

Einleitung

«Problem: wo sind die Barbaren des 20. Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach umgeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren.»

F. Nietzsche

Dieses Buch untersucht die elektronischen und digitalen Technologien in ihrer Funktion als Kristallisatoren (Synthesen) von Zeit. Mit dem Zusammentreffen von Bergsons temporaler Ontologie und den Texten des Videokünstlers Nam June Paik entsteht ein idealisierter Dialog, der diese Funktionen beschreibbar macht. Paik sieht in der Videotechnologie eine Imitation «der Zeit, nicht der Natur». Die Thematik der Zeit und ihrer Synthesen ermöglicht einen Bezug zur marxistischen Werttheorie, nach der die Arbeit Zeit ist und die Ware ihre Kristallisation. Dieser Gesichtspunkt wird jedoch gleich weiter verschoben, denn die Zeikristallisationsmaschinen modulieren und integrieren nicht mehr nur die «Arbeitszeit», sondern die «Lebenszeit». In ihr werden Arbeit und Wahrnehmung (wie Benjamin sie unterscheidet) tendenziell umkehrbar — wie auf dem Immanenzplan, der sich in den neuen technologischen Anordnungen abzeichnet. Die Lebenszeit entspricht der Komplexität der Semiotiken, Kräfte und Affekte, die an der Produktion von Subjektivität und Welt beteiligt sind und deren Kreativität von den fortgeschrittenen Organisationsformen des zeitgenössischen Kapitalismus integriert wird.

Laut Bergson sehen die klassischen ebenso wie die modernen Philosophen in der Philosophie eine Erselzung der «Wahrnehmung durch den Begriff». Die Erselzung des Bildes durch den Begriff basiert in der Tradition des abendländischen Denkens auf einer angenommenen Unzulänglichkeit unserer Wahrnehmungsfähigkeiten. Eine Unzulänglichkeit, die durch andere Fähigkeiten des Menschen bestätigt wird: den Abstraktions- und Verallgemeinerungsfunktionen des Verstandes. Bergson zufolge standen die Konzeptionen der ältesten griechischen Denker der Wahrnehmung noch sehr nahe, «denn sie ergänzten die unmittelbare Empfindung durch die Verwandlung eines mit den Sinnen wahrnehmbaren Elements wie dem

Wasser, der Luft und des Feuers»². Aber sobald die Philosophie glaubte, die Unmöglichkeit der Transformationsmethode gezeigt zu haben, weil sie den sinnlichen Gegebenheiten zu nahe sei, schlug sie einen Weg ein, den sie laut Bergson seither niemals mehr verlassen hat und der uns zu einer «suprasensiblen Welt» geführt hat. Von nun an will die Philosophie die Dinge durch «keine Ideen» erklären. Bergson schlägt einen umgekehrten Weg vor: «Aber nehmen wir einmal an, daß wir, anstatt zu versuchen, uns über die Wahrnehmung der Dinge zu erheben, tiefer in sie eindringen würden, um sie zu ergründen und zu erweitern?»³ Dieses Zurück zur Wahrnehmung (zu ihrer Ausweitung und Ausdehnung) wird einerseits notwendig, weil die Verstandesarbeit das *Wirkliche* der meisten qualitativen Differenzen *austöschte* und unsere Wahrnehmung daher partiell verkleinern muss, und andererseits, weil der Verstand in dem Maße seine Fähigkeit zu schöpferischer Tätigkeit verliert, in dem er trennen, wählen, kombinieren und koordinieren kann. Bergson findet in der *Wahrnehmung und im Bild mehr Realität und Kreativität als im Begriff und im Verstand*. Dieses Eintauchen in die Wahrnehmung reißt uns weit mit sich fort, bis wir zur semiotisch ungesformten Materie, zur Zeitmaterie, Bildmaterie gelangen. Noch wichtiger allerdings: der Verstand schließt nicht nur die qualitativen Unterschiede aus unserer Wahrnehmung aus, sondern *wesentlich die Zeit*. Das Funktionieren des Verstandes und des Begriffs basiert auf einer Verdunklung des Werdens, oder anders gesagt: es etabliert eine chronologische Zeitlichkeit, eine Reduktion der Zeit auf den Raum. Der Verstand kann die Veränderung und die Bewegung nur als Folge von Unbeweglichkeiten begreifen. «Sich in die Wahrnehmung zu versetzen», macht die Zeit, während sie sich ereignet, jenseits des Verstandes zugänglich; dieser löst sich vom «vollkommen Fertigen» und folgt dem «Werden».

Diese neue Konzeption der Beziehung von Zeit und Bild beginnt mit der Kritik am Vorrang, den die metaphysische Tradition der suprasensiblen Welt zuweist. Das affirmsiert ein Bewusstsein von Dauer, ein Denken der Dauer (einer nicht chronologischen Zeitlichkeit), eine Erfahrung, von der aus alle Semiotiken der Subjektivität (Wahrnehmung, Bild, intellektuelle Arbeit etc.) als *Synthesen der Zeit* jenseits der Trennung von Körper und Geist bestimmt werden können.

Kann man «von den Augen des Körpers oder denen des Geistes verlangen, daß sie mehr sehen, als sie wirklich sehen?»⁴ Können wir uns der

Sprache und den Irrtümern entziehen, in denen wir gefangen sind? Bergson antwortet mit der Methode der «Intuition», die die Dualismen der abendländischen Philosophie ersetzt und einen Zugang zur Dauer ermöglicht. Aber auch die Wissenschaft erfindet aus ihrer eigenen Logik heraus neue maschinische Dispositive, deren Bildproduktion die Zwänge unserer natürlichen Wahrnehmung hinter sich lassen. Tatsächlich gibt es eine Überschneidung ihrer Funktionsweise mit der Beziehung zwischen Bild, Zeit und der «Arbeit des Geistes», deren Zusammenhang in *Materie und Gedächtnis* skizziert wird.

Videophilosophie geht von folgender Hypothese aus: die *Materien der Video- und Digitaltechnologien kristallisieren – wie der Geist – die Zeit*. Und sie kristallisieren sie auf dieselben zwei Arten, in denen das Bewusstsein die Zeit synthetisiert: in ihrer eigenen intensiven Bewegung und in dem Stoff, den sie durchqueren. Bergsons neue Begriffsbildung ist jedoch von einem merkwürdigen «mechanischen Mystizismus» inspiriert, der sich direkt auf die erste industrielle Revolution bezieht und darin eine zweite andeutet. Für Bergson liegt der Ursprung des Geistes in der Materie. Mit der industriellen Revolution entwickelt sich ein «artifizieller Körper», der einen «anderen Geist», erfordert. Aber dieser kann sich nur entwickeln, wenn ihm «ein machtvolleres Werkzeug einen Angriffspunkt verschafft». Bergson ist überzeugt, dass der «vergrößerte Körper» der ersten industriellen Revolution ein «Supplement der Psyche» benötigt. Obwohl er die Entwicklungsbedingungen der mechanischen und thermodynamischen Maschinen⁵ zutreffend beschreibt, hat er doch nicht vorausgesehen, dass das von ihm als notwendiges Supplement der Psyche ebenfalls eine maschinische Form annehmen würde. Ihm zufolge hat die Entwicklung des artifiziellen Körpers – «die uns mit Kräften ausstattete, neben denen die Kraft unseres Körpers kaum zählbar»⁶ – ein solches Niveau erreicht, dass der «matenelle Widerstand bei nahe gefallen ist». Man muss die Schlussfolgerungen, die Bergson aus den überaus originalen Überlegungen zum artifiziellen Körper der industriellen Revolution zieht, aufgrund ihres Hangs zu «mystischem Mechanismus» und Spiritualismus nicht teilen, um dennoch an seinen Begriffen festzuhalten und sie frei zu benutzen.

Bergsons positive Ontologie ist für eine Definition der Gesellschaft des Bildes von enormer Bedeutung. Danach würde ein Geist, der dem Faden der Erfahrung rein und einfach folgte, keine Leere, keine mögliche Negation,

kein Nichts kennen — auch kein relatives oder partielles. Eine negative Ontologie kann demgegenüber nur das Produkt einer «logischen» Philosophie⁷ sein, die das Sein durch das Nichts und das Negative konzipiert. Und das logische Wesen des Seins ist genau das, was die Zeit neutralisiert und ihr Verständnis als Dauer verhindert.

Auf der Basis seiner positiven Ontologie entgeht das Bild dem Mangel, der Abwesenheit, dem Negativen. Es wird dem Realen nicht mehr hinzugefügt, um es zu repräsentieren, es wird im Gegenteil selbst zum Stoff des Seins.

Im Zentrum der Philosophie Nietzsches steht der Körper («vom Körper ausgehend»). Er stellt eine Quelle des Befriedens dar, die größer ist als das Bewusstsein und die Sprache. Der Weg dieses Denkens führt von der Kritik an der Spaltung in Sinnliches und Übersinnliches zum Körper des Menschen und weiter zu einem Überkörper, der alle geistigen Entwicklungen integriert. *Nietzsche verneint resolut, dass das Denken ein „Denken des Denkens“ sei oder dass wir nur in und mittels Sprache denken.* Nach Nietzsche hat der größte Teil unserer Handlungen nichts mit unserem Bewusstsein zu tun, denn wenn sie dort hin gelangen, sind sie bereits ausgewählt, geordnet und senniorisiert. Was zum Bewusstsein vordringt, ist Ergebnis eines Konflikts zwischen Kräften, die bereits durch Nützlichkeit, durch den Wert, markiert sind. Die Gefühle und das Denken sind Umstände, die im Vergleich mit den «unzählbaren, den kleinsten Moment ausfüllenden Tatsachen» extrem «selten und unbedeutend» sind. Über den Umweg der Sprache verdunkelt das rationale Denken gleichzeitig seine Genealogie und alle Gedanken, die sich seinen Imperativen nicht unterordnen. Nietzsche hingegen findet in der *Mannigfaltigkeit der nichtrationalen und nichtdiskursiven Denkformen die Ausgangspunkte und Vektoren der Subjektivierung und der Kreativität wieder*: vororganisches Denken (die Formen wie in Kristallen realisieren), Denken in Tönen, Denken in Bildern oder taktilen Empfindungen. Gegen die Verabsolutierung des Begriffs bringt Nietzsche nicht nur eine genealogische Rekonstruktion des begrifflichen Denkens vor, sondern auch eine Befragung der Anordnungsweisen und Konfliktformen, die es mit anderen Formen des Denkens unterhält. Darin ist der Körper kein Hindernis mehr, das, um zur Kraft des Gedankens zu gelangen, überwunden werden muss. Im Gegenteil ist es notwendig, in den Körper einzutauen, um das Ungedachte des Denkens zu begreifen, das, wodurch das Denken existiert.

Mit der Genealogie des Begriffs lässt sich ein Kontinuum zwischen den Bewegungen der Materie, des Lebendigen, der Wahrnehmung und des Begriffs anhand der Verkettung der *Kräfte* und *Zeichen* rekonstruieren. Die Trennung von Geist und Materie bringt Machtpraktiken hervor, die sich auf den Körper auswirken und ihn «physisch» markieren. Wie in Nietzsches berühmter Textpassage das Erlangen der Erinnerungsfähigkeit mit Qualen verbunden ist, die die Erinnerung an die Schuld in den Körper eingeprägt, so verlangt die Bildung eines «Auges, das sieht», die Stillstellung der Wahrnehmung, «seit Beginn alles Organischen eine ungeheure Grausamkeit, alles ausscheidend, was anders empfand».⁸

Nietzsches zufolge sind Denken und Wahrnehmung Symptome des Willens zur Macht. Daher ist der Blick und die Wahrnehmung nicht zuallererst von der Physiologie des Auges konditioniert, sondern von der schöpferischen Kraft des «Willens zur Macht». Da die natürliche Wahrnehmung nicht existiert, sind wir alle «Künstler», und «Hellssehen» ist die Art und Weise, in der sich unsere Wahrnehmung organisiert. Die meisten phänomenologischen oder rationalistischen Modelle der Wahrnehmung und Kognitionsmodelle der Wahrnehmung und Kognition lassen sich unter diesem Gesichtspunkt kritisieren. Nietzsches These, dass man gerade im Körper ein Mehr an Realität suchen müsse und dass alle Entwicklung des so genannten Geistes in Wahrheit eine Funktion des Körpers sei, radikalisiert Bergsons Ansatz, dem Bild mehr Realität zuzuschreiben als dem Begriff. Die Entwicklung des Geistes⁹ wäre nach Nietzsche nur ein Symptom der Tatsache, dass ein Überkörper im Entstehen begriffen ist: «Es handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib: es ist die fühlbar werdende Geschichte davon, dass ein höherer Leib sich bildet. Das Organische steigt auf noch höhere Stufen. Unsere Gier nach Erkenntnis der Natur ist ein Mittel, wodurch der Leib sich vervollkommen will oder vielmehr: es werden hunderttausende von Experimenten gemacht, die Ernährung, die Wohnart und die Lebensweise des Leibes zu verändern; das Bewusstsein und die Werthschätzung in ihm, alle Arten von Lust und Unlust sind Anzeichen dieser Veränderungen und Experimente. Zuletzt handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden.»¹⁰ Gerade auf dieses «*Mehr an Wirklichkeit, das im Körper – im sozialen, im Überkörper, wie Nietzsche sagt – präsent ist, zielt die kapitalistische Akkumulation*. Dieses *Mehr an Wirklichkeit* ist gleichzeitig Stoff und Gegenstand der zeitgenössischen kapitalistischen Akkumulation. Das konstante Kapital dieser

nenen Akkumulationsform ist dazu in der Lage, dieses Mehr an Wirklichkeit zu erfassen, zu semiotisieren, zu integrieren und zu kapitalisieren. Die neuen digitalen Technologien nehmen uns nicht den Körper, sondern unse- re Illusionen bezüglich des Geistes und seiner Kräfte. Sie hindern uns nicht daran, zu sehen, sondern reklamieren mehr Macht und Kraft und damit eine Ethik des Blicks. Sie simulieren nicht das Reale, sondern erinnern uns, dass wir schon immer nicht-existente Dinge zum Handeln benutzen (Punkte, Linien, Zeichen, Begriffe, Namen).

Die meisten Theorien der neuen Technologien haben zwei entscheidende Grenzen, die ich überwinden möchte. Die erste besteht darin, dass diese Theorien Technologie und Kapitalismus als vollständig unabhängig, als sich gegenseitig äußerlich betrachten. Die Mehrzahl dieser Theorien setzt be-wusst oder implizit eine Ontologie voraus, die auf der Spaltung in Realität und Begriff, in Welt und ihrem Bild basiert. Von daher bleiben sie auf eine Theorie der Repräsentation angewiesen (oder auf eine Phänomenologie, die das Objekt in den Raum versetzt und das Bild in den Geist). Ich versuche zu zeigen, wie die kapitalistische Maschine – ihr Deteritorialisierungsprozess, ihre konstitutiven und vereinnahmenden Kräfte – die Maschine der Bilderproduktion entstehen und funktionieren lässt. Tatsächlich basiert die Definition der Zeitkristallisierungsmaschinen auf der Annahme, dass die Zeit der kapitalistischen Wertschöpfung untergeordnet ist. Paradoxe Weise kann diese Unterordnung nicht hergestellt werden, ohne die Zeit – in ihrem qualitativen Aspekt, Quelle «kontinuierlicher Kreation unvorhersehbarer Neuigkeiten» zu sein – zu befreien. Tatsächlich «befreit» die Organisation einer abstrakten Zeit des ökonomischen Wertes sie von allen natürlichen oder sub-jektiven Verankerungen. Ich denke hier an die Krise der aristotelischen Zeitkonzeption (nach der die Zeit als Maß extensiver Bewegungen der kosmologischen Natur gedacht wird), an die neuplatonische Krise (Zeit als Maß intensiver Bewegungen der Psyche), aber auch an das Auftauchen einer beliebigen Zeit, die für den Kapitalismus spezifisch ist. Die kunherschweifende Zeit (Zeit der alltäglichen Banalität), die sich aus vergehenden und auf den Tod zulaufenden Momenten zusammensetzende Zeit, hatte in der ursprünglichen Zeit (dem Rhythmus der Natur oder den Bewegungen des Geistes) eine sie messende und sie wieder einlösende Bewegung. Die Zeit misst nicht mehr die «Harmonie des Kosmos» oder den «Einklang der Seele». Es

gibt nur noch eine Zeit, nämlich die der alltäglichen Banalität, die nicht mehr gemessen oder durch irgendein Modell gerettet werden kann. Aber die beliebige Zeit des Kapitalismus kennt eine ihr spezifische Form der Spaltung, die beliebige Zeit als Produzent von Wert (Marx) und als Produzent «kontinuierlicher unvorhersehbarer Neuigkeiten» (Bergson).

Im Kapitalismus bezieht sich die Zeit nur noch auf sich selbst, aber erst wenn sie ein bestimmtes Niveau der Deteritorialisierung überschreitet, findet sie ihre ausschließliche Grundlage in der beliebigen Zeit. Auch die Materie verliert ihre Festigkeit erst, wenn sie über ein bestimmtes Niveau der Deteritorialisierung hinausgegangen und molekular geworden ist. Deteritorialisierung der Materie und Deteritorialisierung der Zeit machen eine molekulare Materie und eine Zeit sichtbar, die als kontinuierliche Quelle schöpferischer Tätigkeit schon immer präsent gewesen ist, aber erst vom Kapitalismus aufgedeckt und organisiert wird. Deteritorialisierte Materie und Zeit sind die Ausgangsstoffe der Zeitkristallisierungsmaschinen. Ihre Funktion besteht darin, die Synthesen dieser beliebigen Zeit zu reproduzieren.

An dieser Stelle wird eine Diskussion von Marx wichtig, denn Arbeit und Waren sind Formen der Vereinnahmung und Kristallisation der Zeit. Aber auch wenn Marx uns die Methode gezeigt hat, mit der die «lebendige Arbeit» jenseits der Arbeit zu entdecken ist, so hilft uns das nicht bei der Entdeckung der Kräfte diesseits der Repräsentation, des Gedächtnisses und der Wahrnehmung – will man nicht in den Jargon von Basis und Überbau verfallen, der unter den Bedingungen des zeitgenössischen Kapitalismus in keiner Weise nützlich ist.

Kommen wir zur zweiten Grenze: Unsere Definition der Zeitkristallisationsmaschinen unterstellt eine Ontologie, die die Grundlage der modernen philosophischen Tradition, die Spaltung der Welt in Wirklichkeit und Begriff, Wesen und Phänomen, Sein und Erscheinen, ins Wanken bringt. Selbst die marxistische Theorie und ihre Kritik der politischen Ökonomie funktio-niert über die Zweiteilung in Wirklichkeit (Gebrauchswert) und Begriff (Wert) und ihre Umkehrung. Der zeitgenössische Kapitalismus ist jedoch die Realisierung dieser Umkehrung, denn die Erscheinung (Wert) hat über die Wirklichkeit (Gebrauchswert) triumphiert, hat sie sich unterordnet. Die traditionellen Kategorien der modernen Philosophie und die Konzepte der Kritik der politischen Ökonomie erweisen sich als ohnmächtig oder autolo-gisch. Bergson und Nietzsche konstruieren – mit bemerkenswerten Unter-

schieden – Theorien der Wahrnehmung, der Affekte, des Gedächtnisses und des Begriffs, deren Gemeinsamkeit der Wille ist, sich gegen die Metaphysik der Spaltung in *Wirklichkeit und Begriff, in Wesen und Phänomen, in Sein und Erscheinung* zu stellen.

In gleicher Weise wie Marx – und mit ihm eine ganze revolutionäre Tradition – die Kategorien der großen europäischen philosophischen Tradition als «Begriffspersonen» der Ontologie des Kapitals gelesen hat (das Kapital als «praktisch existierender Idealismus»), lesen wir die Ontologie Bergsons oder Nietzsches als Konstruktion der Begriffspersonen des zeitgenössischen Kapitalismus.¹²

Entsprechend der Hypothese von der neuen Natur des Kapitalismus veroppeln die Technologien der Zeit nicht das Reale in der Repräsentation, sondern stellen Dispositive dar, die auf einem neuen Immanenzplan operieren, im Herzen einer neuen Ontologie: einer die Zeit befriedenden Ontologie, in der die Erscheinung triumphiert (jener Ontologie der vollständigen Unterordnung des Gebrauchswerts unter den Wert). Hat man einmal die Unmöglichkeit der Dialektik von Begriff und Realität akzeptiert, muss man die von Nietzsche eröffnete neue Perspektive einnehmen: «Wir finden ‹Realität› und Schein noch nicht in Gegensatz, wir würden vielmehr von Graden des Seins – und vielleicht noch lieber von Graden des Scheins – reden.»¹³

Für Bergson sind die traditionellen philosophischen Unterscheidungen in objektiv und subjektiv, ausgedehnt und unausgedehnt, in Qualität und Quantität auf diesem neuen Immanenzplan nicht mehr wirksam, da sie vom Raum ausgehend erarbeitet wurden. Im Gegensatz zur postmodernen Interpretation, nach der alle «Differenzen» unmöglich und sinnlos ist, müssen diese Unterscheidungen zeitlich bestimmt werden. Nicht auf der Basis einer Zeit, die die vierte Dimension des Raums wäre, sondern auf der einer qualitativen Zeit («Zeit ist ein ‹Werden› und sogar der Grund von allem überigen Werden»¹⁴). Nach Bergson muss man Unterscheidungen noch treffen, Differenzen noch bestimmen können, allerdings auf der Grundlage des Verhältnisses von aktuell/virtuell als der Grundlage von Zeit und Subjektivität. Die Zeitkristallisierungsmaschinen arbeiten im Inneren dieser Zeitslichkeit: sie repräsentieren die Welt nicht, sie kristallisieren sie durch Kontraktion und Ausdehnung der Zeit und tragen so zu ihrer Konstitution bei. Aber um dieses neue Verhältnis von Körper und Geist zu begreifen (wie der Geist auf den Körper wirkt und umgekehrt), muss man jede Theorie der Repräsentation,

die das Sein in Reales und Bild spaltet ebenso aufgeben wie jede Phänomenologie, die die Objekte in den Raum und die Bilder in den Geist verlegt.

Der außerordentliche Aufstieg der Zeitkristallisierungsmaschinen und ihre Kraft zur Deterritorialisierung und zur Simulation betreffen die menschlichen Fähigkeiten wie Gedächtnis, Wahrnehmung, Verstand und Vorstellungskraft. Wenn diese Maschinen die Fähigkeiten des Menschen «imitieren», tun sie das nicht in psychologisch beschreibbarer Weise. Der bergsonischen Genealogie des «Sehvermögens» entsprechend, kommt man zur Hypothese, dass die Bildtechnologien nicht das Auge reproduzieren, sondern die sub-personalen (reine Wahrnehmung) und supra-personalen (ontologisches Gedächtnis) Bedingungen, von denen aus wir Bilder, Gedächtnis und Verstand konstruieren. Die Informations- und Kommunikationstechnologien sind nicht nur die Veräußerlichtung subjektiver Fähigkeiten, sondern viel grundsätzlicher Bedingungen ihrer Bildung. In letzter Instanz sind sie nicht, wie McLuhan annimmt, «Prothesen der Sinne, der Organe und der menschlichen Fähigkeiten, sondern ein Produkt des Willens zur Macht» und der «Handlungsfähigkeit eines Körpers, der in und durch die Zeit agiert.

Der Übergang von Video- zu Simulationstechniken des Denkens und Handelns (Automaten) scheint über das enge Verhältnis verlaufen zu müssen, das Bergson und Nietzsche zwischen Körper, Bild und Denken etablieren. Der Videokünstler Bill Viola beschreibt die Phylogenetese dieser Technologien so: «Durch die Integration von Bild und Video in die Sphäre digitaler Logik werden wir bald in der Lage sein, die Karte der begrifflichen Strukturen unseres Gehirns aus technologischer Perspektive aufzuzeichnen ... Nach der ersten Videokamera mit ihren Magnetoskopern, die uns mit einem Auge versorgt, das an eine Form groben und nicht-selektiven Gedächtnisses gebunden ist, finden wir uns nun in der darauf folgenden Etappe der Entwicklung: im Reich der Wahrnehmung und der Strukturen künstlichen, sogar intelligenten Denkens.»¹⁴ Hier zeigt sich ein hypothetischer Weg, der von den Modellen des Auges und der Ohren zu Modellen von Denkprozessen und weiter zur Funktionsweise des Gehirns führt. Auf die Arbeiten Bergsons bezogen, will ich zeigen, wie Wahrnehmung, Empfindung, und Gedächtnis «Produkte» der Fähigkeit sind, Zeit zu kontrahieren und zu dehnen, und dass die Subjektivität sich wesentlich im Inneren der Schaltung aktuell/vir-

tuell konstituiert. Diese ahumane Produktion des Humanen als Synthese der Zeit bildet die Basis der elektronischen und digitalen Technologien. Diese These lässt sich an den Arbeiten früher Videokünstler gut entwickeln. Nam June Paik sagt ohne Zögern, dass «Video. Zeit ist»: «Video hat Raum- und Zeitkomponenten, aber die Zeit ist gegenwärtig die wichtigste Komponente, weil das angeblich statische Bild eigentlich aus nichts anderem als Linien besteht. Im elektronischen Bild gibt es in Wirklichkeit keinen Raum, und alles ist Zeit...»¹⁵ Folglich *imitiert* Video nicht die Natur, sondern die Zeit. Von hier ausgehend (Imitation der Zeit durch das Videogerät), suchen wir einen Dialog mit Bergson, denn die Zeit, von der hier die Rede ist, ist die Synthese einer Zeit, die von ihrem Verhältnis zu den Bewegungen des Kosmos und der Bewegungen der Psyche befreit ist. Die Imitation der Zeit kann nur als Imitation der Zeitsynthesen begriffen werden. Die von Paik eröffnete Spur (Video darf nicht als Eindruck von Licht auf einen Träger verstanden werden, sondern als eine Synthese/Modulation und Kontraktion/Ausdehnung des Lichts), müsste in Bezug auf die digitalen Technologien in gleicher Weise weiterverfolgt werden. Wir werden also im Übergang von der Produktion der kinematographischen Bilder zu den Synthesebildern andere Verkettungen und andere Brüche aufspüren als die theoretische Tradition, die im Übergang vom Analogem (Eindruck des Lichts auf einen Träger) zum Digitalen (Produktion des Bildes durch eine Sprache) einen paradigmatischen Bruch sieht.

Letzte Überlegung: Der Übergang vom «Auge zum Denkprozess» muss mit den Verweisen rekonstruiert werden, die sich in Nietzsches und Bergsons Vorgehensweisen finden, in denen weder die Physiologie des Auges, noch die des Gehirns oder Gedächtnisses entscheidend ist, sondern das Handlungsvorwissen und die affektiven Kräfte, die sie definieren.

Was muss man unter Zeitkristallisation verstehen? Man kann die Kristallisation von Zeit als einen Prozess der Erzeugung und Akkumulation von Kraft verstehen, denn für Bergson muss man Dauer als eine «eigenständige Kraft» begreifen und Zeit als etwas, das man «gewinnen oder verlieren» kann. Im Bereich des Lebendigen erscheint Dauer wie eine Sache (eine «Quasi-Sache»), denn die Umkehrbarkeit der Zeit der klassischen Wissenschaft ist hier niemals realisierbar. Aber um welche Kraft handelt es sich? Es handelt sich weder um eine kinetische, noch um eine potentielle Kraft. Nietzsche,

der seine Philosophie auf dem Konzept der Kraft aufbaut, definiert den Willen zur Macht als «Pathos»,¹⁶ als eine «ursprüngliche affektive Kraft», von der sich alle anderen Kräfte ableiten. Bergson schreibt sich in die materialistische Tradition ein, in der die Kraft in engem Bezug zur Empfindung steht. Die affektive Kraft lässt sich nach Bergson nur aus ihrem Verhältnis zur Zeit, zur Dauer verstehen. Er entdeckt so die Beziehung zwischen affektiver Kraft, Subjektivität und Dauer.

Im Verhältnis zur affektiven Kraft agiert die Dauer auf zwei unterschiedliche Weisen. Erstens findet jedes Empfinden in der Zeit statt, und die Zeit ist nicht unabhängig von ihrer Intensität: «Eine Empfindung verändert sich alleine dadurch, dass sie länger andauert, bis zur Unerträglichkeit. Das Gleiche bleibt hier nicht das Gleiche, sondern verstärkt sich und wächst an seiner ganzen Vergangenheit.»¹⁷

Die Dauer ist auf noch grundlegender Weise die ursprüngliche Quelle allen Empfindens. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Dauer Affekt; sie ist die Fähigkeit, zu affizieren und affiziert zu werden. Man muss nämlich für Affekte und Wahrnehmungen notwendigerweise eine Kraft voraussetzen, die tiefgehender ist als sie, und die sie ermöglicht. Denn «im elementarsten Ton, im unteilbarsten farbigen Punkt gibt es bereits eine Dauer und eine Abfolge, eine Multiplicität von Punkten und aneinander stoßenden Momenten, deren Integration ein Rätsel ist. Durch welches Vermögen kombinieren sich die sukzessiven akustischen Momente untereinander, deren eines aufhört, während das andere zu sein begonnen hat? Was ermöglicht diese fruchtbare Kopplung des Tönen und des Lebenden?»¹⁸

Eine Empfindung kann sich in der Zeit nur entfalten, wenn es eine Kraft gibt, die das erhält, was nicht mehr da ist; eine Empfindung entspräche sonst nur einem einfachen Reiz. Wir müssten nun eine Kraft konzipieren, die nicht nach den sensomotorischen Bedingungen agiert, sondern nach denen einer Dauer, die das Tote im Lebendigen konserviert, das Vorher im Nachher. Bergson definiert Dauer durch diese Gedächtnisfähigkeit, durch diese Fähigkeit zur Konservierung: «Sie ist Gedächtnis, aber kein personales Gedächtnis, das dem, was es erhält, äußerlich ist, von einer Vergangenheit getrennt, deren Konservierung es garantiert: es ist ein der Veränderung selbst innwohnendes Gedächtnis, Gedächtnis, welches das Vorher ins Nachher verlängert und beide daran hindert, keine erscheinende oder vergehende Momente einer Gegenwart zu sein, die unablässig geboren würde.»¹⁹ Ohne

diese Kraft einer konservierenden Dauer, ohne diese fruchtbare Abfolge, die das Tote im Lebendigen kontrahiert, das Vorher im Nachher, gäbe es keine Wahrnehmung, kein Leben, keine Zeit, keine Akkumulation und also kein Wachstum. Ohne diese Dauer wäre die Welt genötigt, in jedem Moment stets von neuem zu beginnen. Die Welt wäre Gegenwart, würde sich unendlich wiederholen und bliebe sich selbst immer gleich.

Das radikal Neue, das Bergson in die Definition der Kraft einführt, liegt darin, das Vermögen der Konservierung und Empfindung durch die Schaltung aktuell/virtuell zu bestimmen. Das Verhältnis von aktuell/virtuell, Motor und Basis der bergsonischen Dauer und bestimmt Kraft als Aufnahmeträgkeit und Spontaneität. Wenn die Schaltung aktuell/virtuell die Grundlage der Kraft als *rezeptive Kraft* ist, dann weil das Virtuelle immer zur Aktualisierung tendiert. Die «lebendige Kraft» ist gleichzeitig «Elan», «Trieb» (Impulsion) und «Gedächtnis», Verlängerung des Vorher im Nachher. Die Kraft, zu affizieren und affiziert zu werden, besitzt eine zeitliche Grundlage. Dauer ist also eine «konkrete Realität». Für Bergson ist Zeit kein Modus, sondern das Sein selbst. Bergson leitet daraus eine Konsequenz ab, die für die Definition der Zeitkristallisationsmaschinen sehr wichtig ist: das Verhältnis von aktuell/virtuell ist ein polarisiertes Verhältnis, das eine bessere Energie freisetzt und produziert, eine Energie, die nach Deleuze «anorganisch» genannt werden könnte. «Damit ist aber, nicht gesagt, daß die Erforschung der physiologischen Phänomene im allgemeinen und der nervösen im besonderen uns nicht neben der lebendigen Kraft oder kinetischen Energie, von der Leibniz sprach, und neben der potentiellen Energie, die man ihr später hat hinzufügen müssen, noch irgendeine Energie von neuer Art erschließen wird, die sich von den beiden andern darin unterscheidet, daß sie sich er rechnerischen Behandlung nicht fügt.»²⁰

Danach würden die Zeitkristallisationsmaschinen auf der Basis dieser Energie funktionieren und ihre Kräfte leiteten sich von der Fähigkeit ab, diese Energie einzufangen und zu produzieren. Man müsste den Unterschied zu den mechanischen und thermodynamischen Maschinen dann in der Fähigkeit suchen, affektive Kraft zu produzieren und zu akkumulieren und sich so in ganz besonderer Weise in den Produktionsprozess der Subjektivität hineinzuvergeben. Bergson ermöglicht es, die Beziehung von Subjektivität und Zeit auf der Basis des Begehrens und der Energie, die es freisetzt, zu analysieren.

Félix Guattari's Arbeiten bringen uns zur Dimension des zeitgenössischen Kapitalismus und seine maschinischen Gefüge. Guattari hat Bergsons und Nietzsches Intuitionen und Begriffe neu erfunden, indem er die Produktion von *Subjektivität in den Modus sozialer Produktion und in die Imperative der Wertschöpfung kapitalistischer Vergesellschaftung integrierte*. Mich interessiert an Guattari nicht nur, dass er die von Nietzsche und Bergson entdeckte Materie der Subjektivierung, genauso wie Sprache und Begriff als Vektoren und Orte der Subjektivierung konstituiert, sondern dass bei ihm diese Materie durch «kollektive Gefüge» gebildet und weiter bearbeitet wird. Die von Guattari beschriebenen Dispositive der Subjektivitätsproduktion integrieren die von Bergson und Nietzsche definierten sub-personalen und supra-personalen Bedingungen in die maschinischen Dispositive, in die kollektiven und sozialen Anordnungen des Kapitalismus.²¹

Wenn wir die kollektiven Gefüge der Subjektivität in der Epoche des postmodernen Kapitalismus zu rekonstruieren beginnen, lassen wir uns auch von einem Vorschlag Walter Benjamins inspirieren, dem zu folge die kinematographische Produktion bei der Aufhebung der Differenz von manueller und intellektueller Arbeit eine wesentliche Rolle spielt. «Die Arbeitsteilung tritt von dem Augenblick an ins Leben, da eine Differenz zwischen körperlicher und geistiger Arbeit erscheint.» Wenn diese Feststellung der *Deutschen Ideologie* zu Recht besteht, so kommt nichts einer Liquidierung der Arbeitsteilung überhaupt und der Entwicklung einer polytechnischen Menschheitsbildung mehr zugute als die Einebnung der Differenz zwischen körperlicher und geistiger Arbeit. Diese können wir gegenwärtig wenn nicht nur an der Filmproduktion so doch in ihr besonders deutlich verfolgen.²² In der Informationsökonomie findet sich diese «Einebnung» vollständig realisiert. Bei Benjamin antizipiert die Wahrnehmungsform des Kinobetrachters die Transformation der Subjektivität, die die Informationsökonomie aufgreift. Einerseits führt das Kino eine Form der Kollektivwahrnehmung ein, «die sich die individuellen Wahrnehmungsweisen des Psychotikers oder des Träumenden zu eignen zu machen vermag», also die abschweifenden Formen von Bewegungen und Bildern, die uns in das «Optisch-Unbewußtes» einweihen. So hat «in der Repräsentation des Menschen durch die Apparatur dessen Selbstentfremdung eine höchst produktive Verwertung erfahren»²³. Andererseits löst die Lust am Schauen und Erleben «eine unmittelbare und innige Verbindung mit der Haltung des fachmännischen Beurteilers»²⁴ aus,

die die «Formen der Partizipation» tief greifend verändert. Diese veränderte Haltung der Massen in Bezug auf die kollektive Wahrnehmung verbindet Benjamin mit den Veränderungen der Arbeit und definiert sie als Umkehrbarkeit von Produzent/in und Konsument/in, von Autor/in und Publikum, die heute die Informationsökonomie zu begründen scheint. Marx selbst hielt das Konzept der «Arbeitskraft», der «lebendigen Arbeit», für seine wichtigste wissenschaftliche Entdeckung. Gerade das erlaubte ihm, einen Abstand, eine spezifische Differenz in Bezug auf die Arbeit zu bestimmen, ein subjektives Moment, auf das sich die Produktivkraft ebenso wie eine Ethik gründen ließ. Wenn er auf diesem Terrain der Arbeit stehen geblieben wäre, hätte er, wie er selbst zugab, nichts anderes getan als das Projekt der politischen Ökonomie fortzusetzen und zu realisieren. Für uns geht es darum, den gleichen Abstand, die gleiche kreative Kraft in Bezug auf Sprache, auf Kommunikation und auf Repräsentation zu bestimmen. Die Desubjektivierung des Bewusstseins und der Sprache ermöglicht eine Perspektive, aus der Ideologie und Praxis des postmodernen Kapitalismus kritisiert werden kann. Denn Sprache, Kommunikation und Information sind die Kategorien, mit denen die Subjektivitätsproduktion kontrolliert, gesteigert und angeleitet werden kann.

¹ H. Bergson, *Denken und schöpfisches Werden*, S. 152

² Idem S. 151

³ Idem S. 154

⁴ Idem

⁵ Die mechanischen und thermodynamischen Maschinen, «die mit Petroleum, mit Kohle oder Elektrizität angetrieben werden und Millionen von Jahren hindurch aufgekauft potentielle Energien in Bewegung umsetzen, haben unsern Organismus eine so große Ausdehnung und eine so bedeutende Macht verliehen, die zu seiner Größe und Kraft gar nicht mehr im Verhältnis stehen, daß davon in dem Anlageplan unserer Spezies sicher noch nichts vorhergeschen war: das war ein ehemaliger Glückfall, der größte materielle Erfolg des Menschen auf unserm Planeten.» H. Bergson, *Die freien Quellen der Moral und der Religion*, S. 241

⁶ Idem S. 243

⁷ «Denn wir fühlen, dass ein Wille oder ein göttlich schöpferischer Gedanke in seiner unendlichen Fülle an Wirklichkeit zu sehr sich selbst genigt, als daß der Gedanke an einen Mangel an Ordnung oder an Sein auch nur flüchtig auftauchen könnte. Sich die Möglichkeit einer absoluten Unordnung, geschweige denn des Nichts, auch nur vorzustellen, hieße von ihm sagen, dass er ebenso gut auch nicht hätte sein können, und das würde eine Schwäche bedeuten, die mit seiner Natur, die wesenhaft Kraft ist, unvereinbar wäre.» Idem S. 79

⁸ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Bd.*, Band 9, S. 537 (Fragment 11 [252])

- ⁹ Und für uns die so genannten Technologien der Intelligenz oder Kognitionstechnologien.
- ¹⁰ F. Nietzsche, *Über die Herkunft unserer Werthschätzung*, in: *Die Ewigkeitskunst, Kritische Studienausgabe in 15 Bd.*, Band 10, S. 635 (Fragment 24 [16])
- ¹¹ «Nietzsches metaphysische These, dass alles Seiende ein bloßer Schein sei, hebt die Differenz von Sein und Wesen, das Hegel nur als Negatives retten konnte, indem er die Differenz, den reflektierten Schein, zum Wesen selbst erhob. ... Aber dieses metaphysische Diktum ist – wie ideologisch verbogen auch immer – die Traversie eines gesellschaftlichen Inhalts, Ausdruck der zur unmittelbaren, begrifflosen Totalität objektivierten Entfremdung. Die negative Ontologie, welche alle Realität in bloßen Schein aufhebt, verdängtlich diesen an sich selber zum Schein.» H. J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, S. 119
- ¹² F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Bd.*, Band 11, S. 637 (Fragment 40 [20])
- ¹³ H. Bergson, *Denken und schöpfisches Werden*, S. 23
- ¹⁴ B. Viola, *Communications*, S. 72
- ¹⁵ Interview, geführt von Angela Melitopoulos und M. L., *Katalog Mixed-Fried*, Kunstmuseum Duiseldorf 1996
- ¹⁶ «Der Wille zur Macht ist kein Wesen und kein Werden, sondern ein Pathos – das elementarste Element, aus dem ultimativ ein Werden, eine Handlung resultiert.» F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance I*, S. 354
- ¹⁷ H. Bergson, Idem S. 23
- ¹⁸ Gabriel Tarde, *Essai et métanges sociologiques*, S. 237f.
- ¹⁹ H. Bergson, *Dureté et simultanéité*, S. 41
- ²⁰ H. Bergson, *Zeit und Freiheit*, S. 115: Das Verhältnis von aktuell/virtuell, das das Bewusstsein als Erinnerung bestimmt, produziert nicht nur diese anorganische Energie, sondern produziert und abemittet alle in der Physik bekannten Energieformen. Diese Kraft entkommt selbst dem Energieerhaltungsgesetz, in dem es Dauer anssammelt und nichtenthalte Zustände als weit entfernt vom Gleichgewicht definiert. «Wenn aber die Molekulare Bewegung mit einem Nichts an Bewußtsein Empfindungen zu erzeugen vermögt, weshalb sollte dann nicht das Bewußtsein seinesfalls entweder mit einem Nichts an künstlicher oder potentieller Energie, oder Benutzung dieser Energie auf seine besondere Art und Weise Bewegung erzeugen können?» Idem
- ²¹ «Die Subjektivität bildet sich am Kreuzungspunkt von maschinischen Flüssen, Zeichenflüssen, sinnlichen, materiellen und sozialen Tatsachen und vor allem im Fahrwasser der Transformationen, die sich aus ihren unterschiedlichen Anordnungsmodalitäten ergeben.» F. Guattari, *Chiasmose*, S. 79
- ²² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band 1, S. 1051
- ²³ Idem S. 461f.
- ²⁴ Idem S. 451
- ²⁵ Idem S. 459

Bergson: Die Zeitkristallisatons- maschinen

Henri Bergson stellt das natürliche Wahrnehmungsvermögen als Verhältnis von Bildströmen, als Beziehung zwischen unterschiedlichen Rhythmen und Formen der «Dauer» dar. Dieses Verhältnis wird vom Körper, vom Bewusstsein und vom Gedächtnis gewährleistet, weil diese im Sinne von «Schnitstellen» arbeiten, die eine Zeit der Unbestimmtheit, der Verarbeitung und der Wahl im Inneren des Fließens der Ströme einführen. Die Video- und Computertechnologien fußen auf genau demselben Prinzip; sie unterbrechen das Fließen der Ströme und erzeugen eine Zwischenzeit, in der sich auf eine spezifisch maschinische Weise die Beziehung zwischen signifikanten und asignifikanten Strömen organisieren lässt.

Bei Bergson findet im «Handlungsvermögen» und in der affektiven Kraft das Verhältnis zwischen Strömen seine Grundlage. Wir können uns so der Probleme entledigen, von denen die Erzählung vom Verschwinden des Realen und des Sichtbaren handelt. Das Wirkliche und das Sichtbare waren schon immer eine Funktion unseres Handlungsvermögens. Mit Bergson können wir deshalb an diese neuen Technologien die einzige sinnvolle Frage richten: *Welcher Gradualität von Macht, welchem Handlungsvermögen entsprechen sie?*

Er zeigt uns die Mannigfaltigkeit und die Heterogenität der Elemente und Anordnungen, die die Subjektivität und die «höheren Aktivitäten» des Geistes bilden; den Zusammenhalt und die Auseinandersetzung, die auf der Ebene der Zeit zwischen den Bewegungen der Materie, des Körpers und des Bewusstseins existieren. Bergson denkt die Genealogie der Vermögen und die Konfiguration der Kräfte so, dass sich daraus – auf eine bestimmte Art und Weise – eine Kritik des Konzepts der intellektuellen Arbeit und der Subjektivität entwerfen lässt.

Unsere Arbeit beginnt mit Bergson und mit der Videotechnologie. Die Videotechnologie ist tatsächlich die erste Technologie, die einer allgemeinen Dekodierung der Bildströme, deren Entstehung Materie und Gedächtnis nachzeichnet, entspricht.

Mit den begrifflichen Instrumenten Bergsons können wir die Besonderheit der Bildproduktion in der kapitalistischen Epoche erfassen: das Wissen darüber, wie die Bilder durch Technologien automatisch produziert und damit der menschlichen Aktivität entzogen werden. Die Produktion von Bildern wird nicht nur automatisiert, also unabhängig vom Menschen; sie macht darüber hinaus die Bewegung und die Dauer zu ihrer eigentlichen Seinsweise. Der Kapitalismus und seine Technologien führen die Bewegung und die Zeit in die Bilder ein und umgekehrt¹. Auch das Werk Walter Benjamins ist von dieser Thematik durchzogen, die Mehrdeutigkeit seines Konzepts der «technischen Reproduzierbarkeit», das zwischen der industriellen «massenhaften Reproduktion» des «einmaligen» Kunstuwerks und der Erforschung der dem Kapitalismus eigenen Zeitregime schwankt, lässt sich jedoch mit Bergson durch das Verhältnis Zeit – Bewegung – Bild überwinden.

Das gesamte Werk Bergsons ist ein fortgesetztes Nachdenken über die Zeit und ihre Kraft. «Eines schönen Tages bemerkte ich, daß die Zeit in diesem System nichts bedeutete, ja daß sie völlig unwirksam blieb. Was aber nicht wirkt, existiert auch nicht. Dennoch sagte ich mir, ist die Zeit doch etwas. Also wirkt sie. Was kann sie wohl bewirken? Der einfache gesunde Menschenverstand antwortete: die Zeit ist das, was verhindert, daß alles auf einmal gegeben ist. Sie hemmt, beziehungsweise sie ist eine Hemmung. Sie muß also gleichsam innere Reifung bedeuten. Sollte sie damit nicht auch Schöpfung und Wahl bedeuten? Sollte die Tatsache der Zeit nicht beweisen, daß das Innere der Dinge indeterminiert ist? Und sollte die Zeit nicht gerade diese Indeterminierung selbst sein?»²

Dies verwirft einige theoretische Positionen wie die von Paul Virilio vollständig, für die gerade die Zeit der elektronischen und digitalen Technologien jede Verzögerung, jeden Abstand, jedes Abwarten, jede Unbestimmtheit verhindert. Weil sie mehr Möglichkeiten bieten, die Zeit zurückzuhalten, zu erhalten, müssten die Technologien der Zeit unsere Macht und unser Handlungsvormögen weiterentwickeln. Wenn Macht und Handlungsvormögen ausgeschaltet zu sein scheinen, dann ist es notwendig,

die Ursachen anderswo als in den Technologien selbst zu suchen. Der Zeitbegriff, den diese Theorien implizieren, führt zurück zu einer Verräumlichung der Zeit, einer Zeit, die als die vierte Dimension des Raums und nicht als Dauer, als nicht-chronologische Zeit gedacht wird. Wir dagegen bestimmen mit der Arbeit Bergsons die Zeit als «fortgesetzte Schaffung von unvorhersehbar Neuem».

Wenn die Aussage Nam June Paiks richtig ist, dass die Videotechnologie nicht die Natur, sondern die Zeit initiiert, dann könnten wir sagen, dass die Technologien, die uns interessieren, die verschiedenen Kontraktionssynthesen der Zeit initiiieren. Die Zeit lässt sich durch den Vorgang der Kontraktionssynthese in zwei verschiedenen Formen erhalten, anhäufen und produzieren — als Gewohnheit und als Gedächtnis.

Unterscheiden wir zunächst mit einer Begrifflichkeit von Gilles Deleuze eine materielle Synthese von einer spirituellen Synthese. Die erste «zieht aufeinander folgende, unabhängige und aktuelle Augenblicke oder Elemente zusammen»; sie arbeitet im Feld der diskontinuierlichen materiellen Erschütterungen («Licht oder Wärme», sagt Bergson), bildet daraus diskontinuierliche Formen der Dauer und produziert Wahrnehmungsbilder. Die spirituelle Synthese dagegen erarbeitet in der Zeit kontinuierliche Formen der Dauer beziehungsweise Erinnerungsbilder.

Die materielle Synthese und die spirituelle Synthese können so als «Gedächtnis» aufgefasst werden. Aber die erste ist mehr eine «Gewohnheit», als ein Gedächtnis, sie erhält die Vergangenheit in sensomotorischen Mechanismen des Körpers. Der Körper «spielt» die Vergangenheit, «anstatt sie sich vorzustellen». Nur die zweite Synthese kann eigentlich Gedächtnis genannt werden, denn sie erhält die Vergangenheit in «unabhängig» Erinnerungen, die nicht «automatisch», sondern «intelligent» in die Konstitution des Bildes und die Verwirklichung einer Aktion intervenieren. Die materielle Synthese ist also eine Form von «passivem» oder «automatischem», die spirituelle Synthese dagegen eine Form von «aktivem» oder «intelligentem Wiedererkennen».

Genau genommen, hat die Wahrnehmung vor allem die Funktion, durch «Komprimierung» oder «Synthese» eine Serie von elementaren Veränderungen in Form einer Qualität oder eines einfachen Zustands zu erfassen.

«Im gerade noch fassbaren Sekundenbruchteil einer quasi blitzartigen Wahrnehmung einer Sinnqualität können sich Trillionen von sich wiederholenden Schwingungen ereignen: die Permanenz einer Sinnqualität besteht in dieser Wiederholung von Bewegungen.»³

Synthetisieren und handeln zu können, stehen in einem direkten Zusammenhang, «... je größer die Kraft zu handeln ist, desto mehr elementare Veränderungen kann ihr Wahrnehmungsvermögen in einem ihrer Augenblücke konzentrieren. Und dieses Vermögen muss in der Natur, ausgehend von den Wesen, die fast im Einklang mit den Schwingungen des Äthers vibrieren, bis zu jenen, die Trillionen dieser Schwingungen im kürzesten Intervall ihrer einfachen Wahrnehmung binden, kontinuierlich zunehmen.»⁴

Für Bergson ist intelligentes oder aktives Wiedererkennen «Bewusstsein», und Bewusstsein bedeutet in erster Linie Gedächtnis. Alles Bewusstsein ist Erhaltung und Anhäufung der Vergangenheit in der Gegenwart, Erhalten des Vorhers im Nachher, Integration des «Toten im Lebenden». Es kommt uns nun bei dieser Fähigkeit, die Zeit zu erhalten und zu akkumulieren, auf zwei Aspekte an: Erstens entsteht mit dem Gedächtnis ein (Abstand oder zeitliches Intervall) zwischen den von jedem Körper empfangenen und ausgeführten Bewegungen; zweitens aber entwickelt sich im Inneren dieses Spielraums eine agierende Kraft, die diese Verzögerung, diesen Moment der Unbestimmtheit zwischen Aktion und Reaktion ausbeutet.

Diese Kraft ist gleichzeitig Wille und Empfindung, Spontaneität und Aufnahmefähigkeit, Gedächtnis und Gewohnheit.

Das Bewusstseinsgedächtnis umfasst die zwei untrennbareren und dennoch distinkten Aspekte der einen gleichen Kraft, Handlungsvermögen und Affektionsvermögen. «Als Teil des Innenlebens spürt sie es mehr als dass sie es sieht; aber sie spürt es als eine Bewegung, als ein fortgesetzter Übergriff einer Zukunft, die unaufhörlich zurückweicht.»⁵

Die bergsonsche Dauer ist Kraft, und sie agiert wie eine Kraft, weil sie das Vermögen erzeugt, zu empfinden, affiziert zu sein.

Aber alles Gedächtnis ist auch Antizipation der Zukunft, Handlung. Einerseits besteht das Gedächtnis in der Fähigkeit zu erhalten und anzuhäufen, andererseits wirkt das Gedächtnis als Kraft, die affizieren, Bilder produzieren und agieren kann. Der Erhalt und die Anhäufung der Vergangenheit dient nicht «dem, was ist», sondern «dem, was sein wird». Behalten,

was schon nicht mehr da ist, antizipieren, was noch nicht da ist, sind also die Funktionen des Bewusstseins. Im Werk von Bergson müssen folglich das «Vorher» und das «Nachher», die Vergangenheit und die Gegenwart, nicht nur als aufeinander folgende Bestimmungen der Zeit interpretiert werden, sondern – in Form von Aktivität und von Passivität – immer auch als Bedingungen affektiver Macht, affektiver Kraft.

So produziert das Gedächtnis sehr wohl «Energie». Eine Energie, deren Natur man in einem «außer-räumlichen» Vorgang suchen muss, denn es handelt sich um affektive Energie, kraftvolle nicht-organische Energie, wie Deleuze sagt.

Unsere Bergson-Lektüre ist also ganz und gar spezifisch, denn sie konzentriert sich auf die Bestimmung der Beziehung, die die Kraft mit der Zeit unterhält.

Die materiellen und spirituellen Synthesen sind Metamorphosen dieser ursprünglichen, unmittelbar durch die Dauer gekennzeichneten Kraft. Das gilt sowohl unter dem Aspekt der Aufnahmefähigkeit – die Vergangenheit in der Gegenwart erhalten – als auch unter dem der Spontaneität – in Richtung Zukunft streben, agieren und schöpferisch tätig sein. (Aktive und passive) Macht ist für Bergson Dauer.

Die Maschinen, die die Zeit durch Erhalten und Anhäufen der Dauer kristallisieren, können dazu beitragen, die «Empfindungs-» und die «Handlungskraft» zu entwickeln oder auszuschalten, sie können unser «aktives Werden» unterstützen oder uns in Passivität erstarrten lassen.

Kommen wir zum Konzept der materiellen Synthese zurück. Bergson unterscheidet die natürliche Wahrnehmung von der reinen Wahrnehmung. Die natürliche Wahrnehmung ist nicht vorrangig und darf keinesfalls als Ausgangspunkt dienen, um die Welt zu erfassen. Unsere «psychologische Repräsentation» ist nämlich laut Bergson von Beginn an unpersönlich, und diesen Aspekt der Äußerlichkeit wird sie auch niemals verlieren.

Bergson ist der Ansicht, dass die Zusammenhänge klarer werden, wenn man vom «Äußerlichen» ausgeht, um das Innere zu verstehen; beabsichtigt man dagegen, vom Zentrum (dem Körper und dem Subjekt) zur Peripherie (dem Äußerlichen) zu kommen, vermehren sich die Probleme. Man muss also den Begriff des «Bewusstseins» aufgeben und hinter die Biegung unserer Erfahrung» gelangen, die eine Homogenität von «Raum und Zeit» über

das Existierende spannt. Damit erübrigts sich auch die Vorstellung, dass sich die Wahrnehmung nach unserem Handeln richtet. «...so bleibt die materielle Welt bestehen wir vorher, aber da von dem besonderen Rhythmus der Dauer, welcher die Bedingung meiner Wirkung auf die Dinge ist, abgesehen worden ist, kehren die Dinge in sich selbst zurück und skandieren sich in so viele Momente als die Wissenschaft in ihnen unterscheidet, und die Empfindungsqualitäten dehnen sich aus, ohne zu verschwinden, und verdünnen sich in einer unvergleichlich geteilteren Dauer. Die Materie löst sich so in zahllose Erschütterungen auf, die alle zu einer ununterbrochenen Kontinuität verbunden und unter sich solidarisch sind und wie Wellenringe nach allen Richtungen verlaufen.»⁷

«Hinter die Biegung unserer Erfahrung» zu kommen, führt uns zur reinen Wahrnehmung, das heißt zur Identität von Materie, Bild und Bewegung. Die Welt ist ein Strudel von Bildern. Es gibt nichts anderes als Bildströme, die sich treffen, sich überschneiden, sich reflektieren, die sich zusammensetzen und in ihre Bestandteile zerlegen. In dieser Dimension der Kräfte, der Intensitäten, des Werdens («Verdichtet man das Atom zu Kraftzentren, löst man es in rotierende Winde eines kontinuierlichen Fluidums auf») ist die Welt Lichtstrom. Den Satz «die Welt ist Bild» muss man in diesem Sinne als ein Fließen von Lichtströmen verstehen, als unendliche Variation ihrer «reinen Erschütterungen».

Die zentrum-, richtungs- und orientierungslose Koexistenz aller Bilder macht uns klar, dass das Bild hier nicht die Form hat, die wir ihm gewöhnlicherweise zuschreiben. Es handelt sich um das Bild selbst, ein Bild, das von keinem Auge wahrgenommen wird. Im Grunde handelt es sich um Bilder und Wahrnehmungen der Dinge selbst⁸. Das Bild ist in der reinen Wahrnehmung nichts anderes als ein Aktionszentrum, das nur Bewegungen wahrnimmt und weitergibt, und in dem sich Aktion und Reaktion vertauschen. Alle Bilder agieren und reagieren gegenseitig. Und die Aktion/Reaktion wird nicht von einem Teil ausgeführt, der sich auf diese Funktion spezialisiert hätte (dem Auge zum Beispiel), sondern von allen elementaren Teilen des Bildes zugleich. Das Bild ist als Erschütterung, reine Vibration, Zittern definiert. Dabei handelt es sich selbstverständlich um eine Metapher, denn für uns gibt es die reine Wahrnehmung nur «de jure», und, wie Bergson meint, bleibt dieses Erblicken der Materie, das wahrscheinlich unsere Vorstellung zu stark «ermüdet», unserem Begriffsvermögen verborgen. Wir

registrieren nur Kontraktionen reiner Wahrnehmung, niemals reine Wahrnehmung selbst.

Aber es muss unterstrichen werden, dass die Materie nicht mit dem Bild, der beständigen Variation der Bilder, sondern auch mit der Zeit identisch ist⁹. Die reine Wahrnehmung ist durch eine Serie von Gleichungen definiert: Bild = Bewegung = Licht = Materie = Zeit. Diese Reihe von Gleichungen wird von auffälligen Punkten, den Körpern, unterbrochen, die die Abstände (Intervalle) bestimmen, in denen sich durch materielle und spirituelle Synthesen Empfindung und Wahrnehmung konstituieren.

Die materielle Synthese arbeitet mit dieser Materie, diesem Kontinuum von Zeitbildern und produziert Wahrnehmung: «Die Wahrnehmung eignet sich die unendlich wiederholten Erschütterungen an, das Licht oder die Wärme zum Beispiel, und kontrahiert sie zu relativ unveränderlichen Empfindungen: Es sind diese Trillonen von äußerlichen Oszillationen, die das Erblicken der Farbe in unseren Augen in einem Sekundenbruchteil kondensiert.»¹⁰

Die spirituelle Synthese, das Gedächtnis, ist das Vermögen, diese unabhängigen Augenblische miteinander zu verbinden, die einen in die anderen einzufassen und sie als Dauer, als Rhythmus zu konstituieren. In diesem Vorgang verbindet sich das Bewusstsein mit der Materie und unterscheidet sich von ihr.

Bei Bergson sind das Subjekt, das Objekt, ihre Wahrnehmungs- und Repräsentationsform Zusammensetzungen, Kontraktionen. Sie sind überbordende Ströme von Bildern, von reinen Erschütterungen, die eine ewig wieder beginnende Gegenwart skandieren. Das Subjekt, das Objekt und die Wahrnehmung produzieren keine Bilder; im Gegenteil, sie sind in den Bildströmen enthalten.

Die Arbeit von Bergson stellt unmittelbar Fragen an unsere «Gesellschaft des Bildes», denn ausgehend von der Zeitmaterie und der Bildmaterie schlägt er ein Modell der Konstitution von Subjektivität und Welt vor. Die Bildmaterie wird bei ihm nicht im Sinne eines signifikanten oder repräsentativen Faktors verwendet, sondern ist das eigentliche genetische Element der Welt, was im Vergleich zu allen Analysen der Zweiteilung in Realität und Repräsentation, in Sensibles und Intelligibles eine wirkliche Verschiebung darstellt. Das Neue dieser Ontologie besteht darin, dass sie niemals die Wahrnehmung auf eine Spaltung des Wirklichen reduziert.

Denn die Wahrnehmung ist nicht in uns, sondern in den Dingen. Das Sein und die Erscheinung fallen zusammen, aber die Erscheinung ist ein Er scheinen an sich, das kein wahrnehmendes Subjekt benötigt.

Der Gedanke liegt nahe, dass die von den Videomaschinen bearbeitete Materie etwas von reiner Wahrnehmung besitzt. Wie wir sehen werden, stimmt der Begriff der Wahrnehmung im Sinne einer Kontraktion unendlich wiederholter Erschütterungen genau mit der Funktionsweise der Videotechnologie überein.

Die Wahrnehmung entsteht aus ihrer reinen Form und aus Bildmaterie. In der fortwährenden a-zentrierten Variation all der Bilder, die die reine Wahrnehmung ausmachen, formieren sich auffällige Punkte. Indem diese Punkte die Bilder reflektieren, indem sie einen Teil auswählen, bestimmen sie im Kontinuum der Zeitmaterie *Abstände, Intervalle*. Diese auffälligen Punkte sind besondere Bilder: die Körper. Als Bilder nehmen die Körper nur Bewegungen auf, selektieren sie und übersetzen sie in Handlung. Denn der Abstand, mit welchem sich der Körper bildet, führt zwischen Aktion und Reaktion eine Zeit, eine Unbestimmtheit, eine Wahlmöglichkeit ein. Die Aufnahmefähigkeit und die Spontaneität, die sich in diesem Intervall her stellen, sind nicht mehr – wie in der reinen Wahrnehmung – miteinander identisch. Der menschliche Körper unterscheidet sich von den Dingen durch die komplexere und ausgearbeitetere Form, in der er aktiv auf eine erfahrene Aktion reagiert.

«Mein Leib ist also in der Gesamtheit der materiellen Welt ein Bild, das sich wie die anderen Bilder betätigt: Bewegung aufnimmt und abgibt, mit dem einzigen Unterschiede vielleicht, dass mein Leib bis zu einem gewissen Grade die Wahl zu haben scheint, in welcher Form er das Empfangene zurückgeben will.»¹¹

In ihrer reinen Form verläuft die Wahrnehmung also nicht von einem Körper zum anderen. Zunächst ist sie in allen Körpern verstreut, dann begrenzt sie sich allmählich und nimmt einen Körper als Mittelpunkt an. Diese Aktion/Reaktion ist umso stärker, je komplexer dieser Körper durch die Spezialisierung seiner spezifischen Teile wie dem Auge oder dem Gehirn wird.

Bergson überspringt Entwicklungen von Millionen von Jahren und schreitet vom Intervall, das der erste unendlich kleine Körper in der prä-bio-

logischen Ursuppe bildete, zum komplexesten Ausdruck des Abstands oder Intervalls, das heißt zum Gehirn.

Als Teil des Körpers funktioniert das Gehirn als eine Schnittstelle, bei der der Abstand zwischen aufgenommener und ausgeführter Bewegung maximal ist. Das Handeln ergibt sich nicht mehr unmittelbar aus den erfahrenen Aktionen; die Unmittelbarkeit verschwindet mit der vom zerebralen System entwickelten Fähigkeit, Reize zu selektieren (Aufnahmefähigkeit) und Zeit für eine verzögerte Handlung zu gewinnen (Spontaneität neuer Aktionen). Je komplexer dieses zerebrale System, desto größer ist die Aktionsfähigkeit.

Bezeichnenderweise beschreibt Bergson das Gehirn im Rahmen der damals verfügbaren technologischen Metaphern als «Telefonzentrale». Ihre Rolle ist es, Kommunikation herzustellen oder aufzuschieben. Mit anderen Worten, das Gehirn funktioniert für Bergson in Bezug auf die empfangene Bewegung wie ein *Analyseinstrument* und in Bezug auf die ausgeführte Bewegung wie ein *Auswahlinstrument*. Das Gehirn macht also nichts anderes, als das Fließen der Lichtströme *fritzusetzen, zu transformieren*. Es ist in der universellen Variation enthalten, es schafft keine Bilder, es fügt den Dingen die Wahrnehmung nicht hinzu. Ganz im Gegenteil, seine Funktion ist es, der Bildmaterie das *abzuziehen und zu erhalten*, was für seine Bedürfnisse nützlich, für sein Handeln notwendig ist. Unsere Bilder sind also nicht etwas, das *wir dem Objekt hinzufügen*, sondern vielmehr eine *Selektion (eine Subtraktion) der Materie*. Das Bild und die Wahrnehmung sind Einschnitte in den kontinuierlichen Fluss, ein Anhalten der Bewegung. Kurz gesagt, das Gehirn ist nicht der schöpferische Mittelpunkt der Wahrnehmung und bewussten Repräsentation.

Die Bilder werden nicht vom Gehirn produziert. Wenn die Welt ein Bildstrom ist, wenn die Wahrnehmung in den Dingen liegt, dann ist der «Gehirnzustand» in den Bildern und der Wahrnehmung, nicht umgekehrt. «Er ist weder ihre Ursache noch ihre Wirkung noch in keinem Sinne ihr Duplikat: er setzt sie nur einfach fort, die Wahrnehmung ist unsere virtuelle Tätigkeit und der Gehirnzustand unsere begonnene Tätigkeit.»¹²

Das Gehirn ist nur in dem Sinne Schnittstelle, dass es eine Geschwindigkeit in eine andere Geschwindigkeit, eine Bewegung in eine andere über setzt; eine Schnittstelle, die den unendlichen Fluss entsprechend der

Erfordernisse unserer Aktivität übersetzt. Es ist ein «Umschalter»¹³ zwischen verschiedenen Graden des Wirklichen.

Die Videokamera ist ein in das Zeitbild vertiefter «Körper». Sie erzeugt selbst ihr Intervall, sie fesselt und kristallisiert die Ströme in einer ständigen Variation der reinen Wahrnehmung. Sie ist ein «Körper», der eine im Verhältnis zu den erfahrenen Aktionen mehr oder weniger verzögerte «Aktion» formt.

In Übereinstimmung mit seiner Definition der Organisations- und Konstitutionsebene der Welt erklärt Bergson die Bildung der Empfindung notwendigerweise, indem er von der reinen Wahrnehmung im Inneren des Abstands ausgeht, der von den Körpern bestimmt ist.

Bergson dreht den Vorrang der Empfindung gegenüber der Wahrnehmung um: «Die Affizierung muss, in einem bestimmten Moment, aus dem Bild auftauchen.»¹⁴ Die Psychologie reduziert die Wahrnehmung auf eine abgeschwächte Empfindung und macht so aus dem materiellen Universum einen Ausdruck unserer «subjektiven Zustände». Die Wahrnehmung wäre damit nur eine Äußerung innerer Zustände des individuellen Bewusstseins. Für Bergson jedoch ist der Körper, selbst Bild, zunächst ein Zentrum von «Wahrnehmung und Bewegung»; ein Zentrum der Wahrnehmung aller anderen Bilder und der Reaktionsaktion auf Erregungen, die von ihnen ausgelöst werden. Im Intervall, in dem der Körper konstituiert wird, tritt zwischen Wahrnehmung und Reaktion ein drittes Moment, der affektive Zustand. Wie wir vorher gezeigt haben, werden diese Vorgänge der Wahrnehmung und der reagierenden Bewegung von allen Teilen des Bildkörpers produziert. Die Amöbe liefert ein gutes Beispiel für diese Situation: «Jede Partie der protoplasmischen Masse ist also gleichermaßen fähig, die Erregung aufzunehmen und auf sie zu reagieren; Wahrnehmung und Bewegung vermischen sich hier in eine einzige Eigenschaft, die Kontraktivität.»¹⁵

Aber im Zuge der Entwicklung der Organismen hören bestimmte Teile des Körpers im Rahmen einer spezifischen Arbeitsteilung auf, die «Antwortaktion» auszuüben. Stattdessen erhalten bestimmte Körperpartien mit ihren «Empfindungsnerven» einen «motorischen Impuls». Dieses sensorische Element drückt sich in einer «relativen Unbeweglichkeit» aus — wie bei einer sehr langen Serie elementarer Reize auf eine Nervenplatte, die diese

Schocks absorbiert, anstatt sofort zu reagieren. So kann eine Empfindung zwischen Wahrnehmung und Handlung treten, das heißt eine Unbestimmtheit, eine Verzögerung, eine Wahlmöglichkeit. Empfindung und affektive Kraft sind die Transformation einer extensiven Bewegung in intensive Bewegung, die vom Körper ausgeführt wird. «Der in Bewegung befindliche Körper hat seine ausspannende Bewegung verloren, die Bewegung ist Ausdrucksbewegung geworden. Dieses Ensemble aus einer unbeweglichen reflektierenden Einheit und expressiven dichten Bewegungen konstituiert den Affekt.»¹⁶

Bergson erklärt den Übergang von einer Wahrnehmung, die das Ausgedehnte besetzt, zu einer Affizierung, die man für nicht-extensiv hält, folgendermaßen: Die Wahrnehmung versucht, unsere mögliche Handlung gegenüber den Dingen und umgekehrt die mögliche Aktion der Dinge uns gegenüber abzuschätzen; Bergson spricht so zum Beispiel von Gefahr als «virtueller Aktion» der Dinge uns gegenüber. Aber je mehr die Distanz zwischen wahrgenommenem Objekt und unserem Körper abnimmt, desto mehr tendiert die virtuelle Aktion dazu, sich in reale Aktion umzuwandeln.

«Nehmen wir den Grenzfall, lassen wir die Distanz null werden, das heißt, das wahrzunehmende Objekt fällt mit unserem Körper zusammen, das heißt schließlich, unser eigener Körper ist das wahrzunehmende Objekt. Dann handelt es sich nicht mehr um eine virtuelle, sondern eine reale Aktion, die diese ganz spezielle Wahrnehmung ausdrücken wird: die Affizierung besteht genau aus dieser.»¹⁷

Die Fähigkeit, Bewegungen wahrzunehmen und weiterzuleiten, diese Bewegungen zu absorbieren und dabei Empfindungen zu produzieren, ist allem Lebendigen eigen. Der Unterschied (zwischen Amöben und Menschen) besteht nur im Handlungsvormögen des Körpers: «Je größer die Macht des Körpers zu handeln, desto ausgedehnter ist das die Wahrnehmung umfassende Feld.»¹⁸ Die Zeitlichkeit des Körpers ist ein kombiniertes System aus Empfindungen und Bewegungen, eine ihrem Wesen nach sensomotorische Gegenwart.

Es ist entscheidend für unsere Argumentation, dass die Affizierung unmittelbar aus dem Zeitbild hervorgeht, denn nur so kann erklärt werden, wie sich die affektive Kraft (das nietzscheanische «Pathos») und die Unbestimmtheit der Macht zu handeln formen.

Minoritäten explodiert und kann im Konzept der generellen und totalisierenden «Klasse» seine «menschliche Verifikation» nicht mehr finden.

Das kollektive Element, das sich in der Revolution/Desintegration der Masse und des Publikums verifizieren muss, ist über die Wünsche Benjamins hinausgegangen.

Die Transformation der Funktion der Kunst, die durch das Video weitgehend antizipiert und durch die digitalen Technologien manifest gemacht wurde, wird in der Formel Guattaris zusammengefasst, nach der Kunst «nicht nur Geschichten erzählen soll, sondern Dispositive kreieren, mit denen Geschichte gemacht werden kann.»²

Die ästhetischen Praktiken werden auf diese Weise hochgradig produktiv. In der Informationsökonomie bewahrheitet sich das bereits, denn auch hier verliert die Unterscheidung zwischen Kunst und Leben, zwischen Kunst und Arbeit tendenziell ihren einseitigen Charakter – wie Benjamin bereits angekündigt hatte.

Das Buch endet, wie es angefangen hat, in dem wir das Auftauchen eines neuen Typs der «Barbarei» herbeiwünschen. Hier eröffnet die Zeit-Kraft eine Terrain der Handlung, das mit der «Zeib», die man verloren hat, inkommensurabel ist. In dem Zitat, das wir an den Anfang gestellt haben, sah Nietzsche in der Krise der «sozialistischen Regime» eine der Bedingungen ihres Erscheinens. Diese Krise zeigt sich im Projekt des Masse-Werdens, des Proletarier-Werdens der Welt (und nicht in ihrer Überwindung). Damit entspricht sie der Definition der «kommunistischen Regime», die mit der Berliner Mauer gefallen sind. Benjamin erinnert uns, dass die Zeit-Kraft, in der wir gerade leben, andere Bedingung zur Erzeugung einer neuen Barbarei mit sich bringt.

«Barbarentum? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positiven Begriff des Bararentums einzuführen. Denn wohin bringt die Armut – an Erfahrung die Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen; von neuem anzufangen.» ... «Er sieht nichts Dauerndes. Aber eben darum sieht er überall Wege. ... Weil er überall Wege sieht, steht er selber immer am Kreuzweg. Kein Augenblick kann wissen, was der nächste bringt. Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht.»²⁸

¹ In Ausnahmefällen verzichtet das Bewusstsein manchmal plötzlich auf die Aufmerksamkeit, die es dem Leben entgegenbringt und es bricht auf diese Weise mit der Unterordnung unter die zweckbestimmte Handlung und die sensorimotorischen Schemata: «Sofort, wie verzaubert, wird die Vergangenheit Gegenwart. Bei denjenigen, die vor sich die Drohung des plötzlichen Todes vor sich auftauchen sehen, bei den Alpinisten, die ans Ende eines Vorsprungs rutschen, bei den Errunkenen und bei den Erhängten ... Das reicht aus, aber ausweiszunehmen und die ganze Geschichte der Person spielt sich vor ihr in einer panoramartigen Bewegung ab.» H. Bergson, *Gürras*, S. 1387

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I, S. 695

³ Idem S. 703

⁴ «Die Dinge sich räumlich und menschlich aufzuherrzuhingen, ist ein genau so leidenschaftliches Anliegen der gegenwärtigen Massen wie es ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit durch die Aufnahme von deren Reproduktion ist.» Idem S. 1045

⁵ Idem S. 465

⁶ Michael Bachtin, *Epos und Roman*, in: *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Prosa*, S. 229
⁷ Idem S. 227. Nach Bachtin wird die Welt der großen Literatur der Klassik in die Vergangenheit projiziert. «Das heißt natürlich nicht, daß es in ihr selbst keinerlei Bewegung gibt. Im Gegenteil – in ihrem Inneren sind die relativen Zeitskatoren reichhaltig und subtil ausgebildet ... Es gibt es eine große künstlerische Zeitechnik. Alle Punkte dieser Zeit, die zu einem Kreis geschlossen ist und ihren Abschluß gefunden hat, sind jedoch gleichermassen von der realen und in Bewegung befindlichen Zeit der Gegenwart entfernt; sie ist als Ganzes im realen historischen Prozeß nicht lokalisiert und steht in keinem Verhältnis zu Gegenwart und Zukunft, sie schließt in sich selbst sozusagen die gesamte Fülle der Zeiten in.» Idem

⁸ Idem S. 231

⁹ Idem S. 248

¹⁰ *Tragik N.Y.* S. 51. Laut Giorgio Agamben sind das die Gründe, aus denen das moderne Theater die Akteure der Commedia dell'Arte beiseite lassen muss, allerdings «nicht ohne ihre Lektion zu unterdrücken». Und im Kino muss sich diese beunruhigende Prophezeiung ihrer Körper vollenden.

¹¹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I, S. 461

¹² Für Bergson «scheinen sich die morbiden und abnormalen psychologischen Gegebenheiten dem Allgemein hinzu zufügen, scheinen es reicher zu machen statt es zu verkleinern. Ein Delirium, eine Halluzination, eine fixe Idee sind positive Tatsachen. Sie führen bestimmte neue Gefühls- und Denkweisen in den Geist ein.» H. Bergson, *Gürras*, S. 909

¹³ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I, S. 466

¹⁴ «Der Automobilist, der mit seinen Gedanken ganz wo anders z.B. bei seinem schadhaften Motor ist, wird sich an die moderne Form der Garage besser gewöhnen als der Kunsthistoriker, der sich vor ihr anstrengt, nur ihren Stil zu ergründen.» Idem, S. 1049

¹⁵ Idem S. 1040

¹⁶ Idem S. 455

¹⁷ Idem

¹⁸ Idem S. 1041

¹⁹ ders., *Gesammelte Schriften*, Band II, S. 382

²⁰ ders., *Ägypten*, S. 136

²¹ ders., *Gesammelte Schriften*, Band I, S. 726

²² Idem S. 1047

²³ Idem S. 467

²⁴ Guattari belegt am Beispiel des Flugzeuges Concorde (mit einem Augenzwinkern gegenüber Heideggers Technikkonzeption) die Pluralität der Komponenten, die in der Realisierung eines technologischen Dispositivs ins Spiel kommen und die Bedeutung der ökonomischen und politischen Komponenten.

²⁵ «Die ontologische Konsistenz dieses Objekts ist eine Zusammengesetze, sie ist eine Begegnung, die an der Konstellation und der pathischen Agglomeration des Universums stattfindet, die alle ihre eigene