Urteil (Geschmacksurteil) *zugefügt wird*, dass heißt, Philosophie beginnt von der Kunst zu *lernen*.⁷⁷⁵ Im Grunde ganz

⁷⁶⁹Ebd.

⁷⁷⁰Heyer S. 101.

⁷⁷¹Deleuze, DW S. 84 und S. 79. Hervorhebung im Original.

⁷⁷²Deleuze und Guattari, WiP S. 208.

⁷⁷³Heyer S. 100.

⁷⁷⁴Heyer S. 100. Das, was nur empfunden werden kann, heißt es weiter, ist „das Sein selbst des Sinnlichen: die Differenz“ als das *qualitativ Verschiedene*. Ebd.

⁷⁷⁵Heyer S. 110.

im Sinne Nietzsches, der wie erwähnt von einem Lernen von Künstlern sprach. In diesem Zusammenhang zeigen Deleuze und Guattari auf Kunstwerke, worin intensive Empfindungen wiedergeben werden, Werke, in denen sich ein Werden abzeichnete. Eine solche Ästhetik dreht sich um Affekte, genauer um die Individualisierung des Menschen durch solche Affekte. Denn der Affekt ist „kein Übergang von einem Erlebniszustand zum anderen, sondern das Nichtmenschlich-Werden des Menschen“.⁷⁷⁶ Ahab wird zu Moby Dick, aber nicht aus dem Wunsch heraus, das Tier nachzunahmen, oder aufgrund einer *imaginären Identifikation*, es ist vielmehr, wie Deleuze sehr einleuchtend als auch kryptisch im selben Moment festhält, das „Entferntsein eines Lichts, das beide in ein und demselben Reflex erfaßt.“⁷⁷⁷ Das, was hier passiert, ist eine Empfindung, ist eine Zone der Ununterscheidbarkeit, worin eine Annäherung stattfindet. Etwas zieht uns unendlich an einem Tier an, wir verfallen diesem Begehrten, und genau dies ist es, was uns zu etwas anderem, in dem Fall zum Tier werden lässt. Etwas Exzessives, würde Slavoj Žižek mit Lacan sagen, allerdings ist das ein Exzess, ohne dass ihm eine ödipale Struktur inhäriert würde und der Mensch deshalb einer Therapie bedürfe. Die *Kritik und Klinik* handelt deshalb auch von Erfindungen, von Wörtern, von der Unmöglichkeit der Sprache. Von den Versuchen, etwas Unerträglichem zu entgehen; der Psychotiker, der sich eine neue Sprache schafft, Körper, vor allem die des Antonin Artaud, die dem Zusammenbruch und dem Gericht entfliehen wollen:

„Alle Wörter erzählen eine Liebesgeschichte, eine Geschichte von Leben und Wissen, aber diese Geschichte wird nicht durch die Wörter bezeichnet oder ausgedrückt und auch nicht von einem Wort zum anderen übersetzt. Diese Geschichte entspricht eher dem ‚Unmöglichen‘ in der Sprache und gehört daher um so inniger zu ihr: als ihr *Außen*“.⁷⁷⁸

Das Programm lautet: geheimen Kräften nachzuspüren, verborgene Kräfte sichtbar machen. Nicht aufhören, den reaktiven Kräften zu widerstehen, nicht aufhören, das Leben aus ihrer Macht zurückzuerstatten. Allerdings funktioniert das nicht im

⁷⁷⁶ Deleuze und Guattari, WiP S. 204.

⁷⁷⁷ Ebd.

⁷⁷⁸ Deleuze, KK S.33.

Rausch von Drogen⁷⁷⁹ oder der Resignation, sondern im Aktivwerden der Kräfte. Man muss sich seine Öffnungen, seine Pfade suchen. Damit wird auch das eigene Leben zum Kunstwerk. In *Was ist Philosophie?* definieren Deleuze und Guattari die Kunst wie bereits Landauer als *Ausdruck*. „Das die-eigene-Sprache-Finden des Schriftstellers, das die-eigene-Farbe-Finden des Malers, das den-eigenen-Ton-Finden des Musikers.“⁷⁸⁰ Ihr Kunstbegriff macht sich nichts aus der Ordnung und, wie bereits erwähnt, ist er auf den Spuren des Chaos: „nicht der Dichter als Fürst, sondern der Künstler als Selbstmörder. Kleist gegen Goethe. Kafka gegen Th. Mann.“⁷⁸¹ Ähnlich wie bei Landauer ist die Kunst das Einfangen der Unendlichkeit, in *Was ist Philosophie?* heißt es deshalb, dass das Wesen der Kunst das *Durchlaufen* des Endlichen ist, um das Unendliche *wiederzufinden*.⁷⁸² Um dem Leben genau die Kraft zu entreißen, die uns alles zurückgibt.

Im Kreis der Ästhetik begegnen wir nicht nur Landauer, Deleuze und Nietzsche, sondern auch Foucault. Denn in seiner Theorie der *Biopolitik* erscheint das Subjekt als ein *Effekt* wie *Objekt der Disziplinen* der souveränen Macht.⁷⁸³ Aber auch in seinem letzten Projekt, worin es um eine ästhetischen Freiheit des Subjekts geht (*Die Sorge um sich*), begegnen wir Begriffen, die dem Vokabular der Ästhetik entsprechen: *Individualität, Kraft, Fähigkeit, Dynamik, Entwicklung* sowie *Übung*.⁷⁸⁴ Die Disziplinarmacht kontrolliert die lebendigen Körper mit dem Zweck der Produktivität sowie des Gehorsams. Hierbei wendet sie die *Technik der Übung* an, „mit der man den Körpern Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholungen, Unterschiedlichkeit und Abstufung auszeichnen.“⁷⁸⁵ Die Übungen durch die Disziplinarmacht bezwecken eine Subjektivierung des Individuums, mit dem Ziel einer Unterwerfung des Subjekts unter die herrschende Macht. Christoph Menke weist uns darauf hin, dass der Begriff der *Übung* auch in Baumgartens Ästhetik

⁷⁷⁹ Deleuze und Guattari, TP S. 385.

⁷⁸⁰ Heyer S. 121.

⁷⁸¹ Heyer S. 119.

⁷⁸² „Vielleicht liegt hierin das Eigentümliche der Kunst: das Endliche durchlaufen, um das Unendliche wiederzufinden, zurückzugeben.“ Deleuze und Guattari, WiP S. 234.

⁷⁸³ Menke S. 50.

⁷⁸⁴ Ebd.

⁷⁸⁵ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977 S. 207f. zit. nach Menke S. 50.

vorkommt, nämlich als eine „Wiederholung gleichartiger Handlungen, zu dem Zwecke, daß sich eine Übereinstimmung [consensus] des Geistes und der Gemütsart [...] ergibt.“⁷⁸⁶ Die Verwendung des Begriffs der Übung offenbart uns aber damit das Subjekt der Ästhetik, welches sich in seinen Kräften und im Spiel ausübt, auch als „Instrument wie Ideologie der gesellschaftlichen Disziplinierung“.⁷⁸⁷ Neben dem Begriff der Übung finden wir auch auch die *Askese* oder die *Selbstprüfung* im Werk Foucaults *Die Sorge um sich*, worin Foucault die besagte ästhetische Subjektivierung ab der Antike ansetzend untersucht. Obgleich Menkes Verweis auf den Begriff der *Übung* durchaus seine Gültigkeit hat, müssen wir ihn weiter denken. Die Disziplinierung der Kräfte des Individuums lässt Foucault im 17. Jahrhundert beginnen, welche sich zu einer Biopolitik im 18. Jahrhundert forciert und ihren Fokus auf das Leben dieser Individuen richtet. So tritt das Leben in den Fokus der *Ordnung des Wissens und der Macht* – wie wir sie heute im *Kapitalismus*⁷⁸⁸ vorfinden. Die *Machtmechanismen* zielen auf eine *Unterwerfung* des Subjekts, indem sie auf die *Kräfte*, die *Fähigkeiten* zugreifen, um die *Prozesse des Lebens* „zu kontrollieren und zu modifizieren“.⁷⁸⁹ Allerdings verschieben wir dieses Thema auf das nächste Kapitel, worin sich auch ein Machtbegriff auf unseren bisherigen Definitionen der Kraft basierend äußert und Deleuze und Foucault aufgrund ihrer differenten Auffassung der Kraft nicht übereingekommen sind.

⁷⁸⁶Menke S. 50f.

⁷⁸⁷Menke S. 51.

⁷⁸⁸Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977 S. 136.

⁷⁸⁹Foucault, *Der Wille zum Wissen* S. 137.

Vitalität II

Von Beginn an ging es um das Leben, es galt, die Unerträglichkeit, die Banalität des Alltags zu brechen, um das Band zwischen Mensch und Welt herzustellen, nämlich alles zurückzuerstatten, das uns durch das System des Urteilens entrisen und besetzt wird. Es galt, das empirische Ich, nämlich das lebendige Ich der Zeit aus den Fesseln des Urteils zu befreien. In diesem Zusammenhang sei auch auf das Konzept des *organlosen Körpers* bei Deleuze und Guattari hingewiesen, der unmittelbar mit dem Urteil in Verbindung steht. Nach Deleuze und Guattari ist das Werden eine Flucht, die sich jenseits des Organischen befindet, zumal das Werden der Feind des Organischen ist, das das Leben determiniert. Des Öfteren nimmt Deleuze Bezug auf Antonin Artauds Konzept der *Körper ohne Organe* bzw. *organloser Körper*. Der „organlose Körper ist ein affektiver, intensiver, anarchistischer Körper, der nur Pole, Zonen, Schwellen und Gradienten enthält. Er wird von einer mächtigen nicht-organischen Vitalität durchströmt.“⁷⁹⁰ Der organlose Körper ist der Versuch, den Körper der Macht zu entreißen. Denn nach Deleuze impliziert das Urteil, ganz im Sinne Artauds Konzept *Schluß mit dem Gottesgericht*, eine „wahre Organisation der Körper, durch die es wirksam wird: Die Organe sind Richter und werden gerichtet, und das Gottesgericht ist eben genau die Macht, bis ins Unendliche zu organisieren.“⁷⁹¹

Es galt, die Position der Zeit zur Form des Wahren umzukehren, jene Form vollständig zu kompromittieren und ins Jenseits zu gelangen. Es galt, das fröhliche

⁷⁹⁰Deleuze, KK S. 177f. Deshalb überrascht es auch kaum, wenn beide Autoren sich jedem Gedanken des Organismus widersetzen, denn ein Organismus verfolgt immer auch einen Endzweck. Im Gegensatz dazu verfolgt das Werden keinen Zweck und ist *anorganisch* sowie *indefinit*. Damit entgeht der organlose Körper aber auch seinem größten Gegenspieler, nämlich dem Gericht. Außerdem ist der organlose Körper keine Bedingung für das Werden, er ist nur eine andere Art des Werdens.

⁷⁹¹Deleuze, KK S. 177.

Leben statt des erschöpfenden Lebens zu wählen. Dann waren da noch die edlen und niederen Kräfte. Es ging immer nur um das Leben. Deshalb schreibt Deleuze, seine Werke reflektierend: „Alles, was ich geschrieben habe, war vitalistisch, zumindest hoffe ich das“.⁷⁹²

Auch für die Biopolitik ist Leben ihr Dreh- und Angelpunkt, aber sie verweist nicht nur auf die Ästhetik, wie Menke voraussetzt, vielmehr noch, mit dem Begriff der lebendigen Kräfte befinden wir uns auch im Vitalismus, der sich historisch vor allem in der Biologie zeigte und zwischen dem Organismus und dem Mechanismus oszillierte. Hierzu möchten wir uns den Begriff des Lebens bei Georges Canguilhem, einem Theoretiker des Vitalismus, näher ansehen, da wir vermuten, dass er nicht nur Foucault sondern auch Deleuze beeinflusst hat – zumal beide Denker während ihrer Studienzeit Canguilhems Vorlesungen auf der Sorbonne besucht hatten.

Ein sehr wichtiger Grundsatz des Vitalismus Canguilhems besteht darin, dass er versucht, das Lebendige aus dem Leben heraus zu denken. In erster Linie ist das Leben für Canguilhem *wesentlich normativ*, in dem Sinne, dass es Normen schafft.⁷⁹³ Außerdem konstituiert es sich aus einer Oszillation zwischen einer *selbsterhaltenden und einer selbstüberschreitenden Dynamik*.⁷⁹⁴ Das heißt, das Leben ist ein Prozess, der seine Normen in sich selbst setzt, welche es dann selbst wieder *überschreitet*. Vor der Überschreitung aber kommt es zu einem Gegensatz der Normen, die dann überwunden werden und so ad infinitum. Insofern zeigt er eine dialektische Struktur auf, die er *dialektische Essenz* des Lebens nennt.

Jedoch ist an Canguilhems Definition des Lebens jener Moment der sich setzen den Normen ein wichtiger Aspekt, den wir auch bei Deleuze wiederfinden. Hierbei jedoch nicht der Begriff der Norm, der bei Foucault eine wichtige Rolle spielt (die Machtmechanismen *normieren* die Individuen), sondern die Setzung. Andererseits geht der Gedanke der Setzung auch auf Deleuzes Auseinandersetzung mit Fichtes

⁷⁹²Deleuze, SC S. 22.

⁷⁹³Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld, transcript Verlag, 2008 S. 80.

⁷⁹⁴Maria Muhle, *Zweierlei Vitalismus*, in: Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze - Aktuelle Diskussionen, Hg. Friedrich Balke und Marc Rölli, transcript Verlag, e-book, 2015 S. 73.

Begriff der Setzung zurück, der in unseren Erläuterungen immer wieder auftauchte. Jenseits eines *télos* als organisierenden Prinzips, wie wir es eben bei Aristoteles finden, ist für Canguilhem der Vitalismus ein „Ausdruck des Vertrauens des Lebendigen in das Leben, der Identität des Lebens mit sich selbst, das innerhalb des menschlichen Lebendigen, das sich seines Leben bewußt ist, existiert.“⁷⁹⁵ Also Identität des Lebens mit sich statt mit einem Ziel, nämlich einer Zweckmäßigkeit des Organischen. Allerdings dürfte es schwer sein, das Leben aus sich heraus zu definieren, dem Leben nicht unsere Begriffe überzustülpen. Der Begriff der Normativität bei Canguilhem ist die *Fähigkeit des Organismus zur Selbstüberschreitung*, während sie andererseits ein *proportionaler Zustand* „im Hinblick auf die Krankheiten, Krisen oder pathologischen Zustände“ ist.⁷⁹⁶ Festzuhalten ist, dass das normative Leben seine Normen selbst setzt.⁷⁹⁷ In diesem Zusammenhang spricht Canguilhem auch von einer *Lebenskraft* (er erwähnt in seinen Schriften auch Bergson), die keinen *objektiven Maßstab*⁷⁹⁸ hat und nicht analysierbar ist. Dies erinnert uns an den Gedanken Deleuzes, dass das Leben nicht an irgendwelchen höheren Werten gemessen werden darf, weil es nicht begründbar ist. Damit wird natürlich das Leben sein eigener Maßstab, an dem wir uns zu richten haben.

Maria Muhle weist uns darauf hin, dass sowohl die Biopolitik als auch die ästhetische Subjektivierung Foucaults an Canguilhems Begriff der Normativität des Lebendigen *angelehnt* ist.⁷⁹⁹ Denn einerseits geht die Biopolitik auf das *Leben als Lebendiges* ein, andererseits haben wir in der Selbstkonstitution, die sowohl ethisch wie ästhetisch ist, eine *Dynamik der Selbstüberschreitung* des Subjekts, die nach Maria Muhle auch kein *Ziel* verfolgt.⁸⁰⁰ Hierzu müssen wir darauf hinweisen, dass das Subjekt im letzten Projekt Foucaults *Die Sorge um sich* sich seinen selbst auferlegten Prinzipien unterwirft und sich nach diesen formt. Insofern verfolgt es

⁷⁹⁵Georges Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, S. 86 zit. nach Muhle S. 86.

⁷⁹⁶Muhle, 2008 S. 110.

⁷⁹⁷Hinzugefügt werden muss, dass es keine *absolute Norm der Gesundheit* gibt: Das *normative Leben* setzt seine Normen selbst, um so bedrohliche Anormalitäten zu überwinden, weil es die Kraft besitzt, den *normalen* Zustand wiederherzustellen. (Muhle, 2008 S. 110.) So ist die *Gesundheit* ein *Luxus*, krank werden zu können, und dieser Luxus ist die *Lebenskraft*. Muhle, 2008 S. 111.

⁷⁹⁸Muhle, 2008 S. 111.

⁷⁹⁹Muhle, 2008 S. 278.

⁸⁰⁰Ebd.

gewisse Ziele, nämlich ethische wie ästhetische, es will seine Persönlichkeit regulieren, verfolgt Tugenden, um wahrhaftiger zu leben. Also auch hier können wir die höheren Werte des Wahrhaftigen ausmachen. Allerdings sind sie, wie Foucault oft bemerkt, autonomer und ihre Selbstkonstitution ist heautonom. Zu erwähnen ist, dass Foucaults Analyse der Macht im Allgemeinen eine *omnipräsente Macht* vorgeworfen wird, der sich das Subjekt nicht entziehen oder Widerstand leisten kann. Denn durchdrungen von Macht, sowie als Effekt dieser Macht, scheint es keinen Ausweg zu haben. Denn die Macht scheint nicht mehr an einen Souverän geknüpft zu sein, sie kommt von überall her, wie Foucault festhält. Wir haben hier auch auf den Landauerschen Begriff des Staates hingewiesen und eine Ähnlichkeit zwischem jenem und Foucaults Begriff der Macht ausgemacht. Landauer wies uns darauf hin, dass wir als Teil des kapitalistischen Staates, worin der Staat uns zu Gehorsam unterwirft, das herrschaftsförmige Verhalten des Staates übernehmen. Wie also dem Netzwerk der Herrschaft, genauer den Machtverhältnisse entkommen? Nach Muhles Auffassung war die ethische Wende Foucaults (in der letzten Phase seines Schaffens) zum ästhetischen Subjekt kein Ausweg aus diesem *Dilemma*, denn in der *individuellen Selbstüberschreitung* sieht sie keine Widerstandskraft, um die *Gesamtheit des Politischen* zu überschreiten, sowie, dass es auch nicht im Sinne Foucaults war, hier eine politische Widerstandskraft zu erblicken.⁸⁰¹ So sei Deleuzes Position, gegen die sie sich in ihrem Werk zu Foucault und Canguilhem stellt, problematisch, weil hier dem Leben Kräfte beigemessen werden, die einen Widerstand gegen entmachtende Mechanismen leisten können. Muhle hält fest, dass Deleuzes Feststellung „dem Leben, das mit der Bio-Macht korreliert, eine eigene Widerständigkeit“ zuschreibt und dies sei insofern *missverständlich*, weil seine Aussage *zugleich richtig und falsch* sei. Muhle bezieht sich hier auf Deleuzes Kommentar zu Foucaults Machtbegriff in seinem Werk *Foucault*:

„Wenn die Macht zur Bio-Macht wird, so wird der Widerstand zur Macht des Lebens, zur lebendigen Macht, die sich nicht in Arten einsperren lässt, in Milieus oder in die Bahnen dieses oder jenes Diagramms. Die Kraft, die von Außen gekommen ist: ist es nicht eine bestimmte Idee des Lebens, ein gewisser Vitalismus, in

⁸⁰¹Muhle, 2008 S. 284.

denen das Denken Foucaults kulminierte?”.⁸⁰²

Diese Feststellung ist für Muhle insofern richtig, als Deleuze *selbst* von einem Vitalismus ausgehe, der an die *schöpferischen Dynamik des Lebendigen* bei Canguilhem *erinnere*, und falsch, weil sich die Biopolitik des *Ganzen* des Lebens bemächtigte.⁸⁰³ Der gleich darauf folgende Satz des Kommentars von Deleuze ist hier aufklärender, weil sich darin Foucaults Position entäußert, nämlich, dass Foucault sogar nicht der Idee eines Vitalismus, wenn auch anders gedacht, abgeneigt zu sein scheint. Dieser wird von Muhle allerdings einfach übergangen, insofern geben wir Deleuzes Gedanken wieder: „Seit der *Geburt der Klinik* bewunderte Foucault Bichat dafür, durch die Definition des Lebens als der Gesamtheit der Funktionen, die dem Tod Widerstand leisten, einen neuen Vitalismus erfunden zu haben.“⁸⁰⁴ Außerdem weist Muhle auch Deleuzes Hinweis auf Foucaults Vitalismus zurück.⁸⁰⁵

Wir möchten hier darauf hinweisen, dass Muhle selbst den Lebensbegriff Foucaults als Anlehnung an Canguilhems normativen Lebensbegriff hervorgehoben hat, und wie Deleuze verweist, müssen wir von einer Begeisterung Foucaults für den Lebensbegriff Bichats sprechen. Insofern ist diese Ablehnung nun selbst sehr missverständlich. Der nächstfolgende Satz im selben Kommentar Deleuzes unterstreicht den Vitalismus in Form des Denkens der Kräfte in Foucaults Denken für Deleuze: „Und im Menschen gilt es, Foucault wie Nietzsche zufolge, die Gesamtheit der Kräfte zu suchen, die Widerstand leisten... gegen den Tod des Menschen.“⁸⁰⁶ Es mag sein, dass für Foucault kein Außen⁸⁰⁷ der Macht existiert, da für ihn sowohl die Macht als auch der Widerstand in einer *intrinsischen Beziehung zueinander*

⁸⁰² Deleuze, F S. 129.

⁸⁰³ Muhle, 2008 S. 285.

⁸⁰⁴ Deleuze, F S. 129. Die bewundernden Worte Foucaults zu Bichats Vitalismus sind, wie Deleuze verweist, in Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Hanser, München, 1973 S. 158f.

⁸⁰⁵ Denn „das Denken Foucaults [kulminierte] nicht in einem bestimmten Vitalismus“, so Muhle. (Hervorhebung E. E. D.) Sie hält außerdem fest, dass selbst wenn Deleuze damit ein nicht *einzuschließendes* oder in *Besitz* zu nehmendes Leben, in dem sich die Widerständigkeit zeige, gemeint habe, dies für Muhle *zu kurz gedacht* ist. Muhle, 2008 S. 286.

⁸⁰⁶ Deleuze, F S. 130.

⁸⁰⁷ Außerdem ist das *Außen* keine Dualität oder stellt eine Kontrarität dar, das *Außen bildet das Innen*, sowie das *Außen das Innen* ist, so Deleuze in dem selben Buch zu Foucault. (Deleuze, F S. 134f.) Denken wir nun bei dieser Aussage an das Zeittheorem von Deleuze, so wird uns das Außen nicht so unverständlich erscheinen: Die Zeit war sowohl die „Hülle“ des Daseins als auch das uns Innerliche (als die Form des inneren Sinns), aus dieser Konstellation heraus konnte Deleuze dann das Subjekt als der Zeit Innerliches denken.

stehen, jedoch heißt das nicht, dass die Biomacht die Kräfte des Lebens determinieren kann, da sie mit Nietzsche und Deleuze niemals auf das Ganze des Lebens zugreifen kann, eben weil sich andere Kräfteverhältnisse zu gleicher Zeit anderswo bilden können. Der Wille zur Macht Nietzsches ist, wie bereits erläutert, das universale Bewegungsprinzip des Werdens, also jener Ort, an dem sich die Kräfte des Widerstands bilden. Und natürlich kann eine ethisch-ästhetische Subjektivierung *keine politische Widerstandskraft* oder *eine kollektive Emanzipation* erzeugen (wie Muhle dem ethisch-ästhetischen Subjekt abspricht), wenn sie die Kräfte nicht mit anderen Kräften zu verbinden vermag. Dem steht aber eine ethisch-ästhetische Existenzweise nicht im Wege; genau umgekehrt, nimmt diese Ethik und Ästhetik sich beim Wort, müsste sie gegen die Unerträglichkeit der Übermacht Widerstand leisten, wie bereits Nietzsche gegen die Übermacht die Ästhetisierung des eigenen Lebens vorschlug. Wenn in der Ethik kein solcher Impuls der Befreiung von allem Übermächtigen, welches die Entfaltung der Kräfte des Subjekts abschneidet, vorhanden ist, dann ist diese Selbstsubjektivierung tatsächlich sehr *individuell*, wenn nicht sehr a-politisch. Jedoch wissen wir nicht, worin Foucault sein letztes Projekt münden lassen hätte, vielleicht hat er hier in der ethischen Wende tatsächlich eine Widerstandskraft gegen die Biomacht erblickt.

Andererseits aber hat Muhle insofern recht, wenn sie schreibt, dass Foucaults Denken in keinem Vitalismus *kulminiert*, wenn sie damit einen Vitalismus im nietzscheanischen Sinne meint. Denn hier ist der Wille zur Macht ein Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden, worin die Kräfte wechselseitig aufeinander wirken, insofern sprachen wir von einer Ausübung und einem Widerstehen der Kraft. Keine Kraft kann die Kräfte des Lebens besetzen, und auch wenn gerade der reaktive Nihilismus triumphiert, kann keiner wissen, wie es sich im Weiteren entwickeln wird, weil eben niemand seine Kräfteverhältnisse von vornherein kennen kann. Es gibt immer Öffnungen und Bewegungen, welche die repressiven Staatsapparate nicht codieren können, es gibt Möglichkeiten, sich zu nomadisieren, sich auf einem nicht-territorialisierten Raum zu bewegen, der nicht von der despotischen Macht eingeschränkt wird. Aber selbst wenn das Leben von Macht und Wissen immer schon durchdrungen ist, kann sich das Subjekt entsubjektivieren, depersonalisiieren, aufhören, dem Leben das Wissen entgegenzustellen. Das Subjekt kann

immer andere Kräfteverhältnisse eingehen und sollte dies auch, weil „der Mensch begrenzt ist und nicht selbst dieser vollkommeneren Gewalt [puissance] gewahr wird, die durch ihn hindurchgeht.“⁸⁰⁸ Der Akzent liegt hier auf einem Vitalismus als Macht des Lebens, das sich nicht einkerkern lässt. Deleuze wies uns darauf hin, dass wir von vornherein nicht wissen können, zu welchen Affekten wir imstande sind, und genau dies ist die Öffnung aus einem von der Macht besetzten Leben, denn sonst wäre alles determiniert, wäre alles verloren.

Nun, im Gegensatz zu Foucault ist das Leben für Deleuze unpersönlich, aber auch unbestimmt, denn es ist ein unerschöpflicher Prozess, aber damit nicht nur Schöpfung, sondern auch Widerstand.⁸⁰⁹ Denn Deleuze möchte die Bewegung des Lebens negationsfrei denken, ohne normative Gegensätze, ohne dialektische Strukturen, nämlich als „unendliche Abweichung, unendliches Werden“.⁸¹⁰ Es ist Bergson, der Deleuze einen anderen Begriff von Erfahrung bietet, nämlich einen, der das dynamische Element der Erfahrung besser veranschaulicht. Dieser ist in Bergsons Konzeption des *Élan vital* zu finden, worunter er eine Lebensschwungkraft versteht.⁸¹¹ Denn diese „Schwungkraft ... ist die tiefere Ursache der Variationen“⁸¹² Muhle unterstreicht vorwurfsvoll, dass Deleuzes Lebensbegriff mehr an Canguilhems Vitalismus erinnere als der von Deleuze – wie oben zitiert – ausgemachte Vitalismus in Foucaults Denken : „Vielmehr erinnert Deleuzes Leben an Canguilhems schöpferische Dynamik des Lebendigen“⁸¹³, allerdings ist es vielmehr Canguilhem der sich auf Bergson bezieht. Es mag sein, dass Canguilhem auf Deleuze gewirkt hat, jedoch gehen die vitalistischen Ansätze Deleuzes vorrangig auf Bergson und Nietzsche zurück, zumal, wie gezeigt wurde, Deleuze seinen Vitalismus nie abstritt.⁸¹⁴ Bergson erkennt in der Lebensschwungkraft ein *Verlangen*

⁸⁰⁸ Deleuze, F S. 177.

⁸⁰⁹ Deleuze, F S. 129: „Das Leben wird zum Widerstand gegen die Macht, wenn die Macht das Leben zu ihrem Objekt macht.“

⁸¹⁰ Deleuze, SG S. 368f.

⁸¹¹ „Beim Élan vital handelt es sich immer um eine in der Aktualisierung begriffene Virtualität, um ein in der Differenzierung begriffenes Einfaches, um eine in der Aufspaltung begriffene Totalität. Bergson spricht von der ‚Lebensschwungkraft‘“. Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Eugen Diederichs, Jena, 1912 S. 93.

⁸¹² Ebd. Hier befinden sich die potentiellen Möglichkeiten als Virtualitäten, nämlich die *Vermehrung von Differenzen*.

⁸¹³ Muhle, 2008 S. 285

⁸¹⁴ Dem Begriff des Lebens näher stehen, seine Spuren treuer verfolgen, das war der Plan von Deleuze, mit dem *Élan vital* steht er nun mittendrin, und hier zeichnet sich auch das immanente Virtuelle ab: „Living systems

nach Schöpfung⁸¹⁵, Nietzsche sucht nach Kräften, die den degenerierten Kräften standhalten und macht sie im schöpferischen Willen des Künstlers fest, darum ist auch Deleuzes Philosophie eine Fortsetzung des Denkens der Lebenskräfte, die, wenn sie in einer Tradition steht, dann nur in diese zu platzieren ist.

In diesem Zusammenhang möchten wir auch auf den Begriff der Virtualität eingehen, der in Deleuzes Konzept des Werdens eine bedeutende Rolle spielt. Aus Bergsons Gedächtnis- und Bewusstseinsphilosophie entwickelt er den Begriff der Virtualität, die er als das *transzendentale Feld der Mannigfaltigkeit* versteht.⁸¹⁶ So bildet das Aktuelle und Virtuelle ein Begriffspaar, das auch Deleuze von Bergson übernehmen wird. Der Begriff des Virtuellen ist tatsächlich ein Begriff, der uns aus einer sprachlichen Not befreit. Gegen den Begriff des Möglichen, den wir bei Kant vorfanden, bietet uns Bergson den Begriff des Virtuellen, weil er in der Definition des ersten eine Beschränkung und damit den Quell *falscher Probleme* sieht: „Das Mögliche hat keine Realität (obwohl es Aktualität haben kann); umgekehrt ist das Virtuelle nicht aktuell, besitzt aber als solches Realität. Die beste Formel, mit der virtuelle Zustände definiert werden, wäre einmal mehr diejenige von Proust ‚Wirklich ohne aktuell zu sein, und ideell, ohne abstrakt zu sein.“⁸¹⁷ Unterstrichen werden muß, dass das Virtuelle das *Subjektive* oder die *Dauer* ist, wie Deleuze schreibt.⁸¹⁸ Beide Denker beabsichtigen, den Begriff des Möglichen zu vertiefen und damit die Spannweite der Realität zu erweitern. Das Virtuelle dauert und in ihm korrespondieren Vergangenheit und Gegenwart, die nicht als vonein-

respond constantly to environmental changes, not passively like lifeless matter, but in a way which is favorable to themselves.” M. de Issekutz-Wolsky and A. A. Wolsky, *Bergson’s vitalism in the light of modern biology*, In: F. Burwick; P. Douglas (Eds.) S. 162 zit. nach Langer S. 97.

⁸¹⁵Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, 1912 S. 225.

⁸¹⁶Rölli S. 293. Nach Bergson kann man nur die *Begleitumstände* der Empfindungen messen, denn im Bereich des Zeitbewusstseins (*durée*) kann man, so Bergson, *homogene Minimaldifferenzen intensiver Bewusstseinszustände* nicht bestimmen. (Vgl. Rölli S. 293) Aus dem Grund, weil es hier kein einheitliches Grundmaß der *heterogenen Vielheit* der Dauer gibt. (Ebd.) In dieser Unterscheidung der Vielheitstypen von Bergson liest Deleuze die intensiven und die extensiven Größen. „In Wirklichkeit teilt sich die Dauer ohne Unterlaß; insofern ist sie eine Vielheit. Aber sie teilt sich nicht, ohne sich wesentlich zu ändern; und sie ändert sich wesentlich, wenn sie sich teilt: deshalb ist sie eine nicht-numerische Vielheit [...].” Gilles Deleuze, *Bergson*, Junius, Dresden, 2007 S. 59f.

⁸¹⁷Deleuze, Bergson S. 122 sowie Deleuze, DW S. 264. Mit dem Begriff des Virtuellen kennt Deleuze keine Gegenüberstellung, damit keine Dualität mehr, denn diese „wird zur Verfassung des Zeichens der Immanenz als einem Anwesenden in den verschiedenen Formen“. Langer S. 100.

⁸¹⁸Deleuze, Bergson S. 59f: „Genauer, es ist das Virtuelle, insofern es sich aktualisiert, bzw. es ist das Virtuelle, das sich aktualisiert, das von der Bewegung seiner Aktualisierung untrennbar ist. Denn die Aktualisierung vollzieht sich durch Differenzierung und bildet mit jeder Eigenbewegung Wesensdifferenzen aus“.

ander getrennt zu denken sind. Die Dauer, die eine virtuelle Vielheit ist, besteht nicht aus einfachen und getrennten Teilen. Sie besteht aus *Werdensprozessen*, „die sich gegenseitig durchdringen, unmerklich untereinander organisieren und Vergangenheit und Gegenwart vermittelst eben dieser Solidarität in Verbindungen bringen.“⁸¹⁹ Der von Bergson in *Matière et memoire* bestimmte Begriff des Virtuellen, das nicht nur das Bewusstsein, sondern auch das Gedächtnis mitdenkt, ermöglicht uns noch nicht, ins Bewusstsein erhobene Erinnerungen zu denken. Denn wenn sie auch unbewusst sind, heißt das nicht, dass sie nicht real sind. Diese werden von Bergson als virtuelle Erinnerungen bezeichnet.⁸²⁰ Dieses Weiterexistieren der Vergangenheit, ihre Aufbewahrung als *vorübergegangene Gegenwart*, nennt Deleuze ein *Koexistieren* der Vergangenheit. Denn die Zeit teilt sich in *jedem Augenblick* in vorübergehende Gegenwart und sich *bewahrende Vergangenheit* auf.⁸²¹ Damit aber ist auch die Vergangenheit offen, wir können wie Proust in ihr reisen, sie wirkt auf uns und subjektiviert uns auch. Damit bekommt die Achse der Zeit, die immer nur in die Zukunft als offen definiert wird, eine weitere Achse ihrer Öffnung, nämlich in die Vergangenheit, dadurch aber ändert sich die Spannweite der Möglichkeiten der Gegenwart. An einer anderen Stelle schreibt Bergson zum Begriff des Virtuellen, dass die Vergangenheitsebenen des Gedächtnisses nicht wie „fertige Dinge [gegeben sind], von welchen eines über dem anderen liegt. Ihr Dasein ist vielmehr virtuell, von jener Art, die dem Geistigen eigen ist.“⁸²² Damit bewegt und verändert uns die Vergangenheit als das Virtuelle, das uns ändert, uns subjektiviert. Wie Landauer in der Zeit das einzig wirklich Subjektive erkannt hat, geht Deleuze mit Bergson mit und hält ebenso fest, dass das Virtuelle, nämlich die Dauer und damit allein die Zeit uns subjektiviert. Durch den Begriff der Virtualität kann Deleuze auch das Feld der Erfahrung vertiefen, in dem die

⁸¹⁹Henri Bergson, *Zeit und Freiheit*, 1889, S. 91 zit. nach Rölli S. 294. „Immer wenn es sich darum handelt, eine Erinnerung wiederzufinden [...] haben wir das Bewußtsein von einem Vorgang sui generis, durch welchen wir uns von der Gegenwart loslösen, um uns erst einmal ganz allgemein in die Vergangenheit, dann in eine bestimmte Region der Vergangenheit zurückzuversetzen [...]. Unsere Erinnerung bleibt aber dabei noch virtuell: wir machen uns lediglich geschickt, sie zu empfangen, indem wir die geeignete Haltung einnehmen. Nach und nach erscheint sie wie ein dichter werdender Nebel; vom virtuellen geht sie in den aktuellen Zustand über; und je schärfer ihre Umrisse [...] werden, um so mehr neigt sie, die Wahrnehmung nachzuahmen.“ Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 1896 S. 242 zit. nach Rölli S. 294.

⁸²⁰Rölli S. 295.

⁸²¹Deleuze, ZB S. 113.

⁸²²Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 1896, S. 242 zit. nach Rölli S. 295.

Intensitäten zirkulieren. Entgegen Kants Begriff des Möglichen erweitert Deleuze mit Bergson den Umfang der Wirklichkeit, indem er ihr den Begriff der Virtualität zufügt, als eine noch nicht aktualisierte Realität.

In seinem letzten Text, der als ein abschließender Gedanke der deleuzianischen Philosophie gelten könnte, reflektiert Deleuze noch einmal den Begriff des Lebens. Hier bestimmt er das Leben als Immanenz, als „die absolute Immanenz: es ist vollkommenes Vermögen, vollkommene Glückseligkeit.“⁸²³ Erinnern wir uns kurz daran, wie Deleuze das transzendentale Feld definierte, nämlich als eine Immanenzebene, als eine ich- und objektlose Erfahrungsebene, als einen nicht-begrifflichen Vorhof, der zwar immer vorausgesetzt ist, aber nur im Entwerfen existiert. Eine Ebene als ein Geflecht von Kräften, wo Begegnungen stattfinden und so die Sinnlichkeit im Sinn entsteht. Denken wir aber auch kurz zurück zur Definition des Bewusstseins, dieses war mit Fichte ein Leeres, mit Husserl ein Bewusstsein von Etwas und letztendlich mit Bergson nur Etwas, weil es in seinem Inhalt aufgeht, insofern nichts Starres, sondern die Bühne des Werdens. Hier verknüpft nun Deleuze diesen Gang wieder mit Fichtes *Theorie des Selbstbewusstseins* in seiner *Wissenschaftslehre*. Dieser zeigt sich in seinem ersten Bestimmungsversuch einer Wissenschaftslehre von 1794: „Das Ich setzt schlechthin sich selbst.“⁸²⁴ In seinem zweiten Ansatz revidiert Fichte den ersten Versuch aus dem Jahr 1797⁸²⁵: „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend“⁸²⁶, im dritten Versuch werden die ersten beiden Ansätze verworfen und neu formuliert, denn das *Ich* ist nun „eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist.“⁸²⁷ Wir sehen, wie durch die Revisionen das Ich ärmer wird, letztlich verschwindet es und behält seine einzige Tätigkeit, nämlich die des Setzens, eine Tätigkeit mit den Augen. Das heißt, das unmittelbare Bewusstsein ist eine Tätigkeit des Setzens, dadurch was es erblickt, und damit ist das Erschauerte zunächst ein Bild im Bewusstsein. Aber in dieser Immanenz zeigt sich auch die

⁸²³Deleuze, SG S. 367.

⁸²⁴Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Festschrift für Wolfgang Cramer, Reihe „Wissenschaften und Gegenwart“, Heft 34, Frankfurt am Main, 1967 S. 40.

⁸²⁵Vgl. Matthias Neumann, *Der Deutsche Idealismus im Spiegel seiner Historiker. Genese und Protagonisten*, Königs- hausen und Neumann, Würzburg, 2008 S. 76.

⁸²⁶Heinrich S. 21f.

⁸²⁷Heinrich S. 25.

selbstbezügliche Struktur, oder genauer die Bewegung:

„Und in dem Maße, wie Fichte die Aporien von Subjekt und Objekt hinter sich läßt, stellt er in seiner letzten Philosophie das transzendentale Feld als ein Leben dar, das von keinem Sein abhängt und keinem Akt unterliegt: absolutes unmittelbares Bewußtsein, dessen Tätigkeit nicht mehr auf ein Sein verweist, sondern unaufhörlich in seinem Leben setzt.“⁸²⁸

Genauso wie das Leben für Canguilhem eine Selbstbezüglichkeit aufweist, weist es dies bei Fichtes Ich in Form des Bewusstseins, in dem sich ein Leben zeigt, auf. So wie Kant das Denken in all seiner Reinheit denken wollte, versucht hier Deleuze das Leben zu denken. Das Leben selbst, bevölkert von Kräften, befindet sich in einem Jenseits des Urteils: „Leben reiner Immanenz, neutral, jenseits von Gut und Böse, da es einzig durch das Subjekt, das es inmitten der Dinge verkörpert, gut und böse wurde.“⁸²⁹ Auf der Immanenzebene ist das Leben total neutral, und wie schon angemerkt, ist es *von vornherein subjektlos*, denn es operiert hier nicht mit Repräsentanten, damit kommt aber etwas sehr Wesentliches an die Oberfläche: Das *immanente Begehen*, das *unterhalb* der Repräsentanten angesiedelt war.⁸³⁰ Um diese Macht der Vitalität des Lebens zu veranschaulichen, erwähnt Deleuze die Erzählung *Unser gemeinsamer Freund* von Charles Dickens, worin er zwischen der Figur *Riderhood* (der Schurke, wie ihn Deleuze nennt) als Individuum und dem *Funken Leben in ihm* getrennt betrachtet:

„Was ist Immanenz? Ein Leben... Wie kein anderer hat Dickens erzählt, was *ein* Leben ist, indem er dem unbestimmten Artikel als Indiz des Transzentalen Rechnung trägt. Ein Schurke, ein übles, von allen verachtetes Subjekt wird sterbend hereingebracht, und mit einem Mal bezeugen alle, die ihn pflegen, eine Art Eifer, Achtung, Liebe gegenüber dem geringsten Lebenszeichen des Sterbenden. Jeder bemüht sich, ihn zu retten, so dass inmitten seines Komas der Bösewicht

⁸²⁸Deleuze, SG S. 367. Siehe aber auch die Fußnote desselben Textes mit dem Verweis auf Fichte, wo er bereits „in der ‚Zweiten Wissenschaftslehre‘: ‚Anschauung der bloßen Tätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben.‘“ spricht. In: Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe, Hg. R. Lauth und H. Gliwitzky, Bd. 1/4, S. 218.

⁸²⁹Deleuze, SG S. 368.

⁸³⁰Marike Teigeler, *Unbehagen als Widerstand. Fluchtroutinen der Konrollgesellschaft bei Helmuth Plessner und Gilles Deleuze*, transcript, Bielefeld, 2011 S. 143f.

selber sich von etwas Sanftem durchdrungen fühlt. Doch in dem Maße, wie er zum Leben zurückkehrt, werden seine Retter immer kälter und findet er zu seiner Grobtheit, seiner Bosheit zurück. Zwischen seinem Leben und seinem Tod gibt es einen Moment, der nur mehr der *eines* Lebens ist, das mit dem Tod ringt.“⁸³¹

Allerdings denkt Deleuze die Macht des Lebens nicht im Hinblick auf den Tod beschränkt, und auch nicht als *vor-reflexives Geschehen*, wie Mareike Teigeler zutreffend argumentiert, sondern ein Leben ist überall und nicht *auf einen Moment*, wie Deleuze einwendet, zu begrenzen.⁸³² Ein Leben, das sich im unmittelbaren Bewusstsein ereignet und sich unaufhörlich setzt. Es ist eine Ebene, die jenseits von Subjekt und Objekt ist, eine Ebene, in der das Leben taumelt, in all seiner Schöpfung von Kräften. Dennoch formuliert Deleuze keinen neuen Vitalismus, so wie er keine neue Ästhetik fordert.⁸³³

Allerdings konnten wir sowohl Deleuze als auch Landauer vitalistische wie ästhetische Züge nachweisen. Festzuhalten ist, dass wir hier bei Canguilhem der Identität des Lebens mit sich begegnen sind, welche mit der Idee, dass das Leben sein eigener Maßstab ist, zusammengeht. Es hat seinen höchsten Wert in sich und erzeugt so seine Vielheiten und Differenzen, worin es von seinen Kräfteverhältnissen variierend schöpfen kann. Das erinnert uns auch an den Begriff der unendlichen differenzierten Qualitäten der Zeit bei Landauer, die sich im Werdestrom der Welt zeigten. Den Begriff der Übung aus der Ästhetik finden wir nicht nur bei Foucault, sondern auch bei Deleuze, nämlich etwas abgeändert und intensiver in der Konstitution von Existenzweisen, worin es um ein Werden geht, um die Erschaffung einer Lebensweise, die der Macht trotzt, dem Leben das Lebendige entzieht, sowie um zu widerstehen und sich so von der Gefangenschaft der Scham zu befreien, ein Mensch zu sein. Wir haben bereits hingewiesen, dass dieses Werden viel Nüchternheit und Askese abverlangt. Auch gab es eine erstaunliche Nähe zum Begriff der Kraft und des Bildes bei Herder, sowohl bei Landauer – auf dem wir schon

⁸³¹Deleuze, SG S. 367f.

⁸³²Deleuze, SG S. 368. Teigeler hält mit Agamben fest, dass der Lebensbegriff von Deleuze nicht mit dem aristotelischen Lebensbegriff zusammenfällt, ganz umgekehrt, er weist Differenzen auf. Bei Deleuze lässt sich *ein Leben* nicht an einem Subjekt festnageln, „da es die Matrix einer unendlichen Desubjektivierung ist“. Teigeler S. 147.

⁸³³Peter Gente und Peter Weibel Hg., *Deleuze und die Künste*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007 S. 18.

verwiesen haben – als auch bei Deleuze. Im Begriff des Lebens erblickte Herder ein Band zwischen dem Empfindenden und Empfundenen, und die Kraft, die allem vorausging, zeigte sich in jedem Bild der Einbildungskraft als Ausdruck dieser Kraft. Die Bilder standen in einer Verknüpfung mit anderen Bildern, so wie die Zeichen bei Peirce, die nicht nur auf sich selbst verwiesen, sondern auch mit anderen Zeichen in einem Wirkungsverhältnis standen. Ein unaufhörlicher Verweis, sowie unaufhörliche Setzungen, weil der Mensch das Leben unaufhörlich einsperrt, und so muss es die Kunst unaufhörlich befreien.

Wir sind nun nicht mehr einem Urteilssystem unterworfen, das unsere Bewegungen bestimmt, denn unsere Bewegungen und Aussagen sind weder wahr noch falsch, sie sind in einem Jenseits, worin aber wir noch fromm sind. Es ist nicht mehr das Urteilssystem, das uns bestimmt, wir sind nun vollständig der Zeit sowie ist die Zeit uns innerlich, eine Zeit, die aus den Fugen geraten ist, weil ihre Verlaufslinien nicht mehr auszumachen sind. Nun ist sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft unermesslich, und alles fließt in alle Richtungen und es gibt kein Zentrum, keine Knechtschaft des Werdens...

Das Bild und die Bewegung

Deleuzes Begriff der Kunst ist die Suche nach der Kraft, die uns lebensfähiger macht. Einerseits sind wir affizierende und affizierbare Wesen, und Sinn entsteht zwischen diesen Kräfteverhältnissen, zumal uns Affekte individuieren, aber andererseits ist das Leben zu kurz, um mit allem in ein Werden einzutreten, was das Herz begehrte. Entweder gehen wir einem Affekt sehr intuitiv, nämlich ohne uns dagegen wehren zu können, nach wie Ahab, der ausweglos, unendlich dem Wal verfallen folgt, oder aber es gilt, diesen einen gewissen Affekt zu suchen, worin wir zu etwas anderem werden. In dieser Hinsicht sieht Deleuze in der Literatur eine *Kur*, während der Film uns helfen kann, die Welt zurückzuerstatten, die in den Händen des Nihilismus liegt. Das Kunstwerk offenbart nicht nur ein Werden, sondern hält auch die Empfindung fest. Das heißt, die Kunst *bewahrt* „den Augenblick der Empfindung (sensation).“⁸³⁴ Damit enthält das Kunstwerk eine Dauer „als Intensität eines Moments“, die sich an Bergsons Begriff der Dauer anlehnt und der Art wie sie Bergson denkt, wenden wir uns auch gleich zu. Wir haben uns bereits auf Deleuzes Bergson-Ausführungen hinsichtlich des Bildes bezogen. Deleuze hatte sich mit Bergson gegen eine phänomenologische Deutung des Bewusstseins gestellt. Die realen Dinge durften nicht so bewusstseinsabhängig gemacht werden. In seinem Werk *Matière et mémoire* aus dem Jahre 1896, das Deleuze als eine Diagnose der *Krise der Psychologie* liest, entdeckt Bergson das *Bewegungs- und das Zeit-Bild*. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass für Bergson die Bewegung ein Bild ist, so wie bei Landauer die Welt aus Bildern besteht – und nach unserer Vermutung diese Sichtweise auf seine Bergson-Lektüren zurückgeht. Nun stehen wir vor der Frage, wie die Dauer, mehr noch, wie ihr Ver-

⁸³⁴Heyer S. 114. Siehe auch Deleuze und Guattari, WiP S. 191.

hältnis zum Bild und zur Bewegung, damit aber dem Film zu denken ist?

Da die Bewegung für Bergson eine qualitative Dauer hat, kann sie nicht geteilt werden, ohne dass sie sich gänzlich verändert. Dies trifft aber auch auf das *Ganze* zu, sowie auf die Intensität, die wie gezeigt wurde, nicht teilbar war, ohne dass sie sich änderte. Der Film gibt uns einen *Momentschnitt* als Bild, allerdings mit einer abstrakten Bewegung in der Montage, die er *rekonstruiert* hat.⁸³⁵ Insofern ein *Bewegungs-Bild*. Damit kommt aber die wirkliche Bewegung, in der sich das *Ganze* oder der *Wechsel* der Dauer ausdrückt, zu kurz. Bergson nennt diesen Umstand auch die *kinematographische Illusion*.⁸³⁶ Bei Kant wies das Reale in der Existenz eine Größe seines Daseins und einen Wechsel auf. Die Größe seines Daseins nannte Kant Dauer. Und diesen Gedanken scheinen wir auch hier wiederzufinden. So heißt es weiter, dass der Film eine kontinuierliche Bewegung erzeugt, indem er sich auf bestimmte *Positionen* und *Momente* fokussiert.⁸³⁷ Mit den Momentschnitten und den abstrakten Bewegungen, die er rekonstruiert, kommt aber der Film in die Verlegenheit, das *Ganze* nicht wiedergeben zu können, worin sich die Dauer ausdrückt. Das *Ganze* zeigt sich im klassischen Kino aber nur bedingt, weil hier die Zeit indirekt gegeben wird. Aber wieso ist das so schlecht? Weil der Film uns dann nur geschlossene Universen zeigt. Geschlossene, determinierte und fertige Welten, die sich nicht mehr verändern können. All die Vielfalt der Wirklichkeit geht verloren, all die Variationen des Zufalls werden negiert. Die Modelle des Wahren und die wahrhaftige Erzählung siegen, und damit geht nichts Minderes verloren als die unentscheidbaren Alternativen der Zeit, die hier diszipliniert wird. Allerdings finden wir im *Bewegungs-Bild* eigene Darstellungsweisen des *Ganzen*, auf die wir im Folgenden eingehen werden. Weitere sehr wesentliche Bestimmungen des *Ganzen* sind, dass es das *Offene* ist, das sich *unaufhörlich verändert* und damit etwas *Neues zum Vorschein* bringt, sowie dass es *dauert*.⁸³⁸ Am Ehesten ist das *Ganze* mit *Relationen* zu definieren, denn durch sie vermag sich das *Ganze* zu verändern. Aber selbst das scheinbar geschlossene *Ensemble* wird durch das *Ganze*

⁸³⁵ Deleuze, BB S. 14f.

⁸³⁶ Deleuze, BB S. 14.

⁸³⁷ Deleuze, BB S. 18.

⁸³⁸ Deleuze, BB S. 24.

nie gänzlich geschlossen. Damit erzeugt das Ganze nicht nur sich selbst, sondern weist auch ein *unablässiges Werden* auf, das „geistig oder mental ist.“⁸³⁹ Denn in der Dauer zeichnet sich eine *geistige Realität* und dies wird uns mit Bergsons berühmtem Beispiel des Glases mit dem Zuckerwasser veranschaulicht.⁸⁴⁰ Denn wenn ich mir ein Glas Zuckerwasser bereiten will, „muß ich [...] das Schmelzen des Zuckers abwarten.“⁸⁴¹ Bergson versucht uns damit zu zeigen, dass die Auflösung des Zuckers im Wasser eine Veränderung des Ganzen bewirkt und das Warten eine geistige Realität aufweist.

Mit dem Glas Zuckerwasser möchte Bergson nicht nur auf die Veränderung des Zuckers und des Wassers, sowie den Löffel und die Bewegung (die alle zusammen ein Ensemble bilden) aufmerksam machen, welche wir als eine *Dauer* begreifen, sondern auch oder vor allem auf die Bedeutsamkeit des *Wartenden* hinweisen. Die Dauer ist eine erlebte Zeit: *Erlebnis-Zeit*. Landauer sprach von Gefühlspunkten, die eine Dauer aufwiesen, aber auch davon, dass hier das Werden stattfindet. Das Ganze weist nicht nur ein unablässiges Werden auf, sondern ist weder *gegeben*, noch *vorgegeben*, aber auch nicht *vorzugeben*.⁸⁴² Das erinnert uns an die Unvorseebarkeit von Affekten, zu denen wir imstande sind, aber vor allem daran, dass die Zeit nicht bestimmbar ist. So heißt es dann auch bei Bergson, dass das Ganze nicht *bestimmbar* ist.⁸⁴³ Wie könnte man das auch, denn niemand kann die Pfade der Zeit und damit auch der Dauer, worin sich etwas Neues ereignet, schon vorher bestimmen. Die Zeit verzweigt sich, hielt Deleuze mit Borges fest, ihre Linien zersprengen die Modelle, die sie einfangen wollen. Nach Bergson ist die Dauer nicht *ident* mit dem Bewusstsein, denn auch das *Lebewesen* ist selbst ein Ganzes und so zieht das Werden sich durch jedes Lebewesen hindurch: „weil es [das Lebewesen] auf eine Welt hin offen ist und weil die Welt, das Universum selber das Offene ist: ,Wo immer Leben ist, liegt auch ein Buch aus, dem die Zeit sich einschreibt.“⁸⁴⁴

⁸³⁹Deleuze, BB S. 25.

⁸⁴⁰Deleuze, BB S. 23.

⁸⁴¹Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, 1912, S. 16, franz.: S. 502.

⁸⁴²Deleuze, BB S. 24.

⁸⁴³Ebd.

⁸⁴⁴Deleuze zitiert hier auf BB S. 24 Bergson, 1912, S. 23, franz.: S. 508.

Wie wir sehen, ist Bergson in der Definition des Bewusstseins ausgehend von der Zeit Fichte sehr nahe, dieser hatte das Bewusstsein als ein Nichts definiert, nur kraft der Einbildungskraft wurde in ihm Realität gezeugt, damit Zeitmomente, die er als Dauer dachte. Auch haben wir erwähnt, dass für Deleuze die Veränderung nur durch das Außen bewirkbar war, nun fallen insofern zwei Momente zusammen: das Bewusstsein, das leer ist und das Außen als der Ort der Kräfte. Das Ganze ist das unaufhörliche Werden und das Offene, es ist durch seine Relationen definiert, allerdings scheint aber die Dauer übergreifender zu sein, weil sie das *Ganze der Relationen* ist. Das Ganze muss nach Kant erfasst werden, und dies versucht die Einbildungskraft entweder mathematisch (unsere Ohnmacht, sukzessiv die Größen mit der Einbildungskraft einzuholen) oder dynamisch (unsere physische Ohnmacht vor der Macht der Natur). Deleuze ist sich mit Kant einig: Das Ganze muss gedacht werden. Also, beide Denker erkennen an diese Stelle ein Problem, nämlich eine Herausforderung des Denkens. Wir hatten das Problem, etwas Übermächtiges in ein Ganzes einzuordnen, nämlich eine uns übersteigenden Größe, die uns zu überwältigen drohte, im Bezug auf das Ganze zu denken. Denn ordneten wir sie in das Ganze, überwänden wir unsere Ohnmacht vor diesem Maßlosen. Die Einbildungskraft kam nach ihrem Scheitern in der Darstellung einer erhabenen Größe unter der Idee der Unendlichkeit und einem absoluten Wesen zur Ruhe. Also wurde dem Ganzen, das sich unaufhörlich verändert, von Kant ein Modell der Wahrheit aufgestülpt. Die Bewegung des Denkens wurde dadurch in ein Korsett der ewig währenden Wahrheiten gesteckt. Das Ganze zu denken aber heißt im Grunde, die Unermesslichkeit der Zeit zu denken, was nicht möglich ist – wie Kant selbst hinwies, weshalb er ja als Lösung dieses Problems die Vernunftideen vorschlug. Was aber schafften denn die Ideen damit? Nichts weniger, als dem Denken eine Bedeutung des Ganzen zu geben, dadurch aber auch sich selbst. Damit das Übermächtige überwunden werden kann, muss es in ein Bild zum Ganzen gesetzt werden, worin es somit auch relativiert wird. Kants Ideen waren moralisch, sie repräsentierten Formeln der Wahrheit und stellten sich über die Zeit, die nicht in Formeln passte.

Mit Kant gedacht, gibt es immer etwas Übermächtiges für das Denken, das es versucht, in all seinen Relationen zum Ganzen zu denken. Denn im Denken des Gan-

zen können wir eine Bedeutung für uns abgewinnen, die uns mit der Welt vereint. Das heißt aber weiters, dass wir hier ein Verhältnis zwischen etwas Übermächtigem und dem Ganzen haben. Deleuze greift diesen Gedanken des Ganzen bei Kant auf und definiert ihn mit Bergson weiter, nämlich als das, was nicht bestimmbar ist. Die im Herzen des Denkens sitzende Ohnmacht ist genau dieses Verhältnis zwischen etwas Machtvolltem und dem Ganzen. Insofern können wir festhalten, dass Deleuze genau dieses Problem versucht zu lösen: Wie kann der Mensch mit etwas Übermächtigen im Denken leben, ohne dass er ohnmächtig wird oder in altbekannte Modelle der Wahrheit verfällt, die im Grunde den Menschen viel mehr erstarren lassen als das zu Übermächtige, womit sein Denken konfrontiert wird.

Das Erfassen des Ganzen berührt also unvermeidbar die Dimension der Zeit, weil sie das offene Ganze ist. Festzuhalten ist, dass wir in der Bergson-Rezeption Delezes vom Bild über die Bewegung zum Ganzen und damit bei der Dauer und der Zeit angekommen sind. Im Bewegungs-Bild wiederholen sich die Modelle des Wahrhaftigen, und auch hier unterwirft man die Zeit dem Leben unter höheren Werten. Denn auch hier zeigen sich die reaktiven Kräfte des Nihilismus, nämlich in Form von Cowboys, Verbrechern oder Helden, die Macht inne haben. Die Erzählungen sind wahrhaftig, die Beschreibungen real und auch wird das Urteilssystem wiedergeben.⁸⁴⁵

Im Bewegungs-Bild findet Deleuze mit seinem Fokus auf das Übermächtige und das Ganze das Erhabene wieder, und zwar in der französischen Schule und dem deutschen Expressionismus. Im *relativen Bild*, nämlich in der Sukzession oder dem Wechsel der *Maßeinheiten* in einer *Sequenz*, erkennt Deleuze das mathematisch Erhabene und im *absoluten Bild* das dynamisch Erhabene, worin sich das *Ganze* nicht als eine *Abfolge von Bildern* genügt.⁸⁴⁶ Das Maßlose, das dem mathematisch Erhabenen entspricht, gelangt also hier zu seinem Bild, so sind *La Roue* und *Napoléon* von Gance exemplarische Beispiele dafür. Die absolute Bewegung sei aber auch in *Napoléon* auszumachen, nämlich wenn Gance durch die Doppelbelichtungen die Vorstellungskraft des Publikums provoziert: „Und wenn er ei-

⁸⁴⁵ Deleuze, BB S. 176.

⁸⁴⁶ Deleuze, BB S. 70.

ne Anzahl von Doppelbelichtungen (manchmal sechzehn) übereinanderlegt, kleine zeitliche Abstände zwischen ihnen läßt, einige hinzufügt und andere herausnimmt, weiß Gance sehr genau, daß der Zuschauer nicht sehen wird, was mehrfach belichtet worden ist: die Vorstellungskraft ist gleich überfordert, überflutet und stößt schnell an ihre Grenze.“⁸⁴⁷ Aber auch inhaltlich finden wir in *Napoléon* eine Aus-eindersetzung mit der Zeit.⁸⁴⁸

In einem Gegensatz zur französischen Schule, der er die *Bewegung* zuschreibt, befindet sich der *deutsche Expressionismus*, in welchem er das *Licht* ausmacht.⁸⁴⁹ Hierzu nennt Deleuze auch den Film *Varieté* von Dupont oder *Der letzte Mann* von Murnau. Auf die Frage, welche Funktion hier das Licht hat, antwortet Deleuze mit seiner Polarität zur Dunkelheit, hier herrscht ein Kampf des Lichts mit der Finsternis. Allerdings nicht dualistisch oder dialektisch gedacht, wie Deleuze hinweist, sondern als *unendlicher Gegensatz*.⁸⁵⁰ Wir sind zwar jenseits von Dualismus und Dialektik, aber nicht jenseits von Goethe und den Romantikern.⁸⁵¹ Sowohl die Bewegung, nämlich wie im Beispiel der Doppelbeleuchtung bei Gance, als auch hier im deutschen Expressionismus das Licht ist als Intensität eine eingefangene Kraft.

Zum Licht im deutschen Expressionismus kann Deleuze mehrere Beispiele aufzählen, so etwa *Sylvester* von Pick oder *Sunrise* von Murnau. Im Kampf des Lichts mit der Finsternis sehen wir die verschiedensten „Abenteuer der Individualseele, die von einem Schwarzen Loch verschlungen wird“.⁸⁵² Weitere Beispiele wären „Gretchens Sturz in Murnaus *Faust*, oder das des *Letzten Mannes*, der von der Toilettenanlage des Grandhotels wie von einem Schwarzen Loch verschlungen wird, oder der Niedergang der Lulu bei Papst.“⁸⁵³ Nicht nur das Licht, sondern auch

⁸⁴⁷ Deleuze, BB S. 73. Mit der Doppelbelichtung beabsichtigt Gance einen *Rhythmus* mit variierenden Werten, der sich auf die *geistige Empfindung* der Zuschauer auswirken soll. Ebd.

⁸⁴⁸ Diese Art der Montagekonzeption entspricht dem mathematisch Erhabenen und Deleuze nennt sie „mathematisch-geistig, extensiv-psychisch, quantitativ-poetisch“. Deleuze, BB 74.

⁸⁴⁹ „Die Bewegung wird entfesselt, dient jedoch dem Licht: um es glitzern zu lassen, Sterne zu formen oder zu versetzen, seine Reflexe zu vervielfachen, gleißende Lichtbahnen zu ziehen“. Deleuze, BB S. 74.

⁸⁵⁰ Deleuze, BB S. 75.

⁸⁵¹ So wie über Kant in der Forschungsliteratur sehr oft behauptet wird, dass er sich dem Einfluss der Romantiker nicht habe entziehen können, sei darauf hingewiesen, dass dies auch über Deleuze behauptet wird. Siehe hierzu Rölli S. 90.

⁸⁵² Deleuze, BB S. 76.

⁸⁵³ Ebd.

seine Anwesenheit in der Farbe tritt uns im deutschen Expressionismus entgegen, und damit sind wir im dynamischen Erhabenen Kants. Hatte Kant im Bezug auf den Grad der Einwirkung intensiver Größen die Farbe *Rot* erwähnt, finden wir hier bei Deleuze im Zusammenhang mit Goethes Farbenlehre die Farbe Rot als die *Intensivierung* der *Helligkeitsgrade* von Blau und Gelb.⁸⁵⁴ Die Intensivierung verhilft der Farbe Rot zu einem eigenständigen Auftritt. Denn das intensivierte Rot tritt „als reines Weißglühen oder Flammen eines unerträglichen, die Welt und ihre Kreaturen verbrennendes Lichts. Als ob die vollkommene Intensität jetzt, auf ihrem Höhepunkt, ein Aufleuchten des Unendlichen, von dem es ausgegangen war, wiedergefunden hätte.“⁸⁵⁵ Der Farbe Rot begegnen wir im Zeit-Bild an mehreren Stellen als eigenständiger Farbe, so in seinen Ausführungen zu Godard, wonach für Deleuze Godard die Farbe Rot aus seiner determinierten Funktion, nämlich dass sie als Assoziation für das Blut steht, entfesselt.⁸⁵⁶

Wie bereits hingewiesen, unterschied Kant zwei Formen des Erhabenen: das Mathematische und das Dynamische, „das Unermeßliche und das Machtvolle, das Maßlose und das Formlose.“⁸⁵⁷ Beide haben nach Deleuze das Merkmal, das *Organische* zu zersprengen, denn „die eine wächst über sich hinaus, die andere zertrümmert ihn.“⁸⁵⁸ Also da, wo Kant eine Ohnmacht ausmachte und die Flucht des Gemüts in den moralischen Ideen der Vernunft ihren Ausweg fand, sieht Deleuze andere Möglichkeiten und Fähigkeiten. Denn er macht im Mathetisch-Erhabenen die Öffnung für eine *Denkmöglichkeit* aus, während er im Dynamisch-Erhabenen, eine sich *erhebende Intensität* als *Macht* erkennt, die eine *Denkfähigkeit* hervorruft.⁸⁵⁹ Außerdem scheint auch die Einbildungskraft kraftvoller gegen die Forderungen der Vernunft zu sein als Kant es uns vorgab, denn sie lässt sich nicht

⁸⁵⁴ Deleuze, BB S. 79.

⁸⁵⁵ Deleuze, BB S. 79f. Einige andere Beispiele zum flammenden Lichtspiel finden wir in *Golem* von Wegener oder *Faust* von Murnau, aber auch im *Scheiterhaufen*, sowie im *flammenden Haupt* von Mabuse und Mephisto. (Deleuze, BB S. 80.) Weiters hätten wir in Murnaus *Nosferatu* ein *machtvolles Licht*, das ihn von einem „unvermitteltem Grundlosen aufsteigen lässt und ihm jenseits seiner verflachten Konturen den Anschein von Allmacht verleiht.“ Ebd.

⁸⁵⁶ „Jegliche Metapher oder Figur verschwindet nun. Die Formel Week-end ‚das ist kein Blut, das ist Rot‘ bedeutet, daß das Blut kein Oberton von Rot mehr ist und daß dieses Rot der einzige Ton des Blutes ist.“ Deleuze, ZB S. 237.

⁸⁵⁷ Deleuze, BB S. 80.

⁸⁵⁸ Ebd.

⁸⁵⁹ Deleuze, BB S. 80.

so einfach ihrer Funktion berauben, mehr noch, als Vermögen unterwirft sie sich nicht der gebieterischen Vernunft. Die ausgemachte Denkfähigkeit macht uns nun in dem, was uns „vernichtet, überlegen fühlen, in uns einen überorganischen Geist entdecken, der die gesamte anorganische Existenz der Dinge beherrscht: folglich fürchten wir uns nicht mehr, da wir wissen, daß unsere geistige ‚Bestimmung‘ im eigentlichen Sinne unbezwinglich ist.“⁸⁶⁰ Der Geist ist von seinen moralischen Ketten befreit, welche Macht könnte sich denn der Denkfähigkeit oder der Denkmöglichkeit stellen? Keine, denn wie angesprochen denkt Deleuze das Denken nicht ohne die Empfindungen. Das Bewegungs-Bild ist, solange es kein Mehr an Zeit durch die Montage erhält, *statisch* wie *indifferent*.⁸⁶¹

Deleuze hat die Denkunfähigkeit in Denkmöglichkeit und Denkfähigkeit umgekehrt und hält fest, dass unser Geist gar nicht so bezwingbar ist, wie wir ihn in der *Kritik der Urteilskraft* bei Kant erlebt haben. Wir haben hier auf das Bewegungs-Bild hingewiesen, weil wir einerseits sehen wollten, wie Deleuze zum Zeit-Bild gelangt, andererseits, um das mathematisch und dynamisch Erhabene im Bewegungsbild aufzugreifen. Nun stellt sich die Frage, wie Deleuze das Zeit-Bild denkt?

* * *

In seinem Werk *Das Zeit-Bild. Kino 2* versucht Deleuze, verschiedene Zeit-Bilder mit unterschiedlichen Zeichen aufzuspüren, denn das Zeit-Bild entwickelt sich, wie anzunehmen, aus dem Bewegungs-Bild heraus. Dieses hatte uns ein indirektes Bild der Zeit gegeben, während das Zeit-Bild ein *direktes Bild der Zeit* ist. Hinzuzufügen ist, dass Deleuze hier verschiedene Zeit-Bilder aufgreift, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben. Er versucht, die Zeit-Bilder ausfindig zu machen, die der Ohnmacht des Denkens widerstehen. Ein direktes Bild der Zeit definiert Deleuze ausgehend von der bisherigen Definition der Zeit (das Zeittheorem Kants), nämlich, dass in ihr das Werden, die Veränderung und der Übergang sichtbar wer-

⁸⁶⁰Deleuze, BB S. 80f.

⁸⁶¹Denn damit bestimmt die *Einstellung* die *Kraft* der Zeit im Bild, während die *Montage* „die Beziehungen der Zeit oder der Kräfte in der Sukzession der Bilder bestimmt.“ Deleuze, ZB S. 63.

den: „Dies ist die Zeit, die Zeit selbst, ‚ein wenig Zeit in reinem Zustand‘“. ⁸⁶² Damit bleibt die Zeit als die unwandelbare Form, in der sich etwas ereignet, sich verändert und umwandelt. Das Bild weist nun eine Dauer auf, denn in ihr kommt die Zeit zum Ausdruck. Eine Zeit, die nun befreit von der Bewegung ist. Ein Vergleich, welcher der Zeit am nächsten kommt, ist für Deleuze das *Stillleben*. ⁸⁶³ Als Beispiel für Zeitbilder führt Deleuze Ozus Filme wie *Banshun* oder *Somo Yo No Tsuma* an. Der Grund hierfür liegt darin, dass Ozus Stillleben andauern, nämlich „zehn Sekunden für eine Vase“. ⁸⁶⁴ So kann aber auch ein *Fahrrad* eine Dauer, nämlich die unwandelbare Form dessen haben, was sich bewegt. Ähnlich wie Fichte, der aus dem Zeitpunkt in der Synthesis der Einbildungskraft (die Realität erzeugt) einen erfüllten Zeitmoment, nämlich die Dauer ausmachte, spricht hier Deleuze von der Zeit als Fülle, die Zeit ist die unveränderliche Form, aber durch die Veränderung wird sie *gefüllt*. ⁸⁶⁵ Allerdings zersprengen eben Veränderungen jede feststehende Formel. Aber wie kommt Deleuze zum Zeit-Bild?

Mit dem *Neorealismus* transformiert sich das Kino von einem *Kino der Aktion* zu einem *Kino des Sehenden*. Hier finden wir Zeit-Bilder, die Personen thematisieren, die etwas sehen, das für sie unerträglich ist. Die Figuren reagieren kaum noch und nehmen nur noch die *Situation* wahr. ⁸⁶⁶ Sie wirken, wie wenn ihre innere Motorik angehalten worden wäre und sie nur noch einer inneren Mechanik folgten. Sie wirken erstarrt, so als wären sie ihrer Seele beraubt. Insofern spricht hier Deleuze von *motorischen Unzulänglichkeiten* der Figuren, wie beispielsweise bei De Sica. Ihre Reaktionen scheinen beschränkt und ihre *sensomotorischen Schemata automatisiert* zu sein, als wären sie in diesen *stereotypen Schemata* gefangen, die auch ihren *Alltag* bestimmen, „wie die Szene mit dem Hausmädchen in *Umberto D.* zeigt“. ⁸⁶⁷ Sie weisen schwache Affekte auf, nichts ist hier kraftvoll oder vermag

⁸⁶² Deleuze, ZB S. 31.

⁸⁶³ Deleuze, ZB S. 31. „Das Stillleben ist die Zeit, denn alles, was sich verändert, ist in der Zeit, nur sie selbst verändert sich nicht; sie selbst könnte sich nur in einer anderen Zeit verändern – und so fort, bis ins Unendliche.“

⁸⁶⁴ Deleuze, ZB S. 31. „[...] diese Dauer der Vase ist genau genommen die Repräsentation dessen, was in der Sukzession der sich wandelnden Zustände verharrt. Ebd.

⁸⁶⁵ Deleuze, ZB S. 31.: „Die Zeit ist Fülle, das heißt die unveränderliche, durch die Veränderung ausgefüllte Form. Die Zeit ist ‚der visuelle Vorrat der Ereignisse in ihrer Reinheit‘.“

⁸⁶⁶ Deleuze, ZB S. 13.

⁸⁶⁷ Ebd.

andere Verkettungen einzugehen. Die Figuren wirken nicht nur nicht lebendig, sondern auch verloren. Sie scheinen *entleert* (*Professione: reporter*) zu sein, so wie die Räume um sie *verlassener* (*L'Eclisse*), worin der Blick des Menschen *leer* ist, „der gegenüber der Welt und sich selbst abwesend ist.“⁸⁶⁸ Insofern ist dies ein Zeit-Bild, worin die sensomotorische Situation zum Vorschein kommt.

Fragte man, wovor diese Figuren so erstarren oder was das Unerträgliche konkret ist, antwortet Deleuze, dass es um etwas geht, das zu *gewaltig*, zu *ungerecht*, oder zu *schön* ist und „von nun an unsere sensomotorischen Vermögen übersteigt.“⁸⁶⁹ Wir können auch hier wieder das Mathematisch- und/oder Dynamisch-Erhabene Kants ausmachen, das sich in der Ohnmacht der Figuren ausdrückt. Vor allem bei den folgenden Beispielen für direkte Bilder der Zeit zeigt sich, dass wir mit unserer Vermutung nicht falsch liegen. In Rosselinis *Stromboli* und Godards *Les Carabiniers* ist es die *übermächtige Schönheit*, „wie ein stechender Schmerz“, sowie *Grenzsituationen*, ein *Vulkanausbruch*, aber auch etwas *ganz Gewöhnliches*. Also wieder etwas zu Erhabenes, nämlich zu Großes oder Mächtiges, das unsere Vermögen übersteigt und uns dermaßen einschränkt. „Etwas im Bild ist zu mächtig geworden.“⁸⁷⁰

Bevor wir fortfahren, möchten wir Deleuzes Begriff der Schemata näher erläutern. Die Schemata sind eine Fähigkeit, uns von etwas Unerträglichem zu schützen, vor etwas *Furchtbarem* zu *resignieren* oder vor etwas, das zu schön ist, zu *schwellen*.⁸⁷¹ Erinnert sei hier an Bergson, worin wir nach ihm eine Sache nie vollständig, oder genauer, so wie sie ist, wahrnehmen, nämlich im Grunde nur das wahrnehmen, was unseren Interessen entspricht. Genau hier setzen sich Schemata fest. Aber wir sollten auch an Kants Bestimmung der Schemata denken, worin er sie als Vermittlung zwischen den Verstandesbegriffen und der Sinnlichkeit definierte. Die Schemata lieferten den Verstandesbegriffen ein faßbares, nämlich darstellendes Bild. Insofern verschafften sie einem Begriff sein Bild. Außerdem waren sie es, die Bedeutung schafften. Wir sehen, diese neutrale Definition der Schemata bei

⁸⁶⁸ Deleuze, ZB S. 21.

⁸⁶⁹ Deleuze, ZB S. 32.

⁸⁷⁰ Deleuze, ZB S. 32.

⁸⁷¹ Deleuze, ZB S. 35.

Kant verschiebt sich in Deleuzes Bestimmung der Schemata. Hier heißt es zwar, sie verschaffen der Sache ihr Bild und erhalten eine Bedeutung, allerdings eine negative: Die sensomotorischen Schemata helfen uns, *Elend zu erkennen* oder es zu ertragen. Darin macht auch Deleuze das *Klischee* fest, denn es ist nichts anderes als ein *sensomotorisches Bild* der *Sache*.⁸⁷² In der sensomotorischen Ebene der Schemata zeichnen sich Blockaden, Festgefahrenheit ab, weil wir ungern unser Denken und damit Sehen aktivieren, dadurch aber auch nicht mehr viel von der Sache sehen. Aber ist dies nicht auch ein kraftloses Denken schlechthin? Ein Körper ohne jede Reaktion auf sein Schicksal, eine Ergebenheit gegenüber etwas Über großem, das ihn überwältigte? Tatsächlich ist dieser Zustand eine Abwesenheit der Kraft, ein Negativum der Kräfte. Nichts scheint uns mehr zu affizieren, und auch vermögen wir nichts anderes zu affizieren. Es ist eine Art Überdruss, eine Art Gleichgültigkeit, von der Spinoza spricht, das sie kein Geisteszustand ist, sondern vielmehr ein *Nullpunkt*. Hier bezeichnet Spinoza diesen Zustand als Trübsinn. Wenn die Gleichgültigkeit anhält, als wäre das Individuum erstarrt, müssen wir mit Spinoza von einem Trübsinn sprechen. Denn bedenkt man die Lebensdauer, die dem Menschen bleibt, nämlich die Zeit, die er leben wird, wird er immer weniger, er verliert immer mehr..⁸⁷³ Es ist derselbe Trübsinn, auf den wir mit Deleuze im Ethik-Kapitel zu sprechen kamen, der Trübsinn, der uns das Leben als Last empfinden ließ. Aber sowohl dort wie hier sind es die Werte, die uns das Leben als etwas Lästiges beurteilen lassen, und genauso hier wie dort gilt es, diesen Menschen in uns umzuwandeln, das Leben von allen Denkweisen, Bildern und Werten zu entlasten, ihn und damit uns zu befreien.

Die sensomotorischen Schemata, die Deleuze hier in seinen Kino-Büchern definiert, können wir auch als Vorurteil unseres Blickes lesen, das uns hindert, alles am Bild zu sehen, und damit wären wir wieder bei Bergsons Interessen, die unsere Wahrnehmung verkürzen. Auf jeden Fall bringen sie eine Ohnmacht zur Sprache, eine Art, mit etwas Übermächtigem umzugehen. Mit der Problematik der Ohnmacht beschäftigte sich allerdings auch der Filmtheoretiker und Soziologe

⁸⁷²Ebd.

⁸⁷³Spinoza, Ethik S. 265.

Siegfried Kracauer. Hier tritt die Ohnmacht als etwas auf, das *die Welt bewegt*.⁸⁷⁴ Insofern scheint das Problem der Ohnmacht ein sehr allgemeines sowie drängendes Problem zu sein. Die Ohnmacht, die einen Bruch des Menschen mit der Welt bedeutet, lässt sich deshalb nicht auf den Zweiten Weltkrieg zurückführen, weil sich das Phänomen des Klischees oder die Ohnmacht des Denkens nicht erst im letzten Jahrhundert zeigt, obgleich sie hier im Neorealismus stärker thematisiert wird. Nun, durchtränkt von Klischees entsteht damit die Frage, wie kann ich im Klischee mehr sehen als das, was es zu sein scheint? Wie kann ich also meine sensomotorischen Schemata durchbrechen und ein anderes Bild sehen?

„Wir nehmen also normalerweise nur Klischees wahr. Wenn unsere sensomotorischen Schemata blockiert sind oder zerbrechen, kann jedoch ein anderer Bildtypus auftauchen: das rein optisch-akustische Bild, das nur Bild ist, ohne Metapher zu sein, das die Sache als solche, gleichsam buchstäblich in ihrem Übermaß an Grausamkeit oder Schönheit, in ihrer radikalen und nicht zu rechtfertigenden Eigenart hervortreten lässt – denn sie bedarf keiner ‚Rechtfertigung‘ mehr, im guten oder im bösen Sinne...“⁸⁷⁵

Hier lässt sich aber auch beobachten, dass sich auch im *Zeit-Bild* Deleuzes ununterbrochenes Bestreben, das Neue zu denken abzeichnet, auf das wir schon im Bezug auf sein Werk *Differenz und Wiederholung* hingewiesen haben. Er diagnostiziert nicht nur das Problem, sondern bietet uns auch einen Ausweg hieraus. Wir sind angehalten, dieses *Mehr* zu sehen, als das, was uns interessiert, nämlich unsere *unerschöpflichen Möglichkeiten* erkennen.⁸⁷⁶ Dies ist auch machbar, weil die Bedingungen für die Überwindung einer festgefahrenen Wahrnehmung, der Bruch der sensomotorischen Schemata, hier im indirekten Bild der Zeit liegt. Denn das Zeit-Bild erhält in seiner Entwicklung neue Kräfte: Es ist jetzt das *optisch-akustische Bild*, das uns ein direktes Bild der Zeit gibt.⁸⁷⁷ Dieses Zeit-Bild ist ein neuer Typus und vermag die sensomotorischen Schemata zu brechen. Denn sie

⁸⁷⁴ Siehe hierzu Siegfried Kracauer, *Chaplins Triumph* (1931), In: Kino. Essays, Studien, Glossen zum Film, Hg. Karsten Witte, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974 S. 165f.

⁸⁷⁵ Deleuze, ZB S. 35.

⁸⁷⁶ Deleuze, ZB S. 34.

⁸⁷⁷ Deleuze, ZB S. 37.

legen eine optisch-akustische Situation frei, die dem *Opto- und Sono-Zeichen* entspricht.⁸⁷⁸

Ähnlich wie die Denkunfähigkeit des Ganzen in Kants Ästhetik konnte auch das Bewegungs-Bild das Ganze nicht wirklich denken, obgleich es schöpferisch war. Das Bewegungs-Bild fokussierte sich auf Momente und rekonstruierte die Zeit als Dauer nämlich nachträglich in der Montage. Dadurch ging aber etwas sehr Wesentliches unseres Daseins verloren: das Ganze, worin sich das unablässige Werden bewegt. Denn das Universum der Bilder tritt als Geschlossenes auf und verknüpft so die Möglichkeiten anderer Bewegungslinien. Wir haben außerdem gesehen, dass die Dauer veränderlich ist, Bergson verwies uns auf den Wartenden, damit auf die geistige Realität der Dauer. Aus der Ohnmacht des Denkens der kantischen Philosophie machte Deleuze eine andere Macht des Denkens, die in der Denkmöglichkeit und Denkfähigkeit zum Ausdruck kommt. Eine Leistung, auf die schon Kant hingewiesen hatte, nur nahm die Einbildungskraft ihre Niederlage allzu schnell hin. Für Deleuze ist aber der Geist gar nicht so erpressbar, wie wir ihn bei Kant erfuhren. So fanden wir Ideen des Unendlichen im Endlichen auch im Bewegungs-Bild, allerdings in Form der Bewegung und des Lichts. Die Idee der Unendlichkeit hatte auch Landauers Denken durchzogen, und er suchte sie wie Deleuze hier im Endlichen. Wie angemerkt, ist es für Deleuze vor allem die Kunst, die neuen Kräfte einfängt, so sprach er vor allem von der Farbe Rot. Das Zeit-Bild gibt uns nun ein direktes Bild der Zeit, und vielleicht kann es im Laufe seiner Entwicklung auch die sensomotorischen Schemata, die uns nicht nur überall die gleichen Bilder sehen lassen, sondern auch unsere Reaktionsfähigkeit hindern, vollständig auflösen.

⁸⁷⁸Deleuze, ZB S. 29.

Die Zeit gerät aus den Fugen

Es ist allgemein gebräuchlich, den Begriff der Wahrheit mit der Zeit in ein Verhältnis zu setzen. Nicht nur, dass wir allzu oft die Zeit für Zukunftsprognosen verwenden, schreiben wir der Zeit auch ein Vermögen zur Wahrheitsfindung zu, als würde sie das Wahre vom Falschen trennen können. Wenn beispielsweise von uns intendierte Handlungen nicht eintreten, war die Zeit nicht bereit, nicht gereift oder einfach falsch. Gegen ein solches Verständnis von Zeit stellt sich Deleuze, denn vielmehr versetzt die Zeit den Begriff der Wahrheit ständig in *Krise*. Hierzu verweist uns Deleuze auf die Antike, und ohne nun ausführlicher darauf einzugehen, möchten wir hiermit auf das Paradox des Aristoteles von den *kontingenten Ereignissen* der Zukunft hinweisen.⁸⁷⁹ Da die Form des Wahren zur einer Möglichkeit drängt, fragt sich Deleuze, warum die *inkompossiblen Welten Leibniz'*, worin etwas in einer Welt stattfindet und in der anderen nicht, nicht zum selben Universum gehörten?⁸⁸⁰ Mit Jorge Borges kann er dieser Frage nachkommen (die auch eine Antwort auf Leibniz' *Inkompossibilität* ist), nämlich mit einem anderen Zeitbegriff: „die gerade Linie als Kraft der Zeit, als Labyrinth der Zeit, ist zugleich die Linie, die sich verzweigt und nicht aufhört, sich zu verzweigen, wenn sie die inkompossiblen Gegenwarten durchläuft und auf die nicht notwendigen wahren Vergangenheiten zurückkommt.“⁸⁸¹

Damit bricht Deleuze eine determinierte, geschlossene Auffassung der Vergangenheit, die notwendigerweise nur bestimmte Verläufe kennt. Eine sich verzweigende Zeit ändert nicht nur die Lesart der Zukunft, sondern verändert auch die Form

⁸⁷⁹Deleuze, ZB 173f.

⁸⁸⁰Deleuze, ZB S. 174.

⁸⁸¹Deleuze, ZB S. 174.

der Erzählung, denn sie bricht damit, nur einigen Modellen, Werten der Realität zu entsprechen, worin sich fast jeder einig ist. Damit hört sie auf, wahrhaftig zu sein und erhält eine neue Dimension: *Die Erzählung setzt sich wesentlich als fälschend.*⁸⁸² Die unvereinbaren Gegenwarten und offenen Vergangenheiten verhindern eine verknappende Lesart des Jetzt. Die Vergangenheit hört nicht auf zu sein, denn sie ist im Virtuellen enthalten, insofern spricht Deleuze von ihrer *Koexistenz*. Außerdem können inkompossible Gegenwarten gleichzeitig existieren. Die falsifizierende Erzählung kennzeichnet sich durch ihren Bruch mit den klassischen Denkmodellen. Mit diesen Erläuterungen zur Zeit und einem nietzscheanischen Gegendiskurs zur Form des Wahren, indem eben die Erzählung fälschend wird, befinden wir uns auch mitten in der Filmphilosophie Deleuzes.

Wenngleich im modernen Kino nicht mehr das *Schöne*, das *Tiefgründige* oder das *Wahre* im Mittelpunkt steht, so sind die sensomotorischen Schema noch vorhanden, allerdings nun von *innen zerbrochen*.⁸⁸³ Die abweichenden Bewegungen sind die Flucht aus der Unerträglichkeit, die sich eben auch im Alltäglichen zeigt. Im neuen Zeit-Bild verselbständigt sich die abweichende Bewegung und verweist auf die Zeit als *ihre direkte Ursache*.⁸⁸⁴ Besinnten wir uns auf das Konzept des Werdens, bildet sie im Grunde eine abweichende Bewegung zur üblichen Subjektivität. Denn unvermeidbar werden sich im Werden andere Formen zeigen, die eben von der herkömmlichen Verhaltensweise des Individuums abweichen. Wenn die Zeit die einzige Ursache der Bewegungen wird, finden damit die inkommensurablen Gegenwarten, nicht bestimmbaren Vergangenheiten und die offene Zukunft Eingang in das Zeit-Bild. Man geht der Zeit auf die Spur, nämlich auch dort, wo sich jede Erinnerung entzieht, so in *L'Année dernière à Marienbad*, oder in der Fahrt der Kamera bei Visconti und Resnais. „Die Zeit gerät aus den Fugen“: sie gerät aus der Verankerung, in der sie die Verhaltensweisen in der Welt, aber auch die Bewegungen der Welt hielt.“⁸⁸⁵ Dies waren Bewegungen, die gewissen bestehenden Werten entsprachen. Degenerierende Werte, reaktive Kräfte nannte sie Deleuze mit

⁸⁸²Ebd.

⁸⁸³Deleuze, ZB S. 60.

⁸⁸⁴Deleuze, ZB S. 61.

⁸⁸⁵Deleuze, ZB S. 61.

Nietzsche. Der Held war dadurch Held, indem er jemanden oder eine Sache rächte. Die entblößte Macht zu herrschen, das Ressentiment sowie die Schuld im Willen zur Macht zeigte sich in fast jedem Liebes- oder Actionfilm des Bewegungs-Bildes. Die Zeit gelangt nun endlich zu ihrem Recht. Aus dieser Sicht der Umkehrung ist es nicht mehr die Bewegung, die im Laufe der Zeit das Wahre oder das Falsche herauskristallisiert, im Gegenteil, die Zeit enthüllt sich als die Struktur, in der *nicht notwendigerweise* aus dem Wahren das Wahre folgt. Die Reaktion kann ausbleiben oder sie kann erfolgen, aber nicht um der Wahrheit willen oder aufgrund eines Richtwerts. Insofern sind die Bewegungen in der Zeit nicht einfach *anormal*, sondern *notwendigerweise falsche Bewegungen*. Im Zeit-Bild haben wir es also mit abweichenden Bewegungen und nicht-lokalisierbaren Relationen zu tun, die Deleuze *falsche Anschlüsse* nennt: „die Figuren überspringen sie nicht mehr, sondern stürzen sich in sie hinein. Wo ist Gertrud geblieben? In den falschen Anschläßen...“⁸⁸⁶ Diese falschen Anschlüsse sind die Macht des Falschen. So wenig wie das Bewegungs-Bild vollständig weg ist, ist das Zeit-Bild schon im *klassischen Kino* vorhanden, jedoch vermochte es sich nach Deleuze erst im modernen Kino immer mehr zu offenbaren.

Nach Deleuze ist es nicht eine Frage des Bewusstseins oder der Veränderung unseres Gefühlslebens, es gilt zum *Sehenden*, aber auch zum *Visionär* zu werden.⁸⁸⁷ Eine Forderung, die uns an Landauer erinnert, da das Sehen (als wäre es das erste Mal) auch ein großes Anliegen von ihm war, um Neues zu schaffen. Es gilt, all die *Teile* zu suchen, die das Bild verloren hat, um sie wieder *sichtbar* zu machen, aber auch *Löcher einzuführen*, eine *Leere aufzureißen*.⁸⁸⁸ Zwar nicht so detailliert wie Deleuze, wies uns Landauer hin, unsere Wahrnehmung zu verfeinern. Mit Deleuze sind wir aufgerufen, all das zu finden, was im Bild *unterschlagen* worden ist, „um es ‚interessant‘ zu machen“.⁸⁸⁹ Und hier kommen wieder die Kräfte ins Spiel, denn das optisch-akustische Bild ist seiner Kräfte beraubt, es gilt, ihm

⁸⁸⁶Deleuze, ZB S. 61

⁸⁸⁷Deleuze, ZB S. 36f.

⁸⁸⁸Deleuze, ZB S. 36.

⁸⁸⁹Ebd.

diese zuzuführen.⁸⁹⁰ Das direkte Zeit-Bild offenbart uns aber etwas sehr Wesentliches, das in einem Gegensatz zum Bewegungs-Bild steht. Denn die Zeit untersteht hier nicht mehr der Bewegung, das heißt, die Bewegung ist nun der Zeit *untergeordnet*.⁸⁹¹ Darin liegt für Deleuze die kopernikanische Wende Kants, nämlich die Umkehrung der Bewegung unter die Zeit. So löst sich die Zeit aus den Angeln der Bewegung. Die Zeit lässt sich nicht mehr in angeblich höhere Werte einsperren, sie entthront die Bewegung und die feststehenden Formeln. Denn nun ist die Zeit nicht mehr *das Maß der Bewegung*, die Bewegung selbst wird eine *Perspektive* der Zeit.⁸⁹² Damit entstehen neue Formen der *Montage*, hierzu verweist uns Deleuze unter anderem auf Alain Resnais und nochmals auf Orson Welles. Zweitens gehen die optisch und akustischen Bildelemente andere *interne* Beziehungen ein, so wird das Bild *als Ganzes* nicht mehr nur *gesehen*, sondern auch *gelesen*.⁸⁹³ Also das Bild besser lesen, ja im Grunde buchstabieren, um die Selektivität unserer Wahrnehmung zu brechen. Das Interessante, das unsere Wahrnehmung anspricht durchschauen, alles was unseren Geist bezwungen hat, aufheben und sich andere mögliche Lesarten entwickeln. Drittens verweist uns Deleuze in der Umkehrung der Bewegung unter die Zeit auch auf die Kamera, denn diese verfolgt oder führt nicht mehr Bewegungen aus: Nicht mehr die Bewegung ist bestimmend, sondern die *mentalnen Relationen* (Hitchchock), die sie eingeht.⁸⁹⁴ Die Bewegungen der Kamera ändern sich, sie wird selbständiger, fängt an, Sachen und Handlungen zu hinterfragen, beginnt *Fragen zu stellen*, verkettet die Dinge in andere Relationen miteinander.⁸⁹⁵

Nach und nach entflieht das Zeit-Bild dem Klischee, indem es weitere Kräfte erfährt. Im Zeit-Bild veranschaulicht Deleuze, wie der Film dem Klischee entflohen kann. Denn er kann uns das Außen, das er als Ort der Kräfte definiert hatte,

⁸⁹⁰Deleuze, ZB S. 37. Kräfte, die „einer zutiefst lebendigen Intuition entspringen.“ Ebd.

⁸⁹¹Ebd.

⁸⁹²Deleuze, ZB S. 37.

⁸⁹³Deleuze, ZB S. 37f.

⁸⁹⁴Deleuze, ZB S. 38.

⁸⁹⁵Deleuze, ZB S. 38. „Dieses Kamera-Bewußtsein stellt Fragen, formuliert Antworten, führt zu Einwänden und Provokationen, bildet Theoreme, Hypothesen und Experimente – entsprechend der offenen Liste der logischen Konjunktionen („oder“, „dann“, „wenn“, „denn“, „in der Tat“, „obwohl“ ...) oder entsprechend den geistigen Funktionen eines *cinéma-vérité*, das [...] eher Wahrheit des Kinos bedeutet.“ Ebd.

artikulieren, wenn er ein reines Zeit-Bild wird. Eine *reine Bild- und Zeitlichkeit*, „ohne Unterordnung unter narrative Stereotypen“.⁸⁹⁶ Das Zeit-Bild mit seinen verschiedenen Elementen, allen voran mit seinen falschen Anschlüssen, weist auf die *Proustsche Dimension*, damit auf das Inkommensurable der Zeit mit dem Raum. Auf diesen Punkt haben wir uns bereits bezogen, worin es durch die sich verzweigende Zeit möglich war, die wahrhaftige Erzählung zu brechen, indem eben verschiedene Ereignisse in vielen Welten passierten und dennoch zum selben Universum gehörten. So *erhebt* nun die Zeit ihr Existenzrecht über alle Dinge und enthüllt die vielfältigsten Beziehungen in ihr. „Diese Erhebung, diese Emanzipation der Zeit gewährleistet die Herrschaft des unmöglichen Anschlusses und der anormalen Bewegung.“⁸⁹⁷

Im Zeit-Bild, welches ein Merkmal des *modernen Kinos* ist, macht Deleuze eine Analogie zur Geschichte des Denkens aus. Denn die *abweichenden Bewegungen* hat man auch hier versucht zu disziplinieren und auf *Gesetze* zurückzuführen.⁸⁹⁸ „Man mußte auf Kant warten, um die große Umkehrung vollziehen zu können: die abweichende Bewegung wurde zur alltäglichsten, zum Alltäglichen selbst, und von nun an hing die Zeit nicht mehr von der Bewegung ab, sondern die Bewegung von der Zeit ... Ähnliches ereignet sich im Kino.“⁸⁹⁹ Durch die Umkehrung der Bewegung unter die Zeit spricht nun Deleuze von abweichenden Bewegungen, welche die Macht des Wahren fliehen. Wir sehen hier aber auch weiterhin die nietzscheanische Philosophie Deleuzes, nämlich die Macht des Falschen in seinem Kampf mit der Herrschaft des Wahren, dem System des Urteilens, das sich seit den Anfängen der Philosophie gegen das Leben stellte. Das, was in der Ethik galt, setzt sich nun auch hier fort: sich gegen jede Macht stellen, die uns zu vereinnahmen droht, insofern drückt sich auch hier im kinematographischen Bild eine *ethische Beziehung* aus, nämlich als ein „Sich-Lösen von dem, was uns innig an die hegemoniale

⁸⁹⁶ Michela Ott, *Virtualität in Philosophie und Filmtheorie von Gilles Deleuze*, <https://zkm.de/de/michaela-ott-virtualitaet-in-philosophie-und-filmtheorie-von-gilles-deleuze>.

⁸⁹⁷ Deleuze, ZB S. 59.

⁸⁹⁸ Deleuze, ZB S. 59.

⁸⁹⁹ Ebd.

Macht bindet.“⁹⁰⁰

Wir haben bereits auf die falsifizierende Erzählung hingewiesen, und dass Deleuze sie vor allem in Welles' Figuren findet. Ist die Bewegung der Zeit untergeordnet, so kann sie ihren Kampf mit der Macht des Wahren aufnehmen. Dies ist die ethische Dimension der Filmphilosophie Deleuzes. Sie zeigt sich in den abweichenden Bewegungen, den falschen Anschlüssen als der Macht des Falschen gegen das System des Urteilens. Die abweichenden Bewegungen kreieren neue Werte und begründen sich nicht durch bestehende Wahrheitsdiskurse. Erinnerten wir uns an Bergsons Ausführungen zum Begriff des Virtuellen, definierte er hier die Vergangenheit nicht als etwas Gewesenes, das sich aufhebt, sondern sie existierte weiter. Die Vergangenheit existierte als vorübergegangene Gegenwart, weil sich die Gegenwart in jedem Augenblick in vorübergehende und sich bewahrende Vergangenheiten teilte. Von Bergson ausgehend hält Deleuze nun fest, dass die Dauer nicht bloß subjektiv ist und unser *Innenleben* konstituiert, sondern die „einzige Subjektivität ist die Zeit, die in ihrer Gründung verstandene achronologische Zeit, während wir innerhalb der Zeit sind – und nicht umgekehrt.“⁹⁰¹ Wie bereits erwähnt wurde, ist die Zeit uns nicht einfach innerlich, wie Kant sie im Form des inneren Sinns dachte, sondern sie durchzieht uns, teilt uns in eine unbestimmbare Vergangenheit und offene Zukunft, weshalb wir auch keinen bestimmten Begriff von unserem Ich haben können. Ein Werden des *ich sehe*, ich denke, ich empfinde, zwischen den Intensitäten, den Kräften, der Zeit, als unsere einzige Ursache. Die Zeit ist damit die Linie, worin sich Deleuzes empiristische Ästhetik mit seiner vitalen Ethik trifft.

„Die Zeit ist nicht das in uns befindliche Innerliche, sie ist, ganz im Gegenteil, die Innerlichkeit, in der wir sind und leben, in der wir uns bewegen und uns verändern. Bergson ist Kant viel näher, als er selbst glaubt: Kant bestimmte die Zeit als

⁹⁰⁰Drehli Robnik, *Die entkommende Gesellschaft. Wendungen und Grenzen einer Politik der Flucht und Absetzung im Medium der Filmtheorie*, <https://escape.univie.ac.at/die-entkommende-gemeinschaft/>, S. 6.

⁹⁰¹Ebd. Siehe hierzu auch Ralf Beuthan, der ausgehend vom Begriff des Virtuellen, der sich bei Bergson im Gedächtnisraum als ein Nicht-Auflösen der Vergangenheiten, sondern Weiterbestehen in der aktuellen Gegenwart zeigte, nämlich der Dauer, eine tiefere Form der Realität erkennt, die er mit dem Begriff des *Undarstellbaren* verknüpft. Siehe Ralf Beuthan, *Das Undarstellbare: Film und Philosophie, Metaphysik und Moderne*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2006 S. 82f.

Form der Innerlichkeit, insofern wir in der Zeit sind (und doch stellt sich Bergson diese Form völlig anders vor als Kant).⁹⁰² Während Lacan, wie Pascale Anja Dannenberg hinweist, die Subjektivität ausgehend von der *Sprache* denkt⁹⁰³, bestimmt Deleuze die Zeit als die einzige Subjektivität und findet die von Formeln der Wahrheit befreite Zeit, die uns zu individuieren vermag, vor allem im Zeit-Bild des Kinos. Zu sagen ‚ich affiziere die Zeit, um ein Bild von mir zu haben‘ – wie Kant es festhielt und Deleuze sich ihm hier anschloss, heißt, ich begreife mich durch, genauer *in meinem Gedächtnis*, welches die Zeit unvermeidbar durchkreuzt, sie in Vergangenheit und Gegenwart teilt. „Das Gedächtnis ist in uns, wir sind es, die wir uns in seinem Seins-Gedächtnis, in einem Welt-Gedächtnis bewegen.“⁹⁰⁴ Auf diesen konstitutiven Charakter der Zeit, auf das Selbst hinweisend, hält Dannenberg fest, da im Vergleich zur Sprache der Film fähig ist, diverse *Modi* zu erzeugen, könne „er über seine ‚bewegten‘ Bilder die Gegenwart als solche wahrnehmbar werden lassen und zugleich deutlich machen, dass sie ihre Bedeutung nur im Modus der erinnerten Gegenwart erlangen.“⁹⁰⁵ Es gibt keinen höherstehenden Apparat, der mein Dasein bestimmt, es gibt nur noch eine Fläche, durch die sich das Leben durchzieht und einschreibt: „Die Zeit ist niemals die unsrige, denn sie ist die Zeit, das heißt die Seele oder der Geist, das Virtuelle.“⁹⁰⁶ Ein so verstandener Zeit-Begriff, worin die Erlebnis-Zeit der uns verändernde Prozess schlechthin ist, nämlich sei es in der Gegenwart oder der aufbewahrten Vergangenheit im Gedächtnis, zersprengt jeden Legitimitätsanspruch des Wahrhaftigen, der davon lebt, die Unmittelbarkeit des Moments einem späteren Urteil zu unterwerfen.

Allerdings ist das Problem des Denkens noch immer nicht gelöst, nämlich seine Ohnmacht, sich selbst und das Ganze zu denken, die Ohnmacht, die wenn auch ein stilles, so doch ein schmerzvolles Schweigen des Denkens ist. Es ist die Ohnmacht, dem Ganzen eine Bedeutung zu geben. Damit ist natürlich auch die Schwierigkeit des Sein-Könnens, wie bereits hingewiesen, verbunden. Die festge-

⁹⁰²Deleuze, ZB S. 113.

⁹⁰³Pascale Anja Dannenberg, *Das Ich des Autors. Autobiographisches in Filmen der Nouvelle Vague*, Schüren Verlag, Marburg, 2016 S. 112.

⁹⁰⁴Deleuze, ZB S. 132.

⁹⁰⁵Dannenberg S. 112.

⁹⁰⁶Deleuze, ZB S. 132.

fahrene Sensomotorik ist der Ausdruck des Bruches zwischen Mensch und Welt, woraus die Sinnlosigkeit des Ganzen resultiert. Jedoch ist die Ursache des Bruches nicht das sensomotorische Schema, sondern die Welt in ihrem für den Menschen unerträglichen Zustand:

„Der sensomotorische Bruch macht aus dem Menschen einen Sehenden, der sich von etwas Unerträglichem in der Welt getroffen und der sich etwas Undenkbarem im Denken konfrontiert fühlt. Zwischen beiden erleidet das Denken eine eigentümliche Versteinerung, die seiner Funktionsunfähigkeit, seinem Unvermögen zu sein und der Enteignung seiner selbst und der Welt gleichkommt. Nicht geschieht es im Namen einer besseren oder wahreren Welt, daß das Denken das Unerträgliche in dieser Welt erfaßt, sondern weil diese Welt unerträglich ist, geschieht es, daß es weder eine Welt noch sich selbst zu denken vermag. Das Unerträgliche ist nicht mehr eine höhere Ungerechtigkeit, sondern der permanente Zustand der alltäglichen Banalität.“⁹⁰⁷

Damit wären wir auch bei der Frage eines Ausgangs des Problems, wie entkommen wir der Enteignung unserer selbst, diesem Verlust der Bedeutung der Welt, aber auch unserer eigener. Wie kann diese Unerträglichkeit gebrochen, diese Banalität zerschlagen werden? Wie kann eine Welt (zurück) *erobert* werden, in der der Mensch aufgeht und zu der er sich gehörig fühlt? Entgegen unserer Erwartung scheint der Weg dahin nicht so *subtil* zu sein, oder aber vielleicht macht ihn genau diese Einfachheit umso subtiler, denn dem Bild wurden weitere Kräfte zugeführt, und dieses ist der *Glauben*: „Nicht an eine andere Welt glauben, sondern an das Band zwischen Mensch und Welt, an die Liebe oder das Leben, und zwar im Sinne des Unmöglichen, des Undenkbaren, das dennoch nur gedacht werden kann: ,etwas Mögliches, oder ich erstickte.“⁹⁰⁸ Wir sollen uns dieses Unvermögens bedienen, um an das Leben zu glauben. Denn wie Landauer ist auch Deleuze darum bemüht, die Identität von Denken und Leben zu finden.⁹⁰⁹ Das Etwas zu finden, das uns wieder reagieren, aber auch sehen und denken lässt.

⁹⁰⁷ Deleuze, ZB S. 221f.

⁹⁰⁸ Deleuze, ZB S. 222.

⁹⁰⁹ Deleuze, ZB S. 222.

So macht Deleuze in der Entwicklung des Zeit-Bildes auch ein *Kino des Geistes* aus, zu dem er Carl Theodor Dreyer (*Vampyr*, *Ordet*, *Gertrud*) oder Éric Rohmer (*La Collectionneuse*, *Le Beau Mariage*, *Ma nuit chez Maud*), aber auch Robert Bressons Filme aufzählt. Schauten wir uns aber die von Deleuze erwähnten Filme dieser Regisseure näher an, wird hier die Welt *stets kraft des Absurden*, der *Erfassung des Unerträglichen im Belanglosen*, oder *kraft der Wahl*, sowie *kraft der Gnade oder des Zufalls des Außens*, also auf verschiedenste Weise zurückgegeben.⁹¹⁰ Hier holt Deleuze natürlich sehr stark gegen Kants Ideen der Vernunft aus, jene Ideen, die moralische Vorstellungen im Subjekt evozierten, als es das Ganze nicht denken konnte. Denn Deleuze lädt uns in unserem Verhältnis zum Ganzen ein, zu lachen, die Bedeutung des Ganzen umzukehren, es zu entleeren und zwar auf eine fröhliche Art. Ein Kino, das von der Ohnmacht weiß, ein Kino, das uns spielerisch und lachend eine andere Macht des Denkens wiedergibt als das Rationale, nämlich das *Irrationale*, das Absurde als Weisen, das Ganze und sich selbst zu denken. Denn für Deleuze kann das Kino des Geistes nicht davon ablassen, „konkreter, faszinierender und amüsanter zu sein als jedes andere (Vgl. das Komische bei Dreyer).“⁹¹¹

Auf diese Weise gibt uns das Kino unseren Glauben an die Welt zurück. Hierzu zählt Deleuze aber auch „das *Nicht-Evozierbare* bei Welles, das *Unerklärbare* bei Marguerite Duras, aber auch dasjenige, was man das *Incommensurable* (zwischen zwei Dingen) bei Godard nennen könnte.“⁹¹² Um sich auf die Gnade oder den Zufall des Außen verlassen zu können, müssen wir natürlich zuerst das Leben bejahen, ihm nicht vorschreiben, wie es zu sein hat, ihm keine höheren Werte stellen oder es an diesen messen. Nicht im schweren Geist, dem Geist, der das Leben als Last empfindet, sondern im Irrationalen das Leben finden oder durch das Absurde an das Leben glauben. „Ob wir Christen oder Atheisten sind: in unserer universellen Schizophrenie brauchen wir Gründe, um an diese Welt zu glauben. Das bedeutet eine regelrechte Konversion.“⁹¹³ Eine solche Wende sieht Deleuze bereits in der Philosophie realisiert, nämlich von Pascal bis Nietzsche ist „das Modell des Wis-

⁹¹⁰Ebd.

⁹¹¹Deleuze, ZB S. 222.

⁹¹²Deleuze, ZB S. 236.

⁹¹³Deleuze, ZB S. 224.

sens durch den Glauben“ ersetzt worden.⁹¹⁴ Wobei der Glaube das Wissen nur dadurch aufhebt, indem er sich an diese Welt richtet und dabei jedwede Bedingung ausschließt, das heißt, an diese Welt, *so wie sie ist*, glaubt.⁹¹⁵ Die Heiterkeit Nietzsches, die Fröhlichkeit, die er forderte und die sich auch im Denken Landauers manifestierte, sehen wir also auch hier. So wie das Irrationale, ist auch das Absurde eine Bewegung, die von den Modellen des Wahren abweicht, und uns nicht mehr ohnmächtig macht. Wie Landauer vermerkt auch Deleuze, dass wir mit dieser Denkweise, in der sich das Ungedachte kraft des Glaubens realisiert, kein *allmächtiges Denken* wiederherstellen⁹¹⁶ dürfen, sie ist nur eine Denkweise, in der uns das Leben gegeben wird. Für Landauer durften wir auch keine sich aufdrängende Weltanschauung kreieren, sondern wissend, dass alles nur Bilder der Welt sind, daran glauben.

Aber wie rechtmäßig ist es, dass der Glaube die Erkenntnis ersetzt? Für Deleuze ist es nur dann zulässig, wenn empiristische Begriffe entwickelt werden, zumal Denken *Schöpfung* bedeutet. Einige dieser Begriffe wären „Assoziation, Relation, Gewohnheit, Wahrscheinlichkeit, Konvention“. ⁹¹⁷ Natürlich ist dieser Glaube von der Religion unabhängig zu denken, zudem machen die erwähnten Begriffe von diesem Glauben eine *unendliche Bewegung*.⁹¹⁸ Dem Gebrauch der Begriffe wie der Gewohnheit, nämlich zur freiwilligen Knechtschaft, damit aber der Konvention, sind wir bei Landauer mehrmals begegnet, so wie der Problematisierung der Begriffe für das Sinnliche, die es noch zu bilden galt. Aber auch Begriffe wie Assoziation und Gewohnheit sind im Empirismus Landauers öfters anzutreffen. Eine Überwindung des Diskurses der Wahrheit und der daraus resultierenden Werte sah Landauer außerdem wie Deleuze in der Konstitution einer Lebensweise. Auch Landauer wollte diese Lebensweise als schöpferisch wissen, in der es mehr als um alles andere um das Gestalten ging. Also wo stehen, wie leben? In einem Jenseits, zwischen *Himmel und Erde*? Sehr entschieden weist Deleuze eine Wenn-

⁹¹⁴Ebd.

⁹¹⁵Ebd.

⁹¹⁶Deleuze, ZB S. 222.

⁹¹⁷Deleuze und Guattari, WiP S. 62.

⁹¹⁸Deleuze und Guattari, WiP S. 63.

Dann-Beziehung des Glaubens zurück und hebt auch den verlorenen *Körper* in einer verlorenen Welt hervor: „Mit Sicherheit bedeutet glauben nicht mehr, an eine andere oder veränderte Welt zu glauben. [...] an den Körper zu glauben, die Rede dem Körper zurückzugeben [...].“⁹¹⁹ Dieser Glaube richtet sich an eine Welt, die auch von *Idioten* bevölkert wird, und selbst wenn sie darüber lachen, brauchen wir diese *Glaubensgewissheit*. Insofern lesen sich diese Zeilen wie eine Aufforderung: „Wir benötigen eine Ethik oder eine Glaubensgewißheit, was die Idioten zum Lachen bringt: kein Bedürfnis nach dem Glauben an etwas anderes, sondern ein Bedürfnis, an diese Welt zu glauben, zu der auch die Idioten gehören.“⁹²⁰

Deleuze hält fest, dass der Mensch zu der Welt gehört, in der er so ohnmächtig ist, insofern keine andere Welt als diese ist. „Der Mensch ist nicht selbst eine andere Welt als diejenige, in der er das Unerträgliche verspürt und in der er sich eingeengt fühlt.“⁹²¹ Also einen Glauben ohne Religion, eine Ethik oder Glaubensgewissheit, um das Band zwischen Mensch und Welt wiederherzustellen. Um der Unerträglichkeit der Welt die Stirn zu bieten. Dem Körper glauben und die Wörter dem Körper, dem *Fleisch* zurückgeben, damit wieder eine annehmbare Beziehung des Menschen zum Leben entsteht. Unsere Bezugslosigkeit zur Welt, unser Unglauben, sogar zu den uns widerfahrenden Ereignissen, unsere an Autismus grenzende Affektlosigkeit gegenüber der Welt, können nur durch eine Glaubenshaltung zersprengt werden. Dies ist die Situation, in der wir uns nach Deleuze befinden, jedoch reichen die Gegebenheiten dieses Problems viel tiefer als die Situation, in der wir gefangen sind, und vielleicht ist das, was wir sehen, tatsächlich der *Inbegriff des Unerträglichen*.⁹²² Jedoch weisen Probleme über sich hinaus. Sie sind die Konstituenten eines menschlichen Lebens und sind unvermeidbar mit einer *Wahl* verbunden.⁹²³ Es ist der Glaube, der aus dem *Ungedachten* des Denkens eine eigene Macht macht, vor allem durch eine Wahl, welche auch unsere Existenzweise konstituiert. Mit der Wahl wird uns die Welt und das Leben zurückerstattet. Denn

⁹¹⁹ Deleuze, ZB S. 225.

⁹²⁰ Deleuze, ZB S. 226.

⁹²¹ Deleuze, ZB S. 222.

⁹²² Deleuze, ZB S. 230.

⁹²³ Ebd.

die Wahl bezieht sich auf ein Außen, worin wir nicht wissen, welche Kräfte auf uns warten. Also ein Würfelwurf, aber nach Deleuze wert zu würfeln, weil das Leben auf dem Spiel steht. Die Wahl formt nicht nur die Existenzweise des Wählenden, sondern offenbart auch die Identität des Denkens in der *Bestimmung des Unbestimmbaren*, wodurch uns „die Welt und das Leben zurückerstattet“ wird.⁹²⁴ Hier haben wir tatsächlich sehr wesentliche Momente im Denken Deleuzes, denen wir auch bei Landauer begegneten. Der Glaube sowie die Entscheidung waren auch bei ihm notwendig für die Wiederherstellung unserer Beziehung zur Welt.

Hierbei geht es nicht darum, die strengste oder die klügste Wahl nach *sokratischem Ideal* zu treffen, vielmehr geht es darum, das zu wählen, worin uns das *Leben* wieder *zurückgegeben* wird.⁹²⁵ Landauer hatte einen Abgrund zwischen Mensch und seiner Außenwelt gemacht, worin all die Verbindungen der Kräfte stattgefunden haben. Hier hatte er den Bruch der Beziehung des Menschen mit der Welt ausgemacht. Nun, der Bezug zum Außen ist für die Wahrnehmung eine *Herausforderung*, zumal die Wahrnehmung sehr konformistisch verfährt. Diese Herausforderung bedeutet damit für das Denken, das Ungedachte, *das Ungewusste* zu denken, also eine *Denkbegegnung*, die seine *Artikulationen* hier im Film findet.⁹²⁶ Wir sehen, Deleuze erweitert seine vorherige Definition des Außen als Ort der Kräfte und geht damit einen Schritt weiter als Landauer: Es ist der Ort des noch nicht Gedachten, des Unbestimmbaren. Der Film zeigt uns dieses Außen in Form einer Wirklichkeit, die mit Möglichkeiten bevölkert ist und wo das Denken sich anderen Begegnungen öffnet. Mit dem Verweis auf die Wahl wäre auch die Identität vom Denken und Leben, wie wir es bei Landauer vorfanden, hergestellt. Jedoch ist diese Identität nicht als das Verhältnis von A=A, sondern als eine Umwandlung des Menschen zu denken, worin sich der Glaube an die Welt und die Wahl als die entscheidendsten Momente dieser Umwandlung für das Neue erweisen. Dies ist auch der subtile Ausweg aus der Allmacht, einer allumfassenden *hegemonialen Macht*, welche die *Kontrollgesellschaft moduliert*. Dieser politische Terminus findet sich auch in den Kino-Büchern, wie Drehli Robnik uns aufmerksam macht, denn das

⁹²⁴Vgl. Deleuze, ZB S. 231.

⁹²⁵Deleuze, ZB S. 231.

⁹²⁶Ott, <https://zkm.de/de/michaela-ott-virtualitaet-in-philosophie-und-filmtheorie-von-gilles-deleuze>.

Filmbild formt die Bilder, wodurch die *Welt moduliert* wird.⁹²⁷ Mit der Wahl spricht Deleuze von einem Kino der Existenzweisen, zu dem er die Zeit-Bilder von Dreyer, Rohmer und Bresson zählt. Wir haben hier zwei Momente, genauer zwei Kräfte, die das Zeit-Bild die Ohnmacht bewältigend erfährt, den Glauben und die Wahl. Zum besseren Sehen, Wahrnehmen jenseits unserer Interessen, das Bild zu lesen, ja es zu buchstabieren, aber auch zu denken, zählt Deleuze nun auch den Glauben und die Wahl. Das Sehen, das Verfeinern unserer Wahrnehmung, aber auch den Glauben an diese Welt, sowie die Wahl fanden wir in der Ästhetik Landauers.

So wie er von einer Gegenkultur zur Realität sprach, auf die wir bereits im Bezug auf Nietzsche hingewiesen haben, hebt er nun die *Gegenverwirklichung* im Film hervor, worin das Unendliche, „immer neu und anders und in unabschließbaren Prozessualitäten eingelöst wird.“⁹²⁸ Deleuze hat versucht, all die neuen Momente, all jene, die kraftvoll waren, aufzuspüren, insofern zeichnete sich hier ein Werden des Bildes aus. Ein Werden des Bildes, worin aus dem *Augenblick* in *filmischen Prozessen*, „ein erneutes Unendlich- und Anders-Werden des Bildes“ erfolgt.⁹²⁹ Der Glaube, durch den das Leben zurückerstattet wird, ist *innerweltlich* wie bei Landauer, und „dieser Glaube versetzt nicht Berge, bringt aber Bilder der Welt hervor. [...] Es ist die Welt, die aus dem Kino entsteht.“⁹³⁰ Insofern ist in diesem Glauben auch keine *Demut* zu finden, wie Robnik Deleuzes Begriff des Glaubens kritisiert⁹³¹, er ist im Gegenteil kraftvoll in seiner Zurückerstattung der Welt, weil er nicht im Hinnehmen der Gegebenheiten, sondern in seinem Widerstehen gegen das Unerträgliche besteht. Deleuze ist überzeugt davon, dass das Kino uns diesen Glauben an die Welt und unser Leben zurückgeben kann, dessen Kehrseite, nämlich der Unglaube, sich an sensomotorischen Schemata ausdrückte. Genau das erfüllt das Kino, nämlich „die Macht des modernen Kinos (wenn es kein schlech-

⁹²⁷Robnik S. 5, sowie Deleuze, U S. 254f.

⁹²⁸Siehe Ott, <https://zkm.de/de/michaela-ott-virtualitaet-in-philosophie-und-filmtheorie-von-gilles-deleuze>.

⁹²⁹Ebd.

⁹³⁰Vgl. Ott, <https://zkm.de/de/michaela-ott-virtualitaet-in-philosophie-und-filmtheorie-von-gilles-deleuze> sowie Deleuze, ZB S. 224.

⁹³¹Robnik S. 5. Ein Zusammenbringen der Demut mit dem Werden verkennt auch den subversiven Charakter dieser Forderung, insofern muss ein *Sich-selbst-Loswerden*, wie es Robnik vorwurfsvoll bezeichnet, stattfinden, damit das Leben vom Menschen befreit ist.

tes mehr ist).⁹³² Nun geht es darum, sich die Möglichkeiten auszusuchen – und um mit Landauer zu sprechen – weil die Welt werden will. Es geht darum, all dem zu widerstehen, was das Leben verurteilt. Damit erweist sich die Schaffung einer Lebensweise, in der wir zu Sehenden, zum Visionär werden und die durch einen Glauben sowie die Wahl hindurchgeht, als Widerstand.

Insofern haben wir es mit einem Unglauben zu tun, der ein grundlegendes Merkmal der modernen Zeit ist. Jedoch gilt dieses Merkmal nicht allein für das Kino, sondern auch für die Realität, denn wir glauben nicht mehr an diese Welt: „Wir glauben sogar nicht mehr an die Ereignisse, die uns widerfahren: an Liebe und Tod, als ob sie uns nur zur Hälfte angingen. Nicht wir machen das Kino, es ist die Welt, die uns als ein schlechter Film vorkommt.“⁹³³ Durch diese Überlegung bringt Deleuze nicht nur das Kino und das Leben zur einer Überschneidung, sondern kann aus dieser Tangente auch eine Lösung des Problem entreißen: Dieses Band muss zum Gegenstand des Glaubens gemacht werden. So unmöglich diese Beziehung auch erscheint, sie ist nur durch einen Glauben zurückzuerhalten. Denn das Unmögliche kehrt nur in einer *Glaubenshaltung* zurück.⁹³⁴ Allerdings muss sich der Glaube an diese Welt richten, denn die Reaktionslosigkeit des Menschen, weil sie eben verlorengegangen ist, kann allein der Glaube ersetzen.⁹³⁵ Es mag konserватiv anklingen, allerdings ist es notwendig, dass das Kino nicht einfach nur die Welt filmt, „sondern den Glauben an die Welt, unser einziges Band.“⁹³⁶ Das Bestreben Landauers fokussierte sich ebenfalls auf die Wiedergewinnung der Beziehung des Menschen zur Welt, die nicht ohne einen Glauben und die Tat realisierbar war.

Unsere Ausgangssituation war, dass die Bewegung ein Zentrum hatte und ihre Bewegungslinien die Verhaltensweisen determinierten, weil sie ja der Form des Wahren unterlag. Die sensomotorischen Verbindungen ließen den Menschen erstarren, weil er sich von etwas Unerträglichem getroffen fühlte. Die Erstarrung

⁹³²Deleuze, ZB S. 224.

⁹³³Deleuze, ZB S. 224.

⁹³⁴Deleuze, ZB S. 224.

⁹³⁵Deleuze, ZB S. 224. Nach Deleuze vermag allein der Glaube, den Menschen an das zurückzubinden, „was er sieht und hört.“ Ebd.

⁹³⁶Deleuze, ZB S. 224.

des Denkens ließ nicht mehr zu, dass wir das Ganze und uns selbst zu denken vermochten, sodass die Folge die Ohnmacht war: das Klischee. Im Klischee zeigt sich nicht nur nicht ein allzu selektiv wahrgenommenes Bild, sondern auch unser Unglaube an die Welt. Die Denkunfähigkeit, herbeigeführt durch das Unerträgliche, musste umschlagen in die Denkfähigkeit, indem sie andere Relationen mit dem Denken, damit andere Lebensmöglichkeiten eingeht. So gelangten wir zu den abweichenden Bewegungen, nicht-lokalisierbaren Relationen, nämlich den falschen Anschlüssen, die einen eigenen Wert kreieren und auf die Zeit als ihre direkte Ursache verweisen. Die Macht des Falschen erhebt sich hier im Zeit-Bild gegen die Kultur des Urteilens. Die Zeit war bei Kant die Form des inneren Sinns, die das Subjekt affizierte, um ein Bild von sich zu erhalten, Deleuze erkennt hier im Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit die einzige Subjektivität, nämlich die Zeit. Damit reflektiert der Film im Zeit-Bild diese Subjektivität mehr als jedes andere Medium. Unser Verhältnis zur Zeit funktioniert nicht so, dass wir uns an eine Steckdose, die wir uns beliebig im Idealfall nach Vernunftsgesetzen ein- und ausstecken können, anschließen, sondern wir sind der Zeit immer schon ausgeliefert, weil sie uns durchkreuzt. Nun sehen wir im Zeit-Bild die falsifizierenden Erzählungen, die jenseits einer stereotypen Narration liegen, weil ihr Kräfte zugefügt worden sind. Die Zeit ist achronologisch geworden und setzt damit der Starre des Menschen und der angehaltenen Bewegungen der Welt ein Ende. Sie erhebt sich aus ihrer Knechtschaft der Bewegung und spricht endlich lauter, was sie bereits in Kants Zeittheorem flüsterte, nämlich dass sie unbestimmbar ist, weder heilt, noch tilgt, noch der Form des Wahren untersteht, weil sie selbst die einzige Subjektivität ist, worin aber wir noch unerfahren sind. Insofern denkt das Kino die Möglichkeiten des Lebens und damit des Werdens. Eines Werdens das Aufmerksamkeit fordert: zu sehen und zu lesen, aber auch zu glauben und zu wählen. Diese Momente vermögen, uns das Leben zurückzugeben.

Nachbarschaften

Das Denken kann sich mit dem Bezug zum Außen zwar immer noch nicht begründen, aber bedient sich seines Unvermögens, das Ganze als das Absurde zu denken. Auch findet hier eine besondere Begegnung des Denkens statt: Es trifft sein Ungedachtes. Dies ist die neue Ebene, worin sich das Ungewusste nur durch unsere Wahl offenbart. Hierin zeigt sich das Unbestimmbare, weil es hier auch um das Ganze geht. War das Ganze im klassischen Kino noch das Offene, ist es hier im modernen Kino das Außen, denn das Ganze war „im Kino in beständigem Werden“.⁹³⁷ Damit ist dieses Ganze als Außen das Ganze, das auf die Zeit verweist, ein Zeit-Bild, das die Zeit *unmittelbar* darstellt. Dadurch wird die Zeit als Dauer, nämlich das Werden zum Außen, worin das Irrationale, Ungedachte auf sich selbst, nämlich die Zeit verweist. Mit der Wahl und dem Glauben zeigt sich natürlich ein Vertrauen auf die Zeit. Das Ganze kann nun wiedergegeben werden, ohne in eine Ohnmacht zu verfallen, ohne in die moralischen Formeln zu kippen: als etwas Irrationales, etwas Absurdes, als – um mit Landauer zu sprechen – einfach nur etwas als Welt, an das wir aber zu glauben vermögen. Erinnert sei hier daran, dass für Landauer das Spiel, die Ironie und die Heiterkeit einen Ausweg aus einer erstarrten Welt darstellten.

Über die Montage hinsichtlich der Dauer war auch der Filmtheoretiker André Bazin besorgt. Die von Bazin idealisierten Filme finden sich, wie Deleuzes Beispiele, oft im Neorealismus. Wie angesprochen, sehen wir im Neorealismus nicht nur Filme, die uns die festgefahrene sensomotorische Verkettung besonders gut verdeutlichen, sondern auch ihre Auflockerung (also sowohl Bilder, die uns die festgefah-

⁹³⁷ Deleuze, ZB S. 223. Hier erwähnt Deleuze Godard (*Ici et ailleurs*), und seine Methode des *Zwischen* zwei Bildern, worin durch eine Diskontinuität des zweiten Bildes ein *Zwischenraum* erzeugt wird, macht Deleuze zufolge die Macht des Außen aus, die sich in diesen *irrationalen Punkten* zeigt. Deleuze, ZB S. 235f.

rene Wahrnehmung zeigen, aber auch Bilder die ihren inneren Bruch aufzeigen). Bazin fordert einen Realismus, der die Vielschichtigkeit der Realität zeigt. Eine solche Offenheit der Realität, die das Universum nicht determiniert darstellt, findet er im Film *Ladri di biciclette* (1948) von Vittorio De Sica. Obgleich der Arbeiter hier sein Fahrrad nicht wiederfindet, lässt De Sica dem Zuschauer die Möglichkeit der *virtuellen Freiheit* offen, indem er die Ebene der *Kontingenz* der Geschichte hervorhebt.⁹³⁸ Das heißt, auf A folgt nicht zwingend B, die Narration ist offen für eine andere Möglichkeit, eine andere Lesart des Rezipienten. Hier bleibt der Neorealismus der Realität mit all ihren Möglichkeitebenen treu und übt so keinen *Verrat* an der Realität. Denn nach Bazin darf der Rezipient nicht *verschont* werden. So wird durch realitätsnahe Bilder der Wahrnehmung des Rezipienten ermöglicht, „dem ‚richtigen Leben‘“ nahe zu kommen.⁹³⁹ Ein Leben, das hier im Bild sein Recht fordert, weil es immer mehr zu bieten hat als die Macht des Denkens, das sich gewöhnlich im Rationalen ausdrückt und sich an bestehende Modelle richtet.

Weiters fordert Bazin Bilder, in denen das Leben zum Ausdruck kommt, sowie Bilder, die mit der wirklichen Zeit gesättigt werden, damit das *innerste Wesen der Realität* zum Vorschein kommt.⁹⁴⁰ Fragte man, ob dies nur über die Darstellung der Zeit machbar ist, antwortet uns Bazin wie Bergson auf die Dauer, auf das Ganze hinweisend: „Das Ereignis existiert ständig als Ganzes“. ⁹⁴¹ Denn der Film ist die *Spur*, der *Abdruck einer Dauer*.⁹⁴² Also ein natürlicher Zeitablauf, welcher die Darstellung des Lebens nicht verstellt, sondern diesem entspricht.

Im Grunde argumentiert Deleuze im Bezug auf *Ladri di biciclette* wie Bazin, und darauf, dass es tatsächlich das gleiche *argumentative Fahrwasser Bazins* ist, weist

⁹³⁸ Jörn Glasenapp, *Die Schonung der Realität. Anmerkungen zu Bazins Realismus*, In: MEDIENwissenschaft, Nr.1, Schüren, 2011 S. 30 und S. 34.

⁹³⁹ Glasenapp S. 36.

⁹⁴⁰ Vinzenz Hediger, *Das Wunder des Realismus. Transsubstantiation als medienkritische Kategorie bei André Bazin*, In: Montage AV, Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation, 1, 2009 S. 79.

⁹⁴¹ André Bazin, *William Wyler oder der Jansenist der Inszenierung* (1948), In: Filmkritiken als Filmgeschichte, München, 1981 S. 48.

⁹⁴² Siehe Glasenapp S. 28. Gegenüber der äußerlichen, intellektuellen Montage des konventionellen Kinos – wie das sowjetische oder Hollywood-Kino – hatte Bazin das Konzept der *inneren Montage* entwickelt, wonach die wirkliche Zeit nicht durch eine *abstrakte Zeit ersetzt* werden sollte. André Bazin, *Die Entwicklung der Filmsprache*, In: Was ist Film?, Hg. Robert Fischer, Berlin, Alexander Verlag, 2004 S. 108.

uns auch Jörn Glasenapp hin.⁹⁴³ Aber nicht nur hinsichtlich dieses Filmes, sondern wie gezeigt werden konnte, auch des Zeitverständnisses im Film. Denn wie angesprochen, sollten wir zum Sehenden, zum Visionär werden. Es galt, Löcher in die Bilder zu bohren, das ausfindig zu machen, was im Bild unterschlagen worden ist, um es für uns interessanter zu gestalten. Wir sehen, die Forderung Bazins an Regisseure, Bilder zu gestalten, die der Realität näher kommen, erhebt Deleuze auch an das Kino. In beiden Forderungen geht es darum, dass unsere Wahrnehmung nicht nur getäuscht werden soll, sondern dass sie sich für die Vielfalt der Wirklichkeit öffnet. Obgleich die Filmkonzeption von Deleuze *zeitphilosophisch* ist und bei Bazin die Realität mehr im Vordergrund steht, können wir von einem *Einfluss* Bazins auf die Filmtheorie Deleuzes ausgehen.⁹⁴⁴ Nun, Verrat setzt Vertrauen an die Realität voraus, sind aber die Bilder durch die Montage allzu *manipuliert*, wie Bazin dem *konventionellen Kino* vorwirft⁹⁴⁵, ließe sich auch mit Deleuzes Theorie des Zeit-Bildes ein Weltverlust ausmachen. Bazins Realismus, der ein *Mogeln* mit *Menschen und Dingen* verbietet und eine gewisse Achtung vor der vielfältigen Interpretationsmöglichkeit der Realität beansprucht⁹⁴⁶, korrespondiert hier mit Deleuzes Glauben an das Kino, nämlich, dass es nicht das Band zwischen Mensch und Welt verraten, sondern den Glauben an die Welt stiften soll.

Landauer hatte die Welt als Zeit erklärt und die Welt war Bild in Bildern, alles stand in einem Wechselwirkungsverhältnis, wie für Bergson, für den alle Bilder aufeinander wirkten, und der Begriff der Dauer war ihm ein großes Anliegen, weil hier und nirgendwo anders ein Werden stattfand. Wir sehen, wie nah auch Bazin Bergson ist, nämlich sowohl in seinem Vorwurf an den kinematographischen Apparat, er solle nicht die Realität verfälschen – Bergson sprach von einer kinematographischen Illusion – als auch in seinem Begriff der Dauer und des Ganzen. Tatsächlich spricht Robert Fischer von der *Kenntnis* Bazins von Bergson⁹⁴⁷, damit

⁹⁴³ Glasenapp S. 32.

⁹⁴⁴ Dass dieser Einfluss *nicht zu unterschätzen ist*, darauf macht uns Simon Schleusener aufmerksam. Siehe hierzu Simon Schleusener, *Kulturelle Komplexität. Gilles Deleuze und die Kulturtheorie der American Studies*, transcript Verlag, Bielefeld, 2015 S. 175.

⁹⁴⁵ Glasenapp S. 36.

⁹⁴⁶ Glasenapp S. 30.

⁹⁴⁷ Robert Fischer Hg., *Was ist Film?*, Alexander Verlag, Berlin, 2004 S. 42.

aber schließt sich nun auch der Kreis um das Universum Bergsons, denn Deleuze lehnt seine Theorie des Zeit-Bildes ja auch an Bergsons Konzept der Dauer an.

Nun, im Gegensatz zu Deleuze finden wir beim türkisch-zypriotischen Philosophen Ulus Baker Ansätze, die nicht nur versuchen, den Film als ein ‚ich denke‘, ‚ich sehe‘ oder ‚ich empfinde‘ zu denken, sondern auch das Video. Für Baker arbeitet der Film mit Bildern, während das Video ein *Vermögen* des *Schematierens* aufzeigt.⁹⁴⁸ Wie Deleuze beziehen sich Bakers Bestimmungen des Sehens auf Kants Differenz von Bild und Schema. Während das Bild das Bild von etwas ist, produziert die Einbildungskraft keine fertigen Bilder, sondern Schemata. Wir haben bereits erwähnt, dass die Schemata auf alles in Raum und Zeit gehen, zumal sie die Vermittlung von Denken und Sein sind. Sie stellen also das dar, was sich in der Zeit ereignet, allerdings als anschauungsbezogene Bestimmtheit und nicht als Bild oder Begriff. Baker fokussiert sich auf das Video in diesem Sinne als ein Vermögen, raum-zeitliche „Dinge“ zu schematisieren und hofft, dass sich diese Fähigkeit immer weiter entwickelt. Wie Kant ist er überzeugt davon, dass das Denken *eine Form des Sehens* enthält, eine Weise des Denken ist, das sich hier in den Schemata ausdrückt.⁹⁴⁹ Im Grunde ist sie nicht nur eine Form, im Sinne eines Zustands des Denkens unter anderen, sondern die Form des Denkens schlechthin. Denn die erwähnte Vermittlung der Schemata des Denkens, die auf das Sein gehen, ist aber auch eine Verkettung des Denkens an Raum und Zeit. Das Denken ist nichts ohne den Schematismus der Einbildungskraft, wie die meistzitierte Bestimmung Kants besagt: Sonst bleiben Begriffe leer und Anschauungen blind.⁹⁵⁰ Denn dann gibt es tatsächlich weder ein auf die Realität bezogenes Denken noch ein bewusstes Sehen.

Wir sehen, wie stark Kant das Denken mit dem Sehen verflieht. Baker sieht in Kants Abweisung des Existenzbeweises bei Descartes, der die reine Aktivität des Denkprozesses (*ego cogito, ergo sum*) als Beweis für sein Dasein hielt, in der Raum-Zeit-Gebundenheit der kantischen Bestimmung des Denkens begründet.⁹⁵¹ Kant

⁹⁴⁸ Ulus Baker, *Über das Video* (Übers. von E. E. D.), www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,147,0,0,1,0.

⁹⁴⁹ Ebd.

⁹⁵⁰ Kant, KrV B75: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

⁹⁵¹ Baker, www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,147,0,0,1,0.

hebt damit nicht nur die Außenwelt als Beweis für die eigene Existenz hervor, sondern verändert die ganze Richtung der Fragestellung. Denn nicht die Evidenz des Daseins, sondern jene des Sehens dieses Daseins ist für das Denken von Bedeutung. „Ich sehe, also denke ich.“⁹⁵² Während der Film mit ein paar Ausnahmen wie Lumière und Vertov seine *Objekte* als Bilder repräsentiert, so Baker, *sehen* wir meist das Video, während wir den Film *ansehen*.⁹⁵³ Er weist uns außerdem darauf hin, dass das Video *seinen Namen* als *ich sehe* Ende der 70er durch vorwiegend *minimalistisch-feministische Performance* Künstlerinnen wie Ulrike Reichenbach erhielt. Die Kamera ließ nicht nur „die häßlichen (oder nach Wunsch schönen) Stellen des Körpers fühlen“, sondern wanderte auf ihren Körpern, wurde zum Monitor statt zur Darstellung.⁹⁵⁴ Das Video zeigt nicht nur Frauen, sondern auch den eigenen Körper und die Dinge anders, nämlich jenseits der Repräsentationen. Auch enthält das Video für Baker eine viel stärkere Freisetzung der *Affekte*, weil es nicht auf ein „ich werde zeigen“, „ich bin gekommen um es zeigen“ geht, sondern auf einem „ich sehe“ aufbaut.⁹⁵⁵ Bei Bergson war die Wahrnehmung ein kinematographischer Apparat, hier wird das Video zum Schematismus des Denkens. Vielleicht ist dies der Grund, warum das Kino neben seiner einfacheren Zugänglichkeit im Gegensatz zu anderen Künsten faszinierender ist als alle anderen Künste, die es sogar alle in sich vereinen kann.

Im Vitalismus und dem transzendentalen Empirismus sprach Deleuze von den Affekten, den Kräften. In der Ethik und dem Konzept des Werdens auch von der Umwandlung und den Kräften; hier im Zeit-Bild sprach er von der Kraft der Zeit als der einzigen Ursache unserer Bewegungen. Das Kino gibt uns außerdem die Kraft, Möglichkeiten zu erblicken, jedoch solange es uns kraftvolle Zeit-Bilder gibt.

⁹⁵²Baker, www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,147,0,0,1,0.

⁹⁵³Ebd. Baker hält außerdem fest, dass ein Film erst dann wirklich wird, wenn er nicht *erzählbar*, wenn er *niemals* vermittelbar wird, weil er dann seiner *künstlichen Sprachlichkeit* entronnen ist. Baker, www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,147,0,0,1,0.

⁹⁵⁴Baker, www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,147,0,0,1,0.

⁹⁵⁵Baker, Ebd. In diesem Zusammenhang erwähnt Baker, dass Dokumentar-FilmerInnen eine viel sensiblere Ethik in ihren Thematisierungen aufweisen als Forscher. Zudem lassen sie mehr empfinden und sind auch informativer als wissenschaftliche Texte. Ebd.

* * *

Neben seiner Inspiration auf Bloch wirkte Landauer auch auf Chomsky und Albert Camus⁹⁵⁶, und sogar Porton spricht über Landauer. Er erwähnt Landauers *ästhetisches Konzept*, sowie seine Rolle als Kulturminister in der Räterepublik, einer Epoche, in der es nach Porton noch möglich war, dass AnarchistInnen die Regierung besetzten.⁹⁵⁷ Wir hatten bereits erwähnt, dass Porton eine Schwierigkeit in der Definition einer anarchistischen Ästhetik im Film ausmacht. Damit belässt er es aber nicht, sondern hält fest, dass es trotz dieser Schwierigkeit möglich ist, einen groben Umriss anti-autoritärer sowie kritischer Tendenzen für eine anarchistische Filmkritik auszumachen.⁹⁵⁸ Unter diesem Aspekt sind auch Portons Analysen zu Luis Buñuels Filmen wie *L'âge d'or* (Das goldene Zeitalter) oder *Viridiana* zu lesen.⁹⁵⁹ Porton hält fest, dass wir uns an anarchistische Filmanalysen halten sollen, um so Momente für eine anarchistische Ästhetik zu gewinnen. In diesem Zusammenhang nennt er einige amerikanische anarchistische Zeitschriften wie *Why?*, *Resistance* und *Retort*.⁹⁶⁰

In seiner Suche nach einer anarchistischen Ästhetik verweist Porton auch auf KünstlerInnen der Avantgarde⁹⁶¹, die mit dem Anarchismus *Seite an Seite* standen.⁹⁶² Mit Donald Drew Egbert argumentiert Porton, dass die Ursache dieses Bündnisses an der Kunstform der Avantgarde liegen könnte, die zum Großteil seit

⁹⁵⁶ Steinbeiß, <https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/gustav-landauer/104-gustav-landauer-die-revolution-buchbesprechung>.

⁹⁵⁷ Porton S. 246.

⁹⁵⁸ Porton S. 247.

⁹⁵⁹ Porton S. 238. Nach Porton kommen bei Buñuel *antiklerikale* und *anti-staatliche* Momente des *traditionellen Anarchismus* zutage. (Ebd.) In *L'âge d'or*, welches seine zweite und letzte Zusammenarbeit mit Salvador Dali ist, zeigen sich anarchistische Züge, die sehr signifikant *anarchistische Spuren* von Max Stirner, Kropotkin und Bakunin tragen. Das *Anti-autoritäre* finden wir auch bei *La Société du spectacle* von Debord, der Teil der *Situationistischen Internationale* war, welche sich nach Porton am Verständnis einer *radikalen Freiheit*, deren Vorfürer Breton und Bakunin waren, beteiligten. (Porton S. 241.) Neben der Möglichkeit, nach anti-autoritären und kritischen Tendenzen im Film zu suchen, verweist uns Porton auch auf drei andere Herangehensweisen ab dem Zweiten Weltkrieg: erstens die kritische Theorie der Massenkultur von der Frankfurter Schule; zweitens eine Orientierung mit Enzensberger und drittens auf Artikel und Bücher, die den Poststrukturalismus und die Theorie der Postmoderne widerspiegeln. Siehe Porton S. 247f.

⁹⁶⁰ Siehe Porton S. 248 und S. 253.

⁹⁶¹ Siehe hierzu auch Michael Frederick Rattrays eingehendere Untersuchung zum Anarchismus und seine vielfältigen Beziehungen zu Avantgarde und zu Contemporary Art: Michael Frederick Rattray, *Functional Anarchism(s) and the Theory of Global Contemporary Art*, Dissertation, Canada, 2014.

⁹⁶² Porton S. 231.

dem Ende des 18. Jahrhunderts „highly individualistic, anti-official, and artistically revolutionary“ war.⁹⁶³

Während wir bei Porton keine weiteren Nachbarschaften zur Avantgarde finden, überschüttet uns der anarchistische Kunsthistoriker und Aktivist Allan Antliff mit vielen Beispielen von anarchistischen Tendenzen in der Kunst. Denn nach Antliff liegen allen Elementen der Moderne *anarchistische Impulse* gegen Autorität zu grunde.⁹⁶⁴ Wie Landauer und Deleuze spricht auch Antliff von individueller *künstlerischer Befreiung*⁹⁶⁵, mehr noch, dass sie das *Kernprojekt der Moderne* war.⁹⁶⁶ Der *amerikanische Modernismus* weist nach Antliff nicht nur einen ausgeprägten Individualismus, sondern auch signifikante Spuren der Philosophien von Friedrich Nietzsche, Marx Stirner und Michael Bakunin auf.⁹⁶⁷ Weiters unterscheidet er in der Moderne zwischen zwei Schienen der modernen Kunst: Auf der einen Linie experimentieren anarchistische Künstler mit nicht-traditionellen Stilen, während die zweite Linie die realistische Tradition fortsetzt.⁹⁶⁸ Ein Teil dieser modernistischen Rebellion widersetzt sich dem repräsentativen Charakter der Kunst, und zu diesen zählt er die Kubisten, Futuristen, sowie den von Dada beeinflussten Künstler Man Ray (der auch gelegentlich realistische Stücke realisierte) auf.⁹⁶⁹ Also auch hier eine Absage an die Repräsentationen, wie sie von Deleuze gefordert wird.

Während Antliff Zonen einer Nachbarschaft zwischen dem Anarchismus und der

⁹⁶³ Donald Drew Egbert, *Social Radicalism and the Arts/Western Europe: A Cultural History From the French Revolution to 1968* (New York: Alfred A. Knopf, 1970), S. 45 zit. nach Porton S. 231.

⁹⁶⁴ Allan Antliff, *Anarchist Modernism, Art, Politics, and the First American Avant-Garde*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2001 S. 43 sowie Dieter Scholz, *Pinsel und Dolch. Anarchistische Ideen in Kunst und Kunsttheorie 1840-1920*, Doetrich Reimer Verlag, Berlin, 1999 S. 19.

⁹⁶⁵ Siehe hierzu auch Pierre Joseph Proudhon, dessen Kunstmehrheit den Begriff der Freiheit mit einschließt, denn nach ihm rettet uns die Kunst, da sie uns bessert. Pierre-Joseph Proudhon, *Von den Grundlagen und der sozialen Bestimmung der Kunst 1895*, Spiess Wissenschaftsverlag, Berlin, 1988 S. 242. Hinzuzufügen ist, dass Proudhon seine *sozialkritischen Ideen* in Gustave Courbets *vermittelnder Kunst* verwirklicht sah. Von Proudhon über Tolstoj bis hin zu Kropotkin und Erich Mühsam sprechen wir auch von einer *Tendenzkunst*, nämlich einer politisierten Kunst, die sich mit klaren Botschaften kennzeichnet. Siehe hierzu Hubert van den Berg, *Politischer Radikalismus und ästhetische Konvention. Anarchistische Bewegung, Ästhetik, Kunst und Literatur um die vorige Jahrhundertwende*, In: Literatur und Anarchie, Hg. Rainer Barbey und Heribert Tommek, Diskursivitäten, Bd. 15, 2012 S. 42.

⁹⁶⁶ Siehe Antliff S. 34, S. 47 und S. 73.

⁹⁶⁷ Antliff S. 52 und S. 209.

⁹⁶⁸ Antliff S. 95.

⁹⁶⁹ Antliff S. 95. Zu den Künstlern, die politisch-ästhetische Aussagen formulierten, zählt Antliff George Bellows, Ludovico Caminita und Ben Benn. (Ebd.) Siehe auch Antliffs anderes Buch zu anarchistischen KünstlerInnen zu den jeweils verschiedensten Epochen und Themen: Allan Antliff, *Anarchy and Art. From the Paris Commune to the Fall of the Berlin Wall*. Arsenal Pulp Press, Canada, 1998.

Avantgarde sucht, sei auch auf die Auseinandersetzung von Nathan Jun hingewiesen, der der Frage nachgeht, ob sich das Kino von *allen Formen der repressiven Macht*⁹⁷⁰ befreien kann. Allerdings sind vor allem in Neala Schleunings Werk *Artpolitik. Social Anarchist Aesthetics in an Age of Fragmentation* Ansätze zu finden, die in einer Nachbarschaft zu der Ästhetik von Landauer und Deleuze stehen. Schleunings Begriff der Ästhetik ist nicht als Lebensform, sondern als Kunstform zu verstehen, und in ihrem sehr umfassenden Werk untersucht sie entlang anarchistischer Diskurse Begriffe für eine sozial-anarchistische Kunst. Im Folgenden wollen wir auf einige Kategorien einen Blick werfen, die für unsere Auseinandersetzung auch von Bedeutung sind. In Adornos Kunstbegriff⁹⁷¹, worin er eine Spannung von Wirklichkeit und Möglichkeit ausmacht, erkennt Schleuning eine Herausforderung für anarchistische KünstlerInnen, nämlich das *latent Mögliche im Realen* zu suchen, um es hiernach zu beleben.⁹⁷² Das latent Mögliche erinnert uns auf dreifache Weise an Deleuze: Einerseits ist es das Virtuelle, und andererseits sprach er mit Nietzsche davon, dass wir ohne Möglichkeiten nicht sein können, sowie dass die Kunst Möglichkeiten schafft und drittens, dass gerade in unserem Unvermögen, das Ganze zu denken, genauer in unserem Scheitern, dem Ganzen einen entsprechenden Sinn zu verleihen, auch unsere Denkmöglichkeit (wie Denkfähigkeit) liegt (z.B. das Absurde). Nun, mit Jesse Cohn hält Schleuning fest, dass das Leben nicht nur das Wirkliche, sondern auch die *Pluralpotenziale* ist, die darin schlummern.⁹⁷³ Obwohl auch der Begriff des Virtuellen diesen Pluralpotenzialen am nächsten kommt, ist es natürlich die Vielschichtigkeit des Lebens, von der nicht nur Landauer, sondern auch Deleuze sprach. All die unendlich differenzier-ten Qualitäten und Bilder der Welt Landauers und all das unablässige Werden der Welten in der Welt.

Eine sozial-anarchistische Kunst kann nach Schleuning unsere Welt vom Bekann-

⁹⁷⁰ Nathan Jun, *Toward an Anarchist Film Theory: Reflections on the Politics of Cinema*, In : Anarchist Development in Cultural Studies (ADCS), 2010 S. 155f.

⁹⁷¹ Siehe zu Adornos Kunstbegriff, der in einem Spannungsverhältnis zur Autorität steht, in Peter Uwe Hohendahl, *Pristmatic Thought. Theodor W. Adorno*, University of Nebraska Press, Lincoln/London, 1995 S. 210.

⁹⁷² Neala Schleuning, *Artpolitik. Social Anarchist Aesthetics in an Age of Fragmentation*, Minor Compositions, New York, 2013 S. 270.

⁹⁷³ Jesse Cohn, *What is anarchist literary theory?* In: Anarchist Studies 15, 2, 2007 S. 124 zit. nach Schleunig S. 270.

ten abweichend nur dann ändern, wenn sie daran *glaubt*.⁹⁷⁴ Die Kategorie des Glaubens, die bei beiden Autoren so unerlässlich war, der Glaube, der das Wissen ersetzte, der Glaube an seine Handlungen, der Glaube an eine Welt, zu der auch die Idioten gehörten. Vom Bekannten abweichen war eine sehr intensive Forderung Deleuzes, die Intensitäten nicht mit den Repräsentationen umzutauschen, dem allzu feststehenden Wahren zu widerstehen, all die Klischees, die nur noch automatisiert wirkten, zu durchbrechen, von den allzu bekannten Modellen der Wahrheit, worin sie die Zeit gefangen hielt, abzuweichen. Auch Landauer stellte sich gegen die bekannten Wahrheiten, die anerkannten Erkenntnisse der Welt. Es gilt, mit Schleuning das radikal Neue zu erkennen, jedoch bedarf es hier der *Vision*, und allen voran der *Imagination*, die selbst ein Prozess und kein Ergebnis ist.⁹⁷⁵ Sowohl Landauer als auch Deleuze forderten ein besseres Sehen, Deleuze, dass wir zum Visionär werden, Landauer, dass unsere Wahrnehmung für uns ein Erstes sei, sowie sprachen von Traumbildern, um unsere Sinne und damit Wahrnehmung zu erweitern. In diesem Zusammenhang erwähnt Schleuning die *Bilder* Freddie Baers, die eine Kultur des *Lebens* und der *Vitalität* repräsentieren und neue Welten darstellen.⁹⁷⁶ Ein vitales Agieren, die Kräfte aufzusuchen, die einem das Leben zurückgeben, war die Anforderung unserer beiden Autoren. So muss eine sozial-anarchistische Kunst den Einfluss des Kapitalismus auf unsere Vorstellungskraft überwinden, indem sie uns realistische Utopien nahebringt und uns anderes sehen lässt.⁹⁷⁷ Die Bilder besser sehen, besser lesen, utopisch denken, das heißt voller Hoffnung und Enthusiasmus, und zwar im Hier und Jetzt. Neben Baer verweist uns Schleuning auf andere Beispiele der anarchistischen Kunst, den Aktivismus und die Bilder von OWS⁹⁷⁸ und ihre Guerilla-Semiotik, die Street Art und letzten Endes Banksy.⁹⁷⁹

Das verdrängte Verlangen nach Freiheit, die Freude, die Vorstellungskraft müs-

⁹⁷⁴ Schleuning S. 270.

⁹⁷⁵ Schleuning S. 270 sowie S. 272.

⁹⁷⁶ Schleuning S. 274.

⁹⁷⁷ Schleuning 275f.

⁹⁷⁸ Der anarchistische Theoretiker David Graeber spricht von anarchistischen Elementen in der Occupy-Bewegung, deren anfänglicher Erfolg im ersten Jahr *ihrem anarchistischen Wind* zu verdanken sei. Siehe hierzu David Graeber, *Inside Occupy*, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York, 2012 S. 78.

⁹⁷⁹ Schleuning S. 283.

sen neu entfacht, die *Realität der Unterdrückung*, die *Passivität* aufgebrochen werden.⁹⁸⁰ Das Leben muss zurückerstattet, die aktiven Kräften in Gang gesetzt werden, mit einem Außen, das unsere Rettung sein kann; es kann Gnade mit uns walten lassen oder der Zufall bestimmt, was als Nächstes kommt. Es gilt auf jeden Fall, der Denkfähigkeit Platz zu machen, die vielleicht durch das Absurde, vielleicht durch das Irrationale uns die Welt zurückgibt. Es gilt, sich aus der Unterdrückung zu befreien, allerdings nicht aus Rache, sondern mit Heiterkeit, die sich bei Schleunings Forderung am Begriff der Freude zeigt. Aber nach Schleuning scheinen *schauen und denken* auch nicht mehr *miteinander verbunden* zu sein, weshalb es wieder eine *aktive Erfahrung*, ein *Nachdenken* erfordert, außerdem verlangt es auch ein *Beleben des Dialogs zwischen Mensch und Welt*, um sie politisch zu *verändern*.⁹⁸¹ Hier finden wir den Bruch des Menschen in seiner Beziehung zur Welt und die Forderung eines Dialogs, als ein sich in ihr (Wieder-)Finden, um sie zu verändern, aus der Starre der Motorik rauszufinden.

Schleuning hält fest, dass unsere *schöpferische Energie* nicht zerstört werden darf⁹⁸², und konstatiert, dass genau dort, wo engagierte Künstler gedeihen, auch die Freiheit verwirklicht wird, damit liegt der Schlüssel zu unserer kollektiven Freiheit in der Entwicklung dieser *revolutionären ästhetischen Empfindungen*: „*Aesthetics is ultimately politics.*“⁹⁸³ Also auch hier waltet die schöpferische Energie Bergsons und Nietzsches, und auch hier scheint die Kunst ein idealer Weg zu sein. Besonders die Empfindungen genießen hier eine zentrale Rolle. Bei Landauer wirkten die Kräfte vor allem im Kunstwerk, während die Kunst bei Deleuze uns Möglichkeiten des Lebens und des Widerstandes bot.

Ganz im Gegensatz zu Schleuning steht der Soziologe und Kunsthistoriker Jens Kastner, der ähnlich wie Porton vor der Schwierigkeit in der Definition einer an-

⁹⁸⁰ Schleuning S. 283f.

⁹⁸¹ Schleuning S. 284. Hier weist sie auf Mark McGinnis' These, dass wir *lernen* müssen, die Welt auf *neue Weise zu sehen*, hin. Mark McGinnis, *An Overdose of Television Has Deadened the Visual Imagination of Our Students*, *The Chronicle of Higher Education*, February 20, 1991 zit. nach Schleuning S. 284.

⁹⁸² Schleuning S. 135. In diesem Zusammenhang erwähnt Schleuning auch den gedankenlosen Gebrauch von Gegenständen und weist hier auf die Beuys'sche Proklamation, sowie die Schwierigkeit der Definition eines *Kunstwerkes* und *Readymades* bei Marcel Duchamp. Siehe hierzu auch Rattray, S. 135 und Jens Kastner, *Kunst und Anarchismus*, Hg. Philippe Kellermann, Verlag Edition AV, Lich/Hessen, 2017 S. 6.

⁹⁸³ Schleuning S. 285.

archistischen Ästhetik steht. Denn eine Kritik, so Kastner, welche die despotische Ordnung kritisiert, muss nicht zwingend anarchistisch sein. Außerdem ist sowohl das Denken des *Neuen*, das *Individuelle* nicht nur *Kriterium* von künstlerischen Werken, sondern auch werden Kategorien wie *Chaos*, *Vielfalt* und *Kreativität* nicht mehr als bedrohlich empfunden, im Gegenteil, sie sind zum *Maßstab einer Warenökonomie* geworden.⁹⁸⁴ Natürlich hat Kastner völlig Recht in seinen Aussagen, aber erinnerten wir uns an Deleuzes Bestimmung des Menschen, worin er als ein Bündel von Kräften definiert war und der Sinn von etwas sich nur in Kräfteverhältnissen zeigte, kann es deshalb nicht ausreichen, etwas nur unter dem Kriterium der Autoritätskritik zu beurteilen, denn das gesamte Konzept ist ausschlaggebend. Meistens reicht eine Kraft nicht aus, wie Deleuze schon hinweist, es bedarf mehrerer Kräfte für die Konstitution eines widerständigen Lebens oder Werkes, in unserem Fall, um es als anarchistisch zu bezeichnen, und außerdem ist es mit Chomsky ganz gleich, ob sich die KünstlerInnen als anarchistisch definieren, denn der Sache nach ist es anarchistisch.

Andererseits lebt, wie bereits auf das Problem der Komplizenschaft bei Deleuze und der Schuld durch die freiwillige Knechtschaft bei Landauer hingewiesen, auch das anarchistische Denken in Widersprüchen, in die es sich Tag für Tag in der kapitalistischen Gesellschaft verwickelt. Aber soll der Anarchismus, mit seinen Forderungen eines Lebens, gegen das sich alles im Neoliberalismus stellt, sich einfach auflösen, weil anarchistische Werke so durchdrungen von illegitimer Macht sind? Das wäre einerseits die Konsequenz der Analysen Kastners. Damit würde sich der Widerstand nur noch in die Straßen verlegen und wir würden kein Kunstwerk mehr, worin sich eine Anarchie des Werdens gegen das Gericht und seinem Urteilssystem abzeichnet, erblicken. Aber auch der Anarchismus muss seine Wege gehen, selbst wenn es um die Zeichen schlecht bestellt ist. Andererseits liest sich die Position Kastners auch als eine konstitutive Kritik, die der anarchistischen Ästhetik helfen kann, ihre Potentiale auszubauen.

Von der Frage wie zu leben, ist auch das Werk *Obrigkeitsfilm* von Vlado Kristl getrieben, den wir hier auf keinen Fall übergehen wollen, weil der Film den Ansprü-

⁹⁸⁴Kastner S. 25.

chen der Ästhetik von Deleuze und Landauer entspricht. Allerdings können wir nur ein paar Momente des Filmes erwähnen und möchten zur Analyse seines Filmes auf Brigitte Marschall und Christian Schulte⁹⁸⁵ hinweisen. Wir begegnen hier vor allem dem Thema des Gehorsams, genauer, der freiwilligen Knechtschaft, die wir bei Landauer fanden. Aber auch dem Widerstand, den beide Denker forderten, wobei Deleuze sogar einen gegen die Unerträglichkeit des Alltags. Gegen die Banalität des Alltags scheint Kristl einen nietzscheanischen Weg gefunden zu haben, denn er antwortet ebenfalls mit Heiterkeit, nämlich *Spaß* und *Lachen*, genauer, die „eigenen Wunden mit Lachen zu behandeln“ scheint der *einzigste Ausweg* zu sein.⁹⁸⁶ Kristls Ästhetik ist für Schulte ein *Protest*, der sich zwischen *Kunst und Lebenspraxis erprobt*.⁹⁸⁷ Also ein Streben nach der Synthese von Leben und Kunst, ein Sein-Können, das sowohl für Deleuze als auch für Landauer Widerstand per se bedeutet.

Ein anderer interessanter Aspekt von Kristl Films findet sich im Hinweis von Marschall, wenn sie festhält, dass der Obrigkeitsfilm vom *Unterwegs-Sein* handelt, und wie sie treffend bemerkt, ist dies ein „Bestandteil des Lebens, der Existenz“.⁹⁸⁸ Aber gleichzeitig ist es ein *zu Fuß Sein*, das *ungeschützt ist*, wie Deleuze in einem anderen Kontext, nämlich bezogen auf den „Gang Kaspar Hausers“ im Film *Jeder für sich und Gott gegen alle* beschreibt.⁹⁸⁹ Dieses ungeschützt und zu-Fuß-Sein nennt Deleuze den *Gang des Unnennbaren*, weil im Grunde der *Gehende* „der ist, der zu sein beginnt und dabei immer noch klein ist.“⁹⁹⁰ Auch in seinem Interview oder anderorts spricht Deleuze davon, dass wir die Einsamkeit brauchen, um etwas zu schaffen. Insofern deuten wir diesen Gedanken einerseits so, dass der Gehende in seinem Klein-Sein immer noch ist, aber auch dass er erst so zu sein beginnt.

⁹⁸⁵ Brigitte Marschalls, *Der Freiheitsweg in die Anarchie: Obrigkeitsfilm*, In: Maske und Kothurn. Internationale Beiträge zur Theater-, Film- und Medienwissenschaft, Heft 3-4, Christian Schulte/Franziska Bruckner/Stefanie Schmitt und Kathrin Wojtowicz Hg., Böhlau Verlag, Wien, 2011 und Christian Schulte, *Am Ende der Ordnung. Vlado Kristls Poetik des Unbrauchbaren*. In: Maske und Kothurn. Internationale Beiträge zur Theater-, Film- und Medienwissenschaft, Heft 3-4, Christian Schulte/Franziska Bruckner/Stefanie Schmitt und Kathrin Wojtowicz Hg., Böhlau Verlag, Wien, 2011.

⁹⁸⁶ Schulte, Am Ende der Ordnung S. 89.

⁹⁸⁷ Schulte 90f.

⁹⁸⁸ Marschall, Der Freiheitsweg in die Anarchie: Obrigkeitsfilm S. 141

⁹⁸⁹ Deleuze verweist hier auf die Notiz im Tagebuch Werner Herzogs, die er während seiner *Wanderung* machte. (Siehe BB S. 250.) Siehe hierzu Werner Herzog, *Vom Gehen im Eis*, Fischer, München, 1978 S. 110.

⁹⁹⁰ Deleuze, BB S. 50.

Deleuze hält in der besagten Passage weiters fest, dass dies der *Augenblick* ist, wo das *Kleine* das *Große* trifft und sich möglicherweise *Figuren* ausbilden.⁹⁹¹

Nun, kehrten wir ein letztes Mal zu Porton zurück, hebt er neben einigen anarchistischen Zeitschriften wie *Le Libertaire*, *Peace News* oder *Free Society* unter anderem auch Susan Whites Artikel *Anarchist Perspective on Film* in *Extraphile* hervor, worin sie die Funktion der anarchistischen Filmkritik innerhalb akademischer Institutionen thematisiert. Dem *gut gemeinten* Versuch Whites, eine Verbindung zwischen libertären Bewegungen und akademischen Theorien herzustellen, antwortet Porton mit dem Verweis auf die allgemeine Wahrnehmung des Anarchismus, nämlich, dass er für den *Großteil des Volkes* im besten Fall etwas *Esoterisches* ist und im schlimmsten Fall eine *Gefahr* oder ein Bündel von unzusammenhängenden Ideen darstellt.⁹⁹² Wie zu Beginn der Arbeit hingewiesen, werden anarchistische Theorien im universitären Raum ignoriert, und dies hat sicher zur Folge, dass der Anarchismus, wie Porton hinweist, als eine inkonsistente Weltanschauung oder als gefährlich wahrgenommen wird. Aber gerade solche Versuche wie von Susan White, die hier eine Korrespondenz zwischen der akademischen Institution und der anarchistischen Filmkritik herstellen will, könnten Vorurteile aufheben und zu neueren Wahrnehmungen des Anarchismus in der Forschung führen. Im Schlusskapitel sieht Porton in seinem Werk den Beweis, dass es extrem schwer ist, eine hinreichende Bestimmung zu machen, nämlich was eine anarchistische Narration, Darstellung oder Form sein soll, weil diese Elemente in einem fließenden Zustand sind.⁹⁹³ Dennoch ist er als Kritiker der Meinung, dass die Zukunft die neuesten Momente einer anarchistischen Ästhetik, die stets *evolutionistisch* ist, freilegen wird.⁹⁹⁴

Wir sehen in den Forderungen Schleunings einige Parallelen zu der bisher um-

⁹⁹¹Ebd. Denn allzu erhabene Projekte und Visionäre scheitern in ihrer großen Form, während die kleine Form im Gebrechlichen wandert und ein derart taktiles Verhältnis zur Welt besitzt, wodurch sie „das Bild selbst vergrößern und beseelen“. Deleuze, BB S. 251.

⁹⁹²Porton S. 252. Vermutlich wurde auch Landauer wegen seines mystischen Anarchismus mit dem Vorwurf der Esoterik bezichtigt, jedenfalls wird die Mystik heutzutage als etwas Esoterisches wahrgenommen. Auch bei Marc Rölli begegnen wir hinsichtlich des vitalistischen Empirismus Deleuzes, worin die Intensitäten eine besondere Rolle spielen, der Aussage, dass er *esoterisch* wirke. Rölli S. 90.

⁹⁹³Porton S. 253.

⁹⁹⁴Ebd.

rissen an anarchistischen Ästhetik zwischen Deleuze und Landauer. Sowohl Landauer als auch Deleuze forderten ein besseres Sehen. Während Landauer von der Notwendigkeit einer genaueren Wahrnehmung und eines besseren Sehens für den geistigen Wandel sprach, empfahl uns Deleuze, die Dinge im Bild zu sehen, die nicht unserem wirtschaftlichen oder ideologischen Interessen unterlagen. Es galt, in der Wirklichkeit Möglichkeiten zu erblicken, die in ihr eingebettet waren. So sprach Bergson von der Virtualität, die hier in Schleunings Verweis auf das Leben entspricht, das nicht nur aus der Realität besteht, sondern aus den Pluralpotenzialen, die darin auf ihre Aktualisierung warten. Diese Möglichkeiten gilt es auch bei Schleuning zu beleben, sowie die Verbindung des Menschen mit der Welt und dem Glauben an sie. Neue Bilder schaffen, unsere Vorstellungskraft dem kapitalistischen Einfluss entreißen, und zum Visionär werden. Nicht aufhören, bloß nicht aufhören, dem Rationalen zu widerstehen, der vermeintlichen Natur der Realität, in der die reaktiven Kräfte walten, in der wir unsere Intensitäten, unsere Empfindungen nicht mit Repräsentationen austauschen.

MOMENTE EINER ANARCHISTISCHEN ÄSTHETIK

Bevor wir all jene Momente, die in einer Korrespondenz zwischen Landauer und Deleuze stehen, umreißen, möchten wir nicht nur auf eine aktuellere, sondern auch auf eine subversive Lesart des Films hinweisen, die nicht nur der Anforderung einer genaueren Wahrnehmung des Sichtbaren, sondern auch dem visuellen Blick entspricht. Denn während Antliff und Porton bestrebt sind, die Nähe anarchistischer Theorien zur Moderne oder der Avantgarde aufzuzeigen, hebt die Film- und Medienwissenschaftlerin Gabriele Jutz in ihrer Lesart der Filmavantgarde Momente hervor, die den Ansprüchen Deleuzes an den Film als eine Form, das Leben und damit die Kräfte in ihm sichtbar zu machen, adäquater ist. Den Film hatte Deleuze mit Guattari als Kunst definiert, die immer auf den Spuren des Chaos ist, allerdings nicht, um es sich unterzuordnen oder zu unterdrücken, sondern die hier waltenden Kräfte darzustellen.

In ihrem Werk *Cinéma Brut. Eine alternative Genealogie der Filmavantgarde* hält Jutz fest, dass viele Filmtheorien die Filmavantgarde unter der Kategorie der *Reinheit* erfassen, nämlich als *cinéma pur*. Der Begriff der *Reinhaltung* hat seine Quelle aus der literarischen Avantgarde, die sich um 1920 auch auf die Filmavantgarde reflektiert hat, so Jutz.⁹⁹⁵ Damit ist ein Filmkunstwerk „umso avantgardistischer, je ‚reiner‘ es sei, das heißt, je mehr es sich auf die Erforschung des ‚Eigenen‘ konzentriere und alles ‚Fremde‘ ausschließe.“⁹⁹⁶ Jutz setzt sich gegen eine solche Auffassung der Filmavantgarde ein, weil diese nicht der Vielschichtigkeit der Ansätze dieser Tradition gerecht wird. Statt die *brutistischen* Exemplare zu berücksichti-

⁹⁹⁵ Gabriele Jutz, *Cinéma Brut. Eine alternative Genealogie der Filmavantgarde*, Springer Verlag, Wien/New York, 2010 S. 8.

⁹⁹⁶ Jutz S. 13.

gen, die ebenfalls die Filmavantgarde bevölkern, zwingt der Diskurs des *Purismus* zur *Reflexion* und *Exploration* des Kunstwerkes, sodass viele anderen Elemente wie das Politische oder Psychologische im Vergleich zur ästhetischen Form abgeschwächt werden, während allein sie vorrangig bleibt.⁹⁹⁷ Damit sprechen wir von einer Idealisierung ästhetischer wie *explorativer* Formen, „einem Diskurs des Purismus und seinem formalistischen Autonomiemodell [...].“⁹⁹⁸

Jutz' intensive Analyse brutistischer Werke der Filmavantgarde versucht, einer Tradition Rechnung zu tragen, deren Maßstab und notwendige Bedingungen für ein künstlerisches Werk weder die Reinheit der Werke noch die reflexiven Formen dergleichen darstellten. Mit der Orientierung auf die *Reinhaltung des Mediums* hatte man versucht, die im Underground wurzelnde und dadurch *marginalisierte* Filmavantgarde genauso zu *legitimieren* wie die modernistische Malerei, die unter puristischen Grundsätzen eine institutionelle Anerkennung genoss.⁹⁹⁹ Der Diskurs des Purismus geht auf Clement Greenbergs Paradigma des *high modernism* zurück, allerdings ist der Diskurs, wie Jutz weiter festhält, nach wie vor aktuell, obgleich er seinen Gegenstand *verfehlt*.¹⁰⁰⁰ Dieser puristischen Selektion hält Jutz das *Unreine* und ihrem Formalismus das *Formlos-Werden* des Avantgardefilms entgegen. Insofern spricht sie von einem *cinéma brut*, und in seinen drei charakteristischen Formen gibt es keine obsessive Medienspezifik, denn sowohl *direct film* als auch *expanded-cinema* und *found-footage Film* fokussieren sich unter anderem auf die *Zonen des Bruchs* mit den normativen Mitteln des Films.¹⁰⁰¹ Diese Momente explizieren sich auch im Spektrum des Begriffs *brut*, „das von „unverfälscht“, „unbearbeitet“, und „wild“ bis hin zu „roh“, „plump“ und „primitiv“ reicht [...].“¹⁰⁰² Ähnlich wie unsere beiden Autoren Landauer und Deleuze bei Nietzsches Kritik an der Verstandeskultur übereinstimmen, dass mit der Idealisie-

⁹⁹⁷ Jutz S. 257.

⁹⁹⁸ Ebd.

⁹⁹⁹ Jutz S. 258.

¹⁰⁰⁰ „Obwohl diese medienpurifizatorische, an Clement Greenbergs Paradigma des *high modernism* angelehnte Sicht mit der Praxis rasch in Konflikt geriet, wird bis heute an ihr festgehalten.“ Siehe Jutz S. 258.

¹⁰⁰¹ „Die alternative Genealogie der Filmavantgarde, die hier vorgeschlagen wurde, um den Diskurs des Purismus zu kontern, lenkt den Fokus dementsprechend auf die *Zonen des Bruchs* mit den Normen des Mediums Film.“ Siehe Jutz S. 258.

¹⁰⁰² Jutz S. 12.

rung eines Erkenntnisapparates, der nur die rationalen Formen des Verstandes gegenüber der Sinnlichkeit privilegiert sowie legitimiert und damit alles andere als nicht erkenntniserweiternd disqualifiziert, stellt sich Jutz hier gegen eine puristische Auslegung der Filmavantgarde und hinterfragt ihre Legitimationsansprüche. Auch scheint eine Nachbarschaft zwischen den Ansprüchen Kants und dem puristischen Diskurs der Avantgarde zu bestehen, denn für niemand anderen in der Geschichte der Philosophie war die Bedeutung der Reinheit relevanter als für Kant, zumal seine Definition der Ästhetik zum Kanon der Kunsttheorie gehört. Kant hatte obsessiv nach Formen des Verstandes gesucht, die keine Beimischung des Empirischen aufwiesen und so die Sinnlichkeit der Vernunft unterordnen, worin alles, was nicht rein war, auch nicht notwendig und allgemein war : die reine Anschauungsform, die reinen Begriffe des Verstandes oder die reine Vernunft. Wenn auch in etwas verschobener Form in der Strenge des puristischen Denkweise, lässt sich hier in der Avantgarde der Diskurs der Reinheit verfolgen, der in seiner mächtigsten Erscheinung in der Philosophie Kants zum Ausdruck kommt.

Jutz hebt vor allem die empiristische Fokussierung des *cinéma brut*, nämlich seine Herangehensweise zum Materiellen, hervor. Hierin geht es weniger um das Diktum des *Konzeptes* und der abstrakten *Idee* wie im *cinéma pur*, sondern eine neue Interpretation des *Sichtbaren*.¹⁰⁰³ Im *cinéma brut* ist das Material nicht gegeben, sondern hat einen *ereignishaften* Charakter, es ist flüchtig, so wie es wertlos sein kann.¹⁰⁰⁴ Insofern sprechen wir von einer *Performativität* sowie *Körperlichkeit* der brutistischen Sichtweise, denn hier macht sich ein Sensualismus auf das Materielle bemerkbar, genauer „was das Materielle tut oder was ihm widerfährt, [...].“¹⁰⁰⁵ Hier kommt vieles, das am Bild unterschlagen wurde, zum Vorschein und konfrontiert uns indirekt mit unserer konventionellen Blindheit gegenüber dem *Tatsächlichen*, nämlich rückt statt einer Ästhetik der Analogie die *Spur*, die *Geste* oder das *Relikt* in den Mittelpunkt.¹⁰⁰⁶ Wie Deleuze in seinem Transzendentalen

¹⁰⁰³ Jutz S. 259.

¹⁰⁰⁴ „Insgesamt ist das *cinéma brut* Ausdruck einer Tendenz, die Kategorie der Form zu disqualifizieren und damit dem *informe* oder Formlos-Werden zuzuarbeiten.“ Siehe Jutz S. 20.

¹⁰⁰⁵ Jutz S. 259.

¹⁰⁰⁶ Jutz S. 260: „An die Stelle einer ‚klassische[n]‘ Ästhetik der Mimesis, der Analogie und der Ähnlichkeit tritt eine ‚Ästhetik der Spur, der Berührung und der referentiellen Kontiguität‘.“

Empirismus auf die Zeichen verweist, hebt Jutz die Bedeutung der Zeichen, nämlich ihr Verhältnis auf das *Referenzobjekt* in ihrer Filmtheorie des cinéma brut hervor. Auch Deleuze verweist im Kontext des Zeit-Bildes auf die Peircesche Zeichentheorie¹⁰⁰⁷, und auch hier im Zeit-Bild haben sie dieselbe Funktion: Sie lassen sich nicht nur vom Gemeinsinn erfassen, sondern lassen uns auch denken und empfinden, aber allen voran sehen. Wenn wir uns zurückerinnern, reagierten sie nicht nur, sondern wirkten auch aufeinander.

Unter vielen Beispielen brutistischer Filme möchten wir hierzu Jutz' Hinweis des Found-Footage-Films *Dream Work* von Peter Tscherkassky festhalten, worin er eine Oszillation zwischen Traum und Wachszustand darstellt. Sowohl auf die letzten Meter des Filmstreifens als auch auf die Lichttonspur streut Tscherkassky Salz, sodass sich hiernach das figurative Bild auslöscht und der Ton sich *kratzend und rauschend* vollständig löscht.¹⁰⁰⁸ „Diesen Vorgang der Auslöschung von Bild und Ton sieht Tscherkassky in Analogie zu Schlaf und Traum, wo sich gleichfalls die Wirklichkeit zurückzieht und den Träumer oder die Träumerin der Wirrnis des Unbewußten überlässt.“¹⁰⁰⁹ Allerdings befinden wir uns dann nach Jutz nicht im Imaginären, da die Auslöschung durch den Sand nicht den *Sandmann* symbolisiert, sondern für die *Macht des Tatsächlichen* steht.¹⁰¹⁰ Hier in *Dream Work* sieht sie den Ansatz des Dadaismus, *Dinge wie Zeichen* zu behandeln, und des Surrealismus, mit *Zeichen wie Dingen* zu verfahren, zusammenschmelzen, worin Zeichen irreduzible Ebenen aufweisen: Als visuelles Zeichen kann es die Merkmale eines *Dinges* enthalten.¹⁰¹¹ Als ein anderes Beispiel, diesmal für den *handmade film* der feministischen Bewegung der Filmavantgarde, verweist uns Jutz auf den Film *Gently Down the Stream* von der Filmemacherin Su Friedrich. Hier wendet Friedrich die Methode des *scratching* als ein Verfahren der *direct animation* an, um ein Traumtagebuch, das sie über Monate hinweg auf die „Emulsion des Filmstreifens“ gravierte, darzustellen. Charakteristisch für *Gently Down the Stream* sind

¹⁰⁰⁷ Deleuze, ZB S. 48.

¹⁰⁰⁸ Jutz S. 254.

¹⁰⁰⁹ Ebd.

¹⁰¹⁰ Jutz S. 254f.

¹⁰¹¹ Jutz S. 254f. „Als Relikt ist der Found-Footage-Film mit seinem Originalmaterial physisch identisch und gleicht in dieser Hinsicht dem dadaistischen *objet trouvé*.“ Ebd.

nach Jutz die *Körperlichkeit des Schreibaktes*, oder dass sich im bewusst Kommunizierten das *Unbeabsichtigte mit reindrängt*, wodurch sich die Bedeutungsebenen vermehren, schließlich sich auch eine *Spur* zeigt, die sich der *Kontrolle* entzieht.¹⁰¹²

Den Fokus des Dadaismus auf das Tatsächliche liest Jutz als einen Protest gegen den Autonomieanspruch der Moderne, die durch diese Haltung am Realen vorbeiging. „Ein Festhalten am Objekthaften eröffnete hingegen die Möglichkeit, die Trennung zwischen Kunst und Leben aufzuheben und künstlerische Artefakte mit jenem sinnlichen Gehalt aufzuladen, den nur die Dinge (und nicht die Wörter) für sich beanspruchen können.“¹⁰¹³ Auch den Ansatz des *Expanded Cinema*, die Kunst mit dem Leben zu verschmelzen, unterstreicht Jutz, denn diese begreift sich als die Artikulation des Bewusstseins im Kino.¹⁰¹⁴ Ein Ansatz, der uns nicht nur an Nietzsche, sondern vor allem an Bergson erinnert, da auch er die Wahrnehmung mit dem kinematographischen Apparat gleichsetzte. Allerdings sei dem *Expanded Cinema* dieser *sozial-utopische Sicht* durch *purifikatorische Diskurse* in Europa und der USA verloren gegangen.¹⁰¹⁵ Deleuze hatte sich gegen die großen Formen gestellt und sprach von Minoritäten, zumal er hier auch die Kraft gegen die Repräsentanten erkannte. Insofern ist Jutz' Herauskristallisieren des *cinéma brut* das *Mineure*¹⁰¹⁶ gegen das Große, nämlich die Normativität, die der puristische Diskurs erzeugt hatte, denn Jutz spricht hier auch von einem „Kanon avantgaristischer Filmkunst“, in den *cinéma brut* keinen Eingang fand. Deshalb versteht sie *cinéma brut* als eine Auflehnung gegen eine Ästhetik der Moderne, deren Bestreben die *gute Form* ist und die sich durch eine *Stabilität* und *Konsistenz* im Werk ausdrückt, allerdings als Merkmale des *Objekthaften* mehr als die physische Präsenz des Objekts selbst.¹⁰¹⁷ Im brutistischen Kino verwischen sich die Grenzen, mit der Performativität kommen die Lebendigkeit und Dauer des Sichtbaren

¹⁰¹²Jutz S. 234: „Es ist genau diese mitlaufende, sich der Kontrolle entziehende Spur, die Friedrichs Traumtagbuch Individualität verleiht.“

¹⁰¹³Jutz S. 255f.

¹⁰¹⁴Jutz S. 161f.: „In seinem [Gene Youngblood] 1970 erschienen Buch mit dem Titel *Expanded Cinema*, das wesentliche Aspekte der Debatte über Kunst im elektronischen Zeitalter vorwegnahm, ist der Begriff gleichbedeutend mit einem bestimmten Bewusstseinszustand: 'When we say *expanded cinema* we actually mean expanded consciousness.'“ (Hervorhebung E. E. D.)

¹⁰¹⁵Jutz S. 162.

¹⁰¹⁶Siehe das Konzept des Kleinen – mineur und molekular – Kapitel 7.

¹⁰¹⁷Jutz S. 136.

zum Vorschein, Zeichen und Spuren brechen die Logik des Sehens und vermögen unsere Wahrnehmung der Dinge zu verändern. Das Kunstwerk muss das Territorium der Repräsentation verlassen, um experimentelle (*expérience*) Kunst zu werden, die Kunst zeigt uns, was nur empfunden werden kann, hielt Deleuze fest. Finden wir nicht genau das hier im *cinéma brut*? Jutz weist uns darauf hin, dass das *cinéma brut* die Codes unterbricht und uns eine Kunst bietet, wo „Brüche, wo ein Rohes, Wildes und Primitives zum Vorschein kommt.“¹⁰¹⁸ *Cinéma brut* ist eine Auflehnung, ein Gegenfilm zur sterilen, konservativen Deutung der Filmavantgarde, worin sich das puristische Verständnis über das Brutistische stellt und damit sich zum alleinigen Maß legitimiert. „Erst der Abschied von der kanonisierten modernistisch-puristischen Tradition, die den Avantgardefilm diszipliniert und in ein starres Schema zwingt“, kann uns nach Jutz Möglichkeiten anderer Herangehensweisen öffnen.¹⁰¹⁹ In diesem Zusammenhang verweist uns auch Jutz auf das Absurde, genauer die *Lust am Nonsense* unter anderem bei Duchamps Wortspielen oder dadaistischen Lautgedichten, worin sie mit Freud von einer Wiederfindung der *kindlichen Lustquelle* spricht.¹⁰²⁰ In unserem Kontext lässt sich hier eine Lebensmöglichkeit ausmachen, die sich im Absurden und dem Kind-Werden ausdrückt.

Jutz' Auseinandersetzung mit *cinéma brut* liefert uns weitere Kräfte im Film, die im Grunde jede sensomotorischen Schemata zerbrechen, sowie als Widerstand gegen die Modelle des Wahren die gute Form zersprengen. Außerdem erlaubt uns Jutz' Lesart der Filmavantgarde auch eine feministisch-utopische Sicht auf den Film, die in Deleuzes Filmtheorie etwas zu kurz kommt. Wir konnten zeigen, dass eine anarchistische Ästhetik nicht per se die Darstellung des Widerstands oder die Kritik der bestehenden, uns erschöpfernden Verhältnisse bedeutet. Ganz im Gegenteil, sie geht auf das Leben überhaupt und versucht die Kräfte in ihm sichtbar zu machen, weshalb wir zu unserer bisherigen Darstellung der Ansätze einer Anarchie des Werdens auf die künstlerischen Ausdrucksformen des *cinéma brut*, wie das Formlos-Werden, das in keine Modelle passt, das Unbrauchbare, das gerade

¹⁰¹⁸ Jutz S. 15.

¹⁰¹⁹ Jutz S. 268.

¹⁰²⁰ Jutz S. 252.

deshalb beginnt zu sein, oder das Unbearbeitete, dessen Werden offen bleibt, mit Nachdruck hinweisen wollen.

Um die Momente einer Nachbarschaft, welche die Ästhetik zwischen Landauer und Deleuze bevölkern, herauszufinden, haben wir versucht, diese miteinander korrespondieren zu lassen. Wir fanden hier eine anarchistische Ästhetik des Bildes bei Landauer und eine des Filmes bei Deleuze. Tatsächlich gab es viele Parallelen, die sich unter dem Begriff einer anarchistischen Ästhetik, die sich in erster Linie als eine Lebensphilosophie versteht, zusammenfassen lassen. Wir gehen mit Jens Kastner und Richard Porton mit, wenn sie auf den problematischen Charakter der Definition einer anarchistischen Ästhetik hinweisen. Wir gehen aber auch darin mit, wenn Porton für das Erfassen ihrer Momente auf die Zukunft, sowie auf bestehende Filmanalysen hinweist. Wir haben uns hier auf bestehende philosophische Werke von zwei Denkern konzentriert, insofern haben wir uns damit begrifflich auseinandergesetzt. In Neala Schleuning finden sich nicht nur ein sehr ähnlicher Ansatz hinsichtlich der anarchistischen Ästhetik, sondern auch Beispiele an Kunstwerken, auf die wir nur allzu gern hinweisen. Auch wir verstehen mit Porton den Anarchismus nicht als eine geschlossene Menge, die alle anarchistischen Elemente in sich hält oder reguliert. Wir fanden Gedanken Bergsons oder Nietzsches, aber auch Kants und Spinozas in Landauer und Deleuze. Wo also beginnt die Menge oder das Maß, das sich etwas als anarchistisch auszeichnet? Fanden wir in Porets Widerstand gegen die Kirche nicht anarchistische Züge und entpuppte sich selbst der Zeitbegriff Kants, den er gegen den Erkenntnisapparat abgeschwächt hatte, nicht als der beste Gegner der Wahrheitsdiskurse? Der Diskurse, die das Leben einzukerkern versuchen, der Urteile, die sich über die Zeit stellen wollen, damit sie sie für die Modelle des Wahren beugten und disziplinierten. Deleuze und Landauer standen hier in der Zeugenschaft, in der Anwartschaft der Zeit: Sie ist das Maß ihrer selbst, damit lässt sich das Leben weder bestimmen noch begründen, zumal es auch keiner Rechtfertigung bedarf. Sowohl in Deleuzes als auch in Landauers Anarchismus zeigte sich der Begriff des Lebens als die Hauptkategorie, welche sie dem System des Urteilens entgegenhielten. Mit dem Begriff des Lebens kritisierten sie auch die Staatsapparate und den Kapitalismus als Gesellschaftsform. Deshalb ist alles anarchistisch, das sich Mächten, die sich über ein werdendes Leben stel-

len, widersetzt, ganz gleich, ob der/die KünstlerIn selbst anarchistisch ist. Denn Momente wie Anti-Hierarchie, Anti-Etatismus, Anti-Sexismus unter anderem, stehen nicht im Dienste der Anarchie, sondern umgekehrt, es ist die Anarchie, die von diesen Ideen lebt.

Außerdem sei hinzugefügt, dass es im Grunde ganz gleich ist, ob etwas anarchistisch ist oder nicht, zumal es nicht um die Frage der Anarchie geht, sondern immer nach Kräften zu fragen gilt, die uns das Leben bejahren, es erträglicher machen lassen. Deshalb zeichnet sich auf dieser Ebene eine Relativität der Bezeichnungen ab, andererseits aber herrscht, wie bereits angesprochen, ein Mangel an Interesse für anarchistische Theorien in deutschsprachigen Hochschulen, wieso sie also weiterhin ignorieren? Allerdings hat auch ein anarchistisches Begehren Existenzrecht, obgleich es sich nicht auf denselben Rechtsbegriff des Neoliberalismus bezieht, so doch auf das Leben, das sein eigenes Maß ist.

Wir haben versucht zu erläutern, warum das Leben so unerträglich war und wie wir dieser Ohnmacht im Denken entkommen konnten. Auch wenn Landauer von einer Unerträglichkeit des Lebens sprach, oder sowie davon, dass die Kräfte des Marxismus uns ohnmächtig lassen, statt wie der Anarchismus Kräfte für einen Umbruch zu enthalten, war das Thema der Ohnmacht nicht der Gegenstand seiner Reflexionen. Er erwähnte die freudlosen Zustände, unsere Anpassung an den Kapitalismus, die Unerträglichkeit in der Annahme eines Ichs und auch, dass die Herstellung unserer Beziehung zur Welt notwendig ist, aber explizierte das Unerträgliche bei weitem nicht so wie Deleuze. Bei Landauer zeigte sich dieses Unerträgliche in der Gewissheit eines Ichs, weshalb er uns eine Depersonalisierung in Form der mystischen Absonderung vorschlug, in der das Ich zum Weltgeist wurde. Denn das Ich wies nichts Wirkliches auf, während die Welt auf ihr Werden drängte. Landauer machte gegen Kant die Gefühlspunkte stark, worin sich ein Werden abzeichnete. Im Konzept des Werdens, in den Empfindungen, erkannte Landauer die Macht gegen moralische Weltanschauungen und starre Erkenntnisse, die die Welt in ihrem Lauf aufhielten und eine Kluft zwischen Mensch und Welt erschufen. Er sprach nicht nur von Intensitäten und den Sinnen, für die es noch eine Sprache zu entwickeln gäbe, oder von Kräften, die sich vor allem in der Kunst offenbarten, sondern wie Deleuze auch von einem Außen, von dem wir abgeschnitten waren,

worin er den Bruch der Beziehung des Menschen zur Welt ausmachte. Durch die Schaffung von neuen Bildern, durch ein besseres Sehen und Wahrnehmen, aber durch eine Wahl und die Tat, sowie den Glauben, konnten wir unsere Beziehung zur Welt wiedergewinnen. Allerdings mussten wir uns auch von all den Verfälschungen durch abstrakte Urteile der Welt und die Wahrheiten befreien, sowie der negativen Werte entledigen, um zu erkennen, dass wir nur Etwas waren. Also auch Landauer sprach von Verfälschungen des Lebens, aber er hielt ihnen keine falschen Anschlüsse als die Wahrheit irritierende und von innen zerbrechende Bewegungen entgegen. Aber er setzte den falschen Weltanschauungen Kräfte, Welten, Bilder gegenüber. Während wir wie Deleuze von der Immanenz des Lebens sprachen, setzte Landauer anstelle der Moral wie Deleuze das Leben, in dem das einzige Wirkliche die Zeit war. In der Kunst erkannte er die Wirkungsmacht der Kräfte und lud ähnlich wie Nietzsche, zum Spiele ein und dazu, die Welt mit Heiterkeit anzugehen statt mit Rache.

Deleuze hatte ein ähnliches Problem mit Kant, die Empfindungen durften nicht so abgeschwächt, das Sinnliche nicht im Verhältnis zum Verstand derart disqualifiziert werden. In den Affekten erkannte Deleuze ihre Kraft der Individuierung, machte mit Nietzsche die Kräfte in der Sinnlichkeit stark und fragte sich, welche Macht sich gegen die Macht des Wahren halten, sie sogar überwinden konnte und fand die Lösung am Begriff der Zeit. Auch fragte er, welche Voraussetzungen der Wahrhaftige machte, wenn er dem Leben höhere Werte aufsetzte. Es fand sich keine Antwort, als dass sich in einem solchen Geist viel Angst und Trübseligkeit verstecken musste, wenn er das Leben als Last empfand, das er unbedingt kontrollieren musste. Gegen all die Modelle des Wahren hielt Deleuze wie Landauer das Werden entgegen, und auch hier musste man sich zunächst vielmehr reaktiver Werte entledigen, Werte, die uns allzu wahrnehmbar machten, allzu sichtbar. Aber auch Werte wie Klage und Kummer, unter anderem. Es galt, wie jedermann zu werden, und sich dabei nicht in Repräsentationen, sondern Affekten zu verlieren, nämlich sich allein durch diese zu individuieren. Kants Zeittheorem wendete Deleuze gegen Kant, indem er das Ich negierte und die Zeit ähnlich wie Landauer als die einzige Subjektivität definierte. Es beschäftigte ihn, ebenfalls wie Landauer, warum das Band zwischen Mensch und Welt zerrissen war und verstand es mit Kants Begriff

der Ohnmacht im Gefühl des Erhabenen. Das Denken erstarrte vor etwas, das er sich als Ganzes nicht erklären konnte, es fiel in seine Ohnmacht und verharrte dort, fast versteinert. Der Sinn für das Ganze konnte nicht in moralischen Ideen der Vernunft gesucht werden, weshalb Deleuze aus dem Unvermögen, das Ganze zu denken, eine Denkfähigkeit und Denkmöglichkeit machte, um das in der Ohnmacht zerrissene Band zwischen Mensch und Welt wiederherzustellen. Das Ganze konnte auch etwas Absurdes sein, es konnte das Irrationale sein und uns unsere Heiterkeit zurückgeben. Wie bei Landauer bedurfte es aber hierfür eines Glaubens und der Wahl für eine Lebensweise. Die Wahl offenbarte uns auch, dass das Leben unbestimmbar war, allerdings lag gerade darin die Kraft des Lebens, nämlich die Macht das rationale Denken zu kippen, indem sich das Denken für das Irrationale, für das Ungedachte des Denkens öffnete. Darin wich auch das Leben den allzu bekannten Formeln, worin die Bewegungen festgehalten wurden, aus. Deshalb sprach Deleuze von falschen Anschlüssen, von falsifizierenden Erzählungen im Film. Denn der Film dachte die Ohnmacht sowie die Macht des Denkens. Ähnlich wie Landauer, der im Bild ein starkes Wirken der Kraft ausmachte, bot uns der Film Zeit-Bilder, die voller Kraft waren und uns affizierten, an diese Welt, wie sie ist, zu glauben. Dies war die Macht des Kinos, worin Deleuze die Macht des Falschen Nietzsches erkannte.

Sowohl bei Landauer als auch bei Deleuze galt es, ein schöpferisches Leben zu gestalten, an die Stelle der Moral das Leben zu setzen, weil sich die Moral über das Leben anmaßte. Im Begriff der Setzung kam auch das Leben zu sich, denn auf den Spuren des Lebens sprach Deleuze davon, dass Fichte die Aporien von Subjekt und Objekt hinter sich gelassen hatte und im unmittelbaren Bewusstsein ein sich unaufhörlich setzendes Leben ausmachte. Deleuze versuchte hier nicht nur, das Leben aus sich heraus zu denken, sondern verriet auch die Kraft des Setzens selbst als das Verfahren des Lebens. Hier zeigt sich der Akt der Selbstsetzung in seiner Bewegung, das heißt in seiner Selbstbezüglichkeit. Einer Setzung, die bezogen auf das Denken, sich auf Spontaneität des Denkens begründet, würde Kant hinzufügen. Ein sich unaufhörlich setzendes Leben ist selbstreferentiell, selbstbezüglich, und in seiner Selbstüberschreitung absolut. Aber in der Selbstbeziehung ist es auch zugleich relativ, und zwar, weil es in seiner Absolutheit sich selbst

auf sich selbst bezieht und so relativ zu sich selbst wird. Bezogen auf das Denken ist die Form der Setzung logisch und im Akt der Setzung absolut zu denken. Ein kurzer Exkurs zu Kant verdeutlicht, dass auch er die Selbstbestimmung der Existenz reflektiert hat, wenngleich seine Werke durchdrungen von moralischen Ideen, von den Modellen des Wahren bevölkert sind. In der *Kritik der praktischen Vernunft* spricht Kant von *drei Maximen des Denkens*, und die erste Maxime lautet: Selbstdenken, die Zweite: an Stelle eines jeden anderen denken, die Dritte: mit sich selbst einstimmig denken. Auch hier haben wir wieder die Selbstreflexivität des Denkens, die nichts minderes als die Autonomie begründet. Ein autonomes Denken impliziert wiederum ein autonomes Leben, das heißt, die Konstitution einer eigenen Existenzweise. Hierin ist die Ablehnung der Heteronomie immer schon mitgedacht. Denn diese weicht der Setzung des Denkens im Selbstdenken aus. Der Existenz seine eigenen Formen geben, aus dem Leben schöpfen, ist, wie oben schon bemerkt, nicht nur ästhetisch, sondern auch ethisch.

Selbstbezüglich waren auch die Kräfte des Lebens, die es mit einem Außen zu verbinden galt, denn das Außen war für beide Autoren der Ort des Werdens, insoweit handelte diese Arbeit von Kräften, die eine Antwort auf die Ohnmacht des Denkens waren. Landauers Empirismus hat sich bei weiten nicht so verselbständigt wie der transzendentale Empirismus von Deleuze. Mit der mystischen Absonderung ist Landauer Bergson viel näher als zu Deleuze, auch wenn Landauers Mystik keine religiösen Momente enthält. Denn auch Bergson näherte sich seinerzeit einer christlich-mystischen Weltanschauung, von der er sich dann aufgrund des wachsenden Antisemitismus distanzierte und sich mit der jüdischen Denkweise solidarisierte. Mit Nietzsche galt es, das Leben als vitalistisch in Kräfteverhältnissen zu denken und Werte, welche die Wege des Werdens hinderten, zu entwerten. Momente, worin sich beide Unendlichen annäherten, waren das Wechselwirkungsverhältnis bei Landauer und die universelle Veränderlichkeit bei Deleuze. Hierin zeigte sich, dass alles aufeinander wirkt und reagiert, der Mensch durch die Wirkung des Bildes Bewegung weitergibt. Landauer versuchte dieses Verständnis auch in einem Film umzusetzen, und wenn dieses Vorhaben noch am technologischen Fortschritt seines Jahrzehnts scheiterte, so übernahm doch sein Enkel Mike Nichols Landauers Interesse für den Film und setzte es fort. Weiters war das

Individuum für beide Autoren das, was es sah: bestand aus Wasser, Stickstoff, Atomen, der Kontraktion und Attraktion von Kräften, es gab keinen Grund, das Ich als den höchsten Punkt des Bewusstseins zu begreifen, es mit höheren Werten auszustatten, die sich gegen den Fluss des Lebens stellten. Zumal diese personalen Subjektivierungen uns in Wahrheit nur erstarren ließen. Vielmehr sollten wir uns in andere Formen verwandeln, weil es wie nach Landauer so viele andere Welten da draußen gab, die uns zu verwandeln vermochten. Mit Deleuze sollten wir hier unsere Zonen der Nachbarschaft suchen, Zonen, die aber nichts damit zu tun haben, sich nach Ähnlichkeiten zu richten. Etwas ergriff uns und startete ein Werden mit dem Kind, der Frau oder dem Tier. Etwas ließ uns ununterscheidbar machen, ein unendliches Begehr, das neue Metamorphosen erzeugte. Sowohl für Landauer als auch für Deleuze war unser Bewusstsein nur etwas, auf dem sich die Zeit einschrieb. Alles, aber auch alles wies auf die Zeit als seine direkte Ursache hin. Damit stellten sich beide Autoren in das Jenseits von Gut und Böse, weil sich in diesem direkten Verhältnis zur Zeit das Leben offenbarte, das in kein Urteil passte.

Beide Denker fordern eine Welt, die an das Wunderland von Alice erinnert. Eine Welt, in der Menschen ganz andere Werdeprozesse aufzeigen, Menschen, die eine Nachbarschaft zu einer Spinne finden, Menschen, die ihre Zonen in der Intensität des Windes suchen... Sie scheint so weit weg von einer Welt zu liegen, in der ArbeiterInnen sich ihrem Vorgesetzten zu Dank verpflichtet fühlen, wenn sie eingestellt werden, und Unternehmen offiziell, nämlich ohne jede Scham von Konkurrenzfähigkeit und Umsatz auf dem Rücken der ArbeiterInnen sprechen. Es gibt ganze Lehrgänge und Studien, wie man Menschen besser ausbeutet, welche Werte zu Gewinnsteigerung in Firmen führen, sowie wie Sklaven zu besseren Herren werden können. Es gilt, hier sein Zelt aufzuschlagen und sich ein Nest zu bauen und mit Gewinnlust und Geiz hochzuarbeiten. Geiz ist ein Geheimnis des Kapitalisten, das er darauf begründet sieht, dass ja nichts umsonst war. Wollten also alle anderen Sklaven auch so viel von der Torte, müssen sie so wie er schuften. Auf diese Weise rächt sich der Herr an den Möchtegern-Herren, sonst würde sich ja der Sinn seines Schuftens aufheben. Aber werfen wir ihm nichts vor, er ist der Sieger eines solchen erschöpfenden Nihilismus. Allerdings rächt sich auch immer die

naive junge Frau aus dem Dorf, indem sie so wird wie die Komtesse aus der Stadt. Auch rächt sich der Bauer, indem er so hasserfüllt wird wie sein Großgrundbesitzer. Die Rache entlässt uns also nicht aus ihrer Spirale. Damit wären wir bei der Frage, die Deleuze unentwegt stellte: Welche Formen gibt es an Lebensweisen, wie können wir diese schaffen? Wie können wir Frau werden, wie können wir Kind werden. Denn hier im Bewusstsein des Knechts zeigen sich Neid, Profit und Ehrgeiz als höchste, zumal funktionierende und mit einem marktorientierten System vollständig korrespondierende Werte. Wir können hier also mit Nietzsche keine Großzügigkeit entdecken, kein Begehren, keine Leidenschaft für eine Sache, in der sich ein unschuldiges Werden abzeichnet. Zumal die Sklaven nicht aufhören, wie ihre Herren Werte über das Leben zu stellen, die das Leben verurteilen.

Wie soll man hier die ArbeiterInnen erreichen, selbst wenn Gewerkschaften ein zwielichtiges Spiel treiben? Die Informationen, nämlich das Wissen, hängt nicht in der Luft, sie unterliegt vielen Beschränkungen und Hindernissen: Matura, Geld, idealerweise kinderlos und genug Geld für die Fortsetzung eines Studiums. Nicht Nietzsches Aphorismen hängen an den Wänden der WCs von Unternehmen, sondern wenn überhaupt, sind es Sticker mit sexistischen Sprüchen und oberflächliche Gespräche beherrschen die Pausenräume. Wissen setzt Wissen voraus, außer man entdeckt Aphorismen (wie die von Nietzsche), die vom Leben handeln und leicht zu lesen sind, sowie das Begehren zu wissen, nicht durch akademische Begriffe disqualifizieren. Allerdings auch hier sollte man idealerweise zumindest Kenntnisse der Mittelschule haben. Vielleicht entkommt das Individuum aus der Arbeiterschicht all den Determinanten seines Schicksals, und wenn es Glück hat, wenn es gewissen (im voraus unbestimmbaren) kraftvollen Zeichen begegnet, wie denen eines Bildes oder eines Filmes, die es aus der Ohnmacht seines Denkens herausholen, dann entkommt es vielleicht einer neoliberalen Subjektivierung, indem es sich gegen die Staatsapparate, die aus ihm einen gehorsamen Produzenten, und gesellschaftliche Werte, die aus ihm einen Erschöpften machen, stellt. Dieses Individuum wird höchstwahrscheinlich ausgelacht werden, und wie bereits Deleuze hinwies, wird man die Person mit der Realität aufziehen, einem Zustand, dem man selbst dank der siegenden reaktiven Werte nicht verfallen war, wird ihr vorwerfen, Träumerin zu sein und wird in ihr die Verliererin sehen. Mit Deleuze und

Landauer können wir somit nur hoffen, dass das Denken des Individuums Zeichen findet, die es nicht mit Repräsentationen austauscht.

Jean-Louis Schefers *Der gewöhnliche Mensch des Kinos* eröffnet uns zwar eine andere Sicht auf die Lesbarkeit des Kinos, weil es durchwegs ein „großartiges Gedicht“¹⁰²¹ über die gewöhnlichen Kino-BesucherInnen ist, aber er lässt uns dort in der Stille der Nacht sitzen. Schefers gewöhnlicher Mensch geht ins Kino, um sich vom Film „er-innern zu lassen und eine innere Geschichte auszuformulieren.“¹⁰²² Damit beginnt auch eine Reaktivierung der Träume des Individuums, „das Verbrechen“, das stattgefunden hat, bekommt einen Platz durch die Bilder, die das Individuum begleiten. Aus deleuzianischer Sicht ist uns diese Auffassung des Kinos viel zu kafkaesk, ja geistvoll, aber traurig. Weshalb auch hier der Vorwurf an Deleuze, nämlich seine „Katholizität des Kinos“, vollständig zum Ausdruck kommt. Wir wollen kein Kino, das nur für Wissende, KünstlerInnen produziert und schon gar nicht ein kafkaesk Kino ist. Dadurch aber geben wir einem so freien Medium wie dem Kino eine Aufgabe: Die Funktion unser Band zwischen der Welt und uns zu retten. Wir können uns natürlich verlieren in dieser „experimentellen Nacht“¹⁰²³ der Filme, eben genauso wie Schefer sich in seiner Einsamkeit verliert, allerdings auch mit einem Genuss dieser Verlorenheit in der Nacht. Demgegenüber möchten wirfordernd sein, ohne das gesamte Kino in einer Funktion, einer Verantwortung gegenüber dieser Verlorenheit der Individuen zu subsumieren. Wie Matthias Wittmann in seinem Nachwort zu Schefers *Der gewöhnliche Mensch des Kinos* festhält, verändert sich das Individuum während der Zeit, „die ein Film beansprucht und die immer auch die Zeit des Empfindens ist, (er-)findet sich das Ich neu.“¹⁰²⁴ Wir fordern diesen neuen, vom Kino „erzeugten Menschen“, wir wollen das in uns ein neuer Mensch „aufatmet“. Andererseits wollen wir den Saal nicht mit einer Heilung durch den Film verlassen.¹⁰²⁵ Wir wollen lediglich Bilder, die uns auch auf einen Fluchtweg hinweisen, mit all dem Trauma, das sie in uns auslösen, mit all dem

¹⁰²¹ Matthias Wittmann, in: Jean Louis Schefer, *Der gewöhnliche Mensch des Kinos*, S. 182.

¹⁰²² Ebd. S. 191.

¹⁰²³ Ebd. S. 181.

¹⁰²⁴ Ebd. S. 183.

¹⁰²⁵ Serge Daney, *Von der Welt ins Bild*, S. 247.

Leid der Einsamkeit wollen wir lediglich auch Bilder, die uns unsere Heiterkeit wiederzugeben vermögen.

Es war uns ein großes Anliegen, die Kraft zu denken, mit Deleuze und Landauer konnten wir sie als Empfindungen, nämlich Affekte, denken. Wir als Individuen affizieren und werden affiziert, dadurch aber auch individuiert. So finden die Veränderungen zwischen den Affekten statt. Der Affekt und damit die Kraft konnte das Rote Cézannes oder der Vampir Dreyers, sie konnte eine Stunde des Tages oder des Lichts sein, also etwas im Bild, das auf uns unendlich wirkt. Wenn niemand, wie Deleuze festhält, die Affekte, zu denen er im Stande ist, kennen kann, so kann er damit die Kräfte, die er in Verhältnisse zu bringen vermag, nicht kennen. Erst im Nachhinein werden wir sagen können, dass wir hier oder dort kraftvoll waren. Wir würden dabei immer von einer Sache, einem Begriff sprechen, der von einem diskursiven Denken nicht erfasst werden kann. Damit schließlich begreifen wir uns selbst als ein Spiel der Kräfte, ein Bündnis von Kräften, deren Linien immer anders verlaufen können. Aber darin zeigt sich wohl am meisten unsere Identität mit dem Leben: Kraft als ein stetiger Kreislauf zwischen Mensch und Welt. Unsere Affekte sind ihre Affekte. Denn das Ich ist die Fläche, wo sich die Zeit einschreibt, und wenn der Mensch alle personalen Subjektivierungsweisen wie die von religiösen Institutionen oder der konservativen ich-fokussierten Psychoanalyse von Bord wirft, könnte er nicht nur andere Affektionen erleben, sondern sogar Kräfte einfangen, die als Kunst Unsterblichkeit beanspruchen. Das Verbrechen, von dem Schefer spricht, darf die Welt nicht *suspendieren* ¹⁰²⁶, nach dem abgefahrenen Zug erscheint eben ein anderer: Ein Verbrechen hat nicht das letzte Wort, das Leben ist größer als jedes Verbrechen, und mit Landauer, der an die Veränderbarkeit der Vergangenheit glaubte, indem er darin die Zukunft erblickte, möchten wir festhalten, dass jede Veränderung der Gegenwart auch die Veränderung der Vergangenheit nach sich zieht. Hinzufügen möchten wir in diesem Kontext, dass auch eine traumatisierte (und wer hat seine Finger nicht an der Welt verbrannt?) Person nicht wissen kann, welche Kräfte sie zu entwickeln vermag, auf jeden Fall liegen diese außen, und sie kann von vornherein nicht wissen, mit welchen Affekten sie

¹⁰²⁶ Matthias Wittmann, in: Jean Louis Schefer, Der gewöhnliche Mensch des Kinos, S. 188.

ihre Verletzung überwinden wird. Jedoch auch hierin gilt, Opfer und Täter fallen nicht zusammen, es gibt die Unschuld des Werdens und den reaktiven Nihilismus, darin Personen das Erschöpfende wählen sich zu Schuldigen machen. In beiden Fällen sind wir aufgerufen, Widerstand gegenüber einem unerträglichem Leben zu leisten, sei es höchst politisch zu sein oder Werke zu gestalten, die mit der Kraft des Lebens trotzen.

Wir haben versucht, der Anarchie, die behauptet das Leben zu sein, nachzugehen und fanden tatsächlich einen vitalistischen Anarchismus, der den Begriff des Lebens auf der Mikro-Ebene, nämlich als Kraft reflektiert. Um die Kritik, genauer, den Protest, aber auch die Entfaltung der Denkweise von Landauer und Deleuze zu verstehen, durchkreuzte unsere Wanderung Philosophien wie jene Fichtes und Kants, aber vor allem Nietzsches. Wir sahen, dass die Kritik und der Protest beider Autoren gegen das Urteil, welches unaufhörlich das Leben einsperrte, sich in einem vitalistischen Lebensbegriff äußerte. All die erwähnten Kategorien stellen keine neuen Weisen dar, aber sie unterstreichen Begegnungspunkte zwischen Landauer und Deleuze, worin sich eine nietzscheanische Gegenkultur als Gegenverwirklichung zum Triumph der Macht des Wahren abzeichnete. Der Widerstand gegen das Urteilssystem, worin sich auch ein Bündnis der Philosophie mit despotischen Institutionen zeigte, lag im Schaffen von neuen Bildern, aber auch der Treue zu unseren Empfindungen, damit Affekten. Es galt vitalistisch, großzügig und gut im Sinne Nietzsches, überdies schöpferisch zu sein, nämlich bis irgendwann die Macht des Wahren kippt. Aber wie Deleuze schon hingewiesen hat, sind nicht nur die sensomotorischen Schemata zerbrechlich, sondern auch die Macht des Falschen. Dennoch aber ist dies nach Deleuze ein Weg, wenn auch ein schmäler, so doch ein vielversprechender zur Überwindung der reaktiven Kräfte des Menschen, der nicht davon ablässt, zu verurteilen, sich zu rächen oder Schuldige zu suchen. „Es ist dies eine kleine Chance, denn der Nihilismus kann das letzte Wort haben, das müde Leben kann sich des Neuen von seinem Beginn an bemächtigen, und die feststehenden Formen können die Metamorphosen versteiern, Modelle und Abbilder wiederherstellen. [...] Darin besteht die einzige Chance der Kunst oder des Lebens, die einzige Chance nach Nietzsche, Melville, Bergson,

Welles ..."¹⁰²⁷

¹⁰²⁷Deleuze, ZB S. 194.

Beteiligungen

Obwohl es mittlerweile eine Wiederholung von bereits Bekanntem ist, fangen Dankesagungen mit dem Satz an, dass sich ein Buch nicht alleine schreiben lässt. Wie viele Bücher, Gedanken, Gespräche, Begegnungen mussten stattfinden, und vielleicht das allerwichtigste, wieviel Zeit und damit Leben – und nicht nur das eigene – musste vergehen, damit sich Ideen entfachen und entwickeln. So viele Momente des Lebens wurden bewusst und unbewusst absorbiert, damit dieser einer Moment des Willens zum Schreiben sich herauskristallisierte. Ist es dann tatsächlich die eigene Idee? War es im Hinblick auf all die Begegnungen mit Themen und Menschen nicht doch eine werdende Idee, die sich aufdrängte und auf das Papier gelangte? Aus dieser Perspektive ist es nur allzu skandalös, dass nur ein Name auf dieser Arbeit steht, waren es doch so viele Kräfteverhältnisse, die uns das Vorliegende schreiben ließen. Kräfte aus den Worten, den Bildern, den Zeichen, den Diskussionen, den Ekstasen, den Korrekturen, der bloßen Betrachtungen, des Aufschiebens, des Suchens und Verlierens.. Pure Kräfteverhältnisse, nicht wirklich bestimmbar, wo sie anfangen und enden, ein Werden, aus dem nicht ein einziger Name herausgepickt werden dürfte: Elife Demir, Adem Demir, Eda Demir, Cagdas Yilmaz, Reha R. Tasçi, Lieselotte Türkmen-Barta, Marion Elias, Gerhard Mack, Max Brinnich, Michael Bielak, Andi, Christoph Hubatschke, Gizem Yildirim, Aynur Suna, Matthias Thaler, Isa, Baris, Ahmet Özdemir, Andrea, Ikbal Demir, Roman Strobl, Tina Sporer, Thomas Machart, Ilker Güngör, Dilek Fidan, Axel Gruber, Marie Farag, Mehriban Abdullayeva, Eli Weissendacher, Sila Kaya, Trini, Josef Fröschl, Emel Rossmiller, Kurt Walter Zeidler, Gabriele Jutz, Peter Haumer, Yusuf Demir, Elif Köse, Yüksel Sayin, Emine Teyze, Anna Nohel, Ömer Rössner, Fethiye Agtas, Songül Sönmez, Melahat Sayin, Susanne Pircher, Gabi, Pam, Armut Bingöl, Asli Hascelik, Melitta Wadsack, Ralf Thaller, Klaus Eckel, Christian

Hacker, Onur Serdar, Ayse Yenge, Frau Sontag, Taylan Kanar, Andreas Schicho,
Sümeyra Küpeli, Can, Evren, Özgür Tohumcu, Judit Gerse, Kurt Appel, Isabella,
Nurdane, Senay, Nikolaus von Schlebrügge, Hans, David Pujadas Bosch, Marco,
Daniel Benedek, Jan Kramer.

Verwendete Forschungsliteratur

Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS, Bd. 7, FaM, 1990.

Henry E. Allison, *Kants transcendental idealism*, , Yale Univ. Press, New Haven, 2004.

Allan Antliff, *Anarchist Modernism, Art, Politics, and the First American Avant-Garde*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2001.

Roxana Baiasu, *Space and the Limits of Objectivity: Could There Be a Disembodied Thinking of Reality*, In: Contemporary Kantian metaphysics. New essays on time and space, Hg. Roxana Baiasu, Graham Bird. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011, S. 207-229.

Alexander G. Baumgarten, *Ästhetik*, Hg. Dagmar Mirbach, Meiner, Hamburg, 2007.

André Bazin, *William Wyler oder der Jansenist der Inszenierung* (1948), In: Filmkritiken als Filmgeschichte, München, 1981, S. 41-62.

Hubert van der Berg, *Avantgarde und Anarchismus. Dada in Zürich und Berlin*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 1999.

Hubert van den Berg, *Politischer Radikalismus und ästhetische Konvention. Anarchistische Bewegung, Ästhetik, Kunst und Literatur um die vorige Jahrhundertwende*, In: Literatur und Anarchie, Hg. Rainer Barbey und Heribert Tommek, Diskursivitäten, Bd. 15, 2012.

Hubert van der Berg, *Sprachkrise als Zeitkrankheit. Hugo Ball und die Wiederfindung des Wortes*. In: *Krise und Kritik der Sprache. Literatur zwischen Spätmoderne*

und Postmoderne. Hg. Reinhard Kacianka und Peter V. Zima, A. Francke Verlag, Tübingen/Basel, 2004.

Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1993.

Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2015.

Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Eugen Diederichs, Jena, 1912. Original: *L'évolution créatrice*, Centenaire-Ausgabe, Paris, 1959.

Klaus von Beyme, *Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Springer VS, Wiesbaden, 2013.

Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (1989), In: Critism, Hg. Martin E. Rosenberg, Vol. 33, No. 2, London/New York, Spring 1991, p. 275-278.

Ralf Beuthan, *Das Undarstellbare: Film und Philosophie, Metaphysik und Moderne*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2006.

Constantin V. Boundas, *Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual*, In: Deleuze: A Critical Reader, Blackwell Publishers, Hg. Paul Patton, Cambridge, 1991, S. 81-106.

Gernot Böhme, *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Olaf Briese, *Aufklärerischer Anarchismus - Die verdrängte Tradition des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin, 2016.

Max Brinnich, *Leben und Zeit. Leben in der Zeit*, Dissertation, Wien, 2015.

Lewis Call, *Toward an Anarchy of Becoming: Postmodern Anarchism in Nietzschean Philosophy*, In: Journal of Nietzsche Studies, No. 21 (SPRING 2001), pp. 48-76, Penn State University Press, London, 2001.

Gertrude Cepl-Kaufmann u. Jasmin Grande Hg., *Carl Einstein und die europäische Avantgarde/ Carl Einstein and the European Avant-Garde*, De Gruyter, Berlin/Bo-

ston, 2012.

Simon Critchley, *Mystischer Anarchismus*, Merve, Berlin, 2012.

Serge Daney, *Von der Welt ins Bild. Augenzeugenberichte eines Cinephilen.*, Hg. Christa Blümlinger, Vorwerk, Berlin, 2008.

Pascale Anja Dannenberg, *Das Ich des Autors. Autobiographisches in Filmen der Nouvelle Vague*, Schüren Verlag, Marburg, 2016.

Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logik der Sensation*, Fink, München, 1995.

Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993.

Gilles Deleuze, *Proust und die Zeichen*, Merve, Berlin, 1993.

Gilles Deleuze, *Bergson*, Junius, Dresden, 2007.

Gilles Deleuze und Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Merve, Berlin, 1977.

Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Gilles Deleuze und Claire Pernet, *Dialoge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.

Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere: 45 Jahre Philosophie in Frankreich*, Frankfurt am Main, 1981.

Philippe Despoix, *Von der Bühne zur Geschichte: Gustav Landauer*, In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Deutschen Literatur, Hg. Walter v. Erhart, Norbert Bachleitner u.a., Berlin/Boston, Vol. 15 (2), Seiten 146–168, 1990.

Die Freie Volksbühne Berlin: Nichts muß bleiben wie es ist, In: Die Schaubühne I, 1905, Berlin, 1989.

Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2015.

Benno Erdmann Hg., *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants hand-*

schriftlichen Aufzeichnungen, Fues's Verlag (R. Reisland), Leipzig, 1882.

Walter Fähnders, *Avantgarde und Moderne 1890-1933. Lehrbuch Germanistik*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2010.

Norbert Fischer, *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants*, In: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hg. Norbert Fischer, Felix Meiner, Hamburg, 2001, S. 409-431.

Norbert Fischer, *Die Zeit als Thema der „Kritik der reinen Vernunft“ und der kritischen Metaphysik. Ihre Bedeutung als Anschauungsform des inneren Sinnes und als metaphysisches Problem*, In: Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft“, Hg. Norbert Fischer. Hamburg, Meiner, 2010, S. 80-100.

Robert Fischer Hg., *Was ist Film?*, Alexander Verlag, Berlin, 2004.

Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Gebrauch der Lüste*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Hanser, München, 1973.

Peter Gente und Peter Weibel Hg., *Deleuze und die Künste*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.

Jörn Glasenapp, *Die Schonung der Realität. Anmerkungen zu Bazins Realismus*, In: MEDIENwissenschaft, Nr. 1, Schüren, 2011, S. 25-39.

Philip Goodchild, *Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*, Cranbury, Mississauga, Ontario, London, 1996, S. 33.

David Graeber, *Inside Occupy*, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York, 2012.

Patrick Hayden, *Multiplicity and Becoming: The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*

ze, P. Lang, New York/Berlin/Vienna/Paris, 1998.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke in 20 Bänden Band 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Theorie-Werkausgabe, Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986 S. 41-55.

Heinz Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik. Teil 2: Vierfache Vernunftantinomie; Natur Und Freiheit; Intelligibler Und Empirischer Charakter*, De Gruyter, Berlin, 1967.

Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Festschrift für Wolfgang Cramer, Reihe „Wissenschaften und Gegenwart“, Heft 34, Frankfurt am Main, 1967.

Vinzenz Hediger, *Das Wunder des Realismus. Transsubstantiation als medienkritische Kategorie bei André Bazin*, In: Montage AV, Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation, 1, 2009, S. 75-107.

Werner Herzog, *Vom Gehen im Eis*, Fischer, München, 1978.

Stefan Heyer, *Deleuzes und Guattaris Kunskonzept. Ein Wegweiser durch Tausend Plateaus*, Passagen Verlag, Wien, 2001.

Thorsten Hinz, *Mystik und Anarchie. Meister Eckhardt und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Karin Kramer, Berlin, 2000.

Peter Uwe Hohendahl, *Pristmatic Thought. Theodor W. Adorno*, University of Nebraska Press, Lincoln/London, 1995.

Thomas Hobbes, *Von der Sinnesempfindung*, In: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Empirismus, Bd. 4, Hg. Günter Gawlick, Reclam, Stuttgart, 1980.

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Niemeyer, Tübingen, 1980.

Nathan Jun, *Rethinking the Anarchist Canon. History, Philosophy, and Interpretation*

on, In: Anarchist Developments in Cultural Studies, 2013.

Nathan Jun, *Toward an Anarchist Film Theory: Reflections on the Politics of Cinema*, In : Anarchist Development in Cultural Studies (ADCS), Post-Anarchism today, 1, 2010.

Gabriele Jutz, *Cinéma Brut. Eine alternative Genealogie der Filmavantgarde*, Springer Verlag, Wien/New York, 2010.

Corinna R. Kaiser, *Gustav Landauer als Schriftsteller. Sprache, Schweigen, Musik*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2014.

Corinna R. Kaiser, *Musik und Film im Schweigen, Intermediale Sprachkritik in Gustav Landauers Melodrama 'Nach Jahren' (1900)*, In: The Germanic Review 86, 2011.

Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, In: Werkausgabe, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1964.

Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, WA Bd. XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. In: Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

Jens Kastner, *Kunst und Anarchismus*, Hg. Philippe Kellermann, Verlag Edition AV, Lich/Hessen, 2017.

Ricardo Kaufer und Helge Döhring, *Wissenschaft gegen den Zentralismus – Anarchismus- und Anarchosyndikalismusforschung im deutschsprachigen Raum*, in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 31, 2018.

J. H. v. Kirchmann Hg., *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, Vierter Abschnitt, Über das Prinzip der Form der Verstandeswelt, In: Kant, Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt, Sämtliche Werke, Bd. V. , L. Heimann Verlag, Berlin, 1870.

Christoph Knüppel, *Die Politisierung eines Literaten. Gustav Landauer in den Jahren 1888-1893*, In: Landauer, Hg. Leonhard M. Fiedler, S. 157-186, 1992.

Walter Koschmal, *Vom politischen zum ästhetischen Anarchismus der Avantgarde*, Zeitschrift für Slavistik 58, 4, 2013.

Richard Kostelanetz, *Anarchist Art*, In: The Raven 33, Vol. 9, No. I. , Spring 1996.

Sabina Laetitia Kowalewski/Werner Stark Hg., *Königsberger Kantiana*. Volksausgabe, Bd. 1, Meiner, Hamburg, 2000.

Siegfried Kracauer, *Chaplins Triumph* (1931), In: Kino. Essays, Studien, Glossen zum Film, Hg. Karsten Witte, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Ralf Krause und Marc Rölli, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, Turia und Kant, Wien, 2010.

Gabriel Kuhn, *Anarchismus und Revolution - Gespräche und Aufsätze*, Unrat-Verlag, München, 2017.

Frank Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte: Über die Möglichkeiten und Grenzen der Transzentalphilosophie*, Meiner, Hamburg, 2007.

Jacques Lacan, *Die Psychosen. Das Seminar, Buch III*, Hg. Michael Turnheim, Verlag Turia und Kant, Wien, 2016.

Gustav Landauer, Aufruf zum Sozialismus, Oppo Verlag, Berlin, 1998.

Gustav Landauer, *Sein Lebensgang in Briefen*, Hg. Martin Buber und Ina Britschgi-Schimmer. 2 Bde., Rüten und Loening, Frankfurt am Main, 1929.

Gustav Landauer, *Die Revolution*, Hg. Siegbert Wolf, Unrastverlag (Klassiker der Sozialrevolte Nr.9), Münster, 2003.

Gustav Landauer, *Anarchismus*, Hg. Siegbert Wolf, Verlag Edition AV, Lich/Hessen, 2008.

Gustav Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*, Siegbert Wolf Hg., Luchterhand Literaturverlag, München, 1992.

Wolfgang Langer, *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*, Parerga Verlag, Berlin, 2003.

Ulrich Linse, 'Poetischer Anarchismus' gegen 'Partei-Anarchismus': *Gustav Landauer und die anarchistische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich und in der bayerischen Revolution 1918/1919*, In: Wolf D. Gruner und Paul Hoser Hg., *Wissenschaft – Bildung – Politik. Von Bayern nach Europa. Festschrift für Ludwig Hammermayer zum 80. Geburtstag, Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte* Bd. 38, Hamburg 2008, S. 361-384.

John Marks, *Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London/Sterling, 1998.

Brigitte Marschalls, *Der Freiheitsweg in die Anarchie: Obrigkeitsfilm*, In: Maske und Kothurn. Internationale Beiträge zur Theater-, Film- und Medienwissenschaft, Heft 3-4, Christian Schulte/Franziska Bruckner/Stefanie Schmitt und Kathrin Wojtowicz Hg., Böhlau Verlag, Wien, 2011.

Karl Marx, *Das Elend der Philosophie, Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*, J.H.W.Dietz, Berlin, (orig. 1847 MEW 4) 1979.

Paul Mendes-Flor und Anya Mali Hg., *Gustav Landauer: Anarchist and Jew*, De Gruyter, Berlin/München/Boston, 2015.

Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008.

Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld, transcript Verlag, 2008.

Maria Muhle, *Zweierlei Vitalismus*, in: Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze - Aktuelle Diskussionen, Hg. Friedrich Balke und Marc Rölli, transcript Verlag, e-book, 2015.

Erich Mühsam, *Der revolutionäre Mensch Gustav Landauer*, In: Gustav Landauer, Die Revolution, Karin Kramer Verlag, Berlin, 1977.

Matthias Neumann, *Der Deutsche Idealismus im Spiegel seiner Historiker. Genese und Protagonisten*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2008.

Richard Porton, *Film and the Anarchist Imagination*, Verso, London, 1999.

Pierre-Joseph Proudhon, *Von den Grundlagen und der sozialen Bestimmung der Kunst 1895*, Spiess Wissenschaftsverlag, Berlin, 1988.

Michael Frederick Rattray, *Functional Anarchism(s) and the Theory of Global Contemporary Art*, Dissertation, Canada, 2014.

Herbert Read, *Philosophie des Anarchismus*. In: DIE FREIE GESELLSCHAFT. Monatsschrift für Gesellschaftskritik und freiheitlichen Sozialismus, Darmstadt, Nr. 31/Mai 1952 und Nr.32/ Juni 1952.

Herbert Read, *Bild und Idee*, Verlag M. DuMont Schauberg, Kölln, 1961.

Marc Rölli, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Verlag Turia und Kant, Wien, 2012.

Erich Ruprecht und Dieter Bänsch Hg., *Jahrhundertwende: Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1890-1910*, Metzler, Stuttgart, 1981.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze ve Sanat*, (dt.: Deleuze und die Kunst. Übers. von der Verfasserin), De Ki Basim, Ankara, 2010.

Jean-Louis Schefer, *Der gewöhnliche Mensch des Kinos*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2013.

Simon Schleusener, *Kulturelle Komplexität. Gilles Deleuze und die Kulturtheorie der American Studies*, transcript Verlang, Bielefeld, 2015.

Neala Schleuning, *Artpolitik. Social Anarchist Aesthetics in an Age of Fragmentation*, Minor Compositions, New York, 2013.

Albert Schlinkmann, „Einheit‘ und ‚Entwicklung‘. Die Bildwelt des literarischen Jugendstils und die Kunstdoktrinen der Jahrhundertwende“, Univ. Diss., Bamberg 1974.

Hansgeorg Schmidt-Bergmann, *Die verdrängte Avantgarde*, In: ‚abgetrennt von den übrigen Ausstellungsräumen‘. Kunst und Architektur in Karlsruhe, Hg. Katharina Büttner und Martin Papenbrock, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe, 2006.

Dieter Scholz, *Pinsel und Dolch. Anarchistische Ideen in Kunst und Kunstdtheorie 1840-1920*, Doetrich Reimer Verlag, Berlin, 1999.

Christian Schulte, *Am Ende der Ordnung. Vlado Kristls Poetik des Unbrauchbaren*. In: Maske und Kothurn. Internationale Beiträge zur Theater-, Film- und Mediawissenschaft, Heft 3-4, Christian Schulte/Franziska Bruckner/Stefanie Schmitt und Kathrin Wojtowicz Hg., Böhlau Verlag, Wien, 2011.

Gianluigi Segalerba, *Die aristotelische Substanz als Wendepunkt in der Ontologie der Antike*, In: Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderband, Wien, 2010.

Gianluigi Segalerba, *Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen*, In: Analele Universitatii din Craiova, Dezember 2017.

Daniel W. Smith, *Saf içkin yaşam*, dt.: Reines immanentes Leben (Übers. E. E. D.), Norgunk, Istanbul, 2013.

Daniel W. Smith, *Deleuze's theory of sensation: Overcoming the Kantian duality*, In: Deleuze: A critical reader, Hg. Paul Patton, Blackwell Publishers, Cambridge, 1991, S. 29-56.

Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2010.

Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Schöningh, Paderborn, München u.a., 1997.

Seth Taylor, *Left-Wing Nietzscheans. Politics of German Expressionism 1919-1920*, Berlin, De Gruyter, 1990.

Marike Teigeler, *Unbehagen als Widerstand. Fluchtrouten der Konrollgesellschaft bei Helmuth Plessner und Gilles Deleuze*, transcript, Bielefeld, 2011.

Ernst Teubner Hg., *Hugo Ball (1886-1926). Leben und Werk*. Katalog zur Ausstellung, publica, Berlin, 1986.

Daniel von Wachter, *Substanzen phänomenologisch untersucht – Roman Ingardens Substanzontologie*, In: Substantia - Sic et Non: Eine Geschichte des Substanzbe-

griffs von der Antike bis zu Gegenwart in Einzelbeiträgen, Gutschmidt, Holger; Lang-Balestra, Antonella; Segalerba, Gianluigi Hg, Ontos Verlag, Frankfurt, 2008.

Violetta L. Waibel, *Das System der Freiheit und die Fesseln der Dinge. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)*, In: Jürgen Stolzenberg Hg., Kant und der früher Idealismus: System der Vernunft und der deutsche Idealismus, Bd. II., 2007.

Simon Weil, *Philosophie. Religion, Politik*, Hg. Heinz Robert Schlette und André Devaux, Knecht Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

Siegbert Wolf Hg., „*Die Anarchie ist das Leben der Menschen*“. *Landauers kommunitärer Anarchismus aus heutiger Sicht*. In: Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker, Hg. Wolfram Beyer, Berlin, 1993.

Siegbert Wolf, *Gustav Landauer als Wortartist*, In: Gustav Landauer, Wortartist, Roman, Novelle, Drama, Ge-dicht, Übersetzung, AV, Lich, 2014.

Kurt Walter Zeidler, *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Ferstl und Perz, Wien, 2016.

Kurt W. Zeidler, *Platons Antizipation und Überwindung des Universalienstreits*, In: Transzendentale Konzepte in aktuellen Bezügen, Hg. Hans-Dieter Klein und Rudolf Langthaler, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2010.

Verwendete Forschungsliteratur aus dem Internet

Ulus Baker, *Über das Video* (Übers. von E. E. D.): www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,147,0,0,1,0.

Noam Chomsky, Interview STUDENTEN SOLLEN ANARCHISTEN WERDEN, In: Zeit Online:www.zeit.de/campus/2011/04/sprechstunde-chomsky.

Rudolf Eisler, Kant Lexikon, <https://www.textlog.de/32427.html>.

Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, <https://www.textlog.de/32821.html>.

Lisa Heinrich, Hugo Balls Lautdichtung im Kontext der Avantgardebewegung: <https://www.zeit.de/campus/2011/04/sprechstunde-chomsky>

//www.grin.com/document/195440. GRIN Verlag, München, 2012 (Stand: 4.Juli, 2018).

Fritz Göttler, Süddeutsche Zeitung, 09. Juli 2004: <https://www.viennale.at/de/film/obrigkeitsfilm>.

Philippe Kellermann, *Vom Geist und geistlosen Zuständen. Ein Versuch über den Anarchisten Gustav Landauer*. In: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte: <http://www.grundrisse.net/grundrisse17> (Stand Januar 2017.)

Ulrich Klemm, *Unsere Ethik ist die Ästhetik*: <https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/herbert-read/40-ulrich-klemm-anmerkungen-zu-herbert-read> (Stand: 12.Dezember, 2017.)

Webseite der Gustav Landauer Denkmalinitiative: www.gustav-landauer.org. <https://gustav-landauer.org/content/unabhängiger-sozialismus-und-volksbuehnenbewegung>.

Freiheit und innere Nötigung - Ein Vortrag über Spinoza im Anarchismus Gustav Landauers (Witten), auf: <https://gustav-landauer.org/content/veranstaltung-freiheit-und-innere-nötigung-ein-vortrag-über-spinoza-im-anarchismus-gustav>.

Michaela Ott, *Virtualität in Philosophie und Filmtheorie von Gilles Deleuze*, 2003: <https://zkm.de/de/michaela-ott-virtualitaet-in-philosophie-und-filmtheorie-von-gilles-deleuze>.

Drehli Robnik, *Die entkommende Gesellschaft. Wendungen und Grenzen einer Politik der Flucht und Absetzung im Medium der Filmtheorie* auf: <https://escape.univie.ac.at/die-entkommende-gemeinschaft/>.

Joseph Steinbeiß, *Kein Ort, nirgends - Gustav Landauer: Die Revolution*, anarchismus.at: www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/gustav-landauer/104-gustav-landauer-die-revolution-buchbesprechung.

Verwendete visuelle Medien

Pierre-André Boutang (Regie), *Das ABC von Gilles Deleuze mit Claire Parnet* (Interview mit Gilles Deleuze), Frankreich, 1988-89.