

## AFFEKT UND REPRÄSENTATION – BLICK UND EMPFINDEN

*Yoko Ono: "A cartoon in a newspaper gave me the idea. There's this woman with a low-cut dress, and a guy is looking at her, and the guy's wife says, 'What are you looking at!' and the guy says, 'Oh, I'm looking at a fly on her.' I wanted the film to be an experience where you're always wondering, am I following the movement of the fly or am I looking at the body? I think that life is full of that kind of thing. We're always sort of deceiving ourselves about what we're really seeing."*<sup>1)</sup>

— Was sehen wir also ‚wirklich‘? Wir sehen eine nackte Frau, Teile eines nackten weiblichen Körpers, auf dem eine Fliege, sodann noch eine und noch eine, herumkrabbelt, der Sound – eine Frauenstimme, beinahe kreischend, eine Fliege lustvoll und ironisch imitierend. Über die Bewegungen der Fliegen auf entsprechenden Körperpartien – Brust, Brustwarze, Genitalbereich, Bauch – wird bei den Zuseher/innen durch das Verfolgen der Bewegungen der Fliege ein Kribbeln stimuliert, das sich auf den eigenen Körper überträgt.

Ich denke, dass sich affektive Reaktionen über die krabbelnden Fliegen und ihr kreischendes, lustvolles Summen auch schon in den 70er Jahren bei den Betrachter/innen eingestellt haben. Dennoch wurde *Fly* in feministischer Perspektive sicherlich anders gelesen als dies heute der Fall ist. Der nackte weibliche Torso wurde nicht in erster Linie durch das Krabbeln der Fliege ‚gelesen‘, sondern als *pars pro toto* des weiblichen Geschlechts interpretiert. Diese Figur wurde teilweise als ‚Gewalt gegen

Frauen‘ bestimmt.<sup>2)</sup> Außerdem wurde der Status des Weiblichen als ‚Im-Bild-Sein‘ definiert, dem der männliche Betrachter als ‚Träger des Blicks‘ korrespondierte (vgl. Mulvey 1980: 30-46). Darüber hinaus wurde der Zusammenhang von Tier und weiblichem Körper auch philosophisch und psychoanalytisch anders thematisiert. Während die philosophische Tradition die Frauen über Jahrhunderte auf die Stufe mit Kindern, Irren und Tieren setzte, würde die Psychoanalyse womöglich vor allem die Angst vor dem Eindringen in das Innere des weiblichen Körpers angesprochen haben.



1)

Interview with Scott MacDonald, 1989: <http://imaginepeace.com/archives/2672>, Zugriff: 10.06.2013.

2)

Judy Chicagos Arbeit *The Dinner Party* (Keramikteller, die als *pars pro toto* für die „realen Frauen der Geschichte“ auf einer Speise-Tafel angeordnet waren) löste innerhalb der deutschsprachigen feministischen Kunsthistorikerinnen-Gruppe eine heftige Auseinandersetzung über die Frage nach Essentialismus in der feministischen Theorie aus. Vgl. Schade (1987: 239–260) als kritische Stimme zu Chicago und gegen den „ganzen Körper“ der Frau argumentierend, während Renate Bergers Beitrag *Pars pro toto* (1985) den anderen Standpunkt vertritt - *pars pro toto* wird in ihrer Perspektive als „Gewalt am ganzen Körper der Frauen“ gelesen.

// Abbildung 01

Yoko Ono: Fly 1970, 16 mm, Farbe, Ton, 25 min.

Heute haben sich die Blicke vervielfältigt – der Blick auf das Geschlecht ist nur mehr einer unter vielen – und reagieren stärker auf die Lust eines taktil anregenden Schauens, die sich über die Bewegung, ein unbewusstes Nachahmen dieser Bewegung und dem darin eingeschriebenen Begehren herstellt.<sup>3)</sup>

Provokant könnte die Frage nun jedoch lauten: verspielen wir mit dem neuen Fokus nicht die Kritik an der Macht der Bilder? Geben wir damit die mit der Repräsentationskritik verbundene Kritik der Ideologie auf? Werden wir macht-vollen Interventionen gegenüber blind? Ist es ein Effekt ‚altmodischer‘ Ideologie, dass wir mit dem neuen Fokus auf Affekt die Frage nach der Produktion von Repräsentation nicht mehr stellen können? Ist es ein Zeichen von Müdigkeit und Erschöpfung, den schnellen Bewegungen und Wegen der Schlange, wie sie Deleuze in seiner *Kontrollgesellschaft* beschrieben hat, nicht mehr folgen zu können? Dort heißt es: die Kontrollen sind „Modulationen, sie gleichen einer sich selbst verformenden Gußform, die sich von einem Moment zum andern verändert, oder einem Sieb, dessen Maschen von einem Punkt zum anderen variieren“ (Deleuze 1993: 256). Also Verabschiedung von den so genannten „Einschließungsmilieus“, wie Familie, Schule oder Kirche, die alle längst porös geworden sind und eine Krise um die andere produzieren, und Analyse einer Logik der Kontrolle, die sich um einen „unbegrenzte(n) Aufschub“ (ebd.:257) arrangiert: für diesen ist Deleuze zufolge die ständige Bewegung (in Form von Fortbildung, Dienstleistung, etc.), das Nie-Erreichen und Nie-Genügen, die ständige Arbeit an sich und seinem Körper charakteristisch. Während das Subjekt der Disziplinargesellschaft ein „diskontinuierlicher Produzent von Energie“ war, ist das Subjekt der Kontrolle eher wellenhaft – weshalb Deleuze das Surfen zur signifikanten Sportart avancieren sah (vgl. Deleuze 1993: 258). Am Ende seines Textes stellt Deleuze die Frage nach dem Widerstand (gegen die Macht) und fragt sich, wie man gegen die Bewegungen einer Schlange ankämpfen kann, die immer zu schnell ist und deren Bewegungen nicht vorhersehbar sind, deren Körper sich rasch verformen kann, sodass er dem zupackenden Griff immer wieder entgleitet.

Es haben sich also nicht nur die Machtstrukturen und –formen verändert, sondern auch das Zupacken (*grasping*),<sup>4)</sup> die Sprache, die diese Bewegungen benennt, die Bilder, die diese Bewegungen

3) Siehe hierzu meine Ausführungen zu Gabriel Tarde und seinem Begriff der Nachahmung im Abschnitt *Re-working*.

4) Ich komme auf den Begriff des *grasping* an späterer Stelle noch zurück, den Alfred N. Whitehead eingeführt hat, und der von so verschiedenen Autoren wie Donna Haraway (2003: 6ff.) und Félix Guattari (1995: 98-118) aufgegriffen worden ist.



// Abbildung 02  
Yoko Ono: Fly 1970, 16 mm, Farbe, Ton, 25 min.

repräsentieren. Und gleichzeitig haben sich die Adressaten dieser Macht verändert – sind Schlangen oder tanzende Körper geworden, haben *non-human agencies* und andere Spezies in ihre Reihen aufgenommen, um Unterscheidungen zu verqueeren (*to queer*), also nicht mehr eindeutig sichtbar und zuordenbar werden zu lassen. Dementsprechend lassen sich Versuche ausmachen, diesen Veränderungen sowohl auf wahrnehmungs- als auch begriffstheoretischer Ebene Rechnung zu tragen.

**DIFFRACTION VERSUS MIRRORING** — Mit den 1990er Jahren beginnt sich die Abkehr von der symbolischen (linguistisch-sprachlichen) Hegemonie immer deutlicher in den Geistes- und Kulturwissenschaften abzuzeichnen. Judith Butlers *Körper von Gewicht* (Butler 1997) steht hierfür exemplarisch. Als Antwort auf die Kritik an *Das Unbehagen der Geschlechter* (Butler 1991) unternimmt Butler dort nun den Versuch darzulegen, wie Materialität immer schon diskursiv und immer auch imaginär geformt wird, wie sich Imaginäres und Morphologie nicht trennen lassen, sondern als ein Prozess zu denken sind. Doch Butlers gesamte Abhandlung verbleibt, trotz Rekurs auf die Sprechakttheorie und Foucault, im Rahmen der Psychoanalyse und Ideologiekritik, wonach Phantasie dasjenige ist, was das bloße Sein, das nicht symbolisierbare Reale, erträglich macht. Phantasie ermöglicht in dieser psychoanalytisch-ideologiekritischen Lesart eine imaginäre Dimension, mit deren Hilfe sich das Subjekt in ein System der Repräsentation – auch jenes der Geschlechter – einrückt.<sup>5)</sup> Dies kommt z.B. in der Analyse von Judith Butlers „morphologisch Imaginärem“ (im Unterschied zu Lacans „Imaginärer Morphologie“, Lacan 1991) klar zum Ausdruck. Mit dieser Verkehrung stellt sie die Dimension des Imaginären auf morphologischen Boden, um jedoch gleichzeitig zu betonen, dass die Identifikation des Körper-Ichs keine mimetische mit einem präexistierenden anatomischen Körper – ist, sondern einem Delirium gleicht, in dem wir fortan gezwungen sind zu leben (vgl. Butler 1997: 132f.).

— Lacans *Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* (1975 [1949]) hat diesen Blick auf die Subjektkonstitution eingeführt, der diese allerdings als verzerrte und verkennende Spiegelung bestimmt. Spiegelung und (Selbst-)Verkennung bilden für viele

5)

So fasst Slavoj Žižek die Lacansche Position bzw. Funktion der Phantasie folgendermaßen zusammen: „für Lacan [steht] die Phantasie auf Seiten der Realität [...], das heißt, sie unterstützt den ‚Wirklichkeitssinn‘ des Subjekts: wenn der phantasmatische Rahmen sich auflöst, unterliegt das Subjekt einem ‚Realitätsverlust‘ und beginnt, die Realität als ein ‚irreales‘ alptraumhaftes Universum ohne sichere ontologische Fundierung wahrzunehmen; ein alptraumhaftes Universum ist nicht ‚reine Phantasie‘, sondern im Gegenteil *dasjenige, was von der Realität übrigbleibt, nachdem ihr ihre Stütze der Phantasie entzogen wurde.*“ (Žižek 1998: 71)



// Abbildung 03

Yoko Ono: Fly 1970, 16 mm, Farbe, Ton, 25 min.

Jahrzehnte eine nicht hinterfragte Grundannahme. Als prominentes Beispiel kann hierfür Lacans Geschichte der Sardinenbüchse aus den 1960er Jahren zitiert werden. Als er mit Fischern zusammen auf deren Boot unterwegs war, um Sardinen zu fischen, sehen sie eine Sardinenbüchse auf den Wellen im Licht der Sonne schaukeln. Siehst Du die Büchse, meinte einer der Fischerjungen, sie sieht Dich aber nicht. Dieses Nicht-im-Bild-Sein, sondern stattdessen nur ein Fleck im Bild zu sein („je faisais tant soit peu tâche dans le tableau“, Lacan 1996: 102), führte Lacan zu seiner radikalen Unterscheidung von Blick und Auge bzw. von Bild und Tableau. „Das Bild ist sicher in meinem Auge. Aber ich, ich bin im Tableau“ (ebd.: 102).

— Heute werden Spiegelung und Repräsentation als für das philosophische Denken der Moderne grundlegende Figuren kritisiert, da sie für den Ausschluss der Natur, der anderen, der Frau, von *zoë*, der *non-human agency*, usw. verantwortlich gemacht werden (vgl.u.a. Haraway 1997, Barad 2007, Braidotti 2002).

Das 20. Jahrhundert begann mit dem *linguistic turn*, an dessen Ausläufer wir uns heute befinden. Für diesen ist (war) die radikale Zweiteilung der Welt in Sprache und Dinge zentral. Was die Sprache nicht logisch zu formulieren vermochte, existierte nicht bzw. wurde dem Reich der Phantasie und des subjektiven Gefühls überantwortet. Wittgensteins folgenschwerer Satz, worüber man nicht sprechen kann, darüber müsse geschwiegen werden, steht für eine lange Tradition linguistisch-strukturaler Paradigmen, in deren Kette sich letztlich auch die Psychoanalyse, vor allem in ihrer Lacanschen Version, einordnet.<sup>6)</sup>

Doch es ist nicht nur die Sprache, die als einseitige Hegemonie betrachtet wird, es ist auch der Fokus auf das ausschließlich humane Subjekt, das seit Dekaden einer heftigen Kritik unterzogen wird. *New materialism*, *posthumanism*, *speculative realism* versuchen sich in einer Definition dessen, was Karen Barad als „entangled ontology“ bezeichnet hat, und wofür sie anstelle der Reflexion (der konkreten Spiegelung sowie der metaphorischen Spiegelung) „diffraction“, anstelle des Spiegelbildes „diffraction patterns“ und anstelle von Gleichheit und Mimesis „differences and relationalities“ setzt (vgl. Barad 2007: 71ff.).

Auch Donna Haraway ist für ihre Kritik am Anthropozentrismus sowie an den dualen Implikationen der abendländischen Philosophie bekannt. Haraway, weniger jedoch interessiert an der Frage einer neuen Ontologie, hat ebenfalls auf die optische Figur der

6)

Der radikale Zeichencharakter wird zum Beispiel in Lacans Formulierung „La femme n'existe pas“ deutlich, die nicht besagt, dass es keine Frau(en) gibt, sondern dass keine reale Frau dem Zeichen(wert) FRAU entspricht (Lacan 1996).

Beugung/diffraction (Haraway 1997: 268f.) zurückgegriffen, die es ihr ermöglicht, nicht mehr zwischen Realität und Illusion unterscheiden zu müssen, sondern die Illusion immer schon als Teil der Realität vorauszusetzen.<sup>7)</sup> Das Phänomen der Beugung tritt dann auf, wenn sich die Wellen (des Lichts) durch Hindernisse von ihrer Normalbewegung abbringen lassen. Haraway bezieht sich dabei sehr konkret auf das physikalische Phänomen, jedoch nicht, wie Astrid Deuber-Mankowsky schreibt, „um hieraus eine neue spekulative Ontologie zu entwickeln, sondern um das Spiel zwischen literaler und figuraler Bedeutung für die Konstruktion von neuen Mustern und neuen Geschichten fruchtbar zu machen“ (Deuber-Mankowsky 2011: 89).<sup>8)</sup>

### **PREHENSION – VOM ZUPACKENDEN (GRASPING) GRIFF AUF DIE**

**WELT** — Donna Haraway hat in ihrer Arbeit jedoch nicht nur den physikalischen Begriff der Beugung (*diffraction*) aufgenommen, um unsere Wahrnehmung der Welt als optische Täuschung zu unterstreichen, sondern auch den der „prehension“, wie er von Alfred N. Whitehead in seiner Prozess-Philosophie verwendet wird, um sowohl das Empfinden als auch das Denken, bzw. beide als nicht trennbare Vorgänge, im Wahrnehmungsakt zu benennen. Der Begriff der *prehension* bezeichnet eine nichtsensorische, sympathetische frühere Erfahrung, die die aktuelle abstrahiert (Whitehead 1987: 225-32). Für Whitehead ist die Tradition der metaphysischen Wahrnehmungstheorien von fundamentalen Missverständnissen geprägt, die er zentral in deren Privilegierung der visuellen Wahrnehmung begründet sieht. ‚Ich sehe etwas, nehme dieses also einfach wahr‘, so die klassische Beschreibung bzw. Ausgangsthese, die Whitehead mit dem Hinweis kritisiert, dass diesem Sehen immer schon ein Abstraktionsprozess (*prehension*) voran gegangen sein muss, wodurch das „Empfinden in der Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Ereignisses verwurzelt [ist]: Es ist das, was das Ereignis für sich selbst empfindet, indem es seinen Ursprung in der Vergangenheit hat und mit der Zukunft verschmilzt“ (ebd.: 304).

Im *Companion Species Manifesto* (2003) bestimmt Haraway *prehension* als „a concrescence of prehensions“, was bedeutet, dass alle(s) sich nur im gegenseitigen *grasping* konstituier(t)e, nichts existiert vor seinen jeweiligen Verbindungen (*relatings*). „Prehensions have consequences. The world is a knot in motion. [...] There are no pre-constituted subjects and objects, and no single sources, unitary actors, or final ends“ (Haraway 2003: 6). Am Ende des

7)

Es wäre hier durchaus interessant, einmal den Vergleich zwischen der psychoanalytisch definierten Phantasie und dem Illusionsbegriff, wie er hier von Haraway verwendet wird, vorzunehmen.

8)

Ich kann hier leider nur andeuten, dass Lacans Bestimmung des Blicks eine durchaus optische ist, wenn er etwa vom Licht spricht, das mich anblickt. Und „dank diesem Licht zeichnet sich etwas ab auf dem Grunde meines Auges, – nicht einfach jenes konstruierte Verhältnis, das Objekt (...) – sondern die Impression, das Rieseln einer Fläche, die für mich nicht von vorneherein auf Distanz angelegt ist. Dabei kommt etwas ins Spiel, was beim geometralen Verhältnis elidiert wird – die Feldtiefe in ihrer Doppeldeutigkeit, Variabilität, auch Unbeherrschbarkeit. In der Tat ist eher sie es, die mich ergreift“ (Lacan 1996: 102).

Wahrnehmungsprozesses steht bei Whitehead das „Superjekt“. Dieses generiert sich über die Aufnahme von Daten (Sinneswahrnehmungen), die es zunächst fühlt. Das heißt, im Unterschied zu Kant, bei dem Erfahrung ein kognitiver Prozess ist, geht Whitehead davon aus, dass das Bewusstsein in der subjektiven Erfahrung ein vernachlässigbares Moment ist. Meist erfolgt die Erfahrung, die ständige Wahrnehmung, unterhalb der Bewusstseinsgrenze, als physikalisches Empfinden, das jedem Subjekt vorausgeht. Whitehead legt also einen Ansatz für die menschliche Wahrnehmung vor, worin diese als emotionaler Prozess, als ein „blindes Gefühl“ verstanden wird, welches „anderswo, in einem anderen Ereignis empfunden“ (Whitehead 1987: 303f.) wird. In dieser „Theorie des Empfindens“ ist das Subjekt als Superjekt „das Ziel eines Prozesses, der die Empfindungen hervorbringt“ (ebd.: 406).

In diesem Subjektivierungsprozess steht nun weder die Sprache noch das Subjekt im Zentrum, sondern ein Empfinden (*emotion*), ein Erfassen (*prehension, grasping*) sowie Affizierungsvorgänge, wodurch Materie zu Form und Form zum Datum wird.

#### DARSTELLUNG–VORSTELLUNG–MUSTERERKENNUNG \_\_\_\_\_

Repräsentation bildet die Grundlage und Ausgangsbasis der poststrukturalen-dekonstruktivistischen Bewegung, die kein Jenseits und auch keine Wahrheit ausserhalb der symbolischen Ordnung annimmt, sondern stattdessen nach den machtvollen Beziehungen zwischen Zeichen, Benutzern, Produzenten und Konsumenten, zwischen Bild und Sprache fragt. Jacques Derrida, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Jacques Lacan und andere waren dieser Methode verpflichtet, um die Differenz von Gesetz und Subjekt, von Denken und Sein als eine dem Logos, der Sprache, dem Zeichensystem geschuldete zu bestimmen. Repräsentation wurde dabei als Vor- und Darstellung sowie politische Vertretung verstanden, die sowohl das Subjekt, die Gesellschaft sowie deren Beziehungen herstellt. *Gender* konnte vor diesem Hintergrund von Teresa de Lauretis daher als Repräsentation und Selbst-Repräsentation, als ein Effekt unterschiedlicher (Selbst-)Techniken, von Medien, institutionalisierten Diskursen (psychiatrischer, pädagogischer, medizinischer) und Alltags-Praxen bestimmt werden.<sup>9)</sup> D.h. *gender* wird nicht als Eigenschaft (*property*) eines Körpers, sondern als ein „set



9) Teresa de Lauretis verbindet hier den semiotischen Ansatz mit dem Macht- und Dispositiv-Denken, wie es von Michel Foucault eingeführt worden ist (Foucault 1977).

// Abbildung 04  
Yoko Ono: Fly 1970, 16 mm, Farbe, Ton, 25 min.



of effects produced in bodies, behaviors, and social relations“ (de Lauretis 1987: 3) bestimmt. Obwohl also den Medien große Bedeutung zugesprochen wird, als *technologies of gender*, ist noch keine Rede von Affekten oder Emotionen, vielmehr geht es um die ideologische Zurichtung und Einsetzung ‚gegenderter‘ Subjekte. Doch mit den 1990er Jahren wird die Kritik an dieser hegemonialen Sprachfassung immer lauter. So formuliert beispielsweise Félix Guattari: „It was a great error on the part of the structuralist school to try to put everything connected with the psyche under the control of the linguistic signifier!“ (Guattari 1995: 5). Denn technische Entwicklungen würden Bilder generieren und mathematische Bildberechnungen anstellen, die zu heute noch unvorstellbaren neuen Subjektivierungsoptionen führten. Weshalb er dann auch mit der Frage fortfährt: „Should we keep the semiotic production of the massmedia, informatics, telematics and robotics separate from psychological subjectivity? I don’t think so.“ Denn „technological machines of information and communication operate at the heart of human subjectivity, not only within its memory and intelligence, but within its sensibility, affects and unconscious fantasm“ (ebd.: 4).

Damit fasst Guattari eine Gegen-Bewegung zusammen, an der er gemeinsam mit Deleuze aktiv beteiligt war. Ihre Kritik an der Psychoanalyse und abendländischen Philosophie, formuliert u.a. im *Anti-Ödipus* (Deleuze und Guattari 1974) und in den *Tausend Plateaus* (Deleuze und Guattari 1992), sodann von Deleuze Mitte der 1980er Jahre in seinen Kinobüchern (Deleuze 1989; 1991) weiter vorangetrieben, haben entscheidend zu einem ab Mitte der 1990er Jahre bezeichneten „affektiven turn“ beigetragen (vgl. Angerer 2007).



// Abbildung 05

Yoko Ono: Fly 1970, 16 mm, Farbe, Ton, 25 min.

**RE-WORKING** — Die Frage nach dem Blick (*gaze*) und der Frau als Bild, wie sie die 1970er Jahre gestellt haben, hat ausschließlich das humane Subjekt, hier das weibliche, ins Zentrum gerückt. Die Fliege hätte in dieser Sehweise als *Objekt klein a*, als *fading* des Subjekts bzw. als filmisches Objekt (*McGuffin*) interpretiert werden können. Zu diesem Zeitpunkt wäre die Frage nach der Hautoberfläche (als Affektträger) und dem kleinen Tier und seinen schnellen Bewegungen auf einer semiotischen Ebene verhandelbar gewesen und nicht – wie heute – auf einer des Affekts und seiner

Beziehung zur Bewegung und „präsentativen Form“ (Langer). Daher ist es auch kein Zufall, dass heute philosophische Ansätze wieder ins Zentrum gerückt werden, die in den letzten Jahrzehnten eher wenig Beachtung gefunden hatten: wie die Prozessphilosophie von Whitehead, Bergsons Wahrnehmungsphilosophie und Susanne Langers Philosophie des Fühlens. Die Schülerin von Alfred N. Whitehead (und von Ernst Cassirer) beginnt ihre Kritik bei Wittgenstein, Russell, Carnap und Frege, um deren Definition des „Jenseits der Sprache“, des „Nicht-Sagbaren“ als einen Irrtum dieser Sprachphilosophie aufzudecken, als ein Missverständnis, was das semantische Feld der Sprache betrifft. „Das Feld der Semantik reicht weiter als das der Sprache, das haben Philosophen wie Schopenhauer, Cassirer, Delacroix, Dewey, Whitehead und andere entdeckt“ (Langer 1992: 93). Wesentliches Moment in Langers Philosophie bildet der Symbolismus jener Bereiche, die der diskursive Symbolismus nicht ausdrücken kann, die aber deshalb nicht notwendigerweise „etwas Blindes, Unbegreifliches, Mystisches“ sind; „es handelt sich einfach um Dinge, die durch ein anderes symbolisches Schema als die diskursive Sprache begriffen werden müssen. [...] Die Sprache ist keinesfalls unsere einzige artikulierte Hervorbringung“ (ebd.: 95).

Damit steht sie nun durchaus in einer interessanten Kette von aktuell agierenden Sprach- und Subjektkritikerinnen, die mit dem Symbolismus von Langer aber nicht unbedingt einverstanden wären. Dennoch formuliert Langer hier durchaus etwas, was Karen Barad nahe steht, wenn sie die Sprache eben als nur eine Möglichkeit benennt. Auch Barad hat sich dafür stark gemacht, nicht nur der Sprache eine Geschichte zuzuschreiben, sondern auch Materialien und Phänomenen.<sup>10)</sup> Doch die Parallele endet hier dann abrupt, denn Barad fragt nicht nach einem erweiterten semantischen Verständnis, sondern will eine Handlungsfähigkeit auf alles übertragen und nicht lediglich dem humanen Subjekt zuschreiben. Dennoch sollte man sich Langers Ansatz noch etwas genauer ansehen, da sie entlang der Empfindungsthese von Whitehead die Sinnesdatenaufnahme durch das menschliche Wesen durchdekliniert. Denn die „reine Sinneserfahrung ist bereits ein Prozess der Formulierung. [...] Ein Objekt ist kein Sinnesdatum, sondern eine durch das sensitive und intelligente Organ gedeutete Form, eine Form, die gleichzeitig ein erlebtes Einzelding und ein Symbol für dessen Begriff, für diese Art von Ding ist“ (ebd.: 95). Langer spricht in diesem Zusammenhang von Formulierungen als Muster und Gruppierungen von Sinnesdaten, was durchaus an die

10)

„Language has been granted too much power. The linguistic turn, the semiotic turn, the interpretative turn, the cultural turn: it seems that at every turn lately every ‚thing‘—even materiality—is turned into a matter of language or some other form of cultural representation. The ubiquitous puns on ‚matter‘ do not, alas, mark a rethinking of the key concepts (materiality and signification) and the relationship between them. Rather, it seems to be symptomatic of the extent to which matters of ‚fact‘ (so to speak) have been replaced with matters of signification (...). Language matters. Discourse matters. Culture matters. There is an important sense in which the only thing that does not seem to matter anymore is matter.“ (Barad 2003: 801)



„diffraction patterns“ von Barad erinnert bzw. auch an Antonio Damasio Strukturen und Mustererkennung, wie sie die Gehirnforschung derzeit untersucht.<sup>11)</sup> Diese Musterbündelung bzw. -erkennung betrachtet Langer als angeborene Fähigkeit, die ihrer Ansicht nach die Wurzel für unser gesamtes Abstraktionsvermögen bildet und „ihrerseits der Schlüssel zur Rationalität ist; es zeigt sich also, daß die Bedingungen der Rationalität tief in unserer rein animalischen Erfahrung liegen – in unserer Wahrnehmungsfähigkeit, in den elementaren Funktionen unserer Augen, Ohren und Finger“ (ebd.: 96).

— Ich habe Susanne Langer hier so ausführlich zitiert, weil das Empfinden, wie sie es mithilfe von Whitehead definiert, sich mit einer bestimmten Definition von Affekt, wie ihn Gilles Deleuze und später dann Brian Massumi bestimmt haben, verbinden lässt. Der Affekt hat dieser Definition nach keine Präsenz, sondern ist immer zwischen ‚immer-schon-vergangen‘ und ‚noch-nicht‘ zeitlich – als fehlende halbe Sekunde – lokalisiert, er ist nie unmittelbar empfunden oder gegeben. Er ist, wenn man seine zeitlich- räumliche Verortung auf eine andere Ebene überträgt, immer schon abstrahiert oder in den Worten Langers formuliert (vgl. Angerer 2013). Was heißt dies nun für die Frage nach der Repräsentation und der Kritik an ihr? Die Kritik richtet sich in erster Linie gegen die Dominanz des Visuellen und fordert, das Taktile, Haptische sowie Bewegungen auf allen möglichen Ebenen – viral, bakteriell, Haut – ernst zu nehmen. Anstelle der Frage nach der Identifikation (mit Bildern), die im Kontext der Repräsentation zentral war, tritt die Frage nach der Nachahmung, wie sie durch die Wiederentdeckung von Gabriele Tarde aktuell verhandelt wird. Nach Tarde ist, an die Substanzlehre von Spinoza angelehnt, alles im Kleinsten ebenso enthalten wie im Großen – alles ist eine Frage der Bewegung, der Kohäsion, der Anpassung und Nachahmung. Tarde spricht in diesem Zusammenhang von einem „*Bedürfnis nach Gesellschaft*“, das die Atome wie die Menschen, die Bäume ebenso wie die Sterne aufweisen würden (Tarde 2009: 25-30). Deleuze und Guattari haben in den *Tausend Plateaus* diese Nachahmung als „Strömung“ bezeichnet, die sich durch Überzeugung und Begehren bewegt. „[E]ine Strömung besteht immer aus Überzeugungen und Begehren. Überzeugungen und Begehren sind Grundlage jeder Gesellschaft, weil sie Strömungen sind, die als solche ‚quantifiziert‘ werden können, wahrhaftige gesellschaftliche Quantitäten, während Empfindungen qualitativ und Vorstellungen schlichte Resultanten sind“ (Deleuze/Guattari 1997: 298-99).

11)

Damasio zusammengefaßt in Angerer 2007: 77f.

Hier wird nun aber auch deutlich, dass ein ehemals sexuell definiertes Begehren in eine affektive Bewegung übersetzt worden ist. Aus einer an Psychoanalyse und Ideologiekritik orientierten Interpretation sexueller Phantasien ist eine Frage nach einer affektiven Grundbefindlichkeit geworden.

Diese Verschiebung von einer sexuellen hin zu einer affektiven Dimension habe ich im *Begehren nach dem Affekt* (Angerer 2007) nachgezeichnet. Ich habe dort auch die Frage gestellt, welche Kräfte es sind, die diesen affektiven *turn* mit verursachen und mittragen. Mit meinem Verweis auf Foucaults Dispositiv-Begriff habe ich deutlich gemacht, dass diese Kräfte weder nur positiv noch ausschließlich negativ zu bewerten sind, sondern die Frage der Macht, wie Foucault betonte, immer auch in ihrer Positivität gesehen werden muss, also gesehen werden muss, was durch sie erst ermöglicht wird. So würde ich auch vorschlagen, die Entscheidung darüber, welche Lesart von *Fly* die bessere oder die richtige ist, dahingehend abzuwandeln und zu fragen, wodurch kommt etwas in den Blick und was entgeht diesem durch den Fokus auf eine semiotische oder affektive Lektüre? Was bedeutet es, den Körper über das Krabbeln der Fliege und nicht mehr über dessen Weiblich- und Nacktsein zu buchstabieren? Wie verändert sich dadurch ein Blick auf Sexualität insgesamt? Wie verändert sich diese innerhalb eines affektiven Gefüges? Bleibt die Kategorie *gender* davon unberührt oder wird sie ganz im Gegenteil in Mitleidenschaft gezogen? Ist *gender* über ein affektives *doing* nach wie vor analysierbar oder verlieren die Komponenten von Judith Butler hierbei ihre Berechtigung? All dies Fragen, die meiner Meinung nach noch lange nicht durchgespielt sind, obwohl sie machtvolle Implikationen enthalten. Man kann vorsichtig zusammenfassend formulieren, dass der Affekt – als Bewegung, Energie, als übervolle, daher nicht bewusstseinsfähige Zeitzone, als das, was das Individuum notwendigerweise überschreitet, als etwas, das sich auf das Soziale nicht reduzieren lässt – eine Art Relais darstellt oder vielmehr die Funktion eines solchen zugesprochen bekommt, um ein Versprechen, ein Begehren nach Überwindung tradierter Dualismen (Natur-Kultur, Körper-Geist, Mensch-Maschine-Tier, etc.) einzulösen. Wenn Freud die Sexualität des Menschen vom Instinkt der Tiere radikal unterschieden hat, um sie als das zu positionieren, worin sich das Humane entfaltet, dann ist der Affekt nun genau die Gegenbewegung hierzu, nämlich jenes Moment in den Vordergrund zu rücken, wo Menschen und Tiere sich vergleichen und verbinden lassen – und an der affektiven Kompetenz

der Maschinen wird seit längerem ja heftig gearbeitet (Stichwort: *affective computing*). In der heute beobachtbaren Tendenz, überall das affektive Moment zu betonen, artikuliert sich in meinen Augen ein ‚Gefühl‘ nach einer Teilhabe an der Welt, das sich von der Überzeugung einer Vormachtsstellung des Menschen in dieser verabschiedet hat und vielmehr das einlösen möchte, was Donna Haraway mit *alter-globalisation* und *autre-mondialisation* bezeichnet hat: „These terms were invented by European activists to stress that their approaches to militarized neoliberal models of world buildings are not about antiglobalization but about nurturing a more just and peaceful other-globalization. There is a promising *autre-mondialisation* to be learned in retying some of the knots of ordinary multispecies living on earth“ (Haraway 2008: 3).

// Literatur

- Angerer, Marie-Luise (2007):** Vom Begehren nach dem Affekt. Zürich-Berlin, diaphanes
- Angerer, Marie-Luise (2013):** Die biomediale Schwelle. Medientechnologien und Affekt. In: Deuber-Mankowsky, Astrid/Holzhey, Christoph (Hg.): *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*. Wien, Turia + Kant, S. 203-222.
- Barad, Karen: Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter.** In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 2003, vol. 28, no. 3, S. 801-831.
- Barad, Karen (2007):** *Meeting the Universe Halfway*. Durham-London, Duke University Press.
- Berger, Renate (1985):** Pars pro toto. Zum Verhältnis von künstlerischer Freiheit und sexueller Integrität. In: Berger, Renate und Hammer-Tugendhat, Daniela (Hg.): *Der Garten der Lüste. Zur Deutung des Erotischen und Sexuellen bei Künstlern und ihren Interpreten*. Köln, Dumont, S.150-199.
- Braidotti, Rosi (2002):** Between No Longer And The Not Yet: On Bios/Zoë-Ethics. In: *Filozofski vestnik*, vol. XXIII, no. 2, S. 9-26.
- Butler, Judith (1991):** *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Butler, Judith (1997):** *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp .
- Deleuze, Gilles (1993):** Postskriptum über die Kontrollgesellschaften. In: ders.: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 254-262.
- Deleuze, Gilles und Guattari, Félix (1974):** *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles und Guattari, Félix (1992):** *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin, Merve.
- Deleuze, Gilles (1989):** *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1991):** *Das Zeit-Bild, Kino 2*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Deuber-Mankowsky, Astrid (2011):** *Diffraktion statt Reflexion. Zu Donna Haraways Konzept des situierten Wissens*. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft: Menschen und andere* (Redaktion: Marie-Luise Angerer, Karin Harrasser), Heft 4, S. 83-91
- Foucault, Michel (1977):** *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen, Band I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Guattari, Félix (1995):** *Chaosmosis. An ethico-aesthetic paradigm*. Sydney, Power Publications.
- Haraway, Donna (1997):** *Modest\_witness@second\_millennium.FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse*. New York-London, Routledge.
- Haraway, Donna (2003):** *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- Haraway, Donna (2008):** *Where Species Meet*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- Lacan, Jacques (1975):** *Schriften 1*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

**Lacan Jacques (1991):** Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch II, Berlin, Quadriga.

**Lacan, Jacques (1996 [1973]):** Das Seminar. Buch XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (1972–1973). Weinheim, Berlin, Quadriga.

**Langer, Susanne K. (1992 [1942]):** Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt a.M., Fischer.

**Lauretis, Teresa de (1987):** Technologies of gender. Bloomington, Indianapolis, University of Indianapolis.

**Mulvey, Laura (1980):** Visuelle Lust und narratives Kino. In: Nabakowsky, Gisliind et al. (Hg.): Frauen in der Kunst, Bd.1. Frankfurt a.M., edition suhrkamp, S. 30-46.

**Schade, Sigrid (1987):** Der Mythos des ‚Ganzen Körpers‘. In: Barta, Ilsebill et al. (Hg.): Frauen.Bilder.Männer.Mythen. Berlin, Reimer, S. 239-260.

**Tarde, Gabriel (2009):** Monadologie und Soziologie. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

**Whitehead, Alfred North (1987 [1929]):** Prozeß und Realität. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

**Zizek, Slavoj (1998):** Das Unbehagen im Subjekt. Wien, Passagen.

// **Abbildungsnachweis**

**Abb 1-4: Yoko Ono, Fly, 1970,** 16 mm digitalisiert, Farbe, Ton, 25 min, Sammlung der Künstlerin, (c) Yoko Ono, Foto: Norbert Miguletz, in: <http://www.schirn-magazin.de/yoko-ono-fly-fluxus-film.html>, zuletzt 02.12.2012.

**Abb 5: Yoko Ono, Fly, 1970,** performed by Virginia Lust, Filmstill, 16 mm, Farbe, Ton, 25 min, Privatsammlung, in: Yoko Ono. Half-A-Wind Show. Eine Retrospektive, Kat. zur Ausst., Schirn Kunsthalle Frankfurt 2013, S. 159.

// **Angaben zur Autorin**

**Marie-Luise Angerer,** Professorin für Medien- und Kulturwissenschaften an der Kunsthochschule für Medien Köln.

Aktuelle Schwerpunkte in Lehre und Forschung Affekt & Medientechnologien, Nachahmung und Begehren, verkörpertes Wissen. Soeben erschienen: *Choreographie Medien Gender*, hg. von Marie-Luise Angerer/Yvonne Hardt/Ann-Carolin Weber, diaphanes 2013. <http://wissenschaft.khm.de/wpersonen/mla/marie-luise-angerer/>

// FWK WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

// WWW.FKW-JOURNAL.DE