

Rey Chow

Postkoloniale Sichtbarkeiten. Durch Deleuzes Methode inspirierte Fragen

2013

<https://doi.org/10.25969/mediarep/937>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Chow, Rey: Postkoloniale Sichtbarkeiten. Durch Deleuzes Methode inspirierte Fragen. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, Jg. 9 (2013), Nr. 2, S. 132–145. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/937>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under a Deposit License (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual, and limited right for using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute, or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the conditions of use stated above.

POSTKOLONIALE SICHTBARKEITEN

Durch Deleuzes Methode inspirierte Fragen*

Von der Regelmäßigkeit zu schließen, mit der Ereignisse der Gefangennahme und der Internierung auf der Bühne des internationalen politischen Theaters erscheinen, ist es kaum eine Übertreibung zu behaupten, dass das Thema der Einschließung, das wesentlich für Michel Foucaults Arbeiten aus den 1960er und 1970er Jahren von *Wahnsinn und Gesellschaft* über *Die Geburt der Klinik* zu *Überwachen und Strafen* war, zu Beginn des 21. Jahrhunderts nichts von seiner kritischen Relevanz verloren hat. Tatsächlich erscheint die globale Szenerie nach dem 11. September in fantastischer Weise geeignet, Foucaults Argumente zu veranschaulichen, wonach wir unter dem Deckmantel des Neoliberalismus einem omnipräsenten und omnipotenten Zugriff technologischer-*cum*-ideologischer Überwachung unterstehen. Ereignisse wie «Guantánamo» (wo unschuldige Männer, die der Komplizenschaft mit terroristischen Aktivitäten verdächtigt werden, außerhalb der US-Rechtsprechung gefangen gehalten werden, um ihren Zugang zur rechtlichen Vertretung zu blockieren, die allen, die auf dem Boden der USA inhaftiert sind, verfassungsgemäß zusteht) und «Abu Ghraib» (das Gefängnis in Bagdad, in dem irakische Häftlinge zu Zwecken der Überlegenheitsdemonstration und des Entertainments körperlicher Folter und sexuellem Missbrauch durch US-Armeepersonal ausgesetzt waren) – Ereignisse wie diese haben, neben anderen, die Frage der Einschließung und ihrer Implikationen in einer Größenordnung aufgeworfen, die weit über Foucaults ursprünglichen Referenzrahmen hinausgeht.

Foucaults Interesse, wir erinnern uns, hat weniger mit den kulturellen, ethnischen und religiösen Konflikten zu tun, die die gegenwärtigen Szenarien wie Guantánamo und Abu Ghraib bestimmen, sondern mit seiner Untersuchung der historischen Verlaufsbahn, nach der die europäische Gesellschaft im Zuge der Aufklärung menschliches Sozialverhalten in verschiedene produktive Rationalitätsraster organisierte. In dieser historischen Verlaufsbahn kommt der engen Beziehung zwischen Einschließung und Sichtbarkeit eine

* Leicht gekürzte Fassung von: Postcolonial Visibilities. Questions inspired by Deleuze's method, in: Rey Chow, *Entanglements, or Transmedial Thinking about Capture*, Durham (Duke Univ. Press) 2012, 151–168. Eine frühere Version findet sich in: Simone Bignall, Paul Patton (Hg.), *Deleuze and the Postcolonial*, Edinburgh (Edinburgh Univ. Press) 2010, 62–77. Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Duke University Press.

Schlüsselfunktion zu. Und zwar wurde die negative Erfahrung gefangengenommen und von anderen getrennt zu werden (wie im paradigmatischen Fall des Ins-Gefängnis-Gesperrt-Werdens), von Foucault nicht so sehr mit Dunkelheit, sondern eher mit Licht assoziiert – das heißt, mit der Verwandlung in einen Ort institutioneller und sozialer Sichtbarkeit. Angefangen mit seiner umfassenden Untersuchung des Wahnsinns [...] bleiben Foucaults Analysen der Einschließung und der Sichtbarkeit vor allem in einem Werk wie *Überwachen und Strafen* im Gedächtnis, nicht zuletzt wegen dessen berühmter Referenz auf Jeremy Benthams Panoptikon als ein verdichtetes Bild jener Architekturen, die in die Wissenschaft der Unterwerfung involviert sind.

[...] Zugleich akzentuieren Foucaults Arbeiten zu Kliniken und Gefängnissen die zunehmend komplexe Beziehung zwischen den Sphären der Wörter und der Dinge, dem Sagbaren und dem Sichtbaren.¹ Wie Foucault in *Die Archäologie des Wissens* und *Die Ordnung der Dinge* zeigt, kann, mit der sich zunehmend ausweitenden Kluft zwischen Wörtern und Dingen, Sichtbarkeit nicht länger als das verlässliche Gegenteil dessen betrachtet werden, was verborgen ist, und auch nicht als einfaches Enthüllen von Daten, die auf ähnliche Weise durch Wörter zugänglich sind (oder die eine direkte Ähnlichkeit mit Wörtern haben). Vielmehr ist Sichtbarkeit jetzt in den sich wandelnden Beziehungen politischer Souveränität und in den Diskontinuitäten verschiedener Repräsentationsregimes verfangen, die die Humanwissenschaften und das aus ihren Zwischenräumen hervorgehende Konzept des Menschen konstituieren. Für Foucault, der immer die historische Kontingenz (anstelle von Natürlichkeit) dieses Zustandes betonte, geht es bei Sichtbarkeit letztendlich um die Endlichkeit des Menschen.

Deleuzes Foucaultlektüre

Im Kontext der Postcolonial Studies wird Foucaults Werk mitunter Eurozentrismus vorgeworfen, bzw. genauer, dass es den Kulturen und Geschichten der ehemals kolonisierten, nicht-europäischen Welt kaum Beachtung schenkte. Eine solche Kritik scheint überzeugend: Wenn die vielfältigen sozialen und ideologischen Zwänge, die mit der Ankunft Europas im modernen Rationalismus einhergehen, von Foucault in solch reichen Details aufgezeigt werden können, ist dann nicht sein relatives Schweigen darüber unverzeihlich, wie solche Zwänge in den europäischen Kolonien ausgeübt wurden, während genau jener Zeit, in der die von ihm untersuchten Institutionen sich in Europa konsolidierten?

Foucaults Tendenz, auf das <eigentliche> Europa zu fokussieren, sollte offensichtlich hinterfragt werden, aber diese Kritik an seinem Untersuchungsgegenstand betont Sichtbarkeit gerade (wenn auch unbeabsichtigt) auf eine Weise, die mit Foucaults Werk problematisiert werden kann. Inwiefern? Übersetzt in die Problematik der Sichtbarkeit besteht die mögliche Kritik an Foucault darin,

¹ Eine wichtige Studie zu diesem Thema ist: Gary Shapiro, *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 2003.

dass er ausschließlich Institutionen innerhalb Europas das *Privileg* zugesteht, <gesehen> und diskutiert zu werden. Sichtbarkeit wird in diesem Fall implizit analog zu Macht, Hegemonie, Status und Autorität gesetzt und als etwas Begehrenswertes verstanden. In diesem politisierten und weitgehend abstrakten Sinn ist Sichtbarkeit weniger eine Frage des physischen Gesehenwerdens als der diskursiven Aufmerksamkeit und Anerkennung, wofür Sichtbarsein gewissermaßen einfach eine Metapher ist. Nach dieser Logik möchte jede/r Aufmerksamkeit und Anerkennung, aber nur wenige Menschen bekommen genug davon. Daher, so die Schlussfolgerung, ist es notwendig, diejenigen herauszufordern, die mehr Sichtbarkeit erreicht haben oder besitzen als andere *und* diejenigen, die auf Kosten anderer auserlesenen Orten der Welt Sichtbarkeit gewähren.

Betrachtet man Sichtbarkeit auf diese Weise metaphorisch, geht es vielmehr um ethische Belange von Fairness, Gleichheit und Verteilungsgerechtigkeit als um das sensorische oder phänomenologische Ereignis des Sehens. In dieser ethischen Ausrichtung, das ist hier entscheidend, besteht die Tendenz dazu, das Sichtbare in *einem Kontinuum und einer Gleichsetzung mit* dem Nichtsichtbaren – besonders dem Bereich der gesprochenen Sprache – zu verstehen: Gesehen zu werden und Gegenstand des Sprechens zu sein, werden als äquivalente Ordnungen der Dinge erachtet und in beiden Fällen ist mehr besser als weniger.

Für Foucault hingegen kann gerade nicht länger davon ausgegangen werden, dass Sichtbarkeit in dieser Weise gesprochener Sprache äquivalent ist. Sichtbarkeit sollte als ein Bereich verstanden werden, der nicht auf die Ebene der Artikulation, der Wörter, Aussagen und des Sagbaren reduziert werden kann. In Deleuzes Lesart von Foucault ist es dementsprechend die Nichtreduzierbarkeit des Sichtbaren, die in den Vordergrund rückt, allerdings versteht Deleuze diese nicht im Sinne einer angeborenen Qualität oder einer Spezifität des menschlichen Sensoriums. Er führt aus: «Die Sichtbarkeiten definieren sich nicht durch das Sehen, sondern sind Komplexe von Aktivität und Passivität, von Aktion und Reaktion, ans Licht tretende multisensorielle Komplexe.»² Dies bedeutet, dass die Singularität von Sichtbarkeiten paradoxerweise in den «multisensoriellen Komplexen» begriffen werden muss, die diese konstituieren, und es wäre eine Vereinfachung, ihnen klar definierte Ursprünge oder individuelle Akteure zuzuschreiben.

Deleuze ist bemüht zu zeigen, wie Sichtbarkeiten oftmals von Unsichtbarkeiten getrennt sind, und er legt nahe, dass Foucault in seinen Schriften eine solche Disjunktion untersuchen wollte: «Zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren klappt ein Reiß, eine Disjunktion.»³ [...]

Es lassen sich mehrere konzeptuelle Verschiebungen in Deleuzes Lesart ausmachen: eine Verweigerung, das Sichtbare naiv empiristisch als etwas aufzufassen, das ohne weiteres zugänglich ist; eine Hinwendung zur Disjunktion, die zugleich Konnektivität zwischen dem Sichtbaren und dem Gesprochenen ist; ein Ringen mit dem «Apriori», das es dem Sichtbaren ermöglicht, sichtbar und dadurch offen für die anderen Sinne zu werden. Deleuze

² Gilles Deleuze, Foucault, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1987, 84.

³ Deleuze, Foucault, 85.

wiederholt insbesondere, dass Sichtbarkeit nicht mit sichtbaren *Objekten* zu verwechseln ist: «Denn die Sichtbarkeiten mögen ihrerseits nie verborgen sein, sie sind darum nicht unmittelbar wahrnehmbar oder sichtbar. Sie sind sogar unsichtbar, solange wir bei den Objekten, den Dingen oder den Sinnesqualitäten stehenbleiben, ohne bis zu *der Bedingung* vorzustoßen, *die sie öffnen*.»⁴ Und noch einmal:

Die Sichtbarkeiten vermengen sich nicht mit den visuellen oder allgemeiner mit den sinnlichen Elementen, Qualitäten, Dingen, Gegenständen und Gegenstandskomplexen. Foucault konstruiert in dieser Hinsicht eine Funktion, die nicht weniger originell ist als die der Aussage. Man muß die Dinge aufsprengen, muß sie aufbrechen. Die Sichtbarkeiten sind nicht Gegenstandsformen, auch keine Formen, die sich in der Berührung von Licht und Ding kundgäben, sondern *Formen der Helligkeit, die vom Licht selbst geschaffen wurden und die die Dinge oder Objekte nur noch als Aufblitzen, als Spiegelung, als Schimmer bestehen lassen*.⁵

Ich zitiere Deleuzes Darstellung in dieser Ausführlichkeit nicht notwendigerweise mit dem Ziel vorzuschlagen, dass seine Lektüre Foucaults die endgültige sein sollte, sondern vielmehr um zu fragen: Warum insistiert Deleuze so darauf, Foucault auf diese Weise zu lesen? Was ist in dieser Lesart möglicherweise mehr Deleuze als Foucault? Besonders in dem breiten Kontext der Postkolonialität finde ich es wichtig, mit einer bestimmten Methode zu denken, die in Richtung der Linien der Veränderung, Beweglichkeit, des Experimentierens, der Emergenz und der Freiheit orientiert ist. Statt einfach die Momente der Blockaden oder der Stasis (so wie die gewichtige Realität der Inhaftierung) zu bestätigen, sucht Deleuze in solchen Umständen Ausgangspunkte für ein Anderswo, Keimzellen für eine Wucherung. Genau dort, wo sich Foucaults Analyse mit der Unentrinnbarkeit von Einschließung als Definition des modernen Lebens zufrieden zu geben scheint, rekonfiguriert Deleuze diese Setzung zu einem möglichen Durchgangspunkt, einem neuen Fluchtweg.

Um dies zu unterstreichen, wollen wir uns genauer daran erinnern, wie Deleuze Sichtbarkeit, wie sie sich in *Überwachen und Strafen* darstellt, beschreibt. Deleuze argumentiert, dass Sichtbarkeit jene Architekturen konstituiert (oder ihr Apriori ist), in denen sich das Einschließen einer Person ereignet:

Das Gefängnis seinerseits betrifft das Sichtbare: es beansprucht nicht nur, das Verbrechen und den Verbrecher sichtbar zu machen, sondern konstituiert selbst eine Sichtbarkeit, es ist eine Ordnung des Lichts, bevor es steinerne Gestalt annimmt, es definiert sich durch den «Panoptismus», das heißt durch eine visuelle Anordnung und durch ein lichtdurchflutetes Milieu, in dem der Überwacher alles sehen kann, ohne gesehen werden zu können, die Gefangenen in jedem Augenblick sichtbar sind, ohne selbst sehen zu können (Zentralturm und an der Peripherie angeordnete Zellen).⁶

Diese Lesart stimmt natürlich vollständig mit Foucaults kritischem Insistieren überein, das ihn im Abschnitt zum Panoptismus ganz offen schlussfolgern lässt: «Sichtbarkeit ist eine Falle».⁷ Mit anderen Worten, parallel zu seinem anhaltenden Interesse an der Institutionalisierung sozialer Beziehungen, die

⁴ Deleuze, *Foucault*, 81, Hervorhebung R. C.

⁵ Deleuze, *Foucault*, 75, Hervorhebung R. C.

⁶ Deleuze, *Foucault*, 49.

⁷ Die Ausführungen, die zu dieser Schlussfolgerung führen, lauten:

«Die panoptische Anlage schafft Raumeinheiten, die es ermöglichen, ohne Unterlaß zu sehen und zugleich zu erkennen. Das Prinzip des Kerkers wird umgekehrt, genauer gesagt: von seinen drei Funktionen – einsperren, verdunkeln und verbergen – wird nur die erste aufrechterhalten, die beiden anderen fallen weg. Das volle Licht und der Blick des Aufsehers erfassen besser als das Dunkel, das auch schützte. Die Sichtbarkeit ist eine Falle.» Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1977, 257.

die Form von psychiatrischen Anstalten, Krankenhäusern, Schulen und der Polizei annehmen, assoziierte Foucault die Prozesse des Sichtbarmachens mit einer intensivierenden Ordnung kollektiv erzwungener Aggression gegen das menschliche Individuum. Licht – und mit ihm die aufklärerischen Werte der Transparenz und Rationalität – wird von Foucault nicht als ein Medium der Emanzipation theoretisiert, sondern explizit als ein Medium des In-die-Falle-Gerätens: Genauso wie es jemanden befähigt gesehen zu werden, ermöglicht es auch, gefangen genommen zu werden.

So treu er seinem Freund und Verbündeten bleibt, Deleuze stellt in Foucaults ansonsten trostloser Emphase [der Einschließung; Anm. d. Übers.] auch eine dialektische Bewegung wieder her. In seiner Lektüre transzendiert Deleuze zunächst den strikt empirischen Status des Sichtbaren, indem er die vitale Verbindung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren in Begriffen des Nicht-sichtbaren wiedereinführt: «Die abstrakte Formel des Panoptismus ist folglich nicht mehr <sehen, ohne gesehen zu werden>, sondern lautet: *irgendeiner menschlichen Mannigfaltigkeit eine Verhaltensweise aufzuzwingen.*»⁸

Dann, in einem unnachahmlich erhellenden Streich, fährt Deleuze fort und schlägt vor, dass Einschließung nur ein (untergeordneter) Schritt in Richtung einer Reihe umfassenderer Anliegen sei. In den Pfaden von Foucaults Beschäftigung mit dem Gefängnis, aus der es kaum eine Fluchtmöglichkeit zu geben scheint, ersinnt Deleuze eine alternative Route:

Man hat oft so getan, als sei Foucault vor allem der Denker der Einschließung (des Hôpital général in *Wahnsinn und Gesellschaft*, des Gefängnisses in *Überwachen und Strafen*); das ist er jedoch keineswegs, und diese falsche Auffassung hindert uns, sein umfassendes Projekt wahrzunehmen. [...] Tatsächlich war die Einsperrung für Foucault stets eine sekundäre Gegebenheit, die sich von einer je nach Lage des Falles sehr unterschiedlichen primären Funktion ableitete. [...] Die Einsperrung der Irren folgt dem Modell des «Exils» und dem Modell der «Lepra», die Einsperrung der Sträflinge vollzieht sich nach dem Modell der «Parzellierung» und der «Pest». [...] Aber genaugenommen stellen Exilieren, Parzellieren zunächst Formen der Äußerlichkeit dar, die durch die Dispositive der Einschließung nur umgesetzt, formalisiert und organisiert werden. [...] Wie Blanchot zu Foucault anmerkt, *verweist die Einsperrung auf ein «Außen», und das, was eingesperrt ist, ist dieses Außen.* «In» das Außen oder durch die Ausschließung sperren die Einrichtungen ein, mit der physischen Innerlichkeit verhält es sich hierbei wie mit der körperlichen Einsperrung.⁹

Es ist dieses visionäre methodische Aufbrechen scheinbar abgeschiedener oder abgesperrter Räume, aus dem Deleuze schlussfolgert, dass «es sich bei Foucault nicht um eine wirkliche Schließung handelt».¹⁰

Das ist der Grund, weshalb Deleuzes Methode für die Postcolonial Studies äußerst anregend sein kann. Wenn wir nun zu der brauchbaren Kritik zurückkehren, dass Foucault (ungewollt oder bewusst) eine bestimmte Grenze zwischen dem Inneren und dem Äußeren Europas verstärkt und so die Untersuchung der europäischen Institutionen der Wissensproduktion von der europäischen Kolonial- und Imperialgeschichte abgeschnitten hat, können

⁸ Deleuze, *Foucault*, 51f.

⁹ Deleuze, *Foucault*, 63f., Hervorhebung R. C.

¹⁰ Deleuze, *Foucault*, 65. Für eine scharfsinnige Analyse von Deleuzes visionärer Lesart Foucaults siehe Paul A. Bové, Foreword. The Foucault Phenomenon: The Problematics of Style, in: Deleuze, *Foucault*, Minneapolis (Univ. of Minnesota Press) 1988, vii–xi, insbesondere die Diskussion ab xxxii.

wir sagen, dass Deleuzes Methode zeigt, wie genau diese sichtbare Ausschließung, diese Beschränkung der europäischen Geschichte auf einen mutmaßlichen Innenraum, als Anfang eines abweichenden Unterfangens genommen werden sollte. Wo sich Foucault deutlich auf die Mechanismen und Dispositive der sozialen Kontrolle innerhalb Europas konzentriert, gibt es daher auch, so ließe sich sagen, eine Ebene der Disjunktion, wo das <eigentliche> Europa in einer Beziehung der Exklusion erfasst werden muss, als der illusionäre Innenraum, der durch die Funktion des Exilierens und des Unterteilens (Anderer) produziert wird. *Mit anderen Worten, Europas Sichtbarkeit in Foucaults Werk ist nichts anderes als die Sichtbarkeit eines Raumes der Einschließung, der durch ein ausgeschlossenes Außen konstituiert wird.* Folgt man Deleuze wäre es außerordentlich logisch für ForscherInnen, sich zu einer affirmativen postkolonialen Wissenschaft aufzumachen, die vielleicht weniger ängstlich um die Mechanismen und Dispositive der europäischen Exklusion kreist und sich substantieller mit dem transformativen Potenzial der anhaltenden Begegnungen zwischen Europa und dem Rest der Welt beschäftigt.

Auch wenn dies nur einen kleinen Teil seines umfassenden Werks ausmacht, denke ich, dass Deleuzes Untersuchung von Foucaults Schriften zu Einschließung und Sichtbarkeit einen Zugang zu dieser Art der ermöglichenden konzeptuellen Konstruktion bei Deleuze bietet (auch wenn bestimmte epistemische Dilemmata auf für größere Themen unserer Zeit symptomatische Weise ungeklärt bleiben, wie es bei den meisten DenkerInnen der Fall ist). Zentral für eine solche konzeptuelle Konstruktion ist Deleuzes Methode, die Innenräumlichkeit einer Raumzeit selbst der Blockade und des sozialen Todes einer ansonsten auf pessimistische Weise überzeugenden Lesart zu entreißen. [...] Deleuzes charakteristischer Utopismus bietet eine nichtendende Inspiration für das Postkoloniale als eine Form befreienden Denkens.¹¹

Der Kampf um den kommodifizierten Medienrahmen: «Postkolonial» in einem anderen Sinne

Gewiss lässt sich in den Schriften namhafter DenkerInnen der letzten Jahrzehnte wie Frantz Fanon, Albert Memmi, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall, Homi Bhabha, Paul Gilroy, Robert Young und anderen die Tendenz postkolonialer Theorie und Kritik ausmachen, den emanzipatorischen Geist antikolonialer politischer Kämpfe zu teilen. Und während es zutrifft, dass es signifikante Unterschiede unter diesen DenkerInnen gibt, von denen einige <altmodischere> humanistische Ansätze und andere dekonstruktive Zugänge zu Sprache und Identität vertreten, ist es dennoch angemessen zu sagen, dass es bei der Bandbreite der Themen, die weiterhin zentral für die postkolonialen Debatten sind, durchweg um Widerstand geht – von der rassifizierten Gewalt, die von den Verdammten dieser Erde erlebt wird, zu den Problematiken des Orientalismus, subalternen Repräsentation und einer auf Klassen-, Gender-,

¹¹ Angesprochen sind u. a. folgende Arbeiten: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kapitalismus und Schizophrenie*, Band 1: *Anti-Ödipus*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1977 und Band 2: *Tausend Plateaus*, Berlin (Merve) 1992; Deleuzes Studie über den Masochismus in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*, Frankfurt/M. (Insel Verlag) 1968; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1976. Wegen seiner durch öffentliche Meinung verstümmelten Bedeutung hat Deleuze seine Zurückhaltung gegenüber dem Begriff «Utopie» geäußert (vgl. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M. [Suhrkamp] 2000, 115). Insofern er jedoch Utopie auch als das definiert, das «die Verbindung herstellt zwischen der Philosophie mit ihrer Epoche» und als ein Wort, das «diese Verbindung der Philosophie oder des Begriffs mit dem vorhandenen Milieu [bezeichnet]» (ebd., 116, Herv. in dt. Übersetzung), tendiere ich dazu, ihn als angemessene Beschreibung seiner eigenen Arbeit anzusehen.

ethnischen und religiösen Differenzen basierenden Subjektformation. Auch wenn es nicht immer expliziert wird, ist die kulturelle Logik, die das postkoloniale Denken prägt, demnach im Allgemeinen die der Repression, sowohl im politischen wie im psychoanalytischen Sinn.

Aber sollte der Begriff «postkolonial» weiterhin ausschließlich entsprechend dieser Logik definiert werden? Ebenso wie es aus der Perspektive postkolonialen Bewusstseins notwendig ist, das «Außen» nicht zu vergessen, das für die europäischen Institutionen der Wissensproduktion konstitutiv ist, ist es nützlich, sich genauer anzusehen, wie das Postkoloniale als eine Form des Denkens über die Repressiv-Befreiend-Begrifflichkeit, die es bis jetzt argumentativ so stark dominiert hat, hinausgehen könnte. Hier geht es nicht einfach um den Versuch, postkoloniales Denken mit Hilfe von Foucaults Kritik an der Repressionshypothese (die Foucault der Freud'schen Psychoanalyse zugeordnet hat) oder Deleuzes und Guattaris Kritik an der damit verwandten interpretativen Hermeneutik, die dem westlichen, bürgerlichen, ödipalen Familienroman eingeschrieben ist (ein Erbe, das sie ebenfalls auf Freud zurückführen) zu «übertrumpfen».¹² Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass, selbst wenn an bestimmten sympathischen politischen Bestrebungen festgehalten wird, der Begriff «postkolonial» als solcher im 21. Jahrhundert nicht unabhängig von einem Netz gegenwärtiger diskursiver Artikulationen funktionieren kann.

Die 1960er Jahre, sicherlich die Zeit, in der viele der bis heute andauernden postkolonialen Debatten ihren Anfang nahmen, zeichneten sich weltweit durch populistischen moralischen Eifer und politischen Aktivismus aus. Aber in den 1960er Jahren begann auch eine andere Art sozialer Kämpfe. Neben Forderungen nach einem Ende des westlichen Imperialismus und militärischer Gewalt, nach nationaler Unabhängigkeit in den früheren Kolonien, nach Gleichheit und Freiheit von Frauen sowie nach Bürgerrechten für entrechtete Bevölkerungsgruppen (gleichzeitig zum Idealismus gegenüber einem nicht-westlichen Regime wie China unter Mao Zedong) waren die großen Massendemonstrationen dieser Zeit zunehmend von einer neuen Art des Kampfes angetrieben, dem Kampf um das, was der «Medienrahmen» [*media frame*] genannt werden könnte. Zwischen den politischen Botschaften über Universalismen wie Gleichheit, Rechte und Gerechtigkeit, gab es eine andere Botschaft – nämlich die, dass Gleichheit, Rechte und Gerechtigkeit, erkämpft auf dem Feld von Klasse, Gender, Race, Ethnizität und anderen identitätsbezogenen Partikularismen, selbst vollständig verwoben mit und ununterscheidbar von der Produktion und der Dissemination von Medienspektakeln waren. Man könnte sogar soweit gehen zu sagen, dass die 1960er Jahre die Periode waren, in der das Theater des politischen Aktivismus eine signifikante Verschiebung des Konzepts des Kampfes selbst erlebte – von der Ebene physischer Aktionen und Konflikte, die viele weiterhin als real erachten wollen, zu einer politischen Ökonomie der Repräsentation und Performanz, deren Aktionen und Konflikte oftmals im Vorfeld die Art und Weise bestimmen, wie wir

¹² Vgl. Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Band 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1977; Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus*.

unsere Beziehung zum Realen heutzutage imaginieren. Auf vielfältige Weise ist seit den 1960er Jahren der Medienrahmen zum eigentlichen, omnipräsenten Kriegsschauplatz geworden.

Mit dem Fokus auf den Medienrahmen lässt sich sehen, dass die vielfältigen postkolonialen Rebellionen der 1960er Jahre von Beginn an mit einem widersprüchlichen Set von Möglichkeitsbedingungen wie auch mit dringlichen politischen Aufgaben konfrontiert waren. Solche Kämpfe müssen einerseits die Handlungsmacht einiger Gruppen diskreditieren und demontieren und zugleich die Handlungsmacht feiern, die anderen Gruppen zugeschrieben wurde (zum Beispiel Frauen statt Männern, Schwarzen statt Weißen, unabhängigen neuen Nationen statt früheren Kolonisatoren). Was bedeutet dies im Hinblick auf Sichtbarkeiten? Wenn, in Folge der kulturellen Logik des Widerstands gegen patriarchale, kapitalistische und rassistische Unterdrückung, der Ansatz dieser Kämpfe war, die unrechtmäßigen öffentlichen Bilder und Repräsentationen der zu verteidigenden Gruppen auseinanderzunehmen, dann konnten sie ihrer Verpflichtung, die jeweiligen Gruppen zu emanzipieren, nur durch das aktive Erobern medialer Aufmerksamkeit gerecht werden – und im Wettkampf um das Recht, das visuelle Feld zu besitzen und zu kontrollieren, angemessene Bilder zu erzeugen und geeignete Geschichten zu verbreiten. Sobald dieser Prozess des Kampfes um den Medienrahmen – das Erreichen maximaler und optimaler Sichtbarkeit – in Gang gesetzt war, mussten sich jedoch postkoloniale AktivistInnen dem Umstand stellen, dass (ihre) partikulare(n) Forderungen niemals letztgültig oder exklusiv, sondern immer relativ und *seriell* sind, und dass immer weitere partikulare Forderungen im Namen von immer unterschiedlicheren Anliegen *ad infinitum* zum Zweck medialer Aufmerksamkeit vorangetrieben werden können.

[...] Als Denker, der wichtige Arbeiten während und nach den 1960er Jahren verfasst hat, teilt Deleuze, obwohl selten als postkolonial beschrieben, wichtige Affinitäten mit den emanzipatorischen Bestrebungen und Zielen postkolonialen Denkens. Zugleich – und deshalb kann es so faszinierend sein, mit ihm zu denken – war er natürlich explizit kritisch gegenüber und distanzierte sich von der kulturellen Logik von Repression- und Widerstand, die genealogisch selbst die theoretisch anspruchsvollsten Spielarten postkolonialer Debatten belastet. Die vorliegende Diskussion der Sichtbarkeiten veranschaulicht dies: Deleuzes Methode balanciert am Knotenpunkt multipler Sichtbarkeiten in verschiedenen *Sinnen* des Postkolonialen. Vom Foucault'schen Gefängnis, dessen System der Helligkeit und «Apriori», zu den Spektakeln des massenhaften Protests und der Demonstrationen für Rechte und ihren Überlappungen mit dem kommodifizierten Medienrahmen (der selbst oftmals eine Art Falle ist) – das Wuchern von Sichtbarkeiten seit den 1960er Jahren verlangt nach einer neuen Definition des Postkolonialen, die über die konventionellen, chronologischen Konnotationen des Begriffs,

die ihn als Widerstand gegen und Nachwirken des offiziellen Kolonialismus begreifen, hinaus gehen muss. Was nun als in das Postkoloniale an sich eingebettet erkannt werden muss, sind die Schwellen, Grenzen und Potenzialitäten von Sichtbarkeiten, Sichtbarkeiten als «multisensorielle Komplexe» sich verschiebender sozialer Beziehungen.

In diesem Licht kann das für postkoloniale Kämpfe charakteristische Bemühen um den Medienrahmen und das Recht, angemessen abgebildet, gespiegelt und repräsentiert zu werden, erneut als eine kulturell-politische Praxis in einem sich immer weiter ausbreitenden Feld der Sichtbarkeiten verstanden werden, in dem der protestierende Mensch selbst zugleich den Status eines Fetischs, einer RhetorikerIn, einer KünstlerIn und PerformerIn besetzt, während die Zurückweisung von (falschen) Bildern mit der massiven Generierung und Zirkulation von mehr und mehr Bildern Hand in Hand gehen muss – seien es Bilder über Klassen, «Rassen», Nationen, Religionen oder Personen verschiedener sexueller Orientierungen.

Die postkoloniale Artikulation über Sichtbarkeiten in diesen widersprüchlichen Sinnen, die in Richtung Befreiung von Repression *sowie* in Richtung Begehren nach Inklusion in den kommodifizierten Medienrahmen tendieren (der selbst wiederum umso mehr Anlässe für Repression beinhaltet), könnte ein Grund dafür sein, dass Deleuze sich für ein Medium wie das Kino interessierte. Im Kino kommen diese widersprüchlichen und sogar antagonistischen Bedeutungen der Sichtbarkeiten in einer kollektiven Praxis zusammen, die ebenso in extradiegetischem Kommerz wie in den Transformationen, die der Semiotik des Films inhärent sind, wurzeln (was Deleuze in seinen zwei Bänden zum Film als Bewegungsbild und als Zeitbild thematisiert, mit dem Zweiten Weltkrieg als grobe Trennlinie).¹³ Um das, was er kinematografische Begriffe nennt, einzugrenzen, schreibt Deleuze an manchen Stellen so, als ob er Sichtbarkeit mit Hilfe von vertrauten Avantgarde-Techniken ästhetisiert, wie Montage, Bruch, kontrapunktische Beziehungen, Ent-Rahmungen (wobei Figuren und Bewegungen ihren konventionellen Repräsentationsräumen entrisen werden, um einen Eindruck der De-Figuration und De-Nomination zu erzeugen) und Ähnliches.

Solch eine Ästhetisierung des filmischen Bildes sollte dennoch in Bezug auf ein Kino verstanden werden, das, einschließlich des Art-House-Kinos, grundsätzlich in die Prozesse der Kommodifizierung eingebunden ist, deren substantielles (zahlenmäßiges) Ausmaß von den Produktionskosten zu den Gagen für Filmstars und berühmte Regisseure und den Gewinnen und Verlusten im weltweiten Vertrieb reicht, was Deleuze nicht entgangen sein kann. Während er kinematografische Begriffe hervorhebt, die mit europäischen Avantgarde-Theorien zum Film übereinstimmen, betont er zugleich, so meine ich, die Frage nach dem Vermögen solcher Konzepte, inmitten der zunehmend wuchernden postkolonialen Sichtbarkeiten zu überleben. Das heißt, solche Konzepte müssen im Hinblick auf ihre Begrenzungen wie ihre Verbindungen zu den

¹³ Gilles Deleuze, *Kino 1. Das Bewegungsbild*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997 und ders., *Kino 2. Das Zeit-Bild*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997.

Sichtbarkeiten und Diskursen der Kommodifizierung, der Einschließung und der Freiheit untersucht werden, die zusammengenommen unsere gegenwärtige virtuelle öffentliche Sphäre definieren. In diesem Sinne der Begrenzung-*cum*-Verbindung können wir schließlich Deleuzes Beschreibung der Beziehung zwischen dem Sichtbaren und Sagbaren bei Foucault und, zumindest Deleuze zufolge, der Verwandtschaft Foucaults mit Film, verstehen: «Und dennoch, die Grenze, die beide trennt, ist auch eine gemeinsame Grenze, die das eine mit dem anderen in Beziehung setzt und die zwei asymmetrische Gesichter trägt, blinde Rede und stummer Blick. Foucault ist dem zeitgenössischen Kino außerordentlich nahe.»¹⁴

Schließlich macht es Deleuzes kreative Art, Sichtbarkeit zu denken, notwendig, seine eigene These zum Nachkriegskino zu hinterfragen, nämlich die, dass ein fundamentaler Unterschied zwischen den Bildtypen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg bestehe. Trotz seiner Einsichten in das wechselseitige Impliziertsein – buchstäblich, in wechselseitige Ein-Faltungen – zwischen filmischer Zeit und filmischem Bild als immanente, zwillingshafte Formationen, scheint Deleuze mit einer solchen These auf ein externes historisches Ereignis (den Krieg) zurückzufallen, um die Veränderungen *im* Filmbild zu begründen. Dieser überraschende Lapsus Deleuzes (eine chronologische Zeitachse als Organisationsprinzip zu verwenden) hat Jacques Rancière in einer scharfsinnigen Auseinandersetzung mit Deleuzes Argument kritisiert. Die Zirkularität von Deleuzes chronologischer Logik anzweifelnd verschiebt Rancière die Frage der Zeit zurück in das Bild selbst. Die zwei Arten von Bildern, wie Deleuze sie beschreibt, sind für Rancière nicht so sehr gegensätzliche, sondern verschiedene Sichten auf das Bild, Ansichten, die tatsächlich grundlegende Techniken des Einfangens körperlicher Zustände, der Einführung einer Leinwandlogik, des Stillstellens von Bewegungen, des Neuordnens und der Entschädigung teilen. Alles in allem handelt es sich bei diesen grundlegenden Techniken um viele (alte oder neue) Gesten des Erfassens [*capturing*]:

Der Übergang von der Unendlichkeit des Materie-Bildes zu der Unendlichkeit des Denk-Bildes ist also eine Geschichte der Erlösung, einer immer schon durchkreuzten Erlösung. Der Filmemacher verwandelt Wahrnehmung in Bilder, indem er sie von körperlichen Zuständen einfängt und sie auf die Ebene reiner Ereignisse platziert; indem er das tut, gibt der Filmemacher Bildern eine Anordnung-im-Denken. Aber diese Anordnung-im-Denken ist ebenfalls immer schon die Wieder-Auferlegung der Logik des undurchlässigen Bildschirms, des zentralen Bildes, das die Bewegung anderer Bilder in jeder Richtung anhält, um sie von selbst neu zu ordnen. *Die Geste der Entschädigung ist immer schon auch eine neue Geste des Erfassens.*¹⁵

Indem er auf die unauflöbliche, aber dennoch sich verschiebende Beziehung zwischen dem Akt der Erlösung oder Entschädigung und dem Akt der Erfassung [*capture*] besteht, legt Rancière seinen Finger auf das, was vielleicht als das wichtigste Thema im Zeitalter der neuen Medien aufgetaucht ist: Welcher der beiden Akte ist, epistemologisch gesprochen, vorgängig, welcher

¹⁴ Deleuze, *Foucault*, 94.

¹⁵ Jacques Rancière, *From One Image to Another? Deleuze and the Ages of Cinema*, in: ders., *Film Fables*, Oxford (Berg) 2006, 107–23, hier 116. Hervorhebung R. C.

nachfolgend? Obwohl die Auseinandersetzung Rancières wie die Deleuzes sich noch auf Film bezieht, zeigt sie grundlegende Veränderungen an, die in jener Beziehung Gestalt annehmen, die als *postfilmische Verwobenheiten* [entanglement] von Zeit und Bild bezeichnet werden könnte. Um das zu verstehen, müssen wir unsere Diskussion in Richtung aktuellerer Screen-Technologien verschieben.

Erfassung im Zeitalter der Schattenmedien

Obwohl Deleuze nicht über Technologien wie Mobiltelefone, Palm Pilots, Videotelefone, tragbare Kameras, SMS, GPS und so weiter geschrieben hat, denke ich, dass seine Methode weitreichende Implikationen für diese Sichtbarkeiten hat, schon allein aufgrund des Widerspruchs zwischen ihrer oft winzigen Größe (das heißt, ihrer extremen Individuation und Atomisierung) und ihrer Hyper-Kapazitäten im Bereich Konnektivität und Interaktion.

Haben nicht angesichts der beständig kleiner werdenden Bildschirme dieser tragbaren kleinen Maschinen postkoloniale Sichtbarkeiten eine erneute konzeptuelle Schwelle erreicht? Möglicherweise reicht es nicht mehr aus, Sichtbarkeiten als ein System von Helligkeit (Überwachung) zu denken, in dem wir gefangen sind, oder sogar als eine immer weiter kommodifizierbare Machtform (so wie der Medienrahmen), die wir alle uns anzueignen begehren. *Es ist auch notwendig geworden, mit Sichtbarkeiten als Informations-Objekten umgehen zu lernen, die wir in unseren Händen halten und binnen weniger Momente weit verbreiten können.* (Um ein ungeheuerliches Beispiel zu nennen, der Skandal um Abu Ghraib erhielt öffentliche Aufmerksamkeit, weil die Folterakte und die Misshandlung durch das US-Militärpersonal mit Mobiltelefonen aufgezeichnet wurden und im Internet zirkulierten.) Was bedeutet es also, etwas auf einem winzigen Bildschirm zu erfassen?

In einer Studie zur Emergenz solcher neuen Sichtbarkeiten im gegenwärtigen Hong Kong (einer Sonderverwaltungszone der Volksrepublik China), wo BürgerInnen in den letzten Jahren politische Proteste gegen die Zerstörung historischer Monumente durch die Regierung veranstaltet haben, bezieht sich die Fotografin, Filmemacherin und Neue-Medien-Produzentin Helen Grace auf eine «merkwürdige neue Domestizierung von Geschichte» in unserer «Zeit der Bilder-Überproduktion». Im Gegensatz zu Deleuzes Filmstudie, die sich dem Bild größtenteils als einer ästhetischen oder semiotischen Form nähert (als Entwicklung vom Bewegungs-Bild zum Zeit-Bild in den Arbeiten unterschiedlicher Regisseure), fokussiert Grace mehr die affektive Einbindung in expressiven Momenten, die auf populären Seiten wie YouTube und Flickr zur Produktion von Bildern mit lokaler Signifikanz führt. Der wichtige Unterschied, so Grace, besteht darin, dass, anstatt zum Denkmal einer vergangenen Zeit zu werden (wozu viele Bilder, etwa Fotografien, schon in dem Moment, in dem sie produziert werden, tendieren), das durch neue Medientechnologien erfasste

Bild eher dazu dient, die Gegenwart genau durch den kleinen Akt der Erfassung aufzuführen und darzustellen:

Das allgegenwärtige Bild [im Gegensatz zum gedenkenden Akt analoger Fotografie; R. C.] [...] steht in einer sehr viel heikleren Verbindung zur Gegenwart, die es nicht notwendiger Weise als real anerkennt; es ist eher *der Akt der «Erfassung», der die Gegenwart zur Existenz bringt*, weil allgegenwärtiges Bilder-Machen zu einer Welt gehört, in der das Reale *an sich* so grundlegend mediatisiert ist, dass es nicht existiert, ohne zugleich ein Bild von sich selbst zu produzieren – und es ist dieses Bild, das die gelebte Realität sicherstellt, in der die Bilder-Macherin situiert ist. Das bedeutet nicht, dass sich das Performative und das Denkmal oppositionell gegenüberstehen; es deutet eher darauf hin, dass auch Erinnerung durch das Bild gesichert und in seiner verkörperten Form in Aktion und Performance hergestellt wird.¹⁶

Graces Beobachtungen sind erhellend, weil sie auf die Effekte des Kollapses der Zeitdifferenz (oder technisch, der Verschiebung von Zeit) abgestimmt sind, ein Aspekt, der bisher definiert hat, wie Reproduktionstechnologien dazu dienen, der Vergangenheit zu gedenken. In dieser Memorialisierung – was Rancière im oben zitierten Abschnitt Erlösung und Entschädigung nennt – sind Realität und ihr Bild auf der Grundlage der Zeitdifferenz voneinander unterschieden und hierarchisiert, wobei das Bild immer als nachrangig angesehen wird, weil es sich um eine bloße Kopie handelt (die das signifiziert, was unwiederbringlich verloren ist). Durch die technische Entwicklung von sofortiger Wiedergabe, Live-Kodierung, -Bearbeitung und Dokumentation in Echtzeit ist die Erinnerung der Vergangenheit, die, so wäre zu diskutieren, immer ein Produkt zeitlicher Verschiebung ist, schnell konzeptuell überholt. An der Stelle von Erinnerung, für die die Techniken des Erfassens immer eine untergeordnete, dienende Rolle gespielt haben, erscheint nun Erfassung als primäre Aktion und vorrangiges Ereignis. Wie Grace formuliert, «es ist der Akt der «Erfassung», der die Gegenwart zur Existenz bringt». Erfassung aktiviert Realität (wie in Live-Performances), lässt in transitorischen und entschwindenden Bewegungen des Klicks, des Klopfens, des Zusammen- und Auseinanderziehens und des Wischens mit dem Finger Realität geschehen.

Insofern sie sich für die *ephemere gleichzeitige Ausdehnung von Bild und Gegenwart* interessiert, die durch das bloße Drücken eines Knopfes oder einer Taste hergestellt wird, umgehen Graces Beobachtungen die großen, systemischen Konnotationen von Sichtbarkeit-als-Einschließung, die Foucault beschreibt. Stattdessen fügt sie Sichtbarkeiten in die banalen Bewegungen und Unterbrechungen eines Alltags ein, der mit dem Risiko (und der Sicherheit) übersättigt ist, dass viele von ihnen in den dichten Strata des Online-Materials unbemerkt und ungesehen bleiben werden, außer von denjenigen, die ein begründetes Interesse an lokalen Ereignissen haben. Ungeachtet dieses Fokus' auf das Lokale (in diesem Fall die politischen Massenbewegungen in Hong Kong nach 1997) ist Graces Weise, die Gegenwart als kollektive, aber zerstreute Assemblage von Äußerungen zu konzeptualisieren, die von Zeit zu Zeit in kleinen Stückchen

¹⁶ Helen Grace, *Monuments and the Face of Time: Distortions of Scale and Asynchrony in Postcolonial Hong Kong*, in: *Postcolonial Studies*, 10/4, 2007, 473, erste Hervorhebung R.C.

erhascht und dann an eine mutierende Vielfalt von Virtualitäten angeschlossen werden kann, aufgrund der Fluidität und Mobilität – ja sogar immanenten Wiederverwertbarkeit – zwischen Bildern und Leben, die sie in so anregender Weise beschreibt, eminent deleuzianisch. Gleiches gilt für ihren Sinn für das Verwischen der Unterscheidung zwischen heterogenen Wissenskategorien, das durch den beständigen Fluss der auf diese Weise erfassten sich überkreuzenden und *werdenden* Bilder entsteht:

Das Bilder-Machen inmitten alltäglicher Handlungen verwischt die Grenze zwischen signifikanten und nicht signifikanten Momenten, so dass jedes Bild eine Art Familien-Schnappschuss wird – vom einfachen Ausflug zur Laien-Aufnahme eines Zugunglücks, das in den Abendnachrichten eingesetzt wird, bis zur Revolte und dem Umsturz eines Regimes. Jedes dieser Bilder kann über den einheimischen Raum hinausgehend wiederverwertet werden, um Nachrichtenmaterial zu werden – legitime Aufzeichnungen eines Ereignisses, vom offiziellen Nachrichten-Management für nicht berichtenswert erachtet.¹⁷

Grace beschreibt diesen gegenwärtigen Zustand von Sichtbarkeiten-In-Flux, die sich aus BenutzerInnen-generierten Bildern häufig mittelmäßiger Qualität zusammensetzen, als «Schattenmedien» (ein Ausdruck, den sie von Patricia Spyer leiht): «die tangentielle, mobile Infrastruktur eines Gegendiskurses zu konventionellem nationalen und internationalen Rundfunk».¹⁸

Zusätzlich zu den Kämpfen um den Medienrahmen erfordert die Konzeptualisierung des Postkolonialen zum jetzigen Zeitpunkt also eine Auseinandersetzung mit diesen neuen multiplen Sichtbarkeiten und den globalen und lokalen Anhängerschaften, die in Relation zu den sogenannten Schattenmedien geformt und wieder aufgelöst werden. Sind die NutzerInnen dieser winzigen Bildschirme als Subjekte der Einschließung im Foucault'schen Sinn zu beschreiben (in dem Sinne, dass die atomisierten Bildschirme durch ihren Gebrauch de facto *verkörperte* Überwachung sind, verkörpert durch niemanden anderen als die Person, die sie als «coole» *gadgets* benutzt)? Wie verkompliziert und transformiert die Existenz von Kommunikationskanälen wie YouTube, zusammen mit den Zugangs- und Ausstiegsmöglichkeiten, die sie in den Alltag injizieren (vom Einstellen privater Überwachungsvideos zu Filmpremierer und amateurhaften Performances), die Vorstellung von Freiheit? Oder hat die Allgegenwärtigkeit dieser kommodifizierten Sichtbarkeiten die Bedeutung von Freiheit in einer Zeit, in der menschliche Existenz ohne virale Medienabhängigkeit undenkbar zu sein scheint, vollständig ersetzt und muss deshalb als nichts weniger als eine vitale Kraft anerkannt werden – buchstäblich eine Lebensader? Um schließlich zu dem anderen Begriff zurückzukehren, den wir mit «Erfassung» aufgerufen haben: Ist Erlösung und Entschädigung nun einfach eine Frage technischer Wiederverwertbarkeit?

Als Ableger vorgeformter Gedankengebilde, stellen diese rhizomatischen – und schizoiden? – Fragen zu Sichtbarkeiten, die diverse kognitive, gestische, mimetische und perzeptive Akte über semiotische Ketten, Organisationen von Macht

¹⁷ Grace, *Monuments and the Face of Time*, 472.

¹⁸ Ebd. Der Text von Patricia Spyer, den Grace zitiert, ist: *Shadow Media and Moluccan Muslim VCD's*, in: Barbara Abrash und Faye Ginsburg (Hg.), *9/11: A Virtual Case Book*, New York (Center for Media, Culture, and History) 2002. Siehe auch die Website der New York University für mögliche Aktualisierungen.

und historische Kämpfe hinweg anhäufen, offensichtlich einige potenziell fruchtbare Kontaktzonen dar, die darauf warten, sich zwischen Deleuze und Postkolonialität zu materialisieren. Ja, wir können sogar die zahlreichen Wege in Deleuzes Werk als Teil eines extensiven Medien-Netzwerks denken, das über das aufregende Potenzial verfügt, mit neu konzipierten Postcolonial Studies zu kollaborieren, angesichts sich verschiebender Verlaufsbahnen globaler politischer Macht und insbesondere der Ambiguitäten, Opazitäten und Unsicherheiten postkolonialer Sichtbarkeiten.

Aus dem Englischen von Maja Figge und Anja Michaelsen