

MIRJAM SCHAUB, STEFANIE WENNER (HG.)

**Körper-Kräfte.**

**Diskurse der Macht über den Körper**

**[transcript]**

### **Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-212-0

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: [info@transcript-verlag.de](mailto:info@transcript-verlag.de)

# Einleitung

---

MIRJAM SCHAUB UND STEFANIE WENNER

»Denken heißt begreifen, wozu ein nicht-denkender Körper in der Lage ist«, sagt der französische Philosoph Gilles Deleuze programmatisch und fährt fort: »in seinem Schlaf, in seiner Trunkenheit, in seiner Anspannung und seiner Widerstandskraft« (*Das Zeitbild* 1991, 244). Die auf kognitive Prozesse konzentrierte Geisteswissenschaft vernachlässigt gerne den Einfluss, der von den basalen, scheinbar profanen *körperlichen Bedürftigkeiten* für das Denken selbst ausgeht. Im selben Zug wie sie ihre eigenen übersinnlichen Potenzen überhöht, verkennt sie aber auch die Veränderlichkeit und Formbarkeit, ja Immaterialität des Körperlichen selbst, verkennt all die *Kraft* genannten Möglichkeiten, die von der scheinbar nur leidenden und indifferenten Stofflichkeit des Körpers ausgehen.

Den unmerklichen Sublimierungen, Rationalisierungen und Depotenzierungen körperlicher Möglichkeiten auf der Spur, ließe sich ein Tableau entwerfen, auf dem all die unterschiedlichen Kräfte Platz finden und zur Sprache kommen könnten: Unterscheiden lassen sich

(1) *physikalische Kräfte* (z.B. Anziehungs- bzw. Schwerkraft), die auf den menschlichen Körper einwirken und seinen Aktionsradius begrenzen; (2) *vegetabile bzw. animalische Kräfte*, die – wie etwa Hunger, Lust, Schmerz, Angst – den Körper überwältigen und zu denen er sich zu verhalten hat; (3) *physiologische Kraftreserven bzw. Potenzen*, die – vor- oder unbewusst – vom menschlichen Körper ausgehen (z.B. Widerstandskraft gegen Katastrophen, Abwehrkräfte gegen Krankheiten, Lust und Begehren) und bislang naturwissenschaftlich nicht eingeholt werden konnten. (4) Außerdem gibt es *mentale bzw. geistige Kräfte*, die dem Körper zugesprochen werden (z.B. Konzentration, Vorstellung-, Täuschungs-, Überredungskraft). An dieser Stelle lässt sich die Produktion von Körperkräften auf sprachlicher Ebene verhandeln, im Sinne einer Rhetorizität des Verhältnisses von Körper und Sprache als bildende Kraft.

Das oben entworfene Tableau möglicher Kräfte findet Rückhalt in einer mehr oder minder expliziten »Metaphysik«, die von Anfang an auch die Entwicklung des physikalischen Kräftebegriffs im Ausgang von Aristoteles [ $v$  (Geschwindigkeit)  $\sim F$  (Kraft)/ $W$  (Widerstand)] und Newton [Kraft = Masse mal Beschleunigung] begleitet hat. G.W. Leibniz etwa, nicht gerade als Okkultist verdächtig, versucht, den starren Körper- und Materiebegriff seiner Zeit um ein – ihm eigenes – immaterielles Moment zu erweitern, dem »Prinzip der Tätigkeit oder der Veränderung, das man weder durch die Ausdehnung noch durch die Undurchdringlichkeit [des Materiellen] zu erklären vermag« (Brief an Königin Sophie Charlotte von 1702, in: HS II., 588). [Quelle ?]

Der vorliegende Sammelband stellt eine Auswahl aus einer im Rahmen des Graduiertenkollegs »Körper-Inszenierungen« im Sommersemester 2002 gehaltenen Universitäts-Ringvorlesung dar. Versammelt sind Texte von Philosophen und Philosophinnen, die sich mit jenen eigentümlichen Kräften auseinanderset-

zen, die vom menschlichen Körper ausgehen, oder die zwischen menschlichen Körpern wirksam sind.

Wer heute als Geisteswissenschaftler oder Philosoph von Kräften spricht, meint damit keine feststehende, zeitlich wie räumlich klar begrenzbare Entität, sondern vielmehr etwas, das sich aufgrund seines irreduziblen Möglichkeits- und Zukunftsbezugs dem direkten Zugriff wie der Kontrolle entzieht. Nichts *hic et nunc* für jedermann Sinnlich-Wahrnehmbares, sondern vielmehr etwas »Indirektes«, »Virtuelles«, bloß »Potentielles«. Eine Kraft ist etwas, das selbst noch wird und sich entwickelt, niemals schon feststeht. Etwas, das in sich selbst veränderlich ist, sich selbst verändert und gleichzeitig andere Veränderung provoziert.

So verstehen wir unter Kraft etwas nicht näher Bestimmbares, das *Einfluss* auf sich selbst wie auf anderes hat. Etwas, das eher *wirkt*, als *ist*. Weder Ding noch Sache, sondern eher eine Form von Ereignis. Etwas, dessen Existenz nur durch seine Wirkungen beglaubigt werden kann, die ihrerseits selten eindeutig sind. Es genügt nicht, Kraft als Ursache einer Wirkung zu benennen. Man muss auch die Frage stellen: Was ist die Ursache von Kraft?

Wie kommt Kraft überhaupt in die Existenz? Bei der Suche nach einer Antwort stößt man – gerade auch in der Physik – auf einen regelrechten Ringtausch und Kanon an Kräften, die sich alle gegenseitig affizieren, beeinflussen, anstoßen und in Bewegung halten. Die scheinbar schlichte Gleichung – *actio* gleich *reactio* – ist so simpel nicht, denn sie schiebt die Frage der Ursache von Kraft unendlich auf zugunsten einer von der Philosophie im allgemeinen und von Nietzsche im besonderen dankbar aufgenommenen Binnendifferenzierung in aktive und reaktive Kräfte.

Der Sammelband konkretisiert die Physik wie Metaphysik

des Kraftbegriffs durch den Rekurs auf den menschlichen Körper und stellt beide Aspekte des Kraftbegriffs in Konkurrenz zueinander dar. Wir gehen davon aus, dass der Körper selbst nicht nur im Schnittpunkt unterschiedlicher physikalischer Krafteinflüsse steht, sondern seinerseits Ausgangsort spezifischer Kräfte ist. Diese Kräfte können – wie Nietzsches Philosophie darlegt – immer aktiv *und* reaktiv sein. Gerade auch die scheinbar ›passiven‹ Kräfte – wie die Müdigkeit und die Trägheit – gehören hinein in eine Untersuchung der dem menschlichen Körper eigenen Kräfte.

Diese Kräfte sind dem Körper allerdings nicht einfach gegeben. Vielmehr werden sie dem Körper von der Kultur, in der er sich bewegt, mithilfe einer je spezifischen – und selten bewussten – Körperpolitik immer auch zugeschrieben und mit einem ganz bestimmten Sinn behaftet. Der Körper als Gegenstand von Inszenierung, Selbstausslegung und Fremdbetrachtung wird auch im Spielfeld eigener wie fremder Kräfte niemals als ›ursprünglicher‹ rekonstruierbar sein. Mit dieser Einsicht nimmt der Sammelband einen bei der Gründung des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Graduiertenkollegs »Körper-Inszenierungen« wesentlichen Impuls auf: eine Interessensverlagerung weg vom Körper als passiver kultureller Einschreibfläche nach dem Textmodell, hin zu einem aktivischeren Verständnis dessen, wozu ein Körper als unvordenklicher, widerständiger in der Lage ist, als Irritationsmoment und unauflösliches Fragezeichen innerhalb des Diskurses.

Im Herzen der Untersuchung stehen die unterschiedlichen Zuschreibungen, die den menschlichen Körper als von Kräften durchdrungen und über Kräfte verfügendes Diagramm betrachten. Dabei wendet sich der vorliegende Sammelband nur einem Ausschnitt möglicher Kräfteverhältnisse zu – der Aufmerksamkeit und Konzentration, Lust und Begehren, dem Wachstum, der Imagination als Potenzierung körperlicher Kräfte, sowie der Dis-

kursivierung von Körper und den ihnen zugeschriebenen Kräften im Zeitalter der Biopolitik.

Eine Philosophie der Keimblätter beginnt Elisabeth von Samsonow mit ihrem Beitrag zu einer Theorie des Eis. Während die Naturphilosophie randständig geworden ist, boomen naturwissenschaftliche Diskurse um den Körper und wetteifern mit kulturwissenschaftlichen Untersuchungen in der Dekonstruktion von Natur. Gegen die scheinbare Natürlichkeit der Erkenntnis von der Künstlichkeit des menschlichen Körpers behauptet von Samsonow die Macht des Wachsens oder Werdens als natürliche Kraft des Körpers. An biologischen Diskursen aus dem 19. Jahrhundert zeigt sich eine Potenz, die sich parallelisieren lässt mit einem Drängen der Organe im Körper, analog des Drängens des Buchstabens im Unbewußten, wie von Lacan beschrieben. Das erklärt vielleicht jenes Unbehagen, das Autoren wie Albert Dalcq oder Wilhelm Roux gegenüber dem Ei als eines Epizentrums der allmächtigen kreativen Materie entwickelten. Rettung wird gesucht, indem nicht nur der Teilungsvorgang untersucht wird, sondern von Evokation die Rede ist. Evokation bedeutet nichts anderes, als dass aus etwas unendlich Undeterminiertem etwas Bestimmtes entsteht, ohne dass es einen hierfür einfach zu beschreibenden kausalen Zusammenhang gäbe. Was von diesen Biologen und Lebenswissenschaftlern der ersten Stunde durch komplizierte Verfahren, die an das »peinliche Verhör« gemahnen, betrieben wird, ist nichts weniger als die Austreibung des Lebens aus den Lebenswissenschaften. Mit dem Begriff der intensiven Mannigfaltigkeit begann der Biologe Driesch die Erfolgsgeschichte eines Konzeotes, das nicht zuletzt durch die Philosophie Gilles Deleuze prominent geworden ist.

Wie Sloterdijk in seinem Sphären-Projekt von der Faszination des Runden geschrieben hat, scheinen diese Naturforscher besessen von der Zelle, als rundem Hort, der die Zukunft zu

enthalten scheint. In der Philosophie steht begrifflich betrachtet die Monade in dieser Tradition. Von Giordano Bruno lässt sich lernen, so zeigt von Samsonow, dass wir gut daran tun, das Problem der Individuation aus dem Grabengefecht zwischen Materie und Form herauszuholen. Lassen wir diese alte Opposition einmal hinter uns, so würde »sich die Möglichkeit einer Verschränkung des psychischen und des physischen Körpers aus dem Thema des Wachsens [...] ergeben können. Es könnte der natürliche Körper als dasjenige Problem wiedergewonnen werden, an dem sich die epilogische Vernunft entzündet, die gewissermaßen Mühe hat, mit einem verrückten Leibapriori, das die überbegabte Technikerin Natur stets neu entwirft, Schritt zu halten.« Von Samsonows Lektüre der Biologen aus dem 19. Jahrhundert in Kontrastierung zu Giordanos Philosophie des Größten und des Kleinsten eröffnet ist die Überschreitung der Dualität von Natur und Kunst. Das Wachsen oder Werden ist die »Körperkraft«, die an eine anspruchsvolle Naturphilosophie bzw. eine Philosophie der Emergenz denken lässt.

Politisch wird es im Beitrag zu Aufmerksamkeit als revolutionäre Körperkraft. Konzentration ist ein Effekt der Sammlung nicht nur körperlicher Kräfte. Stefanie Wenner untersucht in ihrem Beitrag das Denken der Kraft der Philosophin und Anarchistin Simone Weil vom Begriff der ›Attention‹ aus. Simone Weil hat in ihrer Religionsphilosophie den Begriff der ›Attente‹ entwickelt, den sie aber auch für ihren politischen Syndikalismus fruchtbar machte. In Auseinandersetzung mit Nicolas Malebranches Untersuchung der Auswirkung der Gewohnheit auf das Denken stellte Weil eine vernichtende Diagnose bezüglich des revolutionären Potentials der arbeitenden Bevölkerung. Malebranche bewies in *De la Recherche de la Vérité* (1675) dass unsere Ideen kein sicheres Wissen über Körper liefern. Dieser Erkenntnis folgte auch Simone Weil. Durch ihre eigene, körper-

lich zehrende Erfahrung als Arbeiterin in einer Fabrik von Renault desillusioniert, schreibt sie einzig der Aufmerksamkeit und Konzentration das Potential zu gesellschaftlicher Veränderung zu. Man muss aufmerksam sein, um etwas und sei es nur sich selbst, zu Neuem bewegen zu können. Im Zentrum dieses Aufmerksamkeitsbegriffes steht die Leere. Der Geist muss leer sein, nur dann sind die Gedanken frei. Die Pointe der politischen Überlegungen Simone Weils besteht laut Wenner in einer gewissermaßen performativen Wende. Denn indem die Arbeiter ihren Dienst am oder im kapitalistischen Werk tun, gewöhnen sie sich an diese Umstände und können keine Kraft entwickeln, um ihre schlechten Lebensumstände zu verändern. Klassisch marxistisch könnte man sagen: Das Sein bestimmt das Bewusstsein. Das ist im Denken Simone Weils aber nur die halbe Wahrheit. Denn die Intensität, die die Wirkmacht der von ihr konzipierten *revolution immobile* ausmacht, entsteht im wörtlichen Sinne nur aus dem ›frei sein von‹. Dieses bedingt die Leere als Bedingung des Konzentrationsvermögens, sich zu entfalten. Die Bedeutung der Leere als Bedingung der Möglichkeit von Konzentration und damit von Freiheit, kommt aus dem Kontext des Hinduismus, den Simone Weil studierte. Als Übersetzerin von Teilen der Upanishaden und der Baghavadita war sie eine exzellente Kennerin der hinduistischen Tradition, aber auch des Buddhismus. In ihrem Denken verschränken sich auf äußerst konstruktive Weise Religionsvergleich und politischer Anspruch. Schon von daher rührt die Aktualität der Weilschen Philosophie, die bereits zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts sowohl naturwissenschaftliche Erkenntnisse philosophisch fruchtbar machen wollte, als auch im interreligiösen Dialog nach gemeinsamen Grundzügen von Religion suchte.

Mirjam Schaub deutet in ihrem Beitrag über das Zerwürfnis zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze Lust (*plaisir*) und

Begehren (*désir*) als exemplarische Figuren a posteriorischer und a priorischer Körpererfahrung. Kritikwürdig erscheint ihr vor allem die Intellektualisierung (und als dessen Kehrseite auch die De-Sexualisierung und Infantilisierung) des Begehrens in der Lesart von Jacques Lacan.

Die strukturelle Fixierung des Begehrens an die Anerkennungsproblematik des (großen) Anderen, wie sie die Phänomenologie in der Nachfolge von Hegel, Husserl und auch Merleau-Ponty aufwirft, interpretiert sie als klandestinen Grund für die Blockierung des Genießens (*jouissance*) durch ständig wechselnde affektive Objektbesetzungen. Indem Lacan den Anderen (das menschliche Gegenüber ebenso wie das übermenschliche Gesetz) zum Phantasma stilisiert, das stabile Objektbesetzung konsequent verhindert, wird en passant das Begehren von der Kunst der Verführung abgeschnitten und zum ewig enttäuschenden Lockstoff degradiert, während Lust als bloß körperliche qualifiziert, als universelle Erfahrungsmöglichkeit hingegen blockiert erscheint.

»Ohne Verführung als Bindeglied zur Lust, ohne die Freude an der bloß temporären und spielerischen Macht über einen anderen Menschen, gerät ein anerkennungsfixiertes und entsexualisiertes Begehrenskonzept, das auf striktem *noli-me-tangere* besteht, zum Zerrbild einer Angstkultur, deren Körperwahn nur unvollständig deren Leibfeindlichkeit kaschiert. Weder ist das Begehren an sich unendlich und körperlos, noch die Lust an sich endlich und körperlich.«

Mirjam Schaub ist hingegen bestrebt, Begehren – mit Deleuze – direkter, körperlicher, physikalischer, apersonaler zu fassen; Lust hingegen – mit Foucault – als ein Relikt metaphysischer Erfahrung, als eine Spielart von Subjektivierung zu problematisieren. Sie trifft damit in das Zentrum des späten Streits zwischen Foucault und Deleuze.

Die Frage, welche Kräfteverhältnisse den Begriffen Lust und

Begehren zugrunde liegen, wird hierbei zentral. Mit Spinoza, Kant und Nietzsche gedacht, sind Kräfte immer reziproke Affizierungsverhältnisse, die aktive und reaktive Formen und ebensolche Arten der Selbstaffizierung einschließen. (Foucaults Rekonstruktion des ›freien Griechen‹ hat mit der Beugung des eigenen Begehrens, mit der Selbstzähmung der eigenen Kräfte und einer Entkoppelung der Lust-Erfahrung zu tun.)

Deleuzes Kritik entzündet sich nun einerseits an der Frage der Reterritorialisierung des Subjekts in und durch konkrete Lusterfahrung; andererseits an der Frage, ob es sich bei der ›Mikrophysik der Macht‹ wirklich schon um Kräfte, oder eher um a-zentrische, fluchtlinienartige ›agencements de désir‹ handele. Für den Nietzscheaner Deleuze ist die Macht selbst eine Folge, eine »Affektion des Begehrens«.<sup>1</sup> Genau dieser Zusammenhang erleichtert die Antwort auf die – für Foucault offen bleibende – Frage, wie nämlich ›die Macht‹ begehrt werden könne.

Im Sport wachsen Menschen über sich hinaus. Sie aktivieren ihre Kräfte, motivieren sich durch ein anderes Bild ihrer selbst. Gunter Gebauer entlarvt die neuen Helden als einen besonderen Angestelltentypus, der eine Wette mit sich selbst auf Selbstüberschreitung eingeht. Vollzogen wird diese Wette durch eine erhöhte Risikobereitschaft, die im Extremfall sogar das eigene Leben aufs Spiel zu setzen bereit ist. Auf diese Weise entkommt der zeitgenössische Held der Enge sozialer Normen und staatlich verordneter Fürsorge. Verwertbar in diesem Sinne kann die Tat

1 »Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte zur seine Ausgestaltungen sind [...]«, notiert Friedrich Nietzsche im Frühjahr 1888 [S. 14; S. 121], in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), *Kritische Studienausgabe*, Bd. 13, Nachlaß 1887-1889, München: dtv 1999, S. 300.

nur als Erzählung werden, die den Heroismus gesellschaftlich, im Sinne eines kathartischen Moments verwertbar macht. Die Bereicherung um eine Sinndimension durch den heroischen Augenblick, geschieht im Interesse einer Auto-graphie, einer Beschreibung des eigenen Lebens. Abgesichert durch modernste Technologien, wie etwa Mobilfunk, begibt sich der Held in den scheinbar außervivilisatorischen Raum. Gebauer verfolgt in seinem Text den Einsatz und Gewinn im Risikosport als ›Spiel des Lebens‹. Mit Baudelaire, der vom Heroismus des modernen Lebens schon 1846 sprach, und Michel Foucault, der den *moment présent* als Infragestellung der eigenen Situiertheit thematisierte und Gegenwart auf diese Weise als philosophisches Ereignis deutbar machte, verleiht der Autor dem Sport eine über ihn hinaus weisende Bedeutung als Zeitereignis. Es zeigt sich eine metaphysische Dimension, die eng an das Prinzip der Leistung gekoppelt ist. Wer zu gleichsam übermenschlichen Kräften fähig ist, scheint ausgewählt zu sein. Der Auserwählte ist der Sieger heutiger Wettkämpfe und war es diskursiv betrachtet auch schon in der Antike und ihren Sportereignissen. »Ein Übermenschentum im sozialen Raum der Disziplinargesellschaft – dies ist die Illusion des klassischen Heldentums im Sport« schreibt Gebauer über diese Situation. Aus dieser Konstellation heraus stellt das sportliche und Grenzen suchende Individuum nicht mehr die Frage wer es sei, sondern wer es werden könnte. Im Konditional zeigt sich die Form der Anklage, die versucht, den engen Grenzen des Selbst-Bildes durch einen Prozess zu entkommen. Die Verfertigung des gewöhnlichen Helden orientiert sich an den theatralen Mitteln der Starkultur, die längst die Popularität des Sports bedingen. Durch sukzessive Identifikation mit einem Bild entsteht eine Figur, die mit der darstellenden Person wenig zu tun hat. Diese neue Art von Selbststilisierung zu einer überindividuellen Ikone lässt im Heroismus des gegenwärtigen Moments eine neue Subjektivität erkennen. So verstanden zeigt das Spiel

mit den Körperkräften im Sport, das von deren Darstellern nicht ironisiert, sondern an deren Potenzierungsgewalt geglaubt wird, einmal mehr die Verabschiedung der klassischen Subjektposition an, die ihren Zenit offensichtlich überschritten hat.

Friedrich Balke nimmt Spinozas »Ethik« als legitimer Vorläufer von Nietzsches leiborientierter Philosophie zum Anlass, die den Körper im Zeitalter der Biopolitik ereilenden Zuschreibungen zu überprüfen. Das genuin ethische Problem des ›Selbstseinkönnens‹ verbindet sich gegenwärtig mit all jenen temporalen Markierungen, die um die Frage kreisen, wann menschliches Leben beginnt und endet. Dass diese Zuschreibungen so einfach nicht sind, zeigen nicht erst die biopolitischen Debatten der jüngsten Vergangenheit. Mit Spinoza im Gepäck macht Balke darauf aufmerksam, dass ›Grauzonen-Existenzen‹ sich genau besehen auch auf die Geschichte der ›gesicherten‹ personalen Existenz erstrecken. Es gibt Zustände der Depersonalisierung und der Entindividuiierung (durch Krieg, Krankheit, Traumata, Verlust), welche eine Biographie von innen her aufweichen und fragmentieren.

Der Vorzug der spinozistischen Ethik scheint darin zu bestehen, dass sie auf jede voreilige Subjektivierung – im Sinn von falscher Kohärenzbildung und Mit-Sich-Identifizierung – verzichten kann, indem sie ein Vokabular aus mehr oder weniger anregenden oder hemmenden Kräften entwirft, welche nicht nur den Körper, sondern auch die ›Ideen‹, die ein Mensch zur Selbstbeschreibung wählt, zum Spiegel temporärer Affekte und Lüste erklärt: Affekte sind für Spinoza jederzeit performativ wirksam, sie erzwingen eine Wirkung im Körper wie im Geist, lange, bevor eine Verortung ihrer Ursachen möglich ist. Auch sind sie nicht vorhersehbar. Niemand kennt »im Voraus die Affekte, deren ein Körper fähig ist«, schreibt Gilles Deleuze im Anschluss an Spinoza.

Angewendet auf die biopolitische Debatte der Gegenwart im Zeichen der prognostischen Fähigkeiten der Gendiagnostik ist darin zweifelsohne auch eine Drohung enthalten: »beide, biographischer Diskurs und prädiktive Medizin, verwandeln das Leben in ein homogenes Medium (bestehend aus lebensgeschichtlich relevant gesetzten Daten oder Erbmaterial), aus dem eine ganz bestimmte Form, nämlich die ›Lebenszeit‹ (die Zeit, die man zu leben hat: im Sinne ethischer Verpflichtung und messbarer Zeit) zu gewinnen ist. In beiden Fällen: im biographischen ebenso wie im gendiagnostischen Modus geht es um die Verpflichtung von Menschen auf ein bestimmtes Selbst und in diesem Sinne also um ›Selbstverpflichtung‹. Die optimistische Perspektive auf das Leben als Medium der Selbstbildung wird ergänzt durch einen radikal pessimistischen Blick auf das Leben, wie er vormals nur auf literarischen Zauberbergen eingeübt wurde, jetzt aber uns allen zugemutet wird: wir sollen lernen, unser Leben als Träger eines nicht zuletzt sozialen Risikos wahrzunehmen.«

Die Unsicherheit ob der Frage, zu was der eigene Körper (als Brutstätte Tod bringender Anlagen) in der Lage sei, pervertiert die schon von Foucault als antike Praktik aufgeworfene ›Sorge um sich‹ in der Moderne endgültig zu einem sozialen Zwang: permanente Selbstbeobachtung, Vorsorge um jeden Preis, ein Leben unter Angst und Vorbehalt, in welchem Krankheit und Tod als ein individuell vermeidbares ›skandalon‹ der Nachlässigkeit betrachtet werden.

Der Rückgriff auf Spinoza erscheint hier wie ein Vorgriff auf das viel diskutierte ›Recht auf Nicht-Wissen‹. Indem Spinoza Subjektivierungsprozesse »ohne die Zumutung der Selbsttransparenz oder Selbsterkenntnis« (Balke) denkt, erscheint seine affirmative und aposteriorische Ethik des Körperlichen und Affektiven wie ein unzeitgemäßes Geschenk; eine Philosophie, der auch ein Ethos des Schwachen innewohnt, gerade weil wir auch auf Weisen von unserer Welt, unserem Wissen und unseren

Praktiken affizierbar sind, die uns von dem trennen, was wir sein könn(t)en.

Dieser Band hätte ohne die großzügige Unterstützung des Graduiertenkollegs »Körper-Inszenierungen« nicht realisiert werden können. Wir bedanken uns bei Prof. Dr. Gunter Gebauer für seine kooperative Zusammenarbeit in der Vorbereitung der Universitätsringvorlesung, sowie seine Unterstützung für dieses Buch. Frau Prof. Dr. Erika Fischer-Lichte danken wir für die Ermöglichung unserer Arbeit und die Möglichkeit, selbstständig unser Projekt zu realisieren. Gedankt sei auch allen, die die Realisation tatkräftig unterstützt und so zum Gelingen des Projektes beigetragen haben. Nicht zuletzt danken wir dem transcript Verlag für die angenehme und kooperative Zusammenarbeit.

Mirjam Schaub

Stefanie Wenner

## Lust vs. Begehren.

# Die Rolle der ›Dispositive der Macht‹ für die Körperpolitik bei Foucault und Deleuze

---

MIRJAM SCHAUB

### Frage der Worte

»Als wir uns das letzte Mal gesehen haben«, schreibt Gilles Deleuze im Jahr 1977, »sagte Michel [Foucault] zu mir, auf sehr nette und wohlwollende Art, ungefähr folgendes: ›Ich kann das Wort Begehren nicht leiden, selbst wenn ihr [gemeint sind Deleuze und Guattari] es anders gebraucht, spüre und denke ich unwillkürlich, daß Begehren (*désir*) = Mangel oder Unterdrückung ist‹. Er fügt hinzu: ›Aber vielleicht ist das, was ich Lust (*plaisir*) nenne, dasjenige, was ihr Begehren nennt [...]‹.« – »Natürlich«, bescheidet Deleuze zwei Jahre später, »ist das wiederum

etwas anderes als eine Frage der Worte. Denn ich, meinerseits, ertrage kaum das Wort Lust.«<sup>1</sup> Was ist passiert?

Der Kontakt der beiden seit 1962 befreundeten Philosophen ist Mitte der 70er Jahre jäh abgebrochen; nach Deleuzes Rezension über *Überwachen und Strafen*<sup>2</sup> und Foucaults Vorwort zur amerikanischen Ausgabe des *Anti-Ödipus*.<sup>3</sup> Über die Natur des Zerwürfnisses gibt es nur Mutmaßungen. Deleuze weiß 1977 nicht, dass das geschilderte Gespräch ihr letztes sein wird. Erst als man Foucault im Juni 1984 in die Salpêtrière einliefert, »wird einer seiner letzten Wünsche sein«<sup>4</sup>, den alten Freund noch einmal zu sehen. Doch Deleuze kommt zu spät. Zehn Jahre später, nun selbst dem Tod nah, stimmt Deleuze der Veröffentlichung der oben zitierten Aufzeichnungen zu, die er bereits siebzehn Jahre zuvor François Ewald zur Weitergabe an Foucault anvertraute, ohne jemals eine Antwort darauf erhalten zu haben, wie Lust und Begehren – die beiden wichtigsten Spaltprodukte

- 1 Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*. Aus dem Französischen von Henning Schmidgen, Berlin: Merve 1996, S. 14-39, hier S. 30f.; Alternativ hierzu verwende ich auch die Übersetzung »Begehren und Lust« (B/L) von Joseph Vogl aus Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchlinien der Philosophie*, München: Fink 1996, S. 230-240.
- 2 Gilles Deleuze: »Kein Schriftsteller: Ein neuer Kartograph« [»Ecrivain non: un nouveau cartographe«, in: *Critique* Nr. 343, Dez. 1995.] Aus dem Französischen von Ulrich Raulf, in: Gilles Deleuze/Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve 1977, S. 101-136.
- 3 Michel Foucault: »Der ›Anti-Ödipus‹ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst«. Aus dem Französischen von H.-J. Metzger, in: ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve 1978, S. 225-230.
- 4 François Ewald: »Vorwort« in: Gilles Deleuze, *Lust und Begehren*, S. 13.

der freudschen ›Libido‹<sup>5</sup> – zur Gretchenfrage einer Philosophenfreundschaft werden konnten.

*Abbildung 1: Rubens Gemälde »Die vier Philosophen«*

## Apriori des Begehrens

Die traditionelle Auffassung, gegen die sich Deleuze und Guattari in *Anti-Ödipus* wenden, macht aus dem Begehren (*désir*) auch jenseits seiner engeren sexuellen Bedeutung (im Sinne von Verlangen) eine Art unstillbaren Hunger. Folgt man Platon, richtet sich Begehren auf das, was man besitzen könnte, weil man es einmal besaß. Auch in Hegels Jenaer Schriften findet sich ein bis heute einschlägiger Passus: »[...] *Selbstgefühl*, wie Begierde, Gefühl des Mangels, d.h. es ist sich selbst als *Negatives*; es bezieht sich *auf sich* als *Negatives*, dies Mangelnde ist es Selbst, und es ist sich als *Mangelndes* [...]«<sup>6</sup> Das ist die ›Theorie des ursprünglichen Verlusts‹, auf die Foucault anspielt. Begehren unterhält ein gemischtes, gespaltenes Verhältnis zu seiner eigenen Erfüllung. Die Gesetze der Klugheit verbieten es deshalb, Begehren als imaginären Gewinn in Analogie zum materiellen Besitz

5 »Wir haben uns den Begriff der *Libido* festgelegt als einer quantitativ veränderlichen Kraft, welche Vorgänge und Umsetzungen auf dem Gebiete der Sexualerregung messen könnte.« – Sigmund Freud: »Die Libidotheorie«, in: ders., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Mit einer Einleitung von Reimut Reiche, Frankfurt a.M.: Fischer 2001, S. 117.

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Systementwürfe, Teil III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Meiner 1987, S.164f.

zu fassen. Denn die Erträge des Begehrens sind nicht kapitalisierbar. Es gibt da keinen Ertrag, nur offene Rechnungen. Eine lose Aufzählung von Charakteristika: Jedes Begehren hat eine eigene Genese, doch sein konkreter Verlauf bleibt unvorhersehbar. Begehren ist erfinderisch, sowohl in der Wahl seiner Mittel, als auch in der Wahl seiner Objekte und Ziele. Es ist sprunghaft und entschieden zugleich. Seine Artikulation ist auch vom Zufall abhängig, von der günstigen Gelegenheit.

Im engeren sexuellen Sinne ist Begehren eine intensive, körperliche Form des Verlangens, kein diffuser Wunsch, aber auch kein klar formulierbarer Wille. Gegenüber dem Willen ist das Begehren, gerade weil es drängender und unartikulierter ist, weniger eigensinnig, weniger borniert. Es ist auch nicht masochistisch genug, als dass es auf seine Befriedigung vollkommen zu verzichten bereit wäre. Wenn es sein Ziel nicht erreicht, wechselt es sein Objekt. Genau das macht den Begriff für die Psychoanalyse – seit jeher an mentaler Geburtshilfe interessiert – so ergiebig:

»Die psychoanalytische Arbeit konfrontiert uns mit der Tatsache, dass es über die realen Bedürfnisse und ihre Befriedigung [wie etwa Hunger, Durst, Schlaf usf.] [...] hinaus beim Menschen noch etwas Weiteres gibt, nämlich das, was Freud ›Libido‹ genannt hat: das ist das Begehren. Das Begehren ist ursprünglich ebenso unbewußt wie das Bedürfnis; wie das Bedürfnis drängt das Begehren auf Erfüllung zur Verminderung seiner Spannung [...]. Es gehört hingegen zum Wesen des Begehrens, daß es nicht auf sofortiger Befriedigung besteht: es ist fähig, Aufschub zu ertragen. Aus diesem Grund kann es seine Ziele immer wieder verändern, bis es auf die eine oder andere Weise Befriedigung findet [...].«<sup>7</sup>

7 Françoise Dolto: *Über das Begehren. Die Anfänge der menschlichen Kommunikation*. Aus dem Französischen übers. von Wener Damson u. Sabine Mehl, Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 332f.

Wenn es auf Widerstände bei seiner Realisierung stößt, wird es sich »gewissermaßen spielerisch auf das eine oder andere Ziel« richten. Kurz: »Es ist das Spiel mit dem Begehren, das wir in der Analyse beobachten«, wie Françoise Dolto in ihrem Buch *Au jeu du désir* bemerkt. Begehren kann niemals Gegenstand einer belehrenden Diskussion oder einer förmlichen Erziehung sein. Niemand kann einem Anderen in dessen Begehren hereinreden, das ist ganz aussichtslos. Das Begehrensvermögen ist etwas Unbedingtes und Apriorisches. Apriorisch, weil es bestimmend, aber nicht bestimmt ist. Vorgängig, da es – anders als etwa der freie Wille (so es ihn gibt) – nicht spontan auftritt, sondern wie eine Untergrundströmung der Seele als handlungsantreibend vorausgesetzt wird. Ich bin nicht frei, aber auch nicht verpflichtet, dieses oder jenes zu begehren. Man kann sich nicht dafür oder dagegen entscheiden, aber man ist seinem Begehren auch nicht sklavisch ausgeliefert. Es gibt einerseits ein Moment des Unbewußten, Verschlossenen; andererseits ein Moment des Unvollendeten und Unausgegorenen. Das Begehren eines Menschen bleibt nicht zu allen Lebensaltern gleich. Es wächst mit einem mit, es gehört zur Persönlichkeit, hat seinen eigenen Charakter.

Allerdings heißt das nicht, dass der Wandel des Begehrens unserer bewussten Kontrolle unterläge. Wir stellen erst im Nachhinein fest, dass etwas einmal Begehrtes seine Attraktivität verloren hat, während unterdessen – wir wissen nicht woher und warum – etwas anderes um so dringlicher begehrt wird. Das eigene Begehren widerfährt uns, es stößt uns zu. Dabei wirft es immer Ballast ab, trennt sich von Vertrautem, Liebgewonnenen. Kurz: Es ist monströs, weil es in ein und demselben Streich entwertet und neue Wertschätzungen erlaubt. Von allen menschlichen Vermögen ist es das parteiischste: – der dunkle Gegenspieler der scheinbar so *ratio* empfänglichen Urteilskraft.

Indem Kant die Urteilskraft nicht nur an die Einbildungs-

kraft koppelt, sondern sie auch einem quasi zufallsbestimmten, sehr persönlichen Spiel der Lust- und Unlustempfindung unterwirft, erlaubt er uns eine Analogie zwischen dem Begehren und dem berühmten ›Schematismus‹ aufzumachen, jenem Schematismus, der bei Kant gefühlte (empirische) und gewusste (rationale) Welt verbindet: Auch das Begehren ist »eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahren Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden«. <sup>8</sup> Jacques Lacan sagt in *Kant mit Sade* nichts anderes: Von allen nachkantischen Vermögen – Verstand, Vernunft, Urteilskraft – ist unserer Begehren in seiner imperativischen Parteiischkeit, in seiner Unstetigkeit, auch in seiner Fähigkeit, uns zu überraschen und zu enttäuschen, unser virulentestes Apriori geworden.

So begrenzt auch nicht das jeweils gerade Begehrte unserer Begehren, sondern unser Begehren selbst scheint durch ein inneres Regel- oder Kettenwerk begrenzt. (Und dieses Regelwerk ist nicht nur zwischen den Geschlechtern signifikant anders ausgebildet, sondern auch nach Persönlichkeiten verschieden.) Gerade die buchstäbliche Erfüllung dessen, was wir begehrt, ist kein Garant für Glück. Im Gegenteil lauern hier die Enttäuschungen: Wir sind unserem Begehren gefolgt, wir haben alles erreicht, aber das Begehrte fühlt sich in unseren Händen taub und schal an, es verliert jeden Reiz, unterliegt einem akzelerierten Alterungsprozess. Die oft unter Akademikern zu hörende Forderung – ›Sei Deinem Begehren treu!‹ – schützt nicht vor Enttäuschungen. Nicht, weil wir uns über das Begehrte täuschen. *Wir* sind es, die enttäuschen.

Dieser Sachverhalt wird in der Psychoanalyse noch weitrei-

8 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), nach der ersten u. zweiten Original-Ausgabe hrsg. v. R. Schmidt, mit einer Bibliographie v. Heiner Klemme, Hamburg: Meiner 1990, hier B 181.

chender gefasst: Es gehört zum psychoanalytischen Credo, daß jedes Begehren gegenüber seinen möglichen Realisierungen und Konkretisierungen vorgängig und widerständig bleibt. Was mich nun an diesem Widerstand gegenüber möglichen Realisierungen interessiert: Betrifft er die notwendige Einseitigkeit jeder Konkretisierung oder betrifft er, wie uns Lacan glauben machen will, die fundamentale Unsicherheit gegenüber dem Begehrten selbst? Warum artikuliert sich das Begehren »in einem Diskurs, der voller List ist«?<sup>9</sup>

## Aposteriori der Lust

Das, was einem Menschen Lust bereitet ist mehr und anderes als die Erfüllung dessen, was man begehrt(e). Lust ist eine extreme und eindeutige Form des Genusses; das Gegenteil dessen, was Kant ›interesseloses Wohlgefallen‹ nannte. Die Redewendung, man möchte ›vergehen vor Lust‹, zeigt, daß sexuelle Lust eine der wenigen Erfahrungen (wenn nicht die einzige) ist, in welcher der Wunsch, zu leben, identisch werden kann mit dem Wunsch, zu sterben. Das von Freud hochgehaltene ›Lustprinzip‹ und der ›Todestrieb‹, der in seinem Jenseits anzusiedeln sei, haben mehr miteinander gemein, als es dem Vitalismus lieb sein dürfte. Lust ist – einem gängigen Vorurteil zufolge – weder feinfühlig, noch subtil. Sie ist klar, eindeutig, brutal, mitunter grausam heftig. Sie ist Trieb und Trieberfüllung in einem. Und genau deshalb meist von kurzer Dauer.

9

Jacques Lacan: *Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht* (1958), Kap. V., »Man muß das Begehren buchstäblich nehmen«, in: ders., *Schriften I*, übers. v. N. Haas, Olten u. Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1973, S. 211.

Wenn das Begehren eines der letzten Aprioris unserer modernen Welt ist, so kann man die Lust als eines der provozierendsten Aposterioris bezeichnen. Aposteriori, weil sich die Erfüllungsbedingungen der Lust nicht im voraus angeben lassen. Das tatsächliche Eintreten von Lust – immer an der Schwelle zur Unlust und zum Schmerz – enthält ein unwägbares, überraschendes Moment. Freud tat gut daran, aus der Lust ein Prinzip zu machen, das den Erfordernissen der Wirklichkeit gebieterisch und herausfordernd gegenübertrat. Der von den antiken Autoren immer wieder gefürchtete ›Wiederholungs-Zwang‹, die ›Uner sättlichkeit‹ und ›Maßlosigkeit‹ – vor allem der sexuellen, aber auch der gutturalen und kulinarischen Lust – gab immer wieder Anlaß für pädagogische Zwangsmaßnahmen. (Erinnert sei an Foucaults *Gebrauch der Lüste*, das Mittelstück aus der Trilogie über Sexualität und Wahrheit, in der die Kunst der Mäßigung zur wichtigsten erzieherischen Aufgabe junger – und der Polis würdiger – Männer zählt.)

Lust läßt sich viel schwerer diskursivieren oder intellektualisieren als das Begehren. Sie läßt sich auch nicht so einfach zähmen, obwohl die antiken Ratschläge, bis hin zur sexuellen Enthaltensamkeit in der heißen Jahreszeit, der Bändigung von wilden Tieren entlehnt sind. Vorsichtsmaßnahmen, bis hin zum Ratschlag, sich nur mit hässlichen Frauen zu verheiraten, welche die Lust niemals zur Plage werden lassen, sind gegenüber der eigenen Lust offenbar die erste Bürgerspflcht. Dort, wo in der Antike Lust erlaubt und geboten war, musste sie (a) bezahlt und (b) temporär begrenzt werden; (c) außerdem durfte man sich niemals in die Gefahr bringen, mit der Frau, mit der man seine Lust teilte, auch den Besitz teilen zu müssen. – Die Angst vor Kontrollverlust und dem Aufweichen der allgemeinen Moral dominiert den gesamten von Foucault entfalteten antiken Diskurs. Aus all diesen Gründen bleibt es riskant, über Lust zu sprechen. Zu verschwiegen und undurchsichtig scheinen ihre Wege, zu all-

täglich ihr Auftreten, zu skandalös ihre Wirkungen für den wissenschaftlichen Verstand.<sup>10</sup>

*Abbildung 2: Hieronymus Bosch, »Im Garten der Lüste«  
(Detail aus dem mittleren Triptychon)*

## Fehlt da nicht ein dritter Begriff?

Doch ist die Opposition aus Begehren und Lust nicht konstruiert? Gibt es zwischen Lust und Begehren, zwischen Apriori und Aposteriori nicht etwas, das die gesamte, scheinbar so klare Sachlage, – hier das die Erfüllung aufschiebende und selten zufriedenzustellende Begehren, dort die Erfüllung erheischende und erreichende Lust –, außer Kraft setzt? In der Tat fehlen zwei Begriffe: Die Befriedigung und das Genießen. Während die Befriedigung (wie etwa in der Rede von der ›schnöden Triebbefriedigung‹) in ihrer Abfälligkeit schon auf die offizielle Geringschätzung der Lust verweist, scheint Genießen (*jouissance*) in der Psychoanalyse eine positiv besetzte Sache zu sein, da geeignet, eine subtilere Form des Lustgewinns zu praktizieren. Das Genießen-Können neigt sich dabei wieder eher der Seite des Begehrens als der der schieren Lust zu.

Bekanntlich hat der französische Psychoanalytiker, der sich

10 Lust, gelebt wie gedachte, gehört in den Bereich des allzu Privaten, des Klandestinen. Wir ahnen zwar, dass wir nicht alle vorbildliche Herren und Damen unserer Lust und unserer Lüste sind, aber diese fahrlässigen Formen der Ausschweifigkeit gelten bis heute als unschicklich, wenn nicht sogar als obszön, keinesfalls jedoch als wissenschaftlich ausschlagbar.

später mit der gesamten Zunft anlegte, diesen Begriff auf seine Spitze getrieben. Was fast alle über Lacan wissen, ist,

- dass er die Ebene des Symbolischen und insbesondere die der Sprache für die Arbeit mit und am Unbewußten entdeckt hat,
- dass er zwischen zwei Arten des – leeren und vollen – Sprechens (*parole vide et parole pleine*) in der therapeutischen Sitzung unterschieden hat: ein offizielles durch Kultur und Selbststilisierung zugerichtetes ›Moi‹ und ein kleinlautes inoffizielles ›je‹, das viel näher am reinen Begehren (*désir pur*) dran ist, als das ›Moi‹;
- dass er ein »Gesetz des Genießens« erkannt zu haben glaubt, dass nicht nur die Lust enttäuscht, sondern auch das Begehren genau davon abhält, sich mit dem Begehrten zu ›reinem‹, d.h. wirklich zu genießen. Genau die uns vom Kapitalismus und seiner einem Fetisch gleichenden Dingwelt auferlegte Pflicht, zu genießen, das befreiende »Gesetz des Genießens« sorgt paradoxerweise für die fortgesetzte Blockierung desselben.

## Das Problem des Genießens

Warum wird das Genießen überhaupt zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt zum Gesetz, nämlich an der Schwelle zur Moderne? Hierauf gibt es bei Marquise de Sade in der *Philosophie im Boudoir* eine Antwort, die – der *volonté-de-tous*-Formel nach zu urteilen – perfekt dem kategorischen Imperativ der *Kritik der praktischen Vernunft* nachempfunden ist: »[Ich habe] unbestreitbar das Recht, mir durch sie [eine Frau] Genuß zu beschaffen.«<sup>11</sup>

11 De Sade: *Philosophie im Boudoir oder die lasterhaften Lehrmeister*. Dialo-

Lacan reformuliert de Sade wie folgt: »Ich habe das Recht, deinen Körper zu genießen, kann ein jeder mir sagen, und ich werde von diesem Recht Gebrauch machen, ohne daß irgendeine Schranke mich daran hindern könnte, diesen Lustzoll nach Belieben zu erpressen.«<sup>12</sup> De Sade war es selbst so ernst damit, dass er in einem Brief an seine Schwiegermutter, Madame Présidente de Montreuil, der er einen Großteil seiner Inhaftierungen zu verdanken hatte, am 2. September 1783 schrieb, sie habe ihn zugrunde gerichtet, voll und ganz. Und nun bleibe ihr nichts mehr zu tun, als ihren Triumph zu »genießen«: »Genießen Sie, Madame, genießen Sie!« schreit de Sade ihr entgegen, wohl ahnend, dass er – im Namen eines selbsterfundenes Gesetzes sprechend – dies zugleich wieder unterbindet, ja, dass seine eigene, letzte und ärmlichste Lust darin besteht, seine Peinigerin davon abzuhalten, ihren Triumph auszukosten.<sup>13</sup>

Lacan führt in »Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freud'schen Unbewußten«<sup>14</sup> aus, dass sich das »Gesetz des Genießens« auf die »Untersagung« desselben grün-

*ge, zur Erziehung junger Damen bestimmt*, Gifkendorf: Merlin Verlag o.J., S. 238.

12 De Sade sehr frei zitiert nach Jacques Lacan: »Kant mit Sade«, in: ders., *Schriften II*. Ausgewählt und hrsg. v. Norbert Haas, Olten und Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1975, S. 138.

13 »Ich habe leider Ihre Gemütsruhe allzusehr beeinträchtigt, Madame, als daß ich bedauern dürfte, Ihnen diesen Triumph auf meine Kosten zu bereiten« (De Sade, *Briefe*, hrsg. v. G. Lely, Frankfurt a.M. 1965; in der leicht modifizierten Übersetzung von Bernard Baas: *Das reine Begehren* [Le désir pur. Parcours philosophique dans les parages de J. Lacan. Leuven, 1992]. Aus dem Franz. von Gerhard Schmitz, Wien: Turia + Kant 1995, S. 188 zitiert).

14 Vgl. Jacques Lacan: *Schriften II*, S. 165-204.

det und dennoch beständig dagegen löckt: »Würde nämlich das Gesetz befehlen: *Jouis*, genieße, so könnte das Subjekt nicht anders antworten als mit einem *J'ouis*, ich höre, wobei der Gedanke an Genuß nur noch ein Hintergedanke wäre. Indessen versperrt das Gesetz selbst dem Subjekt den Zugang zum Genuß [...]. Denn die Lust setzt dem Genießen Grenzen, die Lust als inkohärentes Band des Lebens.«<sup>15</sup> Lacan spielt – keck, mit großer Selbstverständlichkeit, ohne näheren Kommentar – Genießen und Lust gegeneinander aus und liefert damit einen dritten Begriff für Deleuzes und Foucaults späten Streit über die Frage, ob die Lust das Begehren abkürze oder umgekehrt, das Begehren die Lust *ad infinitum* aufschiebe. »Jenseits der Lust, auf die das Begehren abzielen scheint, gibt es das Genießen, das das Schwinden der Lust fordert«.<sup>16</sup>

Einerseits. Andererseits ist die französische *jouissance* selbst ein Ausdruck für körperliche Lust (insbesondere bei de Sade). Und das Versprechen von Lusterfüllung ist alles andere als blockiert; es ist auch kein autoerotisches, sondern genau das, was dem Anderen seinen Ort und seine Bedeutung zuweist. Denn das, was gleichzeitig Lust verheißt und Erfüllung vermeidet, dieses Gesetz, ist eine Funktion des Großen Anderen bzw. des – bei Lacan großgeschrieben – GESETZES. Dieser Wille, »der die apathische Ausführung des Gesetzes befiehlt«, wie de Sade es uns in den Augen Lacans vorexerziert, ist nichts anderes als der »Wille des Anderen«, er selbst ist Inbegriff allen »verdrängten Begehrens«.<sup>17</sup> Warum ist der Andere gleichzeitig Lockstoff des Begehrens und Blockierung der Lusterfüllung, wenn, wie Lacan nicht müde wird, zu betonen, das »Phantasma« (des Anderen

15 Jacques Lacan: *Schriften II*, S. 198.

16 Bernard Baas: *Das reine Begehren*, S. 41.

17 Ebd., S. 40.

und des Begehrens selbst) die »eigentliche Lust der Begierde«<sup>18</sup> ausmacht?

## Die Intellektualisierung des Begehrens

In der Folge hat Lacan das Begehren durch den Begriff des Phantasmas und den der *jouissance* entschieden intellektualisiert. Das ist kein Kompliment. Um zu verstehen, was es mit dem Begehren bei Lacan auf sich hat, muss man ein wenig in die Philosophiegeschichte eintauchen, in die Phänomenologie einsteigen, die mit den Namen Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty verbunden ist.

Dessen Phänomenologie hat eine der Einsichten aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) weitergesponnen. Hegel hält im berühmten Herr-Knecht-Kapitel eine doppelte Abhängigkeit und ein doppeltes Anerkennungsverhältnis fest, wenn er sagt, dass das »Selbstbewußtsein [...] seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein«<sup>19</sup> erreicht. Es ist der Knecht, der den Herrn zum Herren macht und umgekehrt.<sup>20</sup> (Der Herr besiegt seine Todesfurcht, er riskiert im Anerkennungs-Wettschreit zweier Selbstbewusstseine sein Leben; der Knecht riskiert es

18 Jacques Lacan, *Schriften II* S. 144.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg: Meiner 1988; neu S. 136, alt S. 107-108.

20 »Jedes [Selbstbewußtsein, Anm. M. S.] ist dem anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt [...]. Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend« (Ebd., neu S. 129, alt S. 110.).

nicht und läßt sich statt dessen unterjochen.) Hegels überraschende Lösung besteht darin, dass dieses verzwickte Verhältnis eher von Seiten des Schwächeren, also vom Knecht her zu lösen ist. Der Knecht als der Schwächere muss anfangen, für sich und auf eigene Rechnung zu arbeiten. Er muss sich verwirklichen, statt sich weiter zu verdingen und zu entfremden. Die eigene Arbeit – die als »gehemmte Begierde«, wie Hegel sagt, »entweder den Knecht zu Grunde richtet oder ihn ›bildet«<sup>21</sup> – muss zum Gegenüber werden. In ihr und durch sie wird ›man‹ anerkannt und kann anderes anerkennen. (Der Text ist von einer bis ins Äußerste getriebenen Begehrens- und Begierdenlogik durchtränkt.) Hegel geht so weit zu behaupten, daß nur der Herr »das Ding« – die Objekte und Früchte seines Begehrens – ›rein‹ genießen könne, eben weil er den Knecht zwischen sich und die Dingwelt geschoben habe.<sup>22</sup> Der Knecht müsse das »Objekt« der Begierde bearbeiten, damit sein Herr es genießen könne.

Fast zweihundert Jahre später nimmt die Phänomenologie die Anerkennungsproblematik wieder auf, indem sie darauf besteht, den Anderen oder das Andere zu einer wirklichen Erfahrung zu machen. Jeder Selbstbezug bleibt – so das phänomenologische Credo – leer und sekundär gegenüber einer ursprünglichen Fremderfahrung. Wir lernen uns selbst von außen, über

21 Ebd., neu S. 135, alt S. 114f.

22 »Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung [des Knechts, Anm. M. S.] die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm [dem Herrn], damit fertig zu werden, und im Genusse zu befriedigen. Der Begierde gelang dies nicht wegen der Selbstständigkeit des Dings; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet«(Ebd., neu S. 133, alt S. 113f.).

den Blick der anderen kennen. Wir brauchen den Anderen und die Tatsache, dass er uns ›anerkennt‹, damit wir uns selbst kennen lernen und anerkennen können. Die nachfreudianische Psychoanalyse wird diese phänomenologische Einsicht verinnerlichen. (Ich verschlucke jetzt die Namen vieler namhafter Psychoanalytiker, die sich in diese Tradition eingeschrieben haben und komme gleich zur Lacans Version des Begehrens, in die das Konzept des Anderen wie das der Anerkennung tief eingesenkt ist.) Da heißt es, wiederum in *Kant mit Sade*:

»Begierden [...], hier allein dabei, sie miteinander zu bündeln, in all ihrer Überdrehtheit, damit deutlich werde, daß das Begehren das Begehren des Anderen ist (*le désir de l'Autre*). Wer uns bis hierher gefolgt ist, weiß, daß der Begierde ein Phantasma zugrunde liegt, das einen Fuß zumindest im Anderen hat, gerade den, auf den es ankommt, auch wenn er, ja vor allem, wenn er hinkt.«<sup>23</sup>

Wie die Rede von meinem Begehren als dem Begehren des Anderen zu verstehen? Heißt es

- a) Ich begehre, begehrt zu werden?
- b) Ich begehre, vom Anderen in meiner Selbstheit gesehen und anerkannt zu werden?
- c) Ich begehre so zu werden, wie ich in den Augen des Anderen bin? d.h. ich begehre, mich nach dem Bilde, das der Andere von mir hat, zu formen?

Alle drei Ausdeutungen machen einen Teil der lacanianischen Wahrheit aus, in der Passivität des *désir* die Aktivität des Gegenübers herauszufordern und/oder zu halluzinieren. Die Passivität ist es, welche Lacans Position so interessant macht, gerade weil

23 Jacques Lacan: *Schriften II*, S. 151.

sie im europäischen Kulturkreis lange so wenig Anhänger fand. Sie wirkt wie der Schattenriss des alten Traums, bei minimalem Aufwand die maximale Erfüllung der eigenen Wünsche zu erwirken.

Lacan fügt hinzu, dass es sich beim Begehren des Anderen um einen *genitivus subjectivus* handele, »so daß der Mensch als Anderer begehrt (worin die wahre Tragweite der menschlichen Leidenschaft liegt)«. <sup>24</sup> d.h., ich begehre anders zu werden/sein, als ich (es) bin. In jedem Begehren wohnt ein Aufbegehren, wurzelt der Wunsch nach Veränderung, Transformation, die Sehnsucht, anders zu werden. Natürlich sind dies Wahrheiten, die sich allesamt umdrehen lassen wie ein Handschuh. Genau so gut könnte es auch das Gegenteil all dessen bedeuten:

- a) Ich begehre, selbst das Begehren zu lernen.
- b) Ich begehre, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen, ihn von meiner Liebe und meinem Begehren zu überzeugen.
- c) Ich begehre, das Begehren des Anderen nach meinem Bilde zu formen. <sup>25</sup>

24 Jacques Lacan: *Schriften II*, S. 190.

25 Ein schönes Beispiel hierfür ist das Zerwürfnis zwischen Alice (Nicole Kidman) und Bill Harford (Tom Cruise) in Stanley Kubricks letztem Film, *Eyes Wide Shut* (1999). Im alles entscheidenden Dialog zwischen den beiden, kündigt Alice ihrem Mann den Vertrag auf, nach dem die sexuelle Ökonomie des Bürgertums funktioniert: die Vorstellung nämlich, daß Liebe und Zuneigung das Fundament einer Ehe ausmachen und das sexuelle Verlangen eben dieser Liebe und dieser Zuneigung – zumindest von Seiten der Ehefrau – zu sekundieren habe. Die Frau ist das Subjekt der bürgerlichen Liebe und zugleich das Objekt des männlichen Verlangens. Was Alice aber ihrem Mann zu erklären versucht, ist, dass ihr eigenes Verlangen keineswegs mit seinem im Gleichtakt

Wollte man hier Motivationsforschung betreiben, müsste man sagen, dass das Konzept des Anderen in der Psychoanalyse Gefahr läuft, infantilisiert und künstlich kleingehalten zu werden, weil es eine – unausgesprochene – Kontinuitätsbehauptung gibt, welche von den Bedürfnissen des Säuglings (der diese in symbolisierbares Begehren verwandeln muß) und seiner Abhängigkeit von Anderen direkt auf die Begehrensstruktur des erwachsenen Menschen schließt.<sup>26</sup>

Allerdings durchkreuzt die Sexualität, d.h. die Erfahrung körperlicher Lust, genau diese Kontinuität. Die Entdeckung der eigenen Sexualität ermöglicht es, das der Lust vorausgehende Begehren nicht in dieser sklavischen Abhängigkeit und in dieser Fixierung auf die Anerkennungsproblematik gefangen zu halten, sondern einen selbstbewussteren und eigennützlischeren Zug in die *désir/plaisir*-Struktur einführen.

Doch Lacan geht in *Kant mit Sade* diesen Weg nicht. Vielmehr gelingt es ihm, mit seiner Begehrenslehre aus dem Geist einer *ad infinitum* verlängerten Kindheit die gesamte Ökonomie des Begehrens zu intellektualisieren, indem er es an der Suche nach Anerkennung durch den Anderen ausrichtet. Infantilisierung und Intellektualisierung des Begehrens harmonisieren bei Lacan auf erstaunliche Weise.<sup>27</sup> Klug wie er ist, überhöht er die

schlägt, dass sie *anders* und *anderes* begehrt als er. Und, schlimmer noch, dass sie ein Stück weit so begehrt werden möchte, wie sie selbst begehrt: mit einer Unbedingtheit und Haltlosigkeit, die sich in kein rationales Kalkül auflösen läßt. Wir sehen, wie seine Züge versteinern.

26 »[D]ie Psychoanalyse zehrt von der Beobachtung von Kindern wie vom Infantilismus des Beobachtungen.« – Jacques Lacan: *Schriften II*, S. 186.

27 Hierzu passt auch Elisabeth Roudinescos Bemerkungen, über Françoise Dolto's Sicht auf Lacan: »Sie [Dolto, M. S.] erzählte uns eines Tages, daß sie sich oft gefragt habe, wie Lacans frühe Kindheit gewesen sei. Sie fragte sich, warum er niemals weder von seinen Eltern noch von

von Merleau-Ponty stammende Einsicht, dass die Anerkennung eine gewisse *Verkennung* des Anderen einschließt. Der Andere muß als Anderer, nicht als potentiell Gleicher in den Blick geraten, d.h. unter Wahrung einer irreduziblen Differenz und Fremdheit. Allerdings gilt diese Fremdheit nicht nur für den großen Anderen. Wir wissen nicht einmal, wozu wir selbst in der Lage sind bzw. sein werden. Wir können keine Garantie dafür übernehmen, dass wir nicht eines Tages Amok laufen ... Die Fremdheit uns selbst gegenüber bleibt eine unangenehme Grunderfahrung.<sup>28</sup>

seiner familiären Herkunft sprach, warum er zugleich so ungeschickt in seinen täglichen Verrichtungen, so beunruhigt über sein Bild und so besessen von seiner äußeren Erscheinung war. Warum hatte er ein solches Bedürfnis, sich zu verkleiden, Maskenbälle aufzusuchen oder extravagante Bekleidungen zur Schau zu stellen? Dolto hatte gespürt, daß dieses spielerische Benehmen dazu diente, eine Art Leere zu verbergen; sie hatte erkannt, dass Lacan einem narzisstischen und launenhaften Kind glich, dem es in seiner ersten Kindheit an etwas Wesentlichem gefehlt hatte. So wandte sie sich zu ihm wie zu einem Kind in ihrer Sprechstunde. Sie sprach zu ihm wie zu einem Kind, nicht um ihn zu infantilisieren, sondern um in dem allzu infantilen Erwachsenen, der er geworden war, die reale Kindheit wiederherzustellen, die ihm geraubt worden war« (Elisabeth Roudinesco: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben. Geschichte eines Denksystems*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1996, S. 365).

- 28 Sie wird als vorgängig, als ›immer-schon-da‹ betrachtet. Genau dieser Zug der Phänomenologie ist allerdings auch sehr problematisch, denn er entschärft und trivialisiert zugleich auch den Bezug zum Anderen.

## Der Verblendungszusammenhang des Phantasmas

Lacan nimmt in seinen Wortspielen vom Wiedererkennen, *re-connaître* und *mé-connaître* und *me connaître*, dieses Changieren aus Anerkennung, Wiedererkennen, Selbsterkenntnis und Verkennen, den phänomenologischen Grundzug des Gedankens wieder auf. Und er tut noch mehr: Er verschärft ihn unter dem Einfluss von existenzphilosophischer Lektüre. Damit meine ich nicht Sartre (der das Begehren ohnehin für eine »unnütze Leidenschaft« hielt), sondern Kierkegaard und Heidegger. Bei beiden Philosophen ist die Fixierung auf ›Angst‹ als einzig wahrheitsfähigem Affekt ausgeprägt. Angst hat – im Unterschied zur Furcht – immer etwas Überwältigendes und Unbestimmtes. Genau das macht sie so unberechenbar und so leicht zu einem Selbstläufer, der am Ende *uns* das Fürchten lehrt. Denn am schlimmsten, weil so auswegslos und hartnäckig, ist die Angst vor der Angst selbst. Es scheint, als habe Lacan aus diesem doppelten Grund, – dem phänomenologischen Begriff des Anderen und dem existenzphilosophischen der Angst –, den Diskurs über das Begehren durch die Idee eines phantasmatischen Zuges bereichert *und* verengt.

»Denn ein Phantasma ist in der Tat verwirrend, da man nicht weiß, wo man es einordnen soll, weil es, ganz und gar Phantasma, nur im Diskurs wirklich ist, einfach so da ist und keine Ansprüche an Eure Fähigkeiten stellt, Euch hingegen zumutet, daß Ihr Euch mit Euren Begierden ins Benehmen setzt.«<sup>29</sup>

Das Phantasma ist genau jene – der kantischen Synthesis nachempfundene – Nahtstelle zwischen den apriorischen und aposte-

29 Jacques Lacan: *Schriften II*, S. 150.

riorischen Momenten des Begehrens, zwischen einem konkreten, sinnlichen Objekt der Begierde und dem potentiell unstillbaren Begehren, sich dem Anderen anzuverwandeln. Erst das Phantasma liefert als dessen »Schlacke«<sup>30</sup> ein Schema unseres Begehrens: »Das Phantasma ermöglicht die Synthesis von *apriorischem* Begehungsvermögen und empirischem Objekt, eine Synthesis, die durch das *Objekt a*<sup>31</sup> in seiner Artikulation an das gebarrte Subjekt des Begehrens bewirkt wird.«<sup>32</sup>

Was Lacans Theorie so unwiderstehlich und unwiderlegbar macht, ist dieser Zuspitzung geschuldet. Das Phantasma des Anderen hat, so »verwirrend« es auch selbst mag, eine klar definierte Funktion: Obwohl das Begehren – gemessen an den konkreten Objekten, auf die es sich richtet – immer wieder enttäuscht wird, *schützt* gerade das Phantasma (des Anderen) vor echter Enttäuschung. Begehren wird in diesem Licht interpretierbar als »die Abwehr dagegen, eine Grenze im Genießen zu überschreiten«.<sup>33</sup> . Das Festhalten an einer phantasmatischen

30 »[D]as Objekt der Begierde, wo es sich nackt darbietet, ist nur die Schlacke eines Phantasmas, worin das Subjekt aus seiner Ohnmacht nicht wieder zu sich kommt« (De Sade, in: ebd., S. 152).

31 Das *Objekt a* ist, im Unterschied zum temporär real beehrten Objekt, die »Objekt Ursache des Begehrens«. »Auf diese Weise besetzt [es] in der Struktur des Begehrens den Platz, den in der Struktur der Erkenntnis [bei Kant] das Schema einnimmt. Sowenig wie das Schema *im* Erkenntnisobjekt steckt, sondern diese Erkenntnis konstituiert (>verursacht<), sowenig gehört das Objekt *a* zum beehrten Objekt – vielmehr konstituiert (>verursacht<) es das Begehren nach diesem Objekt.« Mit anderen Worten, das *Objekt a* ist ein transzendentes Objekt, Korrelat des Phantasmas, kurz: »das Schema des Begehrens« (vgl. Bernard Baas: *Das reine Begehren*, S. 62ff.).

32 Ebd., S. 62.

33 Jacques Lacan: *Schriften II*, S. 202.

und letztlich unerkennbaren Dunkelheit und Vagheit des Großen Anderen ermöglicht erst den beständigen Wechsel der jeweiligen konkreten Objektbesetzung (›Das also wollte ich?!‹); und es ermöglicht Lacan im selben Zug eine Reihe von Besetzungen des Großen Anderen. Der Große Andere, das sind immer mehrere:

- die Sprache als symbolisches Nadelöhr, durch die jedes Begehren, so es sich artikuliert, gehen muss. Das ist die erste Ebene der ›Verfremdung‹.
- Es ist aber auch die Ausrichtung an einer spezifisch heterosexuellen Realität; am Geschlechterdualismus, am Rätsel Frau, insbesondere an der vielzitierten freudschen Frage: »Was will das Weib?«, welche hier Pate steht und neuerlich die Segregation der Geschlechter vertieft;
- Es ist die Lehre vom ›reinen Mangel‹ (eines Mangels, der an nichts mehr Mangel leidet),<sup>34</sup> der auf keinen primären Verlust (wie etwa die mütterliche Brust) zurückgreifen muss, um seine Kraft zu entfalten; diese Lehre (mit ›h‹ und mit ›e‹) mündet ein in die Lektüre von *Kant mit Sade*. Sie ermöglicht eine vierte Besetzung:
- Der große Andere ist nichts anderes als das großgeschriebene

34 Zum einen hat er etwas mit der von Lacan konstatierten ›Spaltung‹ oder Durchstreichung des Subjekts zu tun, dass sich selbst als Subjekt zwar denken, aber nicht erkennen kann. Zum anderen hat es damit zu tun, dass wir den Großen Anderen selbst nicht imaginieren und auch nicht realisieren, sondern nur symbolisieren können. Zuletzt hat der Terminus des »reinen Mangels« etwas von der Reinheit des kantischen Aprioris, das sich – wie etwa die Idee der Vernunft – eben nicht sinnlich darstellen lässt (nur mittels symbolischer Hypotyposen). Baas ermutet sogar, dass das berühmte Objekt *a*, das später mit dem Begriff des Phantasmas zusammenfällt, Lacans eigene Hagiographie des apriorischen Objekts schlechthin, dem Ding an sich, sein könnte.

Gesetz (*LOI*) des Begehrens selbst, welches – um eine Zuspitzung von Slavoj Zizek aufzunehmen –, uns imperativisch die »Pflicht zu Genießen« auferlegt und die Ermöglichung dieser »Pflichterfüllung« zugleich untersagt. Für Zizek ist genau dieses imperative »Enjoy!« der Coca-Cola-Werbung die Falle, in die uns unser eigenes Begehren immer wieder verstrickt.

Ich habe Einwände vor allem gegen den dritten Punkt, den des »reinen Mangels« betreffend. Dieses Konzept, das eine Positivierung des Mangelkonzepts anstrebt, wirkt wie eine Retourkutsche auf die Idee des »phantasmatischen Anderen«. In beiden Fällen fragt man sich, wenn der Mangel so total ist, dass ihm nichts mehr fehlt, wenn das Phantasma so dicht ist, dass es durch nichts mehr zu enttäuschen oder zu erschüttern ist, wenn der beinahe adornitisch anmutende Verblendungs- oder Verfremdungszusammenhang wirklich *so total* ist, wie beschrieben, warum soll man dann *überhaupt noch* von Mangel und Phantasma sprechen?

Man wird einwenden, es gebe bei Lacan den Begriff der »Verwerfung« (*forclusion*), der genau auf die Durchlöcherung abhebe, wenn das unerfahrbare »Reale« dennoch wie ein »nie aufgehender Rest«<sup>35</sup> die Reinheit des Symbolischen wie Imaginären beschmutze. Nun, für meinen Geschmack sind die Verwerfungen doch nicht verwerflich genug, um die Idee eines »reinen Mangels«, der die Probleme des Phantasmas nur fortschreibt, wirklich aufrechtzuerhalten. Wenn es an allem fehlt, dann ist auch nichts Produktives mehr da: Aus Nichts soll Etwas werden, darüber verzweifelt schon die hegelsche Logik. Deshalb nur so-

35 Vgl. Slavoj Zizek: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Aus dem Englischen von Erik Vogt, Wien: Passagen 1996.

viel: Ich fürchte, dass das Beharren auf einer grundlegend phantasmatischen Struktur des Anderen auch die ganze Anerkennungsproblematik der Phänomenologie lahm legt. Verstehen wir also das Phantasma als Lacans subtile Rache an seinen Lehrern. Wenn es am Ende nur noch darum geht, nicht den Anderen in seiner Andersheit, sondern nur die Andersheit des Phantasmas gegenüber dem niemals erfahrbaren ›Realen‹ anzuerkennen, dann ist das eine – zwar schicke – aber künstliche Beschneidung des spekulativen Denkens.<sup>36</sup> Dieser Mangel an spekulativer Kraft passt auch zu dem Mangel an Neugierde, dem Mangel an Lust, passt zu der gesamten De- und Entsexualisierung, die Lacan in *Kant mit Sade* durch sein tief in die Fiktionalisierung getriebene Begehrens- und *jouissance*-Konzept vornimmt.

### Was Lacan vergaß: Die Lust an der Verführung

Für meine Begriffe ist das Moment der Neugierde, des Übermuts, der Lebensfreude, der Lust und Reiz am Neuen, ist das ›Spiel mit dem Feuer‹ konstitutiver für die Erfahrung von Begehren, als es Fragen der Andersheit, der Fremdheit und der Anerkennung je sein können. Begehren ist nichts Passives, Gottergebenes. Es lässt sich nicht trennen von einer Lust, zu verführen, denn es gibt in ihm einen realen Überschuss an Möglichem, eine

36 Von allen Lacanianern ist es wohl nur Zizek gelungen, Lacan aus dem Phantasma einen Strick zu drehen, einen Strich durch die Rechnung zu machen. Er weiß sehr gut, dass es das Schwerste von allem ist, überhaupt das Begehren wieder zu lernen. Aber genau das muß man lernen, wenn man ihm ›treu‹ sein will. Zizek ist – so provokant er sich gibt – deshalb auch vor allem ein klug gewordener, von der Philosophie des Idealismus und des freien Subjekts beseelter – Aufklärer, der machtbewusst genug ist, zu wissen, daß er nicht als Moralist, sondern nur als Ketzer Gehör finden wird.

völlig irrationale Zuversicht in den Ausgang der Dinge, welcher das positive Besetzen von Veränderung und Wandel überhaupt erst möglich macht.<sup>37</sup>

Begehren ist der Antipode der Angst, das universale Lockmittel, in das Spiel von Verführen und Verführtwerden einzutreten. Es ist genau das, was der Furcht vor Veränderungen trotzt und das Neue möglich macht. (Insofern glaube ich auch nicht, wie Lacan, dass das ›reine Begehren‹ objektlos wie ›die reine Angst‹ zu sein hat.) Begehren – wenn es denn nicht in Sprache, sondern in wirkliche Verführung mündet – ermöglicht eine beschleunigte und sehr intensive Form des Größer- und auch Kleinerwerdens, ein rapides geistiges und seelisches Wachstum. Begehren zielt auf Transformation und Transfiguration des Eigenen, Aneignung von Neuem, Unbekanntem. Es funktioniert eher wie Lewis Carrolls Hasenloch und Alicens Tränensee, als dass es funktionierte wie Hegels Herr-Knecht-Verhältnis. Gegen Lacans Intellektualisierung und Fiktionalisierung des Begehrens ist deshalb zu fragen: Hat die Anerkennung seiner Selbst und des Anderen (durch den Anderen) wirklich etwas im Diskurs über Lust und Begehren zu suchen? Geht es nicht um etwas Unmittelbareres, Ungerichteteres, Leidenschaftlicheres, Körperliches? Etwas, das man *Verführungskraft* und *Verführungsmacht* nennen könnte?

37 Vielleicht liegt diese ›blinde‹ Fleck ja einer unkritischen Übernahme begründet. Lacan konstatiert, dass es uns das Werk de Sades »[n]iemals [...] den Erfolg einer Verführung vor[führt]: mit der sich das Phantasma schließlich doch noch krönen würde: eine Verführung, bei der das Opfer, und sei's nur in seiner allerletzten Zuckung, der Absicht des Peinigers zustimmen würde bzw. sich seinerseits durch den Antrieb dieser Zustimmung mitreißen ließe.« – Jacques Lacan: *Schriften II* S. 159.

## Kräfte – Affekte; Affizierungen – Verführungen

Wenn ich es wage, über diese heiklen Dingen zu sprechen, dann, weil ich meine, dass beide Termini, Begehren (*désir*) wie Lust (*plaisir*) elementare Züge des Kraftbegriffs erhellen, der für diese Studie Titel gebend ist. Kraft ist etwas Operatives und Relationales. Weil der Begriff relational ist, geht es immer um *Kräfteverhältnisse* und damit niemals um einen, sondern immer um mehrere und unterschiedliche Kräfte, die zueinander ins Benehmen gesetzt werden müssen. Eine Kraft ist nicht einfach etwas, was auf anderes wirkt. Sie vermag ihre Wirkungen nicht einfach zu exekutieren, ohne ihrerseits durch die Wirkungen, die sie hervorruft, verändert zu werden. Der französische Philosoph Gilles Deleuze definiert sie in seinem *Foucault*-Buch (*F*) wie folgt: als »Vermögen (*pouvoir*) [...], andere Kräfte zu affizieren (mit denen sie in Beziehung steht) und von anderen Kräften affiziert zu werden. Anreden, veranlassen, produzieren [...].«<sup>38</sup> Kräfte sind füreinander ein jeweils »irreduzibles Gegenüber« (*F*, 101). Darin besteht ihr grundlegend relationaler Charakter. Dieser erlaubt zweierlei: die Fähigkeit zur Beeinflussung und die Fähigkeit zum Widerstand: Beeinflussen, weil man selbst widerstehen kann, affizieren, weil man dabei gleichzeitig selbst affiziert wird. Sind das nicht ihrerseits Umschreibungen, für das, was das ewige Spiel der Verführung heißt? Aus dem Wechselspiel aus spontanen und rezeptiven Momenten entsteht das, was man ein ›Kräftefeld‹ nennen könnte. Bei Deleuze und Foucault heißt es ›Diagramm‹.

Vor allem Deleuze bezieht sich in der Wahl seiner Begriffe, im Reformulieren des alten *actio=reactio*-Theorems, auf Kant. Dessen grundlegende Unterscheidung zwischen intelligibler und

38 Gilles Deleuze: *Foucault*. Aus dem Französischen von Hermann Kocyba, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 100.

sinnlicher Welt ist auf dem Gegensatzpaar ›spontan/aktiv‹ und ›reaktiv/passiv‹ aufgebaut. Aber auch der Begriff der ›Affizierung‹, Berührung, Verführung oder Ansteckung, den Deleuze als Brückenbegriff vorschlägt, um den doppelten oder zwei- und mehrseitigen Charakter einer jeden Kraft auszudrücken, spielt eine wichtige Rolle bei Kant. Affizieren – anstecken, anrühren, in Bewegung setzen, sensibilisieren, verführen – ist Kants Verb, das sich zum in der *Kritik der reinen Vernunft* vielgebrauchten Substantiv ›Affektion‹ gesellt.<sup>39</sup> Heinrich Ratke meint gleich fünf verschiedene Verwendungsweisen unterscheiden zu können: (1) alles, was das Bewusstsein anregt, (2) alles, was das Bewusstsein daraus macht (Empfindungen), (3) Aufmerksamkeit sich selbst gegenüber (Selbstaffektion), (4) Anschauung empirischer Ge-

39 Ohne jeglichen psychologischen oder physiologischen Nebensinn meint es, dass etwas das Bewusstsein anregt, was entweder zur äußeren oder inneren Wahrnehmung zu zählen ist; meint »die Wirkung eines Gegenstandes auf unsere Vorstellungsfähigkeit« (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, , S. 33f., S. 61, S. 522) und wird an anderen Stellen auch als »Empfindung« übersetzt. Kant zieht auch das Phänomen der »Selbstaffektion« oder der »Aufmerksamkeit« gegenüber den eigenen inneren Zuständen in Betracht, insbesondere das Inkontakttreten mit dem sogenannten »inneren Sinn«. Dieser spielt bei Kant die Rolle des ›inneren‹ Zeit- und Taktgebers; weshalb man auch vom Zeitsinn oder Sukzessionsbewusstsein sprechen kann. Der ›innere Sinn‹ ist Voraussetzung dafür, dass die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt unter einen Begriff des Verstandes fallen, ohne dass diese Komprimierung die Mannigfaltigkeit als solche depotenziert würde. Affektion ist ganz allgemein der Name für die Art oder Form der menschlichen Anschauung in Bezug auf das Subjekt. Aber der Begriff findet auch Verwendung zur Charakterisierung der Einflussnahme durch transzendente oder intelligible Objekte, reine Vernunftsideen etwa.

genstände und (5) Anregung des Gemüts durch intelligible Gegenstände.<sup>40</sup>

Während die erst genannte Bedeutung der Affektion im Sinne von »das Bewußtsein anregen und verführen«, egal, ob als intelligibler oder sinnlicher Gegenstand, als *summa summarum* der später genannten Verwendungsweisen taugt, umspielen die Punkte zwei bis fünf das Doppelverhältnis aus Innen und Außen, empirisch/sinnlich und transzendental/unsinnlich. Die Affektion ist eine Wirkung in zwei entgegengesetzte Richtungen, sie ist doppel- oder beidseitig wie jede Form der Verführung. Genau diese scheinbar paradoxe Eigenschaft, welche jede Affektion gleichzeitig als Wirkung und als Ursache erscheinen lässt, macht sich Deleuze zunutze, wenn er seinen Kraftbegriff mit eben dieser – dem Konzept der Verführung eigenen – Doppelgesichtigkeit des Affizierens und des Affiziertwerdens bis hin zur Selbstaffektion ausstattet.<sup>41</sup>

Deleuze wird nicht müde, dieses verführerische »Sich-durch-sich-Affizieren« (*F*, 140) bei Foucault als »ethisches« Prinzip und als »erzieherische Doktrin« auszulegen. Wer dessen Rede vom »Außen« ohne Innen nie begriffen hat<sup>42</sup>, wird hier plötzlich

40 Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Hamburg: Meiner 1991, S. 4f.

41 »Die Fähigkeit, affiziert zu werden, ist gleichsam eine *Materie* der Kraft, und die Fähigkeit zu affizieren ist gleichsam eine *Funktion* der Kraft« (Gilles Deleuze: *Foucault*, S. 101 [i. O. kursiv]).

42 »Es ist, als ob die Beziehungen des Außen sich falteten, sich krümmten, um eine Doppelung zu bewirken und einen Bezug zu sich entstehen zu lassen, um ein Innen zu konstituieren, das sich in einer ihm eigentümlichen Dimension vertieft und entwickelt: die »enkráteia«, die Beziehung zu sich als Beherrschung, »ist eine Macht, die man über andere ausübt« (wie könnte man die anderen zu beherrschen beansprucht, wenn man sich nicht selbst beherrschte?) so daß die Beziehung zu sich

fündig werden, wenn es heißt: »Das ist es, was die Griechen getan haben: sie haben die Kraft gefaltet, ohne daß sie aufhörte, Kraft zu sein. Sie haben sie auf sich selbst bezogen« (F, 141). Und nur deshalb können allein »freie Männer« andere beherrschen, weil sie zur Selbstbeherrschung erzogen und fähig sind. »Die Beherrschung des anderen muß sich zur Selbstbeherrschung verdoppeln« (ebd.). »Weit davon entfernt, die Innerlichkeit, die Individualität, die Subjektivität zu ignorieren, haben sie das Subjekt erfunden, aber als Ableitung, als Ergebnis einer ›Subjektivierung« (ebd.). Die Arbeit der Subjektivierung besteht darin, die eigene Kraft auf sich selbst zu beugen, auf sich selbst zu beziehen, bevor sie auf andere bezogen und gegenüber anderen ausgespielt wird. Aus dieser *Selbstbeugung* ist die ›Beziehung zu sich‹ – als Voraussetzung für Subjektbildung – der Legende nach entstanden. Ich schreibe, der Legende nach, weil Foucaults Antiken-Rezeption nicht frei ist von Idealisierungen. Vielleicht ist es aber auch nur das Befremden, das wir heute dieser Selbstbeherrschung entgegen bringen, was uns an Foucaults Darstellung zweifeln lässt. (Wir glauben nämlich, wir würden als Subjekte geboren und könnten frei und gleich an Rechten bleiben, ohne uns in Selbstbeherrschung und Askese üben zu müssen. Wir haben nicht einmal mehr den Anspruch, jemanden beherrschen zu wollen oder zu müssen, aber genau deshalb kümmern wir uns auch nicht um uns selbst, geschweige denn, daß wir uns in der Kunst der Selbstbeherrschung üben.)

Deleuze begreift sehr genau, daß die Ausbildung einer »ästhetischen Existenz« (F, 141) oder einer »Ästhetik der Existenz«<sup>43</sup> an eine weitere Bedingung geknüpft ist, welche die

zum ›inneren Regulationsprinzip‹ im Verhältnis zu den konstituierenden Mächten der Politik, der Familie, der Beredsamkeit und der Spiele, ja sogar der Tugend selbst wird.« – Gilles Deleuze: *Foucault*, S. 139f.

43 Vgl. Michel Foucault: »Eine Ästhetik der Existenz. Gespräch mit Ales-

Selbstbeherrschung mit der Sexualität auf unnachahmliche Weise verknüpft. Bekanntlich sind die drei foucaultschen Spiel- und Einsatzkarten *Wissen-Macht-Selbst* durch das ›Übungsfeld‹ der Knabenliebe der Griechen mediatisiert. Foucault wird nicht müde zu betonen, dass nicht die gleichgeschlechtliche Ausrichtung der Libido das Problem sei, sondern eher die Art und Weise, wie sie gelebt werde. Denn es gehe in diesen Verhältnissen nicht um das Ausagieren eines Begehrens oder gar um das einfache Erlangen von Lust, sondern eher um eine ausgefeilte Pädagogik, um eine Art »Kampfbeziehung« (F, 149), die ein politisches wie ästhetisches Ziel habe, nämlich aus ursprünglich passiven Wesen (wie die bartlosen Knaben den Griechen erschienen) eines Tages »freie Männer« zu machen. Die Knabenliebe bei den Griechen wird Foucault nicht als Ausdruck einer libidinösen Objektwahl betrachten, nicht als genuin sexuelle Initiation. Der Geschlechtsverkehr unter ›väterlicher‹ Anleitung führt in die Techniken des Lustgewinns ein, nicht aber in die Spiele der sexuellen Objektwahl. (Die Gleichgeschlechtlichkeit erscheint dabei beinahe nebensächlich. Man kann das als Manko sehen, muss es aber nicht. Lusterfahrung scheint auf jeden Fall von einem selbst abhängig zu sein, nicht vom Geschlecht des Gegenübers.) Worum es geht, ist der dahinter liegende, der Polis nützliche, politische Initiationsritus – mit kaum kaschiertem propädeutischem Hintergrund. Es handelt sich deshalb bei der griechischen Knabenliebe um eine zeitlich eng begrenzte Praxis, in der ein rezeptives in ein aktives Kräfteverhältnis transformiert werden muss.

Deleuze stellt nun die für unsere Zusammenhang entscheidende Frage: »Das Sich-durch-sich-Affizieren, ist das eher Lust oder eher Begehren?« (F, 149) und schon die Reihenfolge der

sandro Fontana«, in: ders., *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*. Aus dem Französischen von Marianne Karbe und Walter Seitter, Berlin: Merve nach 1984, S. 133-141, hier S. 136.

Aufzählung der möglichen Antworten verrät, wohin die Reise geht, selbst wenn die Antwort letztlich ›weder noch‹ lauten sollte. Was Deleuze entlang Foucaults Analyse der griechischen Knabenliebe beschreibt, ist die exemplarische Beugung der Kraft des eigenen Begehrens, die Zählung der eigenen Lust. Die Selbstbeherrschung ist der Lohn aber auch der Tribut, der für das Aktiv-Werden der eigenen Kräfte gezahlt wird und gezahlt werden muss. Die Präferenz für das Aktiv-Werden der Kräfte lässt sich bis in die erste Kolaboration von Deleuze und Foucault zurückverfolgen. Foucault wurde durch das Buch *Nietzsche und die Philosophie* (N) auf Deleuze aufmerksam. Bereits auf den ersten Seiten ist dort der bis in die späten Jahren hinein gültige Kraftbegriff entfaltet:

- »Das Sein der Kraft ist plural; es wäre geradezu absurd, die Kraft singular zu denken.« (N, 11) Hierin gründet auch die Einschätzung, die nietzscheanische Philosophie basiere auf einem irreduziblen »Pluralismus« (N, 8)
- »Eine Kraft ist Beherrschung, aber ebenso das Objekt, an dem sich Herrschaft vollzieht« (N, 11), d.h. sie ist aktiv und reaktiv zugleich.<sup>44</sup>
- Immer geht es um eine Kraft, »die sich auf eine andere Kraft bezieht« (N, 11), d.h. sie ist affizierend und selbst Gegenstand von Affizierungen.

44 Mit Nietzsche präzisiert Deleuze die vier wesentlichen Bedeutungen: »(1) Aktive Kraft, Macht zu wirken oder zu befehlen; (2) Reaktive Kraft, Macht zu gehorchen oder zum Wirken gebracht zu werden; (3) Entwickelte reaktive Kraft, Macht zu spalten, zu trennen, abzusondern; (4) Reaktiv gewordene aktive Kraft, Macht, getrennt zu werden, sich gegen sich selbst zu kehren«. – Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Hamburg: Europäischen Verlagsanstalt 1991, S. 70f.

- Die reaktiven Kräfte liegen – für Nietzsche, wie für Foucault und Deleuze – immer auf der Seite des Bewusstseins (*N*, 47), während wir nicht wissen, »was ein Körper kann, zu welcher Aktivität er fähig ist« (ebd.).

Im III. Teil seiner *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, die sich dem »Ursprung und der Natur der Affekte« widmet, heißt es bei Baruch Spinoza, dass der menschliche Körper »auf viele Weisen affiziert werden« kann, »durch die seine Wirkungskraft« wiederum »vermehrt oder vermindert«<sup>45</sup> wird, worauf der Lehrsatz 2 sogleich richtig stellt: »Allerdings, was der Körper vermag, hat bisher noch niemand festgestellt«.<sup>46</sup> Ausgehend von Spinoza skizziert Deleuze in seinem zweiten Kinobuch ein Spektrum un- ausgeloteter Körperkräfte, wenn er fordert:

»Gebt mir einen Körper!« ist die Formel für den philosophischen Umsturz. Der Körper ist nicht länger ein Hindernis, das das Denken von sich selbst trennt und das es zu überschreiten hat, um zum Denken zu gelangen. Statt dessen versenkt es sich in ihn, ja, es muß sich sogar in ihn versenken, um das Ungedachte, das heißt das Leben zu erreichen. Zwar denkt der Körper nicht, doch unnachgiebig und unbeugsam zwingt er zum Denken und zwingt das zu denken, was sich dem Denken entzieht – das Leben. Man wird nicht länger das Leben in die Kategorien des Lebens verlegen. Die Kategorien des Lebens sind genaue- nommen die Verhaltensweise des Körpers: seine Stellungen. »Wir wis- sen nicht einmal, wozu ein Körper in der Lage ist«: in seinem Schlaf,

45 Baruch de Spinoza: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* (1677), darin: III. Teil. Von dem Ursprung und der Natur der Affekte, Forderungen 1. Übersetzt und mit Anmerkungen von Otto Baensch, mit einer Einleitung von R. Schottlaender und einer Biographie von W. Bar- tuschat, Hamburg: Meiner 1994, S. 110.

46 Baruch de Spinoza: *Die Ethik*, III. Teil, Lehrsatz 2, S. 113.

seiner Trunkenheit, seiner Anspannung und seiner Willenskraft. Denken heißt begreifen, wozu ein nicht-denkender Körper in der Lage ist, nämlich begreifen, was seine Fähigkeit, seine Verhaltensweisen oder Stellungen sind. [...] Der Körper ist niemals einfach in der Gegenwart, er enthält das Vorher und Nachher, die Erschöpfung und die Erwartung. [...] Das alltägliche Verhalten versetzt das Vorher und Nachher, die Zeit, in den Körper, es macht den Ablauf der Zeit am Körper sichtbar. Das Verhalten des Körpers setzt das Denken in einem Bezug zur Zeit als ein Außen, das unendlich ferner ist als die äußere Welt.«<sup>47</sup>

Der Körper wird für Deleuze in dem Maße zum utopischen Ort noch ungeahnter, aktiver Kräfte, in dem er sich mit dem scheinbar automatischen Faktum des Reaktiv-Werdens der aktiven Kräfte bei Nietzsche befaßt. Der Kräftedynamismus führt »zu einer betrüblichen Schlussfolgerung. Wenn die reaktive Kraft die aktive von dem trennt, was sie kann, dann wird diese ihrerseits reaktiv« (N, 71).

Wir sind damit beim genauen Gegenteil dessen angelangt, was die Griechen unter einer »aktiven« Kraft und einem »freien Mann« verstanden haben. Die reaktiv gewordene, ehemals aktive Kraft ist für Nietzsche die fürchterlichste von allen, nämlich die »Macht getrennt zu werden, sich gegen sich selbst zu kehren« (ebd.), während es den Griechen – zumindest in Foucaults Analyse – gerade darum ging, die Kraft dadurch aktiv werden zu lassen, dass sie »um sich selbst« gebeugt und so beherrscht wurde, damit sie über andere herrschen konnte. Die gelungene Selbstbeherrschung des »Freien« – frei von inneren und äußeren Zwängen – erst legitimierte für die Griechen die Beherrschung der Unfreien.

Vielleicht erklärt sich aus der Abkehr Foucaults vom reakti-

47 Gilles Deleuze: *Das Zeit-Bild, Kino 2*. Aus dem Französischen von Klaus Englert, Frankfurt a.M. Suhrkamp 1991, S. 244.

ven Kräftekonzept Nietzsches der Dissens, der später mit Deleuze über die Frage der Mikrophysik der Macht in puncto *désir ou plaisir* entbrennen wird. Deleuze teilt unterdessen Nietzsches pessimistische Einschätzung<sup>48</sup>, wonach »der Mensch im Innersten seiner selbst reaktiv« ist, weil »Ressentiment, schlechtes Gewissen und asketisches Ideal« nicht einfach »Merkmale einer Psychologie« sind, sondern – Polemik oder nicht! – »das Fundament der Humanität des Menschen« (N, 72). Der Gedanke der »Züchtung«, der »Selektion« wie der »ewigen Wiederkehr« wird von Deleuze sodann als Versuch gelesen, dem Kreislauf des Reaktiv-Werdens aller Kräfte zu entrinnen und ein anderes Werden zu denken, ein Werden, das sich zur Aktivität und ›raubtierhaften‹ Unschuld der Kraft wie zur Bejahung des Zufalls bekennt. Die Anstrengung wird im Folgenden darin bestehen, zu erklären, unter welchen Bedingungen wir hoffen können, dass Kräfte affirmatorisch und bejahend werden, statt verneinend und nihilistisch zu bleiben (N, 75). Es bedarf bei Deleuze somit einer eigenen Kraftanstrengung, eines auf die ›Große Gesundheit‹ bedachten Exerzitiums, um die menschlichen Kräfteverhältnisse vor ihrer Regression zu bewahren. Für Foucault hingegen ist dies Aufgabe einer klugen Sexualpolitik, welche – Lust ermöglichend, allerdings ohne begleitende Begehrenslehre – zugleich den propädeutischen Erfordernissen einer Polis genügt und damit legitimiert ist. Deleuze scheint diese Lösung suspekt zu sein. Jedenfalls lässt er nicht locker, wenn er sich fragt, ob das von Foucault beschriebene »Sich-durch-sich-affizieren« eher ein Verhältnis von Lust oder Begehren impliziert.

48 »Es bleibt dabei, daß wir kein anderes Werden fühlen, erfahren, erkennen als das Reaktiv-werden. Nicht nur die Existenz reaktiver Kräfte stellen wir fest, sondern allenthalben ihren Sieg. Wodurch siegen sie? Durch den Willen zum Nichts, dank der Affinität der Reaktion zur Verneinung« (Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 71).

## Worüber streiten Deleuze und Foucault?

Der für die Beantwortung der Frage maßgebliche Text ist der eingangs erwähnte, indirekte ›Brief‹. Foucault wird als Michel angesprochen, doch niemals mit ›Du‹ adressiert. Die Notizen sind geordnet unter die Buchstaben A bis H. Hier eine Zusammenfassung seiner wichtigsten Inhalte:

(A) »Macht [ist] keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt; sondern eine Maschinerie, die funktioniert.«.<sup>49</sup> Die Leistung von *Überwachen und Strafen* besteht für Deleuze in drei Momenten: Erstens, dass man, wenn man über die ›Geburt des Gefängnisses‹ schreibt, keine ›Theorie des Staates‹ mehr braucht, wie es in linken Kreisen üblich war. Zweitens, dass sich mit dem Begriff der ›Dispositive der Macht‹ eine Überwindung anbahnt. Der noch in der *Archäologie des Wissens* spürbare Dualismus aus diskursiven (sagbaren) und nicht-diskursiven (sichtbaren) Formationen wird aufgeweicht. Drittens, und das ist für Deleuze eine Konsequenz aus den erst genannten Punkten: Der Machtbegriff von Foucault ist weder repressiv noch ideologisch besetzt.<sup>50</sup>

(B) Dennoch bahnt sich in *Überwachen und Strafen* ein Konflikt an, der mit zwei getrennten Wegen der berühmten ›Mikro-Analyse der Macht‹ zu tun hat. (Ein Terminus, der im ganzen Buch nur an etwa drei verschiedenen Stellen auftaucht<sup>51</sup>): Zum

49 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, S. 229.

50 Das ist für Deleuze wichtig, denn er besteht seit jeher und bis zuletzt auf einer ›unschuldigen‹ Lektüre Nietzsches, auf einem unschuldigen Spiel des Äon, einem unschuldigen Demokrit; vgl. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 28-31.

51 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen, Die Geburt des Gefängnisses*.

einen werden diese Dispositive als dispers, disparat und irreduzibel heterogen beschrieben, mit einer Tendenz zur Verflüchtigung oder – mit Derrida gesagt – Dissemination. Zum anderen aber scheinen sie insbesondere im zweiten Teil des Buches doch recht nahtlos aufzugehen im Programm des Panoptikums, das die gesamte Kasernen-, Krankenhaus- und Gefängnis-Architektur zu beherrschen beginnt. Die Mikrophysik verflüchtigt und vervielfältigt nicht länger die Machtbeziehungen, sondern konzentriert sie auf subtile Weise: Sie funktioniert nach der ›Big-Brother is watching you‹-Regel: *Sie sieht dich immer und überall, ohne, dass Du sie sehen kannst.* An dieser Stelle wird bereits erkennbar, wie die Mikrophysik der Macht in die Ökonomie des Begehrens selbst eingreift. (Slavoj Žižek hat sie in seinen Schriften zu einem regelrechten Wunsch, *gesehen* zu werden ausgebaut.) Es genügt, dass sich jeder in einem Panoptikum beobachtet fühlt. Da niemand weiß, wann er wirklich, d.h. aktualiter gesehen wird, verhält er sich immer schon so, als sei dies der Fall.<sup>52</sup> Die panoptische Architektur ist ein »Ebenbild des göttlichen Blicks« in Zeiten, in denen die Bindungskraft des christlichen Glaubens im Verschwinden begriffen ist.

Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, S. 38ff., S. 191.

52 »Die panoptische Anlage schafft Raumeinheiten, die es ermöglichen, ohne Unterlaß zu sehen und zugleich zu erkennen. [...] Die Sichtbarkeit ist eine Falle. [...] Die Lage [e]ines Zimmers gegenüber dem Turm zwingt ihm [dem Häftling] eine radikale Sichtbarkeit auf«. – »Daraus ergibt sich die Hauptwirkung des Panopticon: die Schaffung eines bewußten und permanenten Sichtbarkeitszustandes beim Gefangenen, der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt. Die Wirkung der Überwachung ›ist permanent, auch wenn ihre Durchführung sporadisch ist‹« (Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 257f.).

(C) Im ersten Band der (späteren) Trilogie *Sexualität und Wahrheit* verschiebt sich das Gewicht der Dispositive der Macht erneut. Sie sind nicht einfach nur »normierend«, sie werden »konstitutiv«, ja »wahrheitsbildend« für den gesamten Diskurs über Sexualität. Was Deleuze an dieser Radikalisierung besonders irritiert, auch wenn er sagt, es seien die Fragen der anderen, nicht die eigenen: Droht mit den normierenden Dispositiven ein Rückfall in ein »konstitutives Subjekt«<sup>53</sup>, gar in einen neuen ›Wahrheitsfetischismus‹?

(D) Auf der Suche nach den Gründen für diese Zuspitzung der »Dispositive der Macht«<sup>54</sup> – Dispositive meint den Zusammenschluß aus Erscheinungsformen und Wirkungsweisen von Macht (phänomenal/funktional) – wendet sich Deleuze der Frage zu, worin sich Mikro- und Makro-Analyse der Macht überhaupt unterscheiden: Ist es ein Größenunterschied? Handelt es sich um verschiedene Bezugsgrößen (Familie vs. Staat)? Ist es ein Maßstabsproblem? Oder nur ein ›äußerlicher‹ Dualismus, der dem nicht-ideologischen und nicht-repressiven Charakter des Kraft- und Machtbegriffs Foucaults Rechnung tragen soll? Die einzige Antwort, die Foucault schließlich akzeptiert hätte, scheint die folgende zu sein: Die Makro-Analyse betrachtet Macht als etwas Strategisches, wie von langer Hand Planbares; die Mikro-Analyse aber als etwas Taktisches, also als etwas, was sich von Fall zu Fall variabel ausprägt.

## Einschub: De Certeaus Kritik an Foucault<sup>55</sup>

53 Vgl. Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, Berlin: Merve 1996, S. 14-39.

54 Ebd.

55 Der folgende Einschub findet sich mit einigen Ergänzungen veröffentlicht unter: [www.certeau.de/schaub.htm](http://www.certeau.de/schaub.htm) (Oktober 2003). Mein Aufsatz trägt den Titel: »Die Lust am Wildern in fremden Theoriefeldern. De

Die für Deleuze entscheidende begriffliche Unterscheidung zwischen Taktiken und Strategien stammt von Michel de Certeau. Jede Strategie setze die »Berechnung von Kräfteverhältnissen«<sup>56</sup> voraus, die nur an einem sicheren ›Ort des Eigenen‹ erfolgen könne, von dem aus operiert werde. Eine Taktik verdanke sich hingegen dem ›Wildern‹ in fremdem Territorium. »[Sie ist] ein Kalkül, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann [...]. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen«<sup>57</sup> und bleibt damit abhängig von einer günstigen Gelegenheit. Naturgemäß ist de Certeau in *Kunst des Handelns* nicht mit Foucaults wechselvollem Begriffsgebrauch einverstanden. Bereits in seiner »Allgemeinen Einführung« kritisiert De Certeau *Überwachen und Strafen*. Sein Vorwurf: Foucault habe mit der ›Mikrophysik‹ nicht ernst genug gemacht, er sei in seinen Denken nicht weit genug gegangen, zu beeindruckt vom Machtapparat der Institutionen. Foucault selbst stellt diese Frage einmal, wenn er fragt: »Doch traut man den oft unscheinbaren Hinterlistigkeiten der Disziplin nicht zuviel zu, wenn man ihnen solche Macht zuspricht? Wie ist es möglich, daß sie so unabsehbare Wirkungen auslösen?«<sup>58</sup>. Wenigstens im ersten Teil seiner Untersuchung setzt sich Foucault intensiv mit dem ›minoritärem‹ Gebrauch der öffentlichen Hinrichtungen auseinander (vgl. Kap. I. Bestrafung, Kap. II. Marter).<sup>59</sup> Richtig

Certeaus Taktik im Umgang mit Foucault und Bourdieu« und wurde am 18. April 2002 bei einem Certeau-Symposium der Katholischen Akademie in Berlin gehalten.

56 Michel de Certeau: *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin: Merve 1988, S. 23.

57 Ebd.

58 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 251.

59 So sei das Interesse des Pöbels am ›Fest der Martern‹ u.a. auch dadurch motiviert, daß es hören will, was der Verurteilte zu sagen hat in

ist aber auch, dass Foucault im Zuge der Umformung der Machttechnik in ein »Strafrecht des Körperlosen«<sup>60</sup> um 1830 diese subversive Kraft schwinden sieht.<sup>61</sup>

Deleuze scheint das Grundproblem Foucaults auch für De Certeau zusammengefasst zu haben: Einerseits die Entdeckung einer notwendigen Mikro-Analyse der Macht, die deren nicht-ideologischem und nicht-repressivem Charakter gerecht wird, andererseits die schwierige Suche nach einem ›vereinheitlichenden‹ Prinzip bzw. Beobachtungs- und Analyse-Parameter, das den diffusen und parzellären Charakter nicht zerstört. Die Frage nach den Möglichkeiten des Widerstandes gegenüber der Macht im Foucaultschen Sinne bleibt prekär. Während Deleuze, Guattari und De Certeau Foucaults Konzept vorzuwerfen scheinen, Widerstand sei gegen eine derartig ausufernde, im Kleinen wie im Großen regierende Macht zwecklos, propagieren sie selbst so etwas wie eine ›Graswurzel-Revolution‹, die – gut dialektisch – auf die unlösbaren ›Widersprüche‹ des Machtbegriffs selbst baut.

De Certeau beispielsweise glaubt, dass die von Foucault entdeckte »observierende und disziplinierende gegenwärtige Technologie« als »Waffe zur Bekämpfung und Kontrolle von heterogenen Praktiken«<sup>62</sup> eklatant unterschätzt werde.<sup>63</sup> Er bestreitet

diesem letzten Augenblick, »in welchem nichts mehr verboten und strafbar ist« (ebd., S. 79). Foucault konstatiert: »Es gibt in diesen Hinrichtungen, welche die Schreckensgewalt des Fürstens kundtun sollten, etwas Karneavaleskes, das die Rollen vertauscht, die Gewalten verhöhnt und die Verbrechen heroisiert« (ebd.).

60 Ebd., S. 25.

61 G. de Mably, *De la législation* (1789): »Die Strafe soll, wenn ich so sagen darf, eher die Seele treffen als den Körper.«

62 Michel de Certeau: *Kunst des Handelns. Die Erfindung des Alltäglichen*, Berlin: Merve 1988, S. 110.

63 Aber sagt nicht Foucault in *Überwachen und Strafen*, daß die neuen

nicht ausbreitungsgültige Überwachungstechniken zuge-  
 sehen werden können. In der Grafgewohnheiten der Ge-  
 schichte der Überwachungstechnik, doch das ist die Mikrophysik der  
 Macht, die wir nicht in den bittlichen, sondern in den  
 Makrophysik des Staates, vielmehr in den untergründigen  
 Formen des Lebens, welche die splinternde, taktische und  
 bastelnde Kreativität von Gruppen und Individuen nimmt, die  
 heute durch Überwachung und Führungszeichen an der  
 Spitze sind. «Die Überwachungspraxis, die darauf abzielt, über-  
 wacht werden, ist eine reduzierte Praxis (ebd.). Müsse  
 man nicht Foucaults analytische Klugheit nutzen und  
 seine ängstlichen Klagen anzuschreiben, nicht-diskursi-  
 ve Gesten offenlegen, die den Raum des Diskurses überhaupt  
 eröffnen? Müsse man nicht die minoritären Praktiken un-  
 tersuchen, die sich nicht gleichwie das Banopticon zu Zeiten  
 der Praktiken des gesamten Zeitalters ausweiten? Die  
 verfechteten Praktiken, die Subversion und Affirmation  
 betreiben, sind die Handlungen nicht-diskursiver, nicht-  
 herrschender Praktiken, welche die Gedichtethik der  
 herrschenden Diskurse unmerklich in Mäusekäsevorräte  
 durchlöchern und seine Durchsetzungskraft schmälern.

Disziplinierungstechnologien »auch all die Kräfte bewältigen [müssen],  
 die sich mit einer Bildung einer organisierten Vielfalt formieren; sie  
 muß die Wirkungen der Gegenmacht neutralisieren, die der herrschen-  
 den Macht Widerstand entgegensetzen: Unruhen, Aufstände, spontane  
 Organisationen, Zusammenschlüsse – alle Formen horizontaler Ver-  
 bindung« (Michel Foucault, Überwachen und Strafen, S. 282)?

64 Michel de Certeau: Kunst des Handelns, S. 16.

65 Ebd., S. 107.

## Gefüge und Dispositive, »agencement du désir«

Für Deleuze stellt sich ein verwandtes Problem: *Die Mikro-Analyse schaut nicht genug aufs Minoritäre*. Die Dynamisierung, Entpathetisierung und Miniaturisierung, die Foucault in seiner Analyse der Macht – im Gewand alltäglicher Disziplinierungen – angedeihen läßt, nährt bei ihm den Verdacht, dass das dort analysierte Geschehen gar nicht mehr im nietzscheanischen Sinn von Macht begreifbar ist.<sup>66</sup> Was mit ihrer Hilfe analysiert werde, sei etwas viel Einfacheres, Schlichteres: Foucaults Mikro-Analyse stoße, freiwillig oder nicht, auf »agencement de désir«, »Gefüge des Begehrens«<sup>67</sup> bzw. »Wunschgefüge«<sup>68</sup> und die gehorchen anderen Gesetzen als die Makrophysik der Macht.

Ganz allgemein bezeichnet Deleuze mit Gefüge etwas Heterogenes (z.B. die Verlängerung des Politischen in die Affekte des Privaten), das trotz erheblicher Widerstände gemeinsam funk-

66 An dieser Stelle wiederholt nun Deleuze die schon aus dem frühen *Nietzsche*-Buch (1963) und dem späteren *Foucault*-Buch (1986) bekannte Formulierung, daß die *Materie* der Kraft in ihrer »Fähigkeit, affiziert zu werden« (*F*, S. 101) liege, während ihre *Funktion* darin bestehe, ihrerseits zu affizieren. »Das Vermögen, affiziert zu werden, bedeutet nicht notwendig Passivität, sondern Affektivität, Sensibilität, Empfindung.« (*N*, S. 69f.). Von hieraus entwickle Nietzsche zunächst den Begriff des *Machtgefühls*, bevor er den berühmten »Willens zur Macht« als Pathosformel und »»primitive Affektform«« (zit. nach *N*, S. 70) entdeckt, die den Kampf der mal reaktiven, mal aktiven Kräfte gleichzeitig abzubilden und zu dirigieren versuche.

67 Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, S. 19.

68 Gilles Deleuze: »Begehren und Lust«, in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien in der Philosophie*, München: Fink 1996, S.233.

tioniert<sup>69</sup> schlecht und recht wie eine ›Symbiose‹<sup>70</sup> auf Zeit. (Stellen Sie sich eine Skulptur von Tinguely vor, oder denken Sie an die Leiterwagen aus den Buster-Keaton-Filme, in denen ein zusammengeschustertes Gefährt voller Gerümpel gleichzeitig hupen, blinken und abbiegen kann.) Ein Gefüge oder ein Dispositiv kann sich z.B. aus den signifikant neuen Beziehungen bilden, die sich unter einer Feudalmacht zur Erde, zum Tier, zu den Frauen (Minne), zur Deterritorialisierung (Kreuzzüge) entstehen.<sup>71</sup> In jedem neuen politisch, ökonomisch, kulturell bedingten, einmaligen Machtgefüge zirkuliere ein in sich heterogenes Begehren, materialisiere und dematerialisiere sich, verschmelze zu einer eigenen Wunschmaschine. Von Grund auf hybride, sind diese Gefüge weder natürlich, noch entstehen sie spontan, sie funktionieren stockend, fehlerhaft, gemäß einer Ökonomie, die der Dynamik der unbewussten Wunschproduktion zugeschrieben wird.

*Abbildung 3: Skulptur von Tinguely oder Filmausschnitt von Buster Keaton (z.B. Sherlock Junior)*

Was Deleuze Foucault in der Folge vorschlägt, ist etwas Doppeltes: Zum einen versucht er den Begriff der Mikrophysik ernster als dieser zu nehmen, den Begriff der Macht indes leichter. Statt Mikrophysik zieht Deleuze den Terminus der ›Dispositive‹ oder ›Gefüge‹ vor. Zum anderen aber schreibt er dem Begriff der Macht selbst nicht nur eine andere Funktionsweise, sondern auch eine andere Genealogie zu. Immer wieder betont Deleuze: Das heterogene Begehrens sei primär, seine Gefüge bildeten die

69 Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, S. 20.

70 Ebd.

71 Ebd., S. 19.

›Grundbestandteile‹ jeder Mikroanalyse.<sup>72</sup> Genau dieser Zusammenhang erleichtert die Antwort auf die – für Foucault offen bleibende – Frage, wie nämlich »die Macht«<sup>73</sup> begehrt werden könne. Für den Nietzscheaner Deleuze ist die Macht selbst eine Folge, eine »Affektion des Begehrens«<sup>74</sup>, daher das »Primat des Begehrens über die Macht«.<sup>75</sup>

(E) Was tun die Dispositive der Macht innerhalb der ›Mikro-Analyse‹? Während sie für Foucault normalisieren und disziplinieren, kodieren und reterritorialisieren sie für Deleuze. Mit Reterritorialisieren ist das genaue Gegenteil von Dissemination, Verstreuung, Verteilung gemeint. Bei Foucault führen die Dispositive also zu neuem ›Bodengewinn‹. Sie arbeiten an der Schaffung eines ›Orts des Eigenen‹, wie Michel De Certeau sie für alle Strategien reserviert hat.<sup>76</sup> Genau deshalb sind die foucaultschen Dispositive in Deleuzes Augen letztlich repressiv, d.h. sie reduzieren Mannigfaltiges auf Homogenes, gleichsam gegen den Willen ihres Schöpfers. Während Deleuze den Begriff der Dispositive der Macht also zunächst für sich selbst fruchtbar zu machen sucht, wirft er – ähnlich wie De Certeau, der um die minoritären Praktiken jenseits des Herrschafts-Diskurses fürchtet – Foucault letzten Endes vor, mit der majoritären Ausarbeitung seiner Dispositive den minoritären »Gefügen des Begehrens ihre

72 Ebd., S. 21.

73 Ebd.

74 Ebd.

75 Ebd., S. 22. »Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte zur seine Ausgestaltungen sind [...]«, notiert Friedrich Nietzsche im Frühjahr 1888 [S. 14; S. 121], in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), *Kritische Studienausgabe*, Bd. 13, Nachlaß 1887-1889, München: dtv 1999, S. 300.

76 Michel de Certeau: *Kunst des Handelns*, S. 23.

Spitzen nehmen«.77 Als Beispiel wählt Deleuze die Wirkungsweise des Sexualdispositives aus *Der Wille zum Wissen*, welches zuletzt Sexualität auf die Geschlechterdifferenz reduziere.78

»Ich sehe da einen Repressionseffekt, genau an der Grenze von Mikro und Makro: die Sexualität als historisch veränderliches und bestimmbares Gefüge des Begehrens wird mit ihren Kombinations-, Strom- und Deterritorialisierungsspitzen auf eine molare Instanz, ›das Geschlecht‹ reduziert werden; und selbst wenn die Verfahren dieses Zuschnitts\* nicht repressiv sind, ist der (nicht-ideologische) Effekt insofern repressiv, als die Gefüge zerstört werden.«79

Dieser ›Repressionseffekt‹ – es bleibt unklar, ob Foucaults Beschreibung diesen Effekt nur suggeriert oder ob sie den historischen Tatsachen sekundiert – zerstöre die gesamte ›Mikro-Realität‹

77 Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, S. 22f.

78 Slavoj Žižek erklärt, warum diese Differenz in ihrer Absolutheit verfehlt wäre: »[J]edes der beiden Geschlechter [fungiert] als das innere Hindernis, aufgrund dessen das andere Geschlecht niemals ›vollkommen es selbst‹ ist: der ›Mann‹ ist dasjenige, aufgrund dessen eine Frau sich niemals völlig als eine Frau verwirklichen, ihre weibliche Selbstidentität erlangen kann, und umgekehrt materialisiert die ›Frau‹ das Hindernis, welches die Selbsterfüllung des Mannes verhindert.« – »Die sexuelle Differenz ist nicht die Opposition, welche jedem der zwei Geschlechter seine positive Identität zuweist, die in Gegensatz zum anderen Geschlecht definiert wird (so daß die Frau ist, was der Mann nicht ist und umgekehrt), sondern ein gemeinsamer Verlust.«- Slavoj Žižek, *Sehr innig und nicht zu rasch. Zwei Essays über sexuelle Differenz als philosophische Kategorie*, Wien: Turia + Kant 1999, hier S. 43f.

79 Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, S. 23; ders.: »Begehren und Lust«, S. 234.

tät« des Begehrens selbst. Es habe nur noch einen Fortbestand als ›Fantasma‹. Deleuze schreibt das nicht ohne Ekel und Widerwillen; *désir* verkomme bei Foucault zu einer ›schamhaften‹ Angelegenheit.

(F) Im Gegenzug versucht Deleuze eine positive Beschreibung der ›agencements de désir‹ zu geben, eine taktische Einschätzung dessen, was der strategischen Ausrichtung der foucaultschen Machtdispositive zuwider läuft. Statt zu reterritorialisieren, müsse man die Idee von Fluchtlinien fruchtbar machen, welche ein heterogenes Begehren in ein gesellschaftliches Gefüge zu schlagen in der Lage sei.<sup>80</sup> Mit dem Gedanken einer deterritorialisierenden Fluchtlinie eröffnen sich eine Reihe von Fragen, die zugleich Deleuzes implizite Foucault-Kritik beinhalten.<sup>81</sup> Die erste lautet: Wie ist Widerstand gegen die von Foucault beschriebenen Dispositive der Macht überhaupt möglich, wenn sie so gut funktionieren, wie vom Autor beschrieben, so gut, dass sie problemlos als französisches Pendant zu Adornos großem ›Verblendungszusammenhang‹ durchgehen könnten. Zweitens (in De Certeaus Richtung gesprochen): Falls es wirklich die von Foucault beschriebene »Wahrheit der Macht«<sup>82</sup> gibt, müsste dann die Gegenstrategie nicht auf eine »Macht der

80 Diese Idee wird Deleuze drei Jahre später mit Guattari in *Mille Plateaux* weiterführen, an dieser Stelle bleibt es bei einem Versprechen auf ein Mehr an Virtualität, Flexibilität, an Verströmungs- und Verteilungskapazität. Es ist Deleuzes Freude am Anarchismus des Kleinen, der sich hier Luft verschafft.

81 Wenn aber tatsächlich jede Macht von einem Gefüge heterogenen Begehrens unterlaufen und durch Fluchtlinien durchkreuzt wird, dann erübrigt sich für Deleuze und Guattari das Widerstandsproblem gleichsam von alleine. Es wäre dann eine den Dispositiven inhärente Kraft, welche – langfristig – für das nötige zersetzende Material sorgt.

82 Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, S. 28.

Wahrheit«<sup>83</sup> zählen, bevor diese selbst dogmatisch und repressiv zu werden droht? Und drittens, das eine Art Friedensangebot an den fernen Freund: Sind vielleicht gerade die Lüste (*plaisirs*) solche Gegen-Mächte? Könnten Deleuzes *désir* und Foucaults *plaisir* verwandte Kräfte sein?

(G) Deleuze würde diese Frage offenbar gerne bejahen; nicht zuletzt, um das Zerwürfnis zwischen Foucault und sich zu kitten; allein, ihm fehlt der Glaube. So kehren seine Gedanken zurück zum letzten (Streit?-)Gespräch mit dem Freud. Das endet, so die *fama*, mit einem persönlichen Bekenntnis. Foucault tut seine Aversion gegen das Wort *désir* kund und begründet es mit dessen unausrottbarer ›Mangel-Struktur‹; während Deleuze die entsprechende Replique – wenn schon nicht im Vier-Augen-Gespräch, aber nun, im nachgereichten Brief – nachschickt:

»[I]ch meinerseits, ertrage kaum das Wort ›Lust‹. Aber warum? Für mich beinhaltet Begehren keinen Mangel; es ist auch keine natürliche Gegebenheit; es ist nichts anderes als ein Heterogenen-Gefüge, das funktioniert; es ist Prozeß, im Gegensatz zu Struktur oder Genese; es ist Affekt, im Gegensatz zu Gefühl; es ist Haecceitas (Individualität eines Tages, einer Jahreszeit, eines Lebens), im Gegensatz zu Subjektivität; es ist Ereignis im Gegensatz zu Ding oder Person.«<sup>84</sup>

Affekt, Haecceitas, Ereignis, das sind die drei Momente, mit denen Deleuze das Begehren – seine Erscheinungsweise, sein Auftreten, seine Wirkung – beschreibt. *D comme désir* – wie es später im für ARTE aufgezeichneten *Abécédaire de Gilles Deleuze* heißen wird – bleibt eine anarchische und anarchistische Kraft, die sich jeder Form von hierarchischer Form widersetzt. Deleuze mag auch das Wort ›joie‹ (Freude, Ausgelassenheit, Fröhlichkeit), al-

83 Ebd.

84 Vgl. ebd., S. 30f.

lein, der Lust kann er »keinen positiven Wert beimessen«. <sup>85</sup> Indem das Begehren auf die Erfüllung und den Lustgewinn bezogen werde (durch Foucault) und indem es (durch Lacan) auf das Gesetz, LOI, auf den Großen Anderen oder das Gesetz, zu genießen, bezogen werde, werde zugleich das dem Begehren eigene »Immanenzfeld negiert«. <sup>86</sup> Gesetz einerseits und Lust andererseits stoppten die Fluchtlinien des Begehrens aus, finalisierten und skandierten sie, statt sie freizusetzen. Wer *Présentation de Sacher-Masoch* <sup>87</sup> von 1967 gelesen hat, weiß, von welcher Praktik diese Gedanken ihren Ausgang nehmen:

»Am Ende geht die masochistische Vereinigung sogar so weit, daß sie die sexuelle Lust als solche in ihre Bewegung hineinzieht: die Lust selber wird verneint, indem der Masochist sie so lange hinauszögert, bis er genau im Augenblick der Lustempfindung ihre Wirklichkeit verneinen kann, um dem ›neuen Menschen ohne Geschlechtsliebe‹ gleich zu werden.« <sup>88</sup>

Deleuze nimmt ausdrücklich den schon zuvor angeschlagenen ›persönlichen‹ Ton noch einmal auf, um einen Gedanken auszusprechen, der den meisten Lesern längst gekommen sein dürfte: »Ich sage mir, daß Michel Sade eine bestimmte Bedeutung beimißt, ich hingegen Masoch. Zu sagen, daß ich masochistisch bin und Michel sadistisch, kann nicht ausreichen. Das könnte stimmen, aber es ist nicht wahr.« <sup>89</sup>

85 Ebd., S. 32.

86 Ebd.

87 Gilles Deleuze: »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*, übers. v. Gertrud Müller, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, S. 165-281.

88 Ebd., S. 187.

89 Gilles Deleuze: Lust und Begehren, S. 32.

Das könnte stimmen, aber es ist nicht wahr. Warum ist es nicht wahr, obwohl es stimmt? Was Deleuze bei Masoch interessiert, sind nicht die Schmerzen und nicht die Lust am Schmerz, sondern vielmehr, dass bei ihm die Lust als Hemmschuh, als Unterbrechung und Störung des Begehrens erkennbar wird.<sup>90</sup> Deleuze reiht sich damit ein in eine Traditionslinie, die im Ky-nismus ihren Anfang nimmt und über den Stoizismus zu Ignatio von Loyola und den Quietismus verläuft. Diesen Denkströmungen ist gemeinsam, dass sie das Begehren als Komplizen der Lust brandmarken. Das durchaus natürliche Streben nach Lust verunmögliche die Entfaltung einer sich selbst genügenden Seele. Deshalb müssen Mittel und Wege gefunden werden, es zu unterbinden.

So betont Deleuze, dass der Masochismus nur als Verhöhnung des väterlichen Gesetzes über das Konstrukt eines peniblen Vertrags deutlich wird: Der »Unterwerfungsvertrag mit der Frau [stellt] das Wesentliche dar. Sein Geheimnis besteht in der Auflösung des Bandes zwischen Begehren und Lust.«<sup>91</sup> Und, da dürfte Deleuze wohl recht haben: »Lust scheint mir für eine Person oder ein Subjekt das einzige Mittel zu sein, ›sich darin wiederzufinden‹: in einem Prozeß, der sie überwältigt.«<sup>92</sup> Deleuze führt diesen Gedanken nicht näher aus. Aber er dient ihm dazu, eine Brücke zu schlagen zwischen den beiden Positionen: Begehren und organloser Körper auf der einen, Lust und Körperlichkeit auf

90 »Die Lust unterbricht das Begehren, so daß die Konstitution des Begehrens als Prozeß die Lust bannen und bis ins Unendliche zurückdrängen muß« (Gilles Deleuze: »Sacher-Masochs Re-Präsentation« in: ders., *Kritik und Klinik*. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 74-77, hier S. 74).

91 Ebd., S. 74.

92 Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, S. 33.

der anderen Seite. Ausformuliert wird dieser Brückenschlag nicht, es bleibt bei einer Frage an Foucault.

(H) Ob es nicht doch gelingt, aus den Widerstandslinien des *désir* neue Fluchtlinien zu schlagen? Warum sollte es nicht möglich sein, den Begriff des Körpers zu deterritorialisieren und ihn vor den Mechanismen der ›Bio-Macht‹ in Schutz zu nehmen? Und braucht es dazu nicht zwei verschiedene Gruppen von Intellektuellen, die einen, die (wie Foucault) direkt auf den Komplex von Wissen und Macht abheben und strategisch denken und die anderen, die (wie Deleuze) nur über ein ›minoritäres‹, partielles Wissen einer mehr geahnten als gelebten Gegen-Macht verfügen und dieses allein taktisch anwenden können? (Als Beispiel nennt Deleuze die Opposition aus Staats- und Kriegsmaschine, wie sie drei Jahre später in *Mille Plateaux* entfaltet wird.)

Deleuzes Brief mündet in eine Patt-Situation, läuft auf ein klassisches Remis hinaus. Jede Antwort erübrigt sich, es gibt keine offenen Fragen mehr. Jeder der beiden Philosophen hat die Theorie, der er sich affektiv gewachsen fühlt. Hier der Vorwurf, die Lust und der Körper, welcher dieselbe erfahre, tendiere zur Reterritorialisierung, mache eine neue Art von Wahrheit und Subjektivität möglich (uncool! not ›pc!‹). Dort die Vorstellung, man könne und solle das Begehren ganz von der Lusterfahrung geschlechtlicher Körper entkoppeln, man könne es ›frei flottierend‹ als Fluchtlinie benutzen, welche unterhalb und oberhalb aller klassischen Konflikte verlaufe, jenseits der bekannten Widerstandsmöglichkeiten, unter- und oberhalb der Geschlechtertrennung, jenseits der körperlich lokalisierbaren Lusterfahrung, unter- und oberhalb der Frage von Schuld und Sühne, jenseits von Überwachen und Strafen, ein unschuldiges und anorganisches Werden in zwei einander ausschließende Richtungen gleichzeitig.

Man mag darüber denken, wie man will. Ich will nicht verhehlen, dass ich die Verbindung aus Lust/Körperlichkeit zwar

für die anstrengendere, aber auch interessantere Verbindung halte, weil sie das Begehren/Verlangen in ein Konzept der Verführung und der Verführbarkeit auch in das Risiko eines möglichen Scheiterns einbettet, das mir – auch in seinen schmerzvollen und lehrreichen Seiten – bewahrenswert erscheint. Mit häuslichen Cyborg-Phantasien und virtuellem Internet-Sex verbinde ich eine Reihe von Attributen wie Eskapismus, Misanthropie, Bequemlichkeit, die alle auf gähnend langweilige Selbstbefriedigung hinauslaufen. Solange die Lust am Spiel der Verführung aus dem Diskurs wie den herrschenden Praktiken der Partnerwahl verbannt bleibt, weil man die Gefahr des Scheiterns im voraus bannen will, gleichzeitig ›guter Sex‹ zur kulturellen Norm und ersten Bürgerspflicht erhoben wird, werden im Gegenzug auch unsere theoretischen Vorgaben an das Begehren immer überzogener. Ohne Verführung als Bindeglied zur Lust, ohne die Freude an der bloß temporären und spielerischen Macht über einen anderen Menschen, gerät ein anerkennungsfixiertes und entsexualisiertes Begehrenskonzept, das auf striktem *noli-me-tangere* besteht, zum Zerrbild einer Angstkultur, deren Körperwahn nur unvollständig deren Leibfeindlichkeit kaschiert. Weder ist das Begehren an sich unendlich und körperlos, noch die Lust an sich endlich und körperlich. Gegen die klassische weibliche Zuteilung einer weiblichen ›Metaphysik des Begehrens‹ und einer männlichen ›Physik der Lust‹ möchte ich vorschlagen, eine Metaphysik der Lust mit einer Physik des Begehrens zu koppeln.

### »Der Sex-Appeal des Anorganischen«

Spekulation beiseite: Kulturhistorisch betrachtet ist Deleuze der Gewinner des Streits unendlicher *désir* und endlicher *plaisir*. Sieht man sich jüngere Veröffentlichungen an, insbesondere

Mario Perniolas *Sex-Appeal des Anorganischen*<sup>93</sup>, ahnt man, dass zu Beginn des 22. Jahrhunderts zumindest in der westlichen Gegenwartskunst eine Fusion aus sinnlicher und dinglicher Welt stattgefunden hat, die als notwendiger ästhetischer Reflex auf die vollends fetischisierte Warenwelt des Kapitalismus erscheint. Es ist phantastisch zu sehen, wie konsequent in unserer Kultur die Sexualisierung der Dingwelt erfolgt. So richtig die Diagnose sein mag, Perniolas philosophische Ätiologie des Gedankens bleibt beklemmend. Seiner Genealogie, angefangen mit Descartes' ›denkendem Ding‹, über Kants ›Ding an sich‹, Heideggers ›Zeug‹ und schließlich Lacans ›objet *a*‹, ist, soviel lässt sich sagen, die Kohärenz großer Suggestivkraft eigen. Im Hintergrund der philosophisch forcierten Versöhnung von sensibler und nicht-intelligibler Welt schwelen Fragen, die – Perniola nimmt sie zur Legitimierung eigener Thesen – schon die hedonistischen Kyrenaiker im 4. Jahrhundert v. Chr. umtrieb: Welche Beziehung besteht zwischen sexueller Lust und dem Streben nach Erkenntnis? Historisch betrachtet ergeben sich zwei Antwort-Traditionen:

»Die erste [...] bewahrt die von Aristippos festgestellte Beziehung zwischen Philosophie und Genuß, reformiert aber den Begriff des Genießens, indem er sozialisierende Elemente einführt, die die Sexualität ausschließen oder überaus einschränken: dieser Weg wird auf unterschiedliche Art von Platon, Aristoteles und Epikur verfolgt. Die zweite Antwort behauptet hingegen, daß die Philosophie mit dem Genuß nichts zu tun hat, und daß das Genießen auf jeden Fall vermieden werden soll: dieser

93 Der Titel stammt von Walter Benjamin. In »Grandville oder die Weltausstellungen« spricht er über das Universum der Waren und nennt den Fetischismus, »der dem Sex-Appeal des Anorganischen unterliegt« ihren Lebensnerv; vgl. Walter Benjamin: *Das Passagenwerk*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. V/1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 51.

Weg wird von einem anderen Schüler Sokrates« eingeschlagen, von Antisthenes, und in der Folge von den Kynikern und den Stoikern. Der erste Weg rettet den Genuß, jeden noch nicht die Sexualität [...]. Der zweite Weg ist zweifelsohne asketisch und rigoristisch, eröffnet paradoxerweise einen unvorhergesehenen Horizont, worin die Sexualität ohne Genuß eine philosophische Erfahrung werden kann: die des Sex-Appeals des Anorganischen.«<sup>94</sup>

Perniola behauptet, dass sich im Zuge dieser Entwicklung die alte »organische, orgiastische, auf den Geschlechterunterschied gegründete Sexualität« verabschiede zugunsten einer »neutralen, anorganischen, künstlichen« und synthetischen Sexualität. Der Wechsel habe längst stattgefunden, von einer von Verlangen und Begierde gesteuerten Variante zu einer »Sexualität, die in einer abstrakten und unendlichen Erregung verbleibt, immer verfügbar ist, und die der Schönheit, dem Alter« ( alle Zitate aus dem Klappentext), dem Ort und der Zeit keine Beachtung mehr schenkt. Ähnlich wie Deleuze versucht Perniola Libido nicht länger nach dem »Modell des Hungers«<sup>95</sup> zu denken, sondern als die – in der Erfahrung des Reisens, des Musikhörens und des philosophischen Denkens präsent – Bereitschaft, sich »als empfindendes Ding zu geben und ein empfindendes Ding zu nehmen«.

Für viele westliche Literaten und Künstler, die im letzten Jahrzehnt Furore gemacht haben, gilt diese Maxime. Man be-

94 Mario Perniola: *Der Sex-Appeal des Anorganischen*. Aus dem Italienischen von Nicole Finsinger, Wien: Turia + Kant 1999, S. 177f.

95 »Im Unterschied zu einer Seele oder einem Körper sättigt sich das empfindende Ding nicht: sein sexuelles Empfinden ist unendlich, und dank dieser Unendlichkeit erweitert es sich auf jede Kunst- und Kulturform in einer Art neutralem und unpersönlichem Pansexualismus« (ebd., S.154).

greift auf einmal, worum es in Matthew Barneys Videos gehen könnte, in denen Dinge und Wesen ästhetisch vollendet miteinander agieren.<sup>96</sup> Man begreift auch, warum Michel Houellebecq nur ein kleiner Skandalautor (und kein großer) ist: Er bleibt genau auf der Mitte zur Dingwelt stehen, obwohl er sich bereits als »empfindendes Ding« imaginiert, das sich in Swinger-Clubs aber doch noch handfest und qua Handarbeit in schützender Anonymität befriedigen lässt, bezeichnenderweise unter völliger Ausparung von Verführung.<sup>97</sup> Die Fusion von Sinnlichkeit und Dinglichkeit, die Lust am Verschwinden und Unsichtbarwerden, das Lob einer neuen Passivität, das alles sind nicht allzu ferne Ausläufer einer möglichen deleuze-guattarisches ›Mikro-Synthese des Begehrens‹, welche im *Anti-Ödipus* die foucaultsche ›Mikro-Analyse der Macht‹ im voraus überholt.

Was könnte Foucault darauf anderes erwidern als Deleuze?  
*Das könnte stimmen, aber es ist nicht wahr.*

96 Vgl. hierzu Mirjam Schaub: »Visuell Hochprozentiges. Übertragung aus dem Geist der Gegenübertragung. Matthew Barneys ›Cremaster‹-Zyklus«, in: dies., Nicola Suthor (Hg.): *Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips*, München: Fink 2004 (im Erscheinen).

97 Vgl. hierzu Mirjam Schaub: »Die Feigheit des Affekts. Bei Michel Houellebecq kommt das Ressentiment zu altem Recht«, in: Thomas Steinfeld (Hg.), *Das Phänomen Houellebecq*, Köln: DuMont 2001, S. 33-53.