

## Esra Emine Demir

Vitalistische Ästhetik des Anarchismus: Gustav Landauer und Gilles Deleuze

Die Schwierigkeit der Definition einer anarchistischen Ästhetik, wie sie von Richard Porton in seinem Werk *Film and the Anarchist Imagination* (1999) festgehalten wird, liegt wohl viel mehr an der „Natur“ des Anarchismus selbst als an einer anderen Ursache. Denn dadurch, dass sich der Anarchismus selbst als ein „Projekt versteht, das seine Türen weit offen für die Zukunft hält“, ist seine Ästhetik im Vergleich zu einer marxistischen Ästhetik nicht „normativ“.<sup>1</sup> Dadurch aber erweist sich die Schwierigkeit einer Definition anarchistischer Ästhetik wiederum als die Möglichkeit des Entdeckens ihrer Vielfalt in der „geheimen Geschichte“<sup>2</sup> des Anarchismus. Richard Kostelanetz' *Anarchist Art* versucht, hier Abhilfe zu schaffen: Wenn man ein Kunstwerk als anarchistisch verstehen will, müssen die Darstellungsmittel des Kunstwerkes den Absichten entsprechen, zudem müssen die Zusammenhänge der Ereignisse und die Darstellung oder Form anarchistisch sein.<sup>3</sup> Das Spektrum anarchistischer Methoden, die sich in dieser Tradition durchgesetzt haben, entsprechen wie anzunehmen ist, mehr oder weniger den zentralen Begriffen des Anarchismus: anti-autoritär, unkonventionell, individualistisch und revolutionär. Idealtypisch handeln die Texte und Bilder von Widerstand, Autonomie und Freiheit. Es stellt sich die Frage, ob wir diesem Reservoir andere Begriffe hinzufügen können. Deshalb beziehen wir uns nicht auf das bereits gesicherte Terrain oder, wie Deleuze sagen würde, auf die Immanenzebene dieser Begriffe, um ihre Aktualität in Frage zu stellen oder zu negieren, sondern blicken auf andere Begriffe, die bereits um diese terminologische Insel schweben, mit der Frage, ob diese denn nicht auch eine Berechtigung in diesem Zusammenhang haben.

---

<sup>1</sup> Richard Porton: *Film and the Anarchist Imagination*. London 1999, S. 231.

<sup>2</sup> Porton: *Film and the Anarchist Imagination*, S. 253. Anarchistische Theorien werden weitgehend ignoriert und zwar vor allem im deutschsprachigen Raum, weshalb wir hier von einer geheimen Geschichte des Anarchismus sprechen. Jedoch hebt sich der Diskurs anarchistischer Theorien nicht auf, er verschiebt sich in den außeruniversitären Raum. Siehe hierzu Ricardo Kaufer und Helge Döhring: *Wissenschaft gegen den Zentralismus*. in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 31. Jg. 1-2, Berlin 2018.

<sup>3</sup> Richard Kostelanetz: *Anarchist Art*. In: *The Raven* 33 (Vol. 9, No. 1, Spring 1996), S. 96.

Betrachtet man die Schriften Gustav Landauers<sup>4</sup> aus dem Horizont von Gilles Deleuze, ist eine verblüffende Nähe ihrer Philosophien festzustellen, allerdings wird Landauers Mystik nahezu ignoriert, während Deleuzes Ästhetik breit rezipiert wird.<sup>5</sup> Die erstaunliche Nähe der beiden Denker<sup>6</sup> zueinander, wird durch die Entdeckung, dass beide Henri Bergson und Friedrich Nietzsche gelesen haben, verständlicher und gewinnt seit der Wiederentdeckung der Philosophie Bergsons in Frankreich auch an Aktualität.

Zeit ihres Lebens werden Landauer und Deleuze die Idee der Vitalität verfolgen, jedoch dezidierter als bei Landauer finden wir bei Deleuze die folgende Selbstzuschreibung: „Es gibt kein Werk, das nicht dem Leben einen Ausweg zeigt, das nicht einen Weg zwischen den Pflastersteinen bahnt. Alles, was ich geschrieben habe, war vitalistisch.“<sup>7</sup> Während Deleuze seinen Ansatz als vitalistisch bezeichnet, finden wir bei Landauer keine solche Zuschreibung. Landauer bezeichnet sich allerdings offenkundiger als Deleuze als Anarchist. Dennoch ist sowohl der Anarchismus Landauers vitalistisch als auch der Vitalismus Deleuzes anarchistisch. Anarchie ist für Landauer nicht nur jenseits eines leeren Freiheitbegriffes zu verstehen sondern das Leben selbst, sie ist Umgestaltung der Macht durch die Kräfte des Lebens. Dieser vitalistische Ansatz bestimmt nicht nur die Ästhetik seines Kunstverständnisses, sondern auch die Ästhetik verstanden als Existenzweise. Also fragen wir: Was sind die Voraussetzungen einer solchen Ästhetik? In welchen Begriffen denkt sie die Welt? Kurzum: wie ist eine vitalistische Ästhetik zu denken?

## **Gustav Landauer**

Zunächst sei die Frage gestellt, was der Ausgangspunkt dieser beiden Autoren ist, die sich zu einem Vitalismus praktisch genötigt sehen. In

<sup>4</sup> Gustav Landauer (1870–1919) war nicht nur Anarchist, sondern auch Literatur- und Theaterkritiker, Dramaturg und Übersetzer. Außerdem verfasste er zahlreiche literarische Texte.

<sup>5</sup> Eine ernste, wenn auch knappe Auseinandersetzung mit Landauers mystischem Anarchismus findet sich in: Simon Critchley: *Mystischer Anarchismus*. Berlin 2012.

<sup>6</sup> Während sich Deleuze explizit auf Bergson bezieht, findet sich bei Landauer nur eine Erwähnung in seinem Brief an Fritz Mauthner. Vgl. hierzu Gustav Landauer/Fritz Mauthner: *Briefwechsel 1890–1919*. Hg. von Hanna Delf/Julius H. Schoeps. München 1994, S. 456.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze: *Short Cuts*. Hg. von Peter Gente/Heidi Paris/Martin Weinmann. Frankfurt a. M. 2001, S. 22.

*Skepsis und Mystik* von 1903 lautet Landauers methodischer Ansatz, dass wir auf die „Gewißheit des Ichs verzichten“ müssen, damit wir das „Leben ertragen können“.<sup>8</sup> Damit geht Landauer von einer Unerträglichkeit des Lebens aus, aber auch von einer „Abkehr“, einem Unglauben an das Leben, wie wir es auch in seinem Werk *Beginnen* vorfinden: „Wir erkennen, daß das alles eine Abkehr vom Leben, ein Mangel an eigenem, an selbstgewachsenem Leben, ein ödes Nachsprechen von Eingelerntem ist.“<sup>9</sup> In Anbetracht eines mangelhaften Lebens wird nicht die Welt aufgegeben, sondern eine andere Existenzweise empfohlen, nämlich das Aufgeben des Ichs zugunsten einer neuen Beziehung, einer neuen Welt: „Ich baue mir eine neue Welt mit dem Bewusstsein, dass ich keinen Grund habe, auf dem ich baue, sondern nur eine Notwendigkeit.“<sup>10</sup> Diese Notwendigkeit wiederum begründet Landauer damit, dass der Mensch zur Welt gehört, da er „selbst ein Stück Welt“ ist.<sup>11</sup> Hier liegt eine radikale Subjekttheorie von Landauer vor, in der das Subjekt nicht ethisch oder psychologisch den bestehenden Situationen konform modifiziert, sondern schlichtweg negiert wird.

[Um] nicht weltseinsam zu sein, [...] erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur, um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin. Wie ein Selbstmörder sich ins Wasser stürzt, so stürze ich mich senkrecht in die Welt hinab, aber ich finde in ihr nicht den Tod, sondern das Leben. Das Ich tötet sich, damit Weltich leben kann.<sup>12</sup>

Jedoch reicht eine Bewusstwerdung zur Lösung dieser Situation nicht aus, eine Veränderung, nämlich die Schaffung eines neuen Lebens, das als Antwort auf ein mangelhaftes Leben folgen soll, erfordert ein Weiterschreiten zur „Tat“.<sup>13</sup> Denn das „Neue“ verlangt alles von uns und dazu bedarf es zunächst eines „Glaubens“ an die Welt und an das Leben.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> Gustav Landauer: *Skepsis und Mystik, Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*. Hg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010, S. 47: „Ich verzichte auf die Gewißheit meines Ichs, damit ich das Leben ertragen kann.“

<sup>9</sup> Gustav Landauer: *Beginnen*. Köln 1924, S. 162.

<sup>10</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 48.

<sup>11</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 50.

<sup>12</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 49.

<sup>13</sup> Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus*. Luzern 1993, S. 115.

<sup>14</sup> Landauer: *Beginnen*, S. 96. Siehe auch S. 97: „Wo nur der Glaube an die eigene Sache?“

Nach Landauer ist das Individuum nicht etwas „Starres“, sondern der Ausdruck für ein sehr „Bewegliches und Verbundenes“, denn es gibt nur „Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften“.<sup>15</sup> Damit sind unsere Empfindungen nicht etwas, das uns von anderen unterscheidet, sondern etwas „Allgemeines“, da sie zur Welt gehören. Es gilt, einen Zustand zu erreichen, wo ein Zerfließen von Welt und Ich stattfindet. Genau dieses Verständnis, oder genauer diesen Übergang von Ich zum „Weltich“, nennt Landauer „Mystik“.<sup>16</sup> Es liegt nahe, dass Landauer zur Mystik über seine Übersetzungen von Meister Eckhart gelangt ist, jedoch geht in diesem Fall das Ich nicht in Gott auf, wie dies oft in der mystischen Tradition zu beobachten ist, sondern in der Welt. Auch bei Landauer erfordert dieser Übergang ein Insichversinken, das statt eines Rituals eine „Einsicht“ in die Kräfte („Kontraktion und Attraktion“) des Menschen ist, die ihn mit der Welt verbindet<sup>17</sup>, jedoch nicht um die Realität zugunsten eines entspannteren Subjekts zu negieren, sondern um die Welt zu finden. So beabsichtigt Landauers Mystik nicht wie sonst häufig eine Überwindung des Ichs durch Askese, sondern ein besseres Leben. Ein „freudiges und geeintes“ Leben, „das heute nicht da ist und das zu schaffen unsere frohe Aufgabe ist.“<sup>18</sup> Dass Landauer einen ganz anderen Diskurs verfolgt als den des richtigen oder wahren Lebens, zeigt uns jene Passage, in der Landauer auf das „Wechselwirkungsverhältnis“ zwischen Mensch und Welt hinweist:

Wir sagen also: Was wirkt, ist gegenwärtig; was wirkt, das stößt und drängt, was wirkt, das übt eine Macht aus, was eine Macht ausübt, ist das, was da ist, ist lebendig. [...] Wir kennen nur mehr immanentes Leben, gegenwärtige Machtausübung.<sup>19</sup>

Kurz gefasst lautet das Programm Landauers, jenseits der Transzendenz in der Immanenz ein wirksames Leben zu führen. Aber auch jenseits starrer Bilder der Welt, damit jenseits eines erstarrten Subjekts. Wir finden bei Landauer die Begriffe einer wirkenden, lebendigen Macht, einer

---

<sup>15</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 53.

<sup>16</sup> Unter Mystik versteht Landauer eine Skepsis, die Negation der Wahrheit ist. Vgl. Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 84.

<sup>17</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 134.

<sup>18</sup> Landauer: *Beginnen*, S. 137.

<sup>19</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 51f.

gegenwärtige Machtausübung. Diese Begriffe lassen nun bereits eine Nähe Landauers zu Nietzsche vermuten, obgleich Landauer mit Nietzsche nicht in allen Schritten übereinstimmt. Seth Taylor weist uns darauf hin, dass der „nietzscheanische Vitalismus“, Landauer einen "Ausweg aus seinem ästhetischen Passivismus" bot.<sup>20</sup> Jedoch muss in der Frage der Einflüsse auch unbedingt Simon Critchley erwähnt werden, dessen Verdienst es ist, Landauer in der Tradition des „Freien Geistes“<sup>21</sup> des Mittelalters zu verorten. Damit verstärkt sich der Bezug, zumal auch Nietzsche den freien Geist idealisiert,<sup>22</sup> obgleich er damit nicht die historische Tradition meint. Denn nach Nietzsche hat es die freien Geister nicht gegeben, da zur Konstitution eines freien Geistes, nämlich für den „Übermenschen“, eines „Willens zum *freien* Willen“, eine „Selbst-Werthsetzung“ nötig ist.<sup>23</sup> Weiters bedarf es einer „großen Loslösung“, dem folgt eine „Krankheit der Vereinsamung“ und erst dann setzt die „Genesung“ ein.<sup>24</sup> Auf diesem Wege gelangt der freie Geist endlich zu seiner „großen Gesundheit“ und kann das Leben in seiner Vielschichtigkeit erfassen, im Gegensatz zu einer verabsolutierenden Haltung von Wahrheit, die alles in „Gut und Böse“ einteilt.<sup>25</sup> Im Zusammenhang mit der Geschichte des Anarchismus möchten wir auf Lewis Calls Bestimmung des Subjektbegriffs Nietzsches aufmerksam machen. Nach Call entfesselt Nietzsches Philosophie eine andere Art von Anarchie, welche den klassischen, liberalen und damit totalitären Subjektbegriff zersprengt und uns einen fließenden, vielschichtigen und pluralistischen Subjektbegriff bietet. Nietzsches Subjekt findet sich in einem fortwährenden Projekt der „Selbstüberwindung und Selbstschaffung“, es verliert sich ständig, um sich

---

<sup>20</sup> Seth Taylor: *Left-Wing Nietzscheans. Politics of German Expressionism 1919-1920*. Berlin 1990, S. 28.

<sup>21</sup> Die Bewegung des Freien Geistes richtete sich vor allem gegen die Autorität der Kirche, weil sie die Kirche als Vermittlungsinstanz ablehnte. Eine umfangreiche Literatur zur Lehre der Bewegung des Freien Geistes wurde von der Inquisition vernichtet. Siehe hierzu Simon Critchley: *Mystischer Anarchismus*. New York 2012, S. 35f.

<sup>22</sup> Ralf Witzler: *Europa im Denken Nietzsches*. Würzburg 2001, S. 189.

<sup>23</sup> Witzler: *Europa im Denken Nietzsches*, S. 192.

<sup>24</sup> Witzler: *Europa im Denken Nietzsches*, S. 192.

<sup>25</sup> Witzler: *Europa im Denken Nietzsches*, S. 192.

im „Fluss des Werdens“ wiederzufinden.<sup>26</sup> Ein solches Verständnis von Subjekt nennt Call „Anarchie des Werdens“.

Simon Critchley entdeckt in Landauers mystischem Anarchismus Spuren der Bewegung des „Freien Geistes“ des Mittelalters. Er setzt beide Begriffe in Beziehung und sorgt damit nicht nur für ein besseres Verständnis revolutionärer Charaktere in der Geschichte der Revolten, sondern eröffnet außerdem der Anarchismus-Forschung den Zugang zu zunächst fremd oder unvereinbar klingenden Zusammenhängen. Die Wirkung der Mystik Meister Eckharts auf Landauer wurde bereits erwähnt. Aber Landauer verbindet in seinem Verständnis Mystik nicht mit einer rein subjektiven Beziehung zu einem transzendenten Gebilde oder einer ästhetisch-panreligiösen Schau des Lebens. Für ihn besteht die Verbindung nicht mehr mit der Transzendenz, sondern mit der Welt und damit dem Individuum, das so nicht mehr in einer selbstgenügsamen Schau der Erhabenheit der Natur schlummern kann. Denn wie bereits vorhin gezeigt, ist das Individuum aufgerufen, an sein Leben, seine Taten, zu glauben. Es gilt, allen erstarrten Gebilden zu widerstehen und ein freudiges Leben zu schaffen. In diesem Kontext möchten wir auf Margerete Porete<sup>27</sup> hinweisen, die auch Widerstand gegen ein starres Gebilde wie die Kirche leistete und Teil der Bewegung des Freien Geistes war. Poretas Werk mit dem Titel *Spiegel der einfachen Seelen* ist für uns deshalb von Bedeutung, weil ihre Lehre, worin das Individuum zu „Nichts“ und damit zu „Gott“ wird, von Meister Eckhart übernommen wurde.<sup>28</sup> Auch Landauer wird diese radikale Desubjektivierung, die sich in der Idee der „Abtötung des Selbst“ zeigt, von Meister Eckhart übernehmen, allerdings auch erweitern. Landauer wird wie Porete und Eckhart in der Selbsttötung die „Wiedergeburt“ sehen und er wird jene „Versunkenheit“ in sich „mystische

---

<sup>26</sup> Lewis Call: *Toward an Anarchy of Becoming. Postmodern Anarchism in Nietzschean Philosophy*. In: *Journal of Nietzsche Studies* 21 (2001), S. 48-76, hier S. 50.

<sup>27</sup> Margarete Porete wurde wegen ihres Werkes (*Der Spiegel der einfachen Seelen*) verurteilt, ihr Werk wurde beschlagnahmt und verbrannt, jedoch wich Porete keinen Schritt von ihren Ansichten zurück und „wurde am letzten Maitag des Jahres 1310 auf dem Grève-Platz in Paris auf dem Scheiterhaufen verbrannt.“ Vgl. Critchley: *Mystischer Anarchismus*, S. 38.

<sup>28</sup> Critchley: *Mystischer Anarchismus*, S. 37. Bisher wurde angenommen, dass Meister Eckhart Porete belehrt hat, jedoch ist die Einflussbeziehung genau umgekehrt: Eckharts radikalste Predigten (darunter *Armut im Geiste*) gehen auf Poretas *Spiegel* zurück. Siehe hierzu Critchley: *Mystischer Anarchismus*, S. 37.

Absonderung“ nennen.<sup>29</sup> Aber weil der Mensch ein Stück Welt und Natur ist, soll er sich „in alles verwandeln, weil er alles berührt.“<sup>30</sup>

Sowohl die Mystikforscherin Amy Hollywood als auch die Dichterin Anne Carson sehen in Porete<sup>31</sup> die „Vorläuferin des modernen Feminismus“.<sup>32</sup> Porete akzeptierte keinen Vermittler zwischen ihr und ihrem Glauben und wurde für ihre Auflehnung gegen die Kirche hingerichtet. Folgerichtig erkennt Critchley in Porete und in der Bewegung des Freien Geistes die Vorläufer des modernen Anarchismus.<sup>33</sup> Außerdem sei darauf hingewiesen, dass Porete auch in der Thematisierung der Verhaltensrevolten von Foucault erwähnt wird.<sup>34</sup>

Gegen Kants Bewusstseins- und damit Zeittheorie<sup>35</sup> macht Landauer die Erfahrung stark und kritisiert den sprachlichen Zugang zur Erkenntnis. Während bei Kant sowohl Erfahrung als auch Erkenntnis nur mit den Kategorien des Verstandes einhergehen, degradiert Landauer die Kategorien, die bei Kant „Funktionen des Verstandes“ sind, zu „Wörtern“ und stellt ihnen die nicht begründbare Versprachlichung unserer Erfahrung und Erkenntnis entgegen. Bei Kant ist die Zeit nicht nur eine reine Anschauungsform, sie ist auch die einzige Dimension, in der mir Erscheinungen oder Vorstellungen gegeben werden. Denn sie ist „die Form des innern Sinnes“, durch den mir Dinge im Dasein nicht nur nacheinander geordnet erscheinen, sondern auch die Form, wie ich mich selbst und meine inneren Zustände anschauen kann.<sup>36</sup> Aber auch zwischen mir und den Erscheinungen vermittelt die Zeit, nämlich zwischen dem Denken und

---

<sup>29</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S.143.

<sup>30</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S.46.

<sup>31</sup> Porete gehörte der Bewegung der freien Geister an und vertrat wie jene die Ansicht, dass es keines Vermittlers, weder des Staates noch der Kirche, zwischen ihr und ihrem Glauben bedarf. Zudem waren die freien Geister bestrebt, „die Macht der Kirche und des Staates zu unterminieren, das Privateigentum abzuschaffen und durchzusetzen, was nur als eine anarcho-kommunistische Mikropolitik, die auf der Abtötung des Selbst in der Erfahrung des Göttlichen beruhte, beschrieben werden kann.“ Vgl. Critchley: *Mystischer Anarchismus*, S. 62.

<sup>32</sup> Critchley: *Mystischer Anarchismus*, S. 39.

<sup>33</sup> Critchley: *Mystischer Anarchismus*, S. 63.

<sup>34</sup> Critchley: *Mystischer Anarchismus*, S. 62.

<sup>35</sup> Von einer Zeittheorie bei Kant zu sprechen, ist nicht ganz zulässig, weil er uns keinen objektiven Zeitbegriff bietet, dies wiederum liegt daran, dass wir nach Kant die Zeit nicht objektiv bestimmen können.

<sup>36</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1956, B 49.

dem Sein, als die „transzendente Zeitbestimmung“.<sup>37</sup> Die Zeit ist nicht nur die Bedingung, dadurch das Subjekt von den Erscheinungen affiziert wird, sondern auch die Form, wie das „Gemüt sich selbst affiziert“: eine doppelte Affektion des empirischen Bewusstseins.<sup>38</sup> Während das Ich des empirischen Bewusstseins mannigfache Erfahrungen in der unmittelbaren Realität macht, holt das logische Ich (das Bestimmende) das Material des empirischen Bewusstseins (das Bestimmbare) um es nachträglich in einem Urteil zu bestimmen. Unsere Empfindung ist nicht nicht wie der Verstand und das logische Ich oben im Erkenntnisvermögen, sondern unten am empirischen Bewußtsein angesiedelt. Es ist die Empfindung, die je nach dem Objekt im Realen wächst oder schrumpft und die Kant als „intensive Größe“ bezeichnet. Damit kann festgehalten werden, dass die Empfindung auf „Intensitäten“ reagiert, nämlich Intensitäten wie „Farben“, „Wärme“, und „Schwere“.<sup>39</sup> Insofern ist das logische Ich das erkennende, das urteilende, während das empirische Ich das empfindende, das wahrnehmende Vermögen ist. Das empirische Ich ist das Subjekt in der Zeit, das von Kant in einer Hierarchie der Vermögen unter die logische Ordnung des Verstandes subsumiert wird. Denn die apriorische Gewissheit einer objektiven Erkenntnis vermag nur die obere Instanz der Vermögen zu leisten, wofür die Empfindung und damit die Zeit sowie alles an ursprünglich sinnlicher Erfahrung erhalten müssen. Anders gesagt: die Zeit muss sich dem Urteil beugen und damit findet eine „Entkräftigung des Lebens“<sup>40</sup> statt. Eine so verstandene Philosophie aber, welche die Vermögen von ihren Kräften trennt, stellt sich nicht nur gegen das Leben, sondern ist auch dem „Trübsinn und der Traurigkeit“ ausgesetzt.<sup>41</sup>

Genau dieser Hierarchisierung der Vermögen, der Herabwürdigung der Erfahrung, stellt sich Landauer entgegen, wenn er schreibt: „Kant war von der Verachtung der Erfahrung ausgegangen, aber einer Verachtung, die er nicht auf Grund eigener Prüfung erworben, sondern traditionell von der

---

<sup>37</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 139.

<sup>38</sup> Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg 2000, S. 28.

<sup>39</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 210.

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche. *Der Antichrist*. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Bd. 6, S. 177.

<sup>41</sup> Wolfgang Langer: *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*. Berlin 2003, S. 201.

dogmatischen Philosophie übernommen hatte.“<sup>42</sup> Auf die Endlichkeit der Sprache hinweisend kritisiert Landauer die Kategorien Kants nicht nur, weil diese die Welt nicht zur Gänze wiederzugeben vermögen, sondern auch, weil jenes Begriffsdenken lebensfeindlich ist. „Seit Kant kann das Begriffsdenken zu nichts mehr führen, als zum Totschlagversuch gegen die lebendige Welt; jetzt aber bäumt sich endlich das Leben auf und tötet den toten Begriff.“<sup>43</sup> Im Gegensatz zu dem starren, unschöpferischen Begriffsdenken ruft Landauer das Individuum auf, die dynamische Form des Lebens vor allem zunächst bei sich selbst wahrzunehmen: „Dazu [für den geistigen Wandel] ist nötig, dass wir all unser Wahrnehmen endlich wahr *genommen haben*, dass unser Wissen wirklich endlich ein *Gesehenhaben* geworden ist [...]. Die Welt will werden“.<sup>44</sup>

Die Welt ist nichts „Seiendes“ für Landauer, sondern ein „Werdendes“, das nicht geschlossen ist und sich in „vielerlei Gestaltungen“ wiederfindet.<sup>45</sup> Da aber auch der Mensch zu Welt gehört, ist auch er ein „Werdender“, weshalb Landauer diese ursprünglichen Beziehung mit ihr einfordert.<sup>46</sup> Die Welt ist ein Werdendes, die „ihr Werden nicht in einem Ziel und nicht auf einem Wege findet“. <sup>47</sup> Jedoch verfälschen viele „Symbole“ diese Bindung, nämlich dass wir „nur Welt, nur Zeit“ sind.<sup>48</sup>

Die Würdigung der Erfahrung, die Kritik an der Gewissheit des Ichs<sup>49</sup>, sowie die Hervorhebung der Zeit, sind als Kritik an Kant zu lesen. Tatsächlich finden wir bei Kant eine Herabwürdigung der Sinnlichkeit. Mit der Disqualifizierung des empirischen Bewusstseins als die Ebene der Empfindung und damit der unmittelbaren Erfahrung verfolgt Kant die

---

<sup>42</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S.44.

<sup>43</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 135f.

<sup>44</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 114f.

<sup>45</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 124: „Dass die Welt, die ja nichts Seiendes ist – Seiendes ist nur der farbige Abglanz, den das Leben hinter sich läßt –, sondern Werdendes, ihr Werden nicht in einem Ziel und nicht auf einem Wege findet, sondern in vielerlei Gestaltungen“.

<sup>46</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 46: „Als sprachloses Stück Natur aber verwandelt sich der Mensch in alles, weil er alles berührt. Hier beginnt die Mystik.“ Nach Landauer gilt es, der Zeit den Vorzug zu geben, soweit, dass wir sogar den Raum in der Zeit aufheben, da seine angeblich beharrliche Existenz uns die Sicht auf das Neue, auf eine fließende Welt versperrt.

<sup>47</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 123.

<sup>48</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 114: “[...] nur Welt, nur Zeit wäre ich, wäre etwas.“

<sup>49</sup> Deleuze wird diese Ungewissheit mit Rimbauds *Je est un autre* verschärfen. Gilles Deleuze: *Zeit-Bild. Kino 2*. Frankfurt a. M. 1997, S. 202.

Absicht, das moralische Gesetz der Vernunft<sup>50</sup> zu retten, die er in einer Polarität mit der endlichen Natur sieht: die Unendlichkeit der Gesetze der Vernunft gegen die Endlichkeit der Erfahrung. Symptomatisch für diese Hierarchisierung und Disqualifizierung ist vor allem, dass die Empfindung ganz unten platziert ist, während die Vernunft<sup>51</sup> an der Spitze der Vermögen höchstes Ansehen genießt und das Zentrum sowie die Gesetzgeberin des Handelns darstellt.

Landauers Antwort hierauf ist knapp und einfach: „Was setzen wir also, wir Morallosten, an die Stelle der Moral? Wir setzen an die Stelle das Leben.“<sup>52</sup> Mit der Ablehnung der Kirche, der Religion sowie dem Staat steht auch Landauer, wie sein Jugendvorbild Nietzsche, jenseits der Moral, die durch ein unschuldiges, schöpferisches Leben ersetzt wird.

So ist es weiters kein Zufall, dass Landauer auf die Empfindungen hinweist, genauer von „unendlichen differenzierten Qualitäten und Intensitäten der Zeit“ spricht.<sup>53</sup> In diesem Zusammenhang fordert Landauer auch eine Sprache, die das „Reich der Intensitäten“ – nämlich sinnliche Qualitäten – besser zu vermitteln vermag. Landauer fasst die Kunst als Befreiung auf, nämlich einer Befreiung des Lebens von all den Dingen die es zum Erstarren bringt. Deshalb ist die Kunst nicht mit einer Sprache vergleichbar, weshalb er auch nach Ausdrucksmöglichkeit der Intensitäten sucht. Als Literatur- und Theaterkritiker sowie Dramaturg sucht er nach Formen für die Berührung der Welt mit unseren Sinnen. Diese Suche finden wir in seinen literarischen Werken im „Schweigen“, das ihn in die Nähe von John Cage rückt.<sup>54</sup> Auch entwickelt Landauer eine „moderne Musik-Text-Intermedialität“ um den Text zu überschreiten, „wo Sprache nicht ausreicht“.<sup>55</sup> Eine Überschreitung die ihn für Corinna R. Kaiser

---

<sup>50</sup> Siehe hierzu die autonome Selbstgesetzgebung der Vernunft, sowie den „kategorischen Imperativ“, in der *Kritik der praktischen Vernunft* von Immanuel Kant.

<sup>51</sup> Damit wird die gesetzgeberische Vernunft zum Gerichtshof des Subjekts, ein Subjekt, das durch den Verstand zum Gehorsam verpflichtet wird. Eine Analogie zu Kants Struktur der Vermögen, zeigt sich in aktuellen staatlichen Institutionen, wo die Handlung des Subjekts unter einem Gesetzesurteil subsumiert wird.

<sup>52</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 368.

<sup>53</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 179.

<sup>54</sup> Corinna R. Kaiser: *Gustav Landauer als Schriftsteller. Sprache, Schweigen, Musik*. Berlin 2014, S. 323.

<sup>55</sup> Kaiser: *Gustav Landauer als Schriftsteller*, S. 289.

und Luc Lambrecht zu einem „Autor der Moderne der Jahrhundertwende“ macht.<sup>56</sup>

Aber auch die Musik – worin er mit Schopenhauer übereinstimmt – „ist die Welt noch einmal“.<sup>57</sup> Seine Begeisterung für Musik und die Bildhaftigkeit der Welt kommen in seinem Melodrama *Nach Jahren* zum Ausdruck. Hier wollte er sogar einen Kinematographen für den Hintergrund der Bühne einsetzen, wenn damals „der Apparat vollkommen genug wäre“.<sup>58</sup> Wir sehen, dass Landauer war nicht nur als Künstler seiner Zeit voraus war, sondern auch als Denker, weil er damals wie Nietzsche eine Desubjektivierung des Subjekts forderte, die wir in der Absage der Postmoderne an das Subjekt („Tod des Subjekts“) wiederfinden. Nicht zu vergessen ist, dass Landauer Mitbegründer der Berliner „Neuen Freien Volksbühne“ war, aber auch mit den Brüdern Hart die „Neue Gemeinschaft“ im Jahre 1900 gegründet hat, die sich aus dem Friedrichshagener Dichterkreis heraus entwickelt hat. Landauer steht nicht nur dem damaligen Berliner Milieu sehr nah, das sich in der Aufbruchsstimmung der Jahrhundertwende befand, sondern auch der Dada-Szene, sowie allen „größeren Auseinandersetzungen in der sozialistischen und anarchistischen Bewegung Berlins“.<sup>59</sup> Da für Landauer die Dichtung, Literatur und Musik keine objektive Wahrheit beanspruchen, eröffnen sie uns die Möglichkeit, die Verbindung des Menschen zur Welt (wieder) herzustellen. Wie in seinem ästhetischem Verständnis gilt für Landauer auch in der Kunst: Vitalität.

Für Landauer setzt sich unser Leben aus *Momentpunkten* zusammen, die aus „Gefühlspunkten“ bestehen.<sup>60</sup> Ein wichtiger Begriff ist daher die „Dauer“<sup>61</sup>, die Landauer u. a. mit dem Gefühl der "Unendlichkeit“, dem „Fluss“, den „Wellen“ sowie dem „Wind“ assoziiert. Gleichzeitig sind diese Gefühlspunkte, aus denen sich die Dauer zusammensetzt, „ewig lebendig“

---

<sup>56</sup>Kaiser: *Gustav Landauer als Schriftsteller*, S. 323.

<sup>57</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 145.

<sup>58</sup> Kaiser: *Gustav Landauer als Schriftsteller*, S. 287.

<sup>59</sup> Siehe hierzu die Webseite *Gustav Landauer Denkmalinitiative*: <https://gustav-landauer.org/content/unabhängiger-sozialismus-und-volksbuehnenbewegung> (Stand: Mai 2018)

<sup>60</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 122.

<sup>61</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 122.

und „ewig wiederkommend“.<sup>62</sup> Jedes Gefühl hat eine „weiterklingende“ oder „verschwindende“ Dauer, die konstitutiv für das *Selbstbewusstsein* ist.<sup>63</sup> Diese Gefühlspunkte nennt Landauer – wie angesprochen – im Kantschen Sinn auch *Intensitäten*.<sup>64</sup> Für Landauer gilt, Intensitäten Ausdruck zu verleihen. Die Intensitäten hervorzuheben, weil sie Kräfte enthalten. Landauer unterscheidet zwischen „aktiven und passiven Kräften“, nämlich einerseits „pulsierende, sich vermittelnde Kraft“ sowie andererseits „sich abwärts bewegende, widrige Kraft“.<sup>65</sup> Das Leben besteht aus „Intensitätspunkten“, einem Strom, der einen mitreißt, denn Leben bedeutet „Kräfteverhältnisse“ aufzubauen. In der schöpferischen Kraft des Künstlers sieht Landauer die „Gestaltungskraft“, die das „Gefühl revolutionieren“ kann, sowie das „Herauswirken der Kräfte“ und die „Befreiung des Gemüts“.<sup>66</sup> Damit wären wir am Grund der Vitalität angekommen, nämlich den Kräften, die den Menschen umgeben, Kräften, die immer andere Gefüge im Leben bilden können – jedoch nur, wenn wir verlassen, was uns erstarren lässt, allen voran das personifizierte Ich.

## **Deleuze**

Sowohl in seinem Werk *Was ist Philosophie?*, als auch in *Tausend Plateaus* (gemeinsames Werk mit Felix Guattari) und in *Das Zeit-Bild. Kino II* finden wir eine Kritik Deleuzes am Neoliberalismus sowie am Rechtsstaat.<sup>67</sup> Der anarchistische Denker<sup>68</sup> kritisiert aber nicht nur Institutionen oder

---

<sup>62</sup> Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 123.

<sup>63</sup> Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, S. 32.

<sup>64</sup> Nach Landauer geht das Ich in seiner Teilbarkeit ins Unendliche. Die Gefühlspunkte (bei Kant als intensive Größen) sind nämlich „nicht eine Größe, die sich mit anderen solchen Größen zum Ich verbindet; sie sind in sich und für sich wieder eine ganze Welt, die aus Ewigkeiten zusammengesetzt sind.“ Siehe Landauer: *Skepsis und Mystik*, S. 123.

<sup>65</sup> Gustav Landauer: *Der werdende Mensch*. Weimar 1980, S. 50.

<sup>66</sup> Landauer: *Der werdende Mensch*, S. 28f.

<sup>67</sup> Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?* Frankfurt a. M. 2014, S. 125: „Und die Scham, ein Mensch zu sein, überkommt uns nicht nur in den von Primo Levi geschilderten Extrem-Situationen, sondern auch minder bedeutsamen Umständen, angesichts der Niedertracht und Vulgarität der Existenz, die die Demokratien heimsucht, angesichts der Ausbreitung dieser Existenzweisen und dieses marktgerechten Denkens, angesichts der Werte, Ideale und Ansichten unserer Epoche. Die Schmach der uns gebotenen Lebensmöglichkeit kommt von innen zum Vorschein. Wir fühlen uns nicht außerhalb der Epoche, im Gegenteil: wir schließen unaufhörlich schändliche Kompromisse mit ihr.“

<sup>68</sup> Vgl. hierzu auch die Kritik von Deleuze an der Geschichte der Vernunft: „Der Verstand, die Vernunft haben eine lange Geschichte: sie bilden die Instanzen, die uns selbst dann gehorchen lassen, wenn wir schon keinem anderen mehr gehorchen wollen. Hören wir

Strukturen der Gesellschaft, sondern die daraus resultierende Gegebenheit unseres Alltags, genauer die „Unerträglichkeit“ unseres Alltags.<sup>69</sup> Deleuze spricht von einem „Bruch des Menschen mit der Welt“, da sich dieser von „etwas Unerträglichem in der Welt getroffen“ fühlt und vor „etwas Undenkbarem im Denken“ steht.<sup>70</sup> Genau in der Spalte dieser beiden Momente erleidet das Denken eine Erstarrung. Die Erfassung der Unerträglichkeit der Welt vollzieht sich für das Individuum aber nicht im Namen einer „besseren“ oder „wahreren“ Welt,

sondern weil diese Welt unerträglich ist, geschieht es, daß es weder eine Welt noch sich selbst zu denken vermag. Das Unerträgliche ist nicht mehr eine höhere Ungerechtigkeit, sondern der permanente Zustand der alltäglichen Banalität. Der Mensch *ist nicht selbst* eine andere Welt als diejenige, in der er das Unerträgliche verspürt und in der er sich eingengt fühlt.<sup>71</sup>

Nicht wesentlich anders hatte Landauer seine Kritik an den bestehenden Verhältnissen formuliert, um hierauf mit einer mystisch-anarchistischen Ästhetik zu antworten. Da beide im selben Begriffshorizont verbleiben, überrascht es insofern auch nicht, dass Deleuze dieser misslichen Lage, in der sich der Mensch befindet, mit dem Begriff des „Glaubens“ an diese Welt begegnet und eine im Ansatz ähnliche Ästhetik vertritt:

Nicht an eine andere Welt glauben, sondern an das Band zwischen Mensch und Welt, an die Liebe oder das Leben, und zwar im Sinne des Unmöglichen, des Undenkbaren, das dennoch nur gedacht werden kann: „etwas Mögliches, oder ich erstickte.“<sup>72</sup>

Nach Deleuze müssen wir Existenzweisen schaffen, in denen uns die „Welt zurückerstattet“ wird. Insofern ist die Produktion einer Existenzweise jenseits der einer Personifizierung: unpersönlich (nicht „einmal mit der

---

auf, Gott, dem Staat, unseren Eltern zu Willen zu sein, taucht allzugleich die Vernunft auf, die uns überredet, folgsam zu bleiben – indem sie nämlich sagt: Du bist es, der befiehlt. Die Vernunft stellt unsere Versklavungen und unsere Unterwürfigkeiten wie Überlegenheiten dar, die uns zu vernünftigen Wesen stempeln.“ Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*. Frankfurt a. M. 1985, S. 102.

<sup>69</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 222.

<sup>70</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 221f.

<sup>71</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 222. [Hervorh. im Original]

<sup>72</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 222. Vgl. auch: „Ob wir Christen oder Atheisten sind: in unserer universellen Schizophrenie brauchen wir Gründe, um an diese Welt zu glauben. Das bedeutet eine regelrechte Konversion.“ Siehe Deleuze: *Zeit-Bild*, S.224.

‚Person‘ hat Subjektivierung etwas zu tun“<sup>73</sup>). Es handelt sich um eine Individuierung, die einzeln oder kollektiv sein kann, und ein Ereignis charakterisiert, „das ein ganzes Leben lang dauern kann“.<sup>74</sup> Wie Foucault bezieht sich auch Deleuze in dieser Hinsicht auf Nietzsche: Man individuiert nicht nur ein Kunstwerk, sondern auch sein Leben.<sup>75</sup> Doch reicht es Deleuze nicht aus, in sich zu gehen, um dort Kräfte zu finden, denn diese müssen erst mit anderen Kräften verbunden werden.<sup>76</sup> Durch das Zusammentreffen von Kräften entsteht ein komplexes Netz von „Kraftlinien“, da nach Deleuze, das „Außen der Ort der Kräfte“ ist, nämlich der Veränderungen und damit des Werdens.<sup>77</sup> Wie aber denkt Deleuze dieses Werden?

Nun, im Diskurs der Kräfte sind wir wieder auf der Erfahrungsebene gelandet, die Kant zugunsten der Gesetze der Vernunft suspendiert hatte. Auch Deleuze macht gegen Kant die Erfahrung als wesentlichen Vorgang im Aufbau der Vermögen geltend, jedoch begnügt er sich nicht mit der Frage, wie Empfindung zu denken ist<sup>78</sup>, sondern begründet einen „transzendentalen Empirismus“, indem er fragt, wodurch etwas gegeben ist. Er gelangt so zu der „Immanenzebene“, welche die „ich- und objektlose Erfahrung“ definiert, in der wir „immer schon“ leben.<sup>79</sup>

Wie Landauer denkt auch Deleuze die Erfahrung von seiner „immanenten Wirklichkeit“ aus. Bei Kant bezog sich unsere Empfindung auf die Realität, nämlich das empirische Ich (in der Wahrnehmung der intensiven Größen) und seine Affizierbarkeit (Affekte), hier bei Deleuze erfährt das empirische Ich eine minimale Verschiebung, denn das „nicht-intentionale Bewusstsein“ empfindet<sup>80</sup> sich zunächst als „ich-loses Individuationsfeld“,

<sup>73</sup> Gilles Deleuze: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt a. M. 2014, S. 143.

<sup>74</sup> Deleuze: *Unterhandlungen*, S. 143.

<sup>75</sup> Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 64.

<sup>76</sup> Deleuze: *Unterhandlungen*, S. 169f.

<sup>77</sup> Das „Außen ist nicht der Ort der Formen und ihrer Transformationen, sondern der Ort der Kräfte und ihres Werdens.“ Vgl. hierzu Simon Ruf: *Fluchtlinien der Kunst*. Würzburg 2003, S. 137.

<sup>78</sup> Dies wäre nämlich ein einfacher Empirismus. Vgl. hierzu Rölli: *Gilles Deleuze*, S. 234.

<sup>79</sup> Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 122. Die Immanenzebene ist auch als ein „nicht-begrifflicher Vorhof“ zu verstehen, als ein Jenseits der Begriffe, die hier aber „prädeterniert“ werden.

<sup>80</sup> Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. München 2007, S. 182: „Es gibt etwas in der Welt, das zum Denken nötigt. Dieses Etwas ist Gegenstand einer fundamentalen

als ein „Bündel von Intensitäten, das sich selbst seinen Zustand signalisiert.“<sup>81</sup> Weiters ist für Deleuze Intensität ein „transzendentes Prinzip“, sie ist der Grund, warum etwas erscheint, und sie ist Kraft, deshalb sind Kräfteverhältnisse für Deleuze „Intensitätsverhältnisse“.<sup>82</sup>

Auf diese Weise erkennt Deleuze in Nietzsches Willen zur Macht – den wir oben bei Landauer als das, was Macht ausübt und lebendig ist, thematisiert hatten – ein „Prinzip der Synthesis der Kräfte“.<sup>83</sup> Weiters definiert Deleuze den Willen zur Macht als „universales Bewegungsprinzip des Werdens“, einem Prinzip, das sich wechselseitig affiziert, widersteht oder überwältigt.<sup>84</sup> Kräfte sind ein „anfangsloses und unabschließbares Werden“<sup>85</sup>, d.h. sie individuieren uns in der „Selbstaffektion“ oder „der Faltung der Kraft“. Da Zeit dem Thema des Werden immanent ist, beschäftigt sich auch Deleuze mit dem Zeitbegriff. Hier vor allem mit Kants Definition der Zeit und er geht mit Kant mit, insofern die Zeit die „Form all dessen [ist], was sich verändert und bewegt“, aber sie selbst bleibt „unveränderlich“.<sup>86</sup> Allerdings ist für Deleuze die Zeit nicht einfach nur die innere Form des Subjekts – die sowohl affiziert als auch von Erscheinungen affiziert wird –, sondern das Subjekt befindet sich innerhalb der Zeit und nicht umgekehrt.

Innerlichkeitsform meint nicht einfach, dass die Zeit dem Geist immanent ist, da es der Raum ja nicht weniger ist. [...] Nicht mehr die Zeit ist uns innerlich, oder wenigstens ist sie uns nicht auf besondere Weise innerlich, vielmehr sind wir der Zeit innerlich und darum durch sie stets von dem getrennt, was uns, indem es sie affiziert, bestimmt. Unablässig untergräbt, spaltet, zerteilt die Innerlichkeit uns selbst, obwohl unsere Einheit bestehen bleibt. Eine Aufspaltung, die nicht vollendet wird, weil die Zeit kein Ende hat, *aber ein Taumel, eine Schwingung, die die Zeit konstituiert.*<sup>87</sup>

---

Begegnung, [...]. In seinem Merkmal [...] kann es nur empfunden werden.“

<sup>81</sup> Rölli: *Gilles Deleuze*, S. 86.

<sup>82</sup> Rölli: *Gilles Deleuze*, S. 387.

<sup>83</sup> Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 59: „So ist denn der Wille zur Macht das genealogische Element der Kraft [...]. Der Wille zur Macht enthüllt an dieser Stelle seine Natur: er ist Prinzip der Synthesis der Kräfte.“

<sup>84</sup> Rölli: *Gilles Deleuze*, S. 388.

<sup>85</sup> Rölli: *Gilles Deleuze*, S. 389.

<sup>86</sup> Gilles Deleuze: *Kants kritische Philosophie*. Berlin 1990, S. 8f.

<sup>87</sup> Gilles Deleuze: *Kritik und Klinik*. Frankfurt a. M. 2015, S. 46. [Hervorh. im Original]

Damit ist die Zeit „nichts Zeitliches“, das in der Zeit vorübergeht, sondern die „unveränderliche Form des Werdens“, die nur sich selbst „wiederkehren“ lässt.<sup>88</sup> Mit dieser Wendung aber gibt es auch kein logisches oder empirisches Bewusstsein mehr, es gibt nur noch die Zeit und das Bewusstsein, das ihr innerlich ist. Auf diese Weise geht Deleuze viel weiter als Kant, der vor allem an der Dualität des empirischen und logischen Ichs festhielt.

Auch in der Frage der Ethik ist für Deleuze das Leben der Maßstab. Wir möchten hier nur kurz darauf hinweisen, wie Deleuze die Ethik aus seiner Theorie der Vitalität heraus denkt, um dann einige Beispiele aus seiner Ästhetik anzuführen. Das Augenmerk der Ethik richtet sich traditionellerweise auf das Urteilen: Immer dann, wenn ein Mensch verurteilt wird, geschieht dies durch einen Bezug zu etwas Höherem (das Wahre, das Gute...). Im Gegensatz dazu schreibt Deleuze: „[...] statt dessen geht es darum, jedes Wesen, jegliche Aktion und Passion, jeden Wert selbst im Hinblick auf das Leben zu beurteilen, das sie voraussetzen.“<sup>89</sup> In jedem Urteil setzt sich das Subjekt über das Leben hinweg, um das Leben zu verurteilen. Wenn wir uns an die Affekte bei Kant erinnern, die in der Unmittelbarkeit mit dem Realen entstehen, so verweist uns Deleuze nun als Alternative zu den Urteilen genau auf diese: „Der Affekt als immanente Bewegung anstatt des Urteils als transzendenter Wert: ‚ich liebe oder ich verachte‘ statt ‚ich verurteile‘.“<sup>90</sup> Mit Nietzsche hält Deleuze fest, dass jenseits von Gut und Böse nicht jenseits von Gut und Schlecht bedeutet:

Dieses Schlechte ist das erschöpfte, degenerierende Leben, während das Gute das freudige, aufsteigende Leben ist, nämlich entsprechend den Kräften, die das Individuum zu wandeln vermag. Mit der Steigerung der Lebenskraft bildet es immer mehr Macht. Natürlich gibt es in dem einen Leben nicht mehr Wahrheit als in dem anderen; es gibt einzig das Werden, und das Werden ist im Leben die Macht des Falschen, der Wille zur Macht. Doch gibt es Gutes und Schlechtes, das heißt Vornehmes und Niedriges. Auf beiden Seiten findet sich Wille zur Macht, doch die zuletzt genannte Energie ist lediglich ein Beherrschen-Wollen innerhalb des erschöpften Werdens des Lebens, während die erste ein Künstler-Wille oder eine „sich

---

<sup>88</sup> Rölli: *Gilles Deleuze*, S. 365.

<sup>89</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 187.

<sup>90</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 187. Auch bei Nietzsche finden wir diese Ersetzung der Urteile durch Affekte.

verausgabende Tugend“ ist, eine Schöpfung neuer Möglichkeiten innerhalb des fröhlichen Werdens. Die sogenannten höheren Menschen sind niedrig oder schlecht. Doch das Gute trägt nur einen Namen, den der „Großzügigkeit“.<sup>91</sup>

Neben der Großzügigkeit begegnen wir auch dem Begriff der Unschuld, denn das Werden ist für Deleuze immer unschuldig, sowohl im „Verbrechen als auch im erschöpften Leben, sofern es noch ein Werden ist.“<sup>92</sup> Weiters ist nach Deleuze das Werden immer dort, wo es um das Ganze des Lebens geht, wo jemand versucht, Kräfteverhältnisse aufzubauen, um zu „widerstehen“. Insofern ist das Schaffen (der KünstlerInnen, AutorInnen, PhilosophInnen u. a.) „nicht kommunizieren, sondern widerstehen.“<sup>93</sup> Allen voran zeigt sich das Werden im „Sättigen des Atoms“, und es gilt, jede „Ähnlichkeit und Analogie“ zu beseitigen, alles, „was über den Augenblick hinausgeht, aber alles hineinlegen, was er einschließt.“<sup>94</sup> Keine Analogie, keine Ähnlichkeit schließt natürlich mit ein, dass hier auch gegen Repräsentationen Widerstand geleistet werden muss.

„Alles beseitigen, was Abfall, Tod und Überfluß ist“, Klage und Kummer, unbefriedigtes Begehren, Verteidigung oder Plädoyer, alles, was jeden (alle Welt) in sich selbst, in seiner Molarität wurzelt. Denn jeder, alle Welt, ist das molare Ganze, aber alle Welt werden ist eine andere Sache, die den Kosmos mit seinen molekularen Komponenten ins Spiel bringt.<sup>95</sup>

Es gibt viele Weisen des Werdens, und immer geht es um ein unpersönliches Werden, einige Beispiele hierzu nennt Deleuze: das „Frau-Werden“, „Kind-Werden“, „Tier-Werden“ sowie „Welt-Werden“, jedoch gehört dazu „viel Askese, Nüchternheit, schöpferische Involution.“<sup>96</sup> So heißt „alle Welt“ werden „aus der Welt ein Werden machen, [...] also seine Nachbarschaften und seine Zonen der Ununterscheidbarkeit finden.“<sup>97</sup> Mit dem Werden, der Preisgabe des Ichs, der Fokussierung auf die Kräfte

---

<sup>91</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 187f.

<sup>92</sup> Deleuze: *Zeit-Bild*, S. 188.

<sup>93</sup> Deleuze: *Unterhandlungen*, S. 142. Die Schaffung einer Existenzweise, in der ein Werden stattfindet, ist kein philosophisches Unternehmen: „Sie ist eine spezifische Dimension, ohne die man weder über das Wissen hinausgehen noch der Macht widerstehen könnte.“ Vgl. Deleuze: *Unterhandlungen*, S. 143.

<sup>94</sup> Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Tausend Plateaus*. Berlin 1992, S. 381.

<sup>95</sup> Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 381.

<sup>96</sup> Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 380f.

<sup>97</sup> Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 381.

(Intensitäten) antwortet auch Deleuze auf eine unterträgliche Welt. Begriffe wie Welt zu werden, oder des Zerfließens von Welt und Ich sowie Unendlichkeit, die Landauer auch verwendete, könnten den Anschein erwecken, dass wir es hier mit einer „schöngestigen Esoterik“ zu tun haben, eine Definition, die der Deleuze-Interpret Marc Rölli gegen Deleuzes Ästhetik vorbringt.<sup>98</sup> Jedoch erweist sich dieser mystische Anarchismus nach einem genauen Ausbuchstabieren seiner Aspekte als vitalistische Ästhetik. Insofern ist der anarchistische Widerstand nicht nur in politischen Kämpfen zu suchen oder in subversiven Kunstaktionen, sondern überall dort, wo sich ein Individuum gegen die degenerierenden Mächte stellt und sich in einen schöpferischen Prozess des Werdens begibt.

Wir sehen hier die Begründung einer Ästhetik die sich vor allem aus einer Kritik an Kants Erkenntnistheorie entfaltet, worin die Ebene der unmittelbaren Erfahrung von Kant eine Abschwächung erfährt. Gerade auf dieser Ebene der Unmittelbarkeit aber findet das Leben statt: deshalb die Bedeutung der Zeit und damit des Werdens, deshalb auch die Forderung zur Desubjektivierung, damit aber auch die Befreiung aus der Umklammerung des urteilenden Ichs.

Aus dem bisher Dargestellten lassen sich folgende Momente für eine anarchistische Ästhetik festhalten: Momente, worin die Bindung zu Welt gesucht wird, Momente worin die Welt zurückerstattet wird, Momente, worin nicht das Ich sondern das Weltich, nämlich das Werden der Welt zum Ausdruck kommt. Mit Lewis Calls Lesart des nietzscheanischen Subjekts lässt sich nicht nur der Subjektbegriff Landauers, sondern auch der Deleuzes unter dem Begriff der Anarchie des Werdens denken. Wir sehen, dass sowohl Landauer als auch Deleuze (wie auch Nietzsche) über einen Begriff der Vitalität verfügen, der nicht biologisch, sondern durchwegs philosophisch gedacht wird. Dieser vermag den aktiven Kräften des Lebens näher zu sein als Philosophien, die mit „gesellschaftlichen Machtkonstellationen ihren Frieden“<sup>99</sup> machen, weil der Gehorsam erpresserisch erzwungen wird: Meist wird der Widerstand mit dem Leben

---

<sup>98</sup> Rölli: *Gilles Deleuze*, S. 90.

<sup>99</sup> Langer: *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*, S. 364.

bezahlt. Darin besteht auch beider anarchistischer Ansatz, denn für beide fließen die „Kräfte des Werdens“ von woanders her, als aus dem Bereich „des Normativen, dem Regelwerk des Systems“, oder aus dem Bereich „des Rechts und der Herrschaft.“<sup>100</sup> So wie die Zeit nicht bestimmbar und damit das Maß ihrer selbst ist, ist hier auch das Leben nicht bestimmbar, außer in den zwei Begriffen, das etwas entweder schöpfend oder erschöpfend ist. Damit behält das Leben weiterhin seine unhintergehbare Größe.

---

<sup>100</sup> Deleuze: *Short Cuts*, S. 121.