

**Zerreißproben –  
Die Idee eines nichtorganischen  
Lebens bei Gilles Deleuze**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der  
Philosophie (Dr. phil.) an der Universität Kassel  
vorgelegt von Sebastian Weber

Referenten:  
Prof. Dr. Hannes Bhringer  
Prof. Dr. Eve-Marie Engels

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Februar 1996

Inhalt

Einleitung	4
Philosophische Naivität	9
Vitalismus	15
Nichtorganisches Leben	22
Gewaltkultur	27
Unterscheidungskunst	30
Hauptsache Bewegung	33
Doppelleben	35
Chaos	39
Das Neue garantieren	41
Zeitmaschine	45
Verteidigungskunst	50
Ausdruck gegen Repräsentation	55
Deformationskunst	61
Heimatkunst	65
Leidenschaft als Redundanz	74
Maschinenleben	75
Atmosphäre	80
Säuberung	83

Wunscherziehung	86
Denkzwänge	88
Denkaktivismus	93
Fluchthilfen	95
Literatur	101

## Einleitung

Als Philosoph muß Gilles Deleuze erst noch entdeckt werden. Bevor es so weit ist und die Sekundärliteratur sich in die Details vertiefen wird, ist vielleicht noch Zeit für ein Porträt, das zugleich eine Bewegungsstudie sein müßte. Was auf diese Weise deutlich werden soll, ist der dieses Philosophieren durchziehende Gestus. Es besteht aus Zerreißproben. Um diese Spannungen zu ermessen, verzichte ich in meiner Darstellung darauf, die deleuzianische Begriffsproduktion in einzelne Entwicklungsphasen zu zerlegen, die Konstruktion seiner Bücher nachzuzeichnen oder die vielfältigen, genannten und ungenannten, Einflüsse und Anregungen zu erkunden. Einige kurze Seitenblicke sollen hier schon deshalb genügen, weil diese Philosophie alles andere als übersichtlich ist. Kein Dickicht oder Labyrinth, sondern eher ein Archipel, wo die Schwierigkeit darin besteht, von einem Fleck zum nächsten zu gelangen, weil die regelmäßigen Verbindungen fehlen.

Zwar sagt Deleuze manches immer wieder, aber er kommentiert sich nie. Man trifft hier auf eine großartige Unbesorgtheit um die Integrität des eigenen Werks, dem jedwede Eitelkeit, die von einer Dauerreflexion des eigenen Werdegangs erfüllt ist, fehlt. Ein Denken, das die eigene Einheit nur en passant, wie einen Nebeneffekt, produziert, ist *pluralistisch*; es stellt Positionen nebeneinander und achtet darauf, daß sich im Zwischenraum dieser Nebeneinanderstellung etwas anbahnt, das sich von der einen wie der anderen Position entfernt: Bergson und Proust, Spinoza und Leibniz, Marx und Nietzsche, Foucault und Deleuze, außerdem die Zusammenarbeit von Deleuze mit Félix Guattari. Die jeweiligen Unterschiede und Gemeinsamkeiten werden nicht gegeneinander abgewogen, sondern in Reserve gehalten; das ergibt eine Unentschiedenheit, die die Spannung aufrecht hält, damit aus ihr etwas Neues entstehen kann. Um hier nachzuhelfen, gibt es ein einfaches Mittel, das Philosophen zu selten anwenden: Man darf nicht zu viel sagen.

Dieser praktizierte Pluralismus erklärt wohl auch, daß über Deleuze verhältnismäßig wenig geschrieben wurde, obwohl seine Bücher bekannt sind und in zahlreichen Übersetzungen vorliegen. Die Arbeiten über Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Kant, Proust, Sacher-Masoch, Spinoza, Foucault, Leibniz, den Maler Francis Bacon, außerdem die große Untersuchung der Bilder und Zeichen des Kinos sind Klassiker der Sekundärliteratur geworden. Man kann sie

mit Gewinn lesen, ohne sich in die Philosophie von Deleuze, der hier äußerst zurückhaltend bleibt, vertiefen zu müssen. Alleine hat er ohnehin nur zwei Bücher geschrieben, die nicht um das Werk eines anderen kreisen:

*Différence et Répétition* und *Logique du sens*. Beide, Ende der sechziger Jahre kurz hintereinander erschienen, sind imprägniert von einer Atmosphäre, in der französische Philosophen verstärkt auf das achten, was an den Rändern oder außerhalb ihrer Disziplin geschieht: in der Psychoanalyse Jacques Lacans, in der Linguistik Roman Jakobsons, in der Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, in der Literaturwissenschaft von Roland Barthes. Keiner dieser Autoren, deren Gemeinsamkeiten untereinander wenigstens vorübergehend eng genug waren, um sie unter Strukturalismus zu rubrizieren, hat sich als Philosoph verstanden, zugleich ist keiner von ihnen ohne Philosophie ausgekommen. Die Philosophen, die durch dieses Philosophieren von Nichtphilosophen inspiriert wurden, gehören zur nächstfolgenden Generation; zu ihnen zählen neben Deleuze Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard und Michel Serres. Jeder von ihnen hat sich einige Zeit auf den Strukturalismus ein- und ihn dann zurückgelassen; sie wegen dieser Episode als Neo- oder Poststrukturalisten zu bezeichnen, wird - von heute aus gesehen - keinem von ihnen mehr gerecht. Was Deleuze angeht, so muß man sagen, daß seine Philosophie nach *Différence et Répétition* und *Logique du sens* strukturalistische und psychoanalytische Gedanken aufgibt, um immer offener vitalistisch zu werden. Dieser Vitalismus ist keine Wiederbelebung der neovitalistischen Philosophie des Organischen, mit der zu Beginn dieses Jahrhunderts Hans Driesch hervortrat. Näher als Driesch, der an keiner Stelle erwähnt wird, stehen Deleuze einige seiner Zeitgenossen, namentlich Wilhelm Worringer, Jakob von Uexküll und vor allem Henri Bergson. Bergsons Naturphilosophie ist vitalistisch, ohne daß ein Wesen des Organischen maßgeblich für sie wäre. Der Vitalismus von Deleuze ist nicht naturphilosophisch; deshalb kann er Bergsons Abkehr vom Organischen noch forcieren. Hilfestellung leistet Worringer mit seiner stilpsychologischen Idee eines nichtorganischen Lebens. Was dieses Leben auszeichnet, ist seine Intensität. Hier kann Deleuze nun fortfahren, zumal er schon in *Différence et Répétition* eine Philosophie der Intensitäten vorgelegt hat, in der sie das Sein des Sinnlichen bilden, also das, was die Sinneserfahrungen bestimmt, aber von diesen verdeckt wird.

Intensitäten vertragen sich nur bedingt mit dem Organischen, weshalb es zu Zerreißproben kommt, in denen ein Leben versucht, nichtorganisch zu werden; es lebt ausdrücklich (was nicht bedeutet: absichtlich!) über seine Verhältnisse, seien diese nun künstlich oder natürlich, psychisch oder

physisch, geistig oder materiell, individuell oder allgemein. Was immer die Berechtigung dieser und verwandter Gegenüberstellungen sein mag, für Intensitäten sind sie letztlich nicht maßgeblich, letztlich, das heißt, wenn man sie als solche nimmt und auf diese Weise in "eine Welt aus formlosen, gegenstandslosen und gesichtslosen Schnelligkeiten und Langsamkeiten" TP 385 vorstößt, oder, davon kaum zu unterscheiden, abstürzt. Deleuze ist der erste Philosoph, der es geschafft hat, in dieser unwirtlichen Gegend zu landen; auch wer ihm nicht folgen mag, sollte diese Leistung würdigen. Weil es hier aber um Philosophie und nicht um Sport geht, steht dieser Anerkennung ein gewichtiger philosophischer Einwand im Weg; er besagt: Das Formlose, Gegenstandslose, Gesichtslose oder wie immer man dieses Chaos nennen mag, kann man nur im Hinblick auf Form, Gegenstand, Gesicht denken; entfällt dieser Halt, kann von Denken keine Rede mehr sein, sondern nur noch von einem Delirium. Deleuze würde dem wahrscheinlich zustimmen und hinzufügen, daß es darauf ankommt, den Sicherheitsabstand abzubauen und mit Begriffen ein Äquivalent zum Delirium zu produzieren. Dafür muß man sich nicht immer wieder auf Hölderlin, Nietzsche, Artaud oder Bataille berufen, auch die andere Seite hat etwas, wenn auch zuwenig, davon gewußt: Hegel, wenn er vom "bacchantischen Taumel" spricht, und "selbst Descartes hat seinen Traum." QLP 44

Die Philosophie untersucht und prüft Vermögen wie Einbildungskraft, Gedächtnis, Sprache, Vorstellungs- und Willenskraft, bei dieser Selbstbefragung des Denkens. wird nicht nur der eine oder andere Gedanke zweifelhaft oder zweideutig, sondern die Abgrenzung des Denkens von dem, was ihm ständig in die Quere. kommt. Annäherungen, wenn auch unbeabsichtigte, an das, was hier Delirium genannt wird, lassen sich also kaum vermeiden. Nur wem das entgangen ist, kann unterstellen, jemandem wie Deleuze, der sich hier etwas länger aufhält, gehe es darum, mit Begriffen verrückt zu spielen. Was stattdessen geschieht, möchte die vorliegende Arbeit zeigen, wobei sie davon ausgeht, daß die Philosophie von Deleuze von der Erprobung bestimmter Vermögen handelt. Dabei werden sie, anders als bei einer Verwaltung, auf's Spiel gesetzt, was ein gewisses Risiko einschließt. Durch diese Intensivierung kommen die Vermögen sich näher; schlimmstenfalls blockieren sie einander: man hält es nicht mehr aus, will nichts mehr spüren, hören, sehen oder denken; bestenfalls beflügeln sie sich gegenseitig: ein Gedanke lichtet sich zu einer Vision, ein Bild setzt seine Idee frei, ein Anstoß ruft die Erinnerung an etwas hervor, das einem nie gegenwärtig war. Scheut man das große Wort nicht, so muß man sagen, daß es das Leben selber ist, das sich hier erprobt. Philosophie und Kunst, so wie

Deleuze sie versteht, sind nicht anderes als Lebensmittel und -räume, um etwas aufzufangen, was sich sonst verflüchtigen würde.

Zum Gang der Arbeit nur so viel: Sie beginnt mit einer ersten Antwort auf die Frage, was Philosophie ist und hört mit einer weiteren Antwort auf dieselbe Frage auf. Ungefähr in der Mitte - im Abschnitt *Ausdruck gegen Repräsentation* - sollte der Punkt erreicht sein, an dem klar wird, warum dieses Denken expressiv ist. Auf dem Weg dorthin werden der Vitalismus von Driesch und derjenige Bergsons gestreift, die beide den exakten Naturwissenschaft Prinzipien des Lebens entgegenhalten, mit denen diese nichts anzufangen weiß, worauf sie einen philosophischen Überlegenheitsanspruch gründen, der bei Deleuze keine Rolle mehr spielt. Die Frage ist dann, was aus der Philosophie wird, wenn sie nicht mehr alles besser wissen will, die Antwort besteht in einer Erprobung des Denkens hinsichtlich der Intensitäten, durch die es in Bewegung gesetzt wird, ohne auf die Dinge zuzugehen. Das Denken als eine Spielart nichtorganischen Lebens droht aber zu einer theatralischen *Gewaltkultur* zu werden. Die nun fällige Annäherung an die Wirklichkeit erfordert jedoch eine Unterscheidungskunst, um die Interpretationen zu handhaben, auf die man bei solchen Annäherungsversuchen trifft. Es folgt ein Umweg über Bergson, der - *Hauptsache Bewegung* - einen direkten Zugang verspricht, ohne die Hindernisse zu ignorieren. Das Leben erweist sich als Doppelleben; denn das, was das Schöpferische an ihm ausmacht, lässt sich nicht fassen; es muß als Virtualität gedacht und vom Aktuellen unterschieden werden. Kommt keine haltbare Aktualisierung zustande, bricht *Chaos* aus. Indem Bergson denkt, *das Neue garantieren* zu können, verschließt er seine Philosophie der schöpferischen Zeit gegenüber dieser Gefahr. Daß es sich hier um ein Problem des Ausdrucks handelt, zeigt sich an der Lösung die es bei Proust, findet, hier wird eine *Zeitmaschine* in Betrieb gesetzt, die auch das aggressive Moment der Zeit verarbeitet. Weil das außerhalb eines Romans oder Films schwerer fällt, stellt die Frage nach einer philosophischen *Verteidigungskunst*, wie sie von den Stoikern gelehrt wurde. Auch im Ernstfall haben Sprache und Denken mehr zu bieten als bloß tröstende Worte. Inwiefern sie als Distanzierungswaffen gegenüber dem, was einen körperlich drangsaliert, taugen, wird deutlich, wenn man beachtet, wie sie selber in einer Distanzierung vom eigenen Körper erworben wurden. Die Verteidigungskunst besteht on einer Reaktivierung dieser Distanzierung, indem man sie zum Ausdruck bringt. Erforderlich ist dafür eine Sprache, die in Berührung bleibt mit ihrer Vorgeschichte, ihrem Rohzustand, ohne auf ihn zurückzufallen. Trotz dieser Distanz kommt es zum Konflikt: *Ausdruck gegen Repräsentation*. Das

gilt auch außerhalb der Sprache, etwa in der Malerei, die zur *Deformationskunst* wird, um auszudrücken, wie ein Körper, um einen Ausdruck ringt.

Die unpersönliche (und tierweltliche) Seite der Expressivität wird im Abschnitt *Heimatkunst* erörtert, die extrem persönliche (menschlich-entweltlichtes) in *Leidenschaft als Redundanz*. Ob man jede Liebe persönlich nehmen muß, ist die Frage, die in *Maschinenleben* zur Idee der Wunschproduktion als Verweltlichung überleitet. Daß es sich hier nicht um eine Welt der entfesselten Triebe handelt, sondern um Diesheiten oder apersonale Individuationen, wird unter *Atmosphäre* zusammengefasst. Es muß zu einer Säuberung kommen, weil nur noch Diesheiten gelten sollen. Deren Intensität kann spürbare körperliche Wirkungen hervorrufen, die wiederum in Beziehung zu unkörperlichen Transformationen (etwa Befehlen) stehen, woraus sich ein Machtverhältnis ergibt, das als *Wunscherziehung* parodistische Formen annimmt. Erziehung dient hier dazu, den Wunsch von jeder Finalität zu befreien und für einen "Aufschub ins Unendliche" TP 214 zu stärken. Diesem Lebensprogramm entspricht eine Philosophie, die in pädagogischer Hinsicht auf *Denkzwänge* gegen Meinungen setzt. Frei von deren Beschränktheit könnte sich ein *Denkaktivismus* entfalten, ein Automatismus, der die Philosophie befähigte, dort *Fluchthilfe* zu leisten, wo es schon lange nicht mehr auf Formen und Funktionen, Substanzen und Subjekte ankommt, sondern auf Geschwindigkeiten.



## Philosophische Naivität

Kommt ein Philosoph weit, ohne naiv zu sein? Läßt sich überhaupt anders philosophieren als mit einer gewissen Naivität, wenn man darunter die Unbefangenheit versteht, irgendwo einzusteigen, unbekümmert darum, wohin es geht? - Keiner wird Philosoph, der so naiv ist, länger als ein paar Augenblicke tatsächlich zu glauben, so würde man Philosoph. Was also ist philosophische Naivität?

Gilles Deleuze hat einmal davon gesprochen, er sei vielleicht "der naivste unter den Philosophen" U 129 seiner Generation, eine Selbsteinschätzung, die sich darauf stützt, daß sein Denken weitgehend ohne wissenschaftliche und historische Vermittlungen ausgekommen sei: keine Philosophie in Vollendung, sondern eine im Rohzustand, "so etwas wie eine art brut ". U 129

Diesen Rohzustand muß man erst einmal erreichen. Mit Staunen allein kommt man nicht weit; es läuft schon darauf hinaus, Begriffe zu handhaben, und zur philosophischen Naivität von Deleuze gehört vielleicht auch, das nicht allein für eine Frage der methodischen Sorgfalt, sondern der Empfänglichkeit zu halten. So kommt der Philosoph zum Kind, dem niemand nachsagen wird, es sei naiv, weil ihm das dafür nötige Alter noch bevorsteht. "Das Kind ist noch offen im Zustand des sich hervorbringenden Lebens, es fühlt und sieht und fragt, was im dann bald entschwindet. (...) Ursprüngliches Philosophieren zeigt sich wie bei Kindern so bei Geisteskranken. Es ist zuweilen - selten - , als ob die Fesseln der allgemeinen Verschleierungen sich lösten und erregende Wahrheit spräche."<sup>1</sup> Ähnliche Töne wie hier Karl Jaspers schlägt - auf einem anderen Instrument - Deleuze an, wenn er vom Kind als einem "metaphysischen Wesen" AÖ 61 spricht, dem sich an Dingen und Worten noch unbekannte Welten auftun, die eher zwischen als hinter den Dingen liegen.<sup>2</sup>

Die Entwirklichung dieses "Zwischenwelten" (Paul Klee) im Namen einer standardisierten Realität gelingt nie vollständig - ein schwacher Trost, denn wie sich das zurückmeldet, was im Lauf der Entwicklung auf der Strecke bleibt, ist meistens recht kümmerlich: Stoff für Neurosen oder Sehnsüchte, stark genug, um den Dingen ein wenig Sinn und Seele einzuhauchen, doch unfähig, noch einmal eine Welt ins Spiel zu bringen.

---

<sup>1</sup>Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, S. 111f. .

<sup>2</sup>Vgl. AÖ 61, vgl. 129 f.; DW 133ff.; TP 348; CC 81- 89.

Wer es dennoch versucht, der ist naiv, auch wenn er dabei mit Begriffen vorgeht. Philosophieren heißt, Begriffe bilden, die eine Welt in statu nascendi versetzen: das Gewisse ungewiß erscheinen lassen, die vertraute Realität einklammern oder sie auf den Kopf stellen. Daß diese ausgefallenen Manöver traditionsgemäß und erklärtermaßen darauf aus waren, im Reich des Geistes eine unumstößliche Verfassung zu begründen, also weitere Ausflüge und Abstiege überflüssig zu machen, beweist nur, wie wenig auch die besten Vorsätze auf die Dauer ausrichten. Die Gegner der Philosophie halten diese Manöver ohnehin für deren notorische Unfähigkeit, sich an die tatsächlichen Gegebenheiten zu halten. Diese den Philosophen nachgesagte Schwäche fällt besonders auf, wenn sie sich für das Nächstliegende zuständig erklären, statt etwa beim Betrachten der Sterne den Boden unter den Füßen zu verlieren. Schon Sokrates, dem es doch auf seine Art um nichts anderes als das ging, was eigentlich alle betrifft, bekam folgendes zu hören: "Wenn einer auch bei noch so hoher Begabung das Studium der Philosophie noch lange im Leben weiter treibt, so ist die notwendige Folge, daß er unbekannt bleibt mit allem, was derjenige kennen muß, der ein Mann von Haltung und Ansehen werden will. (...) Mir geht es gegenüber den der Philosophie Beflissenen ähnlich wie gegenüber den Stammelnden und sich kindisch Gebärdenden."<sup>1</sup>

Die Getadelten fühlen sich oft genug ertappt, gehen in Abwehrstellung, erklären alles für ein bedauerliches Mißverständnis und beteuern, sie wollten doch nur besser und sicherer begründen, was sie ebenso wie alle, die weniger Legitimationsprobleme haben, anerkennen. Daß sie tatsächlich Grundlagen unterminieren, selbst wenn sie das Gegenteil im Sinn haben, indem sie diese zu streng auf ihre Verlässlichkeit überprüfen, dafür haben die Gegner einer Philosophie jedoch häufig das feinere Gespür.

Im Fall Deleuze liegt die Sache insofern anders, als hier jemand sich auffällig wenig Mühe gegeben hat, sein Denken mit beglaubigten Ansichten zu versöhnen, als Antwort auf anerkannte Probleme zu empfehlen oder für den Dienst an einer guten Sache zu engagieren. Ausgeschlagen werden diese Angebote mit dem Hinweis, Philosophieren bestehe im Kampf mit der Doxa.<sup>2</sup> Dieser Kampf ist keine Beschäftigung neben anderen; er berührt die Philosophie in ihrem Wesen; von dem man folglich sagen muß, daß es Streitbar ist. Wozu das, was die Philosophie tut, gut ist, läßt sich zunächst einmal kaum anders als negativ ausdrücken, als Kritik und Demystifizierung. "Ihre Leistung

---

<sup>1</sup> Plato: *Gorgias* 484c ff, vgl. *Staat* 539, 498a.

<sup>2</sup> Vgl. NPh 96, 137, 161; DW 175f., 178f., 184, 203, 206; AÖ 133; QLP 76f., 194. Unter Doxa sind hier weniger dubiose oder widersinnige Meinungen zu verstehen, sondern Fiktionen und Mystifikationen aller Art.

gründet darin, der Dummheit Schaden zuzufügen, aus dieser etwas zu machen, dessen es sich zu schämen gilt. Ihr einziger Gebrauch liegt darin: die Niedrigkeit des Denkens in allen ihren Formen bloßzustellen.“ NPh 116

Indem Deleuze Spinoza als Gegenspieler des Cartesianismus stark macht oder Nietzsches Feindschaft gegenüber der hegelianischen Dialektik regelrecht in Szene setzt, fördert er die Idee einer prinzipiell polemischen Philosophie. Cartesianismus und Hegelianismus zählen zu deren hauptsächlichsten Widersachern, denn sie haben von der Doxa ein allzu harmloses Bild durchgesetzt: kaum mehr als Irrtümer, die sich mit der bestverteilten Sache der Welt, dem gesunden Menschenverstand, aus der Welt schaffen lassen, oder Meinungen, die gerechtfertigt sind, sobald ihnen ein Platz im System des erscheinenden Wissens zugewiesen werden kann.

Dank dieser Bagatellisierung, ihrer Gleichsetzung mit Denkfehlern, Irrtümern oder unumgänglichen Vereinfachungen, erscheint die Doxa als etwas, mit dem ein gut entwickeltes Selbstbewußtsein und ein darauf gegründetes Wissen von der Welt im Grunde immer fertig wird. Diese Unterschätzung der Doxa begünstigt die Auffassung, Philosophie habe sich um eine grundlegende Förderung gesicherter Erkenntnisse zu bemühen. Genau das bestreitet Deleuze, indem er davon ausgeht, daß es für das Denken ganz andere Anfechtungen gibt, die sich durch die Fundierung besseren Wissens kaum beeindrucken, geschweige denn vertreiben lassen.

Die Doxa schützt sich vor diesen Anfechtungen, doch die Philosophie gibt keine Ruhe; sie konfrontiert das Denken genau mit dem, wovon die Doxa es fernhalten möchte. Der philosophische Kampf gegen sie ist so gesehen kein Korrekturverfahren, sondern das Beiseiteräumen von Hindernissen, die den Weg in unsicheres Gelände versperren. Demnach wäre es eher ein großes Mißverständnis der Philosophie als ein Einwand gegen sie, wenn ihr vorgehalten wird, sie trage nichts zur Erkenntnis der Verhältnisse bei, die sie nicht aufhören kann zu deuten. Für Deleuze scheint hier überhaupt kein Problem vorzuliegen: Daß Philosophen zwar denken, aber kein positives Wissen hervorbringen, diskreditiert weder ihr Denken noch das Wissen anderer. Deleuze ist kein Skeptiker; Zweifel an der Möglichkeit von Erkenntnis schenkt er sich. Ebenso wenig ist er Spiritualist; die Herabsetzung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse im Namen eines Wissens höherer Art findet bei ihm keinen Platz. Daß die Philosophie etwas anderes zu tun hat als die Wissenschaften, heißt nicht, sie habe für deren unbedachte Voraussetzungen und sonstige Versäumnisse aufzukommen. Gute Verhältnisse zwischen Philosophie und Wissenschaft stellen sich wohl am ehesten her; wenn lokale Spannungen und Berührungen von der globalen

Vormundschaft einer Aufteilung der Dinge in solche, die erklärt werden können, und solche, die verstanden werden sollen, unbehelligt bleiben.

Um auf die Anfechtungen zurückzukommen: Das Bedenklichste für eine Philosophie im Rohzustand ist das Denken; sie ist sich seiner nicht sicher und will es auch nicht sein. Deleuze versucht, aus dieser Tätigkeit die Erforschung eines Vermögens zu machen, die empfänglich wird für dessen unvorhersehbare Eigenmächtigkeit. Sein Philosophieren ist bestimmt von den zwiespältigen Erfahrungen eines Denkens, dem etwas widerfährt, durch das es die Vertrautheit mit sich selbst einbüßt; es ist auf der Suche nach der eigenen Heteronomie - eine paradoxe Angelegenheit.<sup>1</sup>

Gelingen kann diese Selbstbefremdung nur, wenn gleichzeitig die denkbar größte Unbefangenheit erlangt wird. Was es mit dieser philosophischen Unbefangenheit oder Naivität auf sich hat, zeigen besonders die zwei großen Bücher, die Deleuze zusammen mit einem philosophieexternen Verbündeten, dem Psychiater Félix Guattari, geschrieben hat.<sup>2</sup> Das erste, der 1972 erschienene *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, entwirft eine Art neues Aufzeichnungsverfahren für all die Delirien, die im öffentlichen wie privaten Leben im Umlauf sind, ohne sich an die Versteckspiele der Neurose zu halten. Dieses Vorhaben paßte zu den damals angesagten Themen wie Schizophrenie und Antipsychiatrie. Begriffe wie Wunschproduktion, Schizoanalyse oder organloser Körper waren die ersten Resultate der Expedition in ein Gebiet, das vorher von freudianischen Marxisten (oder marxistischen Psychoanalytikern) bereits inspiziert worden war. Doch während diese besorgt waren, den Weg ins eigene Lager zurückzufinden, wo man ihnen ohnehin schon mißtraute - exemplarisch das Schicksal Wilhelm Reichs, der mit psychoanalytischen, kommunistischen und amerikanischen Behörden zusammenstieß - entstand der *Anti-Ödipus* in einer Atmosphäre, in der es nicht radikal genug zugehen konnte. Das Buch fing furios und provozierend an und wurde von Statements flankiert wie dem, es sei eigentlich für "Leute, die jetzt zwischen 7 und 15 Jahre alt sind", geschrieben<sup>3</sup> - eine korrekte Einschätzung, wenn man bedenkt, daß Deleuze als Philosoph erst heute stärker zu wirken beginnt. Als 1980 *Mille Plateaux*, der zweite Band von *Kapitalismus und Schizophrenie*, erschien, war das

---

<sup>1</sup> "La philosophie est paradoxale par nature." QLP 78

<sup>2</sup> Deleuze und Guattari haben oft und einleuchtend erklärt, daß in ihrer Zusammenarbeit etwas entstanden ist, das keiner alleine zuwege gebracht hätte. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man die gemeinsam geschriebenen Bücher mit den anderen vergleicht, die - im Fall von Deleuze - im akademischen Sinn philosophischer gehalten sind, während in Guattaris Texten das Verhältnis von Psychiatrie, Psychoanalyse und Politik das Hauptthema ist. Schlüsselbegriffe, die zuerst bei Guattari auftauchen sind Ritornell, Maschine, Zeichenregime.

<sup>3</sup> Guattari: *Mikropolitik des Wunschs*, S. 42.

Interesse nicht nur unter Philosophen gering. Den Autoren wurde ihre Unbefangenheit als fehlende intellektuelle und politische Seriosität<sup>1</sup> angelastet; das mag ungerecht oder einfach nur borniert sein, zählt jedoch vermutlich zu den unvermeidlichen Nebenwirkungen eines Stils, der durch sein mitunter atemberaubendes Tempo verstört, in dem er Motive und Themen aufgreift, verschiebt und wieder fallenläßt, Hindernisse überspringt, unterwandert oder an ihnen abprallt, um einen neuen Anlauf zu nehmen.

Beweglichkeit, Bestimmung der Einzelfälle, der Verzicht auf eine ausgearbeitete Verfassung oder ihre philosophischen Entsprechungen - hierin macht sich eine starke englische Strömung im Denken von Deleuze bemerkbar. Schon mit seinem ersten Buch über Hume, *Empirisme et Subjectivité* von 1953, entzieht er sich einem Milieu, in dem ein marxistisch oder existentialistisch gebrochener Hegelianismus - der Einfluß Alexandre Kojèves! - den Ton angab.<sup>2</sup>

Eigenartigerweise ist es der Empirismus, der Deleuze gegen alle Spielarten globaler Metaphysikkritik und -überwindung immunisiert hat, seien sie nun geschichtsphilosophisch, seinsgeschichtlich oder logisch-positivistisch. Was diese Großunternehmen verband, war die Bemühung, die Philosophie auf die Höhe ihrer Zeit zu befördern, um sie davor zu bewahren, ins historische oder wissenschaftliche Abseits zu geraten. Eine Befürchtung, die Deleuze nicht teilt; für ihn ist das Abseits keine zurückgebliebene Gegend, sondern das denkbar beste philosophische Testgelände.<sup>3</sup> Der Empirismus geht so weit, die metaphysischen Ideen von Welt, Gott und Mensch mit einer delirierenden Natur zu konfrontieren, denn es sind dieselben Assoziationsprinzipien, mit denen der Geist diese Ideen und mit denen er seine Fiktionen stabilisiert.<sup>4</sup> Bei Deleuze, und vor ihm bereits bei Bergson<sup>5</sup>, trifft auf einen empiristischen Pluralismus<sup>6</sup>, der seine Erfahrungsbasis in den Abweichungen und

---

<sup>1</sup> Vor allem Manfred Frank hat wiederholt vor den "intellektuellen Kalibanen des 'Anti-Ödipus'" gewarnt. M. Frank: *Das Sagbare und das Unsagbare*, S. 32.

<sup>2</sup> Zur Wirkung Kojèves vgl. das erste Kapitel von Descombes' instruktiver Philosophiegeschichte: *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*.

<sup>3</sup> In dem Aufsatz über Hume, den Deleuze für die von Francois Chatelet herausgegebene Geschichte der Philosophie geschrieben hat, heißt es: "Sein Empirismus ist avant la lettre eine Art Science-Fiction-Welt. Wie in der science-fiction hat man den Eindruck einer fiktiven, seltsamen, fremden Welt, die von anderen Geschöpfen gesehen wird; aber auch die Ahnung, daß diese Welt schon die unsere ist und diese Geschöpfe wir selbst sind." Deleuze: Hume, in F. Chatelet: *Geschichte der Philosophie* IV, S. 61.

<sup>4</sup> Vgl. ES 72-90.

<sup>5</sup> Bergson plädiert für einen "Empirismus, der nach Maß arbeitet" *Denken und schöpferisches Werden*, S. 197.

<sup>6</sup> Von Anfang an geht es bei Deleuze um die Bestimmung des Singulären, Besonderen, Individuellen: "Le cheminement particulier d'un esprit doit être étudié, il y a toute une casuistique à faire. Pourquoi dans une conscience particulière, à tel moment, cette perception va-t-elle évoquer une idée plutôt qu' une autre? (...) Seule l' affectivité peut justifier le contenu singulier, le profond, le particulier. (...) L' affectivité est affaire de circonstances. (...) Un ensemble de circonstances singularise toujours un sujet

Ungereimtheiten der Erfahrung sucht.<sup>1</sup> Nicht in jedem Fall bestätigt die sinnliche Erfahrung das, was wir ohnehin schon denken; nicht in jedem Fall bestätigt ein Gedanke das, was bereits offen zutage liegt. Natürlich lassen sich solche Abweichungen meistens korrigieren; man schaut einfach noch einmal genauer hin oder läßt sich die Sache abermals durch den Kopf gehen. Zu metaphysischem Material, also zu etwas, das nur gedacht werden kann, wird eine Abweichung oder Irritation dagegen erst, wenn sie sich vertieft und stärker bemerkbar macht als das, wovon sie abweicht. Spüren kann man sie noch, aber nicht mehr zuordnen.

Statt sich nach Maßgabe eines verkümmerten Erfahrungsbegriffs eine antimetaphysische Enthaltensamkeitskur zu verordnen, wird die Philosophie bei Bergson und Deleuze, unter anderen, phänomenologischen, Vorzeichen auch bei Sartre und Merleau-Ponty, eine experimentelle Angelegenheit. Durchkreuzt wird diese Verwandlung freilich immer dann, wenn sich in Gestalt ursprünglicher Evidenzen oder unmittelbarer Gegebenheiten des Bewußtseins die Doxa zurückmeldet. Lehrreich sind diese Absicherungsversuche, in denen die Philosophie sich auf die Evidenzen des gelebten Lebens zu stützen versucht, vor allem in ihrem Scheitern. Philosophen können nämlich tun, was sie wollen, um ihr Denken im Gegebenen oder Gelebten zu verwurzeln; es geht immer schief. Der Abstand bleibt, was einfach daran liegt, daß jede Sache, in die die Philosophie sich vertieft, sehr schnell kaum noch wiederzuerkennen ist. Vertiefungen und andere Eingriffe hinterlassen Spuren, die sich nicht in das vormalige Erscheinungsbild der Sache fügen, sondern ihr ein neues Aussehen geben, auch dann, wenn es sich bei dieser Sache um das Leben handelt.

---

puisqu'il représente un état de ses besoins, une répartition de ses intérêts, une distribution de ses croyances et des vivacités." ES 115

<sup>1</sup> Vgl. DW 84f..

## Vitalismus

Daß Deleuze seine Philosophie als vitalistisch charakterisiert, beschreibt eher ihren Gestus als einen abgegrenzten Gegenstandsbereich.<sup>1</sup> "Im Menschen selbst gilt es das Leben zu befreien, da der Mensch selbst eine Weise darstellt, es einzusperren."<sup>2</sup> Handelt es bei dieser Äußerung, einmal abgesehen davon, daß sie die berühmte Formulierung Foucaults vom Ende des Menschen kommentiert und zuspitzt – um eine Anspielung auf Nietzsches Übermensch oder einfach um philosophisch ausgefallene science-fiction? Ist der Übermensch nicht bereits selber ein "funktionelles Ideal"?<sup>3</sup> Und kann dieses Ideal nicht auf immer neue Weisen veranschaulicht oder fiktionalisiert werden? Schraubt man Nietzsches Spekulation auf einen "Typus, der allem, was ist, überlegen ist" LS 141, etwas herunter, stößt man auf Schimären - Cyborgs und andere hybride Charaktere -, in denen sich ausmalen läßt, welche Gestalt die Befreiung der molekularbiologischen Substanz von der *Form* des Menschen aussehen könnte. Zum Beispiel: "Orca, a genetically altered diver, can speak with killer whales and survive deep ocean conditions, but she longs to explore space as a pilot, necessitating bionic implants jeopardizing her kinship with the divers and cetaceans. Transformations are effected by virus vectors carrying a new developmental code, by transplant surgery, by implants of microelectronic devices, by analogue doubles, and other means. Laenea becomes a pilot by accepting a heart implant and a host of other alterations allowing survival in transit at speeds exceeding that of light."<sup>4</sup> Diese kurze Vorstellung aus Donna Haraways *Manifesto for Cyborgs* mag hier genügen: es handelt sich um ein Abweichungsmanöver von den anthropozentrischen Seh- und Sprechweisen, die ein wie auch immer geartetes Wesen des Menschen bemühen, um in seinem Namen über Sinn und Wert eines biotechnisch veränderten Lebens zu urteilen. Sowohl die Ankündigung, die genetische Enträtselung des Menschen stünde kurz bevor als auch die darauf reagierenden Warnungen, die den Menschen zum Schutz seines unantastbaren Wesens mit neuen Menschenrechten wie dem auf Zufall

---

<sup>1</sup> "Alles, was ich geschrieben habe, war vitalistisch, zumindest hoffe ich es." U 209 Dieser vitalistische Impuls wird erst in den späteren Schriften deutlich bemerkbar; zunächst verdecken ihn Themen und Begriffe, die Deleuze mit anderen Philosophen seiner Generation zeitweilig verbanden, mit Derrida und Lyotard etwa die Kritik an der Repräsentation, die zur Konzeption einer gegenstandslosen Philosophie führt, zu einer Rehabilitierung des Scheins usw.; doch trotz der Wirkung Nietzsches auf diese Autoren wird man bei ihnen keinerlei vitalistischen Einfluß entdecken; dafür war ihnen vielleicht der Einfluß Heideggers zu wichtig.

<sup>2</sup> F 129, vgl. 186.

<sup>3</sup> Georg Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*, S. 254.

<sup>4</sup> Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", S. 202.

ausstatten wollen, legen die Diskussion auf ein Menschenbild fest, auf eine Form, die den Menschen bedeutet, wo sie ihre Natur verorten oder suchen sollen. Früher war es das Blut, neuerdings sind es die Gene. Was sie steuern und was nicht, wann, wo, wozu und von wem in diese Abläufe direkt eingegriffen werden sollte, all dies sind Fragen, in denen sich Deleuze eines Urteils enthält. Über seinen Vitalismus verrät das einiges: Statt an Organen und organischen Funktionen, ihrer Verbesserung oder Unantastbarkeit, orientiert er sich an dem, was dieser Aufteilung zuwiderläuft. Es geht um eine andere Form von Hybris, die nicht darauf zielt, den Menschen irgendeinem Menschenbild anzugleichen, sondern ihn und seine Bilder mit den Elementen konfrontiert, die sich in ihm kreuzen und vermischen, ohne sich an seine Grenze zu halten. Es geht deshalb zugleich um eine andere Demut vor dem Leben: Gegen einen Bilderdienst, der vom Leben erwartet, daß es einen persönlichen Eindruck macht. Was Leben ist, wird von Deleuze nicht definiert, weder essentialistisch noch funktionalistisch.

Im Unterschied zu dieser Offenheit wußte der biologische Vitalismus, wie er etwa von Hans Driesch verfochten wurde, recht genau, was mit der "Autonomie des Lebens"<sup>1</sup> auf dem Spiel stand - die Verteidigung vor den Zudringlichkeiten eines naturwissenschaftlichen Reduktionismus. Drieschs Vitalismus postulierte eine dem Leben eigene Kraft, die alle Übergänge zwischen dem Organischen und dem toten Mechanismus der Materie undenkbar erscheinen lassen sollte.<sup>2</sup> Um das Funktionieren eines Organismus zu verstehen, schien es grundsätzlich unverzichtbar, einen immateriellen Organisator anzunehmen, für dessen Charakterisierung Driesch auf den aristotelischen Begriff der Entelechie zurückgreift. "In keiner Form hängt das Dasein des Naturagens Entelechie von irgendetwas Materiellem ab, obschon seine *räumlichen* Leistungen (...) von gegebenen materiellen Zuständen abhängen. Letzteres bedeutet aber etwas ganz anderes: Hängt doch auch die

---

<sup>1</sup> Driesch: *Die Philosophie des Organischen*, S.38, vgl. Canguilhem: "Aspects du vitalisme" in ders.: *La connaissance de la vie*, S. 107-128, bes. 123ff..

<sup>2</sup> Insofern kann man hier durchaus von einem metaphysischen Vitalismus sprechen, von dem ein methodologischer Vitalismus abzugrenzen ist. Ersterer gründet laut Eve-Marie Engels, die in ihren wissenschaftsphilosophischen „Überlegungen zum Status von Lebenskräften in Biologie und Medizin im Deutschlands des 18. Jahrhunderts“, so der Untertitel ihres Aufsatzes "Die Lebenskraft - metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument?", auf diese Unterscheidung rekurriert, auf „der Annahme lebensspezifischer Kräfte, die sich dem naturwissenschaftlichen Zugang mit seiner Anwendung bestimmter methodischer und instrumenteller Verfahrensweisen prinzipiell entziehen sollen.“ (A .a. O., S. 129) Ein methodologischer Vitalismus – exemplarisch etwa die Lebenskrafttheorie Johann Friedrich Blumenbachs – zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass seine Begrifflichkeit eher heuristisch oder deskriptiv verstanden werden will statt erklärend. Ihm gebührt laut Engels das Verdienst zum „Übergang vom Modell des Organismus als Maschine im Sinne der klassischen Mechanik zu einer an der Idee der Selbstorganisation orientierten Vorstellung des Organismus“(a. a. O., S. 150) beigetragen zu haben.



Tätigkeit eines Baumeisters von dem Dasein von Ziegelsteinen ab, ohne daß jemand sagen wird, das Dasein des Baumeisters sei eine 'Funktion' der Steine. Ein Steinhaufen ohne den Baumeister bleibt ein Steinhaufen, und ein Organismus ohne Entelechie ist ein anorganisches System."<sup>1</sup> Drieschs technologischer Vergleich ist ausbaufähig zu einem Analogieschluß: Organismen funktionieren in ihren einzelnen Teilen wie Maschinen; Maschinen entstehen nicht von alleine, sondern dank eines ingenüösen Erfinders, also liegt es nahe, im Fall der Organismen eine dem Geist des Erfinders vergleichbare Führungskraft zu unterstellen, die für eine planmäßige Bildung und Zusammenarbeit der Organe sorgt.<sup>2</sup> "Die ursprüngliche Entelechie des Eies (...) schafft nicht nur abgeleitete Entelechien, sondern baut auch alle möglichen Arten rein mechanischer Anordnungen auf: das Auge z. B. funktioniert in erheblichem Grade als bloße Camera obscura, und das Skelett gehorcht den Gesetzen der anorganischen Statik. Jeder Teil dieser organischen Systeme ist durch Entelechien an seinen Ort gebracht worden, um daselbst dem Ganzen zu dienen; der Teil selbst aber wirkt maschinenartig."<sup>3</sup>

Die Überlegenheit des Organischen gegenüber dem Maschinellen zeigt sich daran, daß es Monstrositäten toleriert und selbst schwere Beschädigungen verkraften kann, während es keine monströsen oder kranken Maschinen gibt.<sup>4</sup> Die Stärke derartiger Vergleiche ist zugleich ihre Schwäche; sie erliegen leicht ihrer eigenen Suggestivität. Wenn Driesch die Regenerationsfähigkeit von Organismen, die er in seinen berühmten Experimenten an Seeigeln nachweisen konnte, als Beleg für die Existenz eines materiell ungebundenen Organisationsprinzips ansieht, dann behauptet er, es gäbe dort, wo die Reduktionisten eine offene Frage sehen, bereits eine Antwort, für die diese einfach blind seien.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Driesch S. 342f. Vgl. S. 183: "Die Gene sind Mittel für die Formbildung, welche die Entelechie benutzt." Zuständig für die Lenkung des Körpers ist laut Driesch ein ebenfalls immaterielles und nicht zu lokalisierendes sog. Psychoid; dieses "benutzt die verbindenden und spezifischen Eigenschaften des Gehirns wie ein Klavierspieler sein Instrument benutzt." 270f.

<sup>2</sup> "Die Entelechie, welche sie (die Harmonie in der Entstehung und Funktion von Teilen, S.W. ) gemacht hat, war in ihrer intensiven Mannigfaltigkeit harmonisch: eben deshalb sind die von ihr geschaffenen extensiven Strukturen auch harmonisch. (...) Jetzt erst sehen wir vollständig ein, was es heißt, daß Entelechie eine 'intensive Mannigfaltigkeit' sei, welche sich 'extensiv' realisiert; mit anderen Worten, wir wissen jetzt, was es heißt, einen Naturkörper einen lebenden Organismus zu nennen; es heißt: seine gegebene extensive Mannigfaltigkeit auf eine intensive Mannigfaltigkeit als ihren Grund zu beziehen." 286f. Vgl. 330, 339.

<sup>3</sup> Driesch: a.a.O., S. 286.

<sup>4</sup> Canguilhem: *La connaissance de la vie*, S. 118.

<sup>5</sup> "Il n'est (...) que trop vrai que les notions théoriques suscitées par l'exigence vitaliste, en présence en obstacles rencontrés par les notions théoriques de type mécaniste, sont les notions verbales. Parler de princip vitale comme Barthez, de force vitale comme Bichat, d'entélechie comme Driesch, de hormè

Der Vitalismus sucht das Wesen des Lebens und findet es jeweils dort, wo die Erklärungen seiner Widersacher aussetzen. Deren Schwierigkeiten gelten ihm als sichere Zeichen dafür, daß das Leben aus eigener Kraft alle reduktionistischen Zudringlichkeiten zurückweisen werde. Die biologische Forschung muß dieses Vertrauen enttäuschen. Seit "die Einheit der physikalisch-chemischen Prozesse auf molekularer Ebene anerkannt wird"<sup>1</sup> und die Biologie mehr tun kann, als Lebewesen zu beobachten, zu klassifizieren und auf eine in ihnen sich manifestierende Lebenskraft zu beziehen, steht es schlecht um einen Vitalismus, der in der Forschung mitreden will. Im Vertrauen auf deren Fortgang schreibt der Molekularbiologie François Jacob in seiner *Logique du vivant*. "Angesichts der Entwicklung der experimentellen Wissenschaften, der Genetik, der Biochemie, wird es unmöglich - es sei denn aus mystischen Gründen -, ernsthaft irgendein Prinzip unbekanntes Ursprungs, ein X, dessen Wesen sich den physikalischen Gesetzen entzöge, heraufzubeschwören, um den Lebewesen und ihren Eigenschaften Rechnung zu tragen. Wenn die Physik unfähig zur Beschreibung aller Lebensphänomene erscheint, so nicht mehr deshalb, weil es eine ausschließlich auf die lebende Welt beschränkte Kraft gibt, die außerhalb jeder Kenntnis liegt. Der Grund liegt vielmehr in der Komplexität der Lebewesen im Vergleich zur Materie. (...) Damit beruht die Grenze der Erkenntnis im Bereich der lebenden Welt nicht mehr auf einer grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen der Natur des Lebenden und des Unbeseelten, sondern auf der Unvollkommenheit unserer Mittel."<sup>2</sup>

Die Suche nach Erklärungen für die unbestreitbare Zielgerichtetheit im Bereich des Lebendigen hat sich damit keineswegs erledigt. Eigentlich kann das Problem erst jetzt wissenschaftlich gestellt werden, während der Vitalismus eine prinzipielle Lösung bereits zu besitzen glaubte.<sup>3</sup> Nun wird aber in den Laboratorien der Biologie die philosophische Frage nach dem Wesen des

---

comme Monakow, c'est loger la question dans la réponse beaucoup plus que fournir une réponse." Canguilhem: *La connaissance de la vie*, S. 91.

<sup>1</sup> Jacob: *Die Logik des Lebenden*, S 262.

<sup>2</sup> Jacob, ebd..

<sup>3</sup> "Ohne sich (...) auf das 'Projekt' der Organismen zu beziehen, auf den 'Sinn', den allein schon die Tatsache ihrer Existenz ihren Strukturen und Funktionen gibt"(Jacob, a.a.O., S. 318f.), sei Biologie überhaupt nicht denkbar - Vgl. als neuere Publikation das Buch von Bernd-Olaf Küppers: *Der Ursprung biologischer Information*. Obwohl das Lebendige letztlich zurückführbar sein muß auf Konfigurationen und Bewegungen von Molekülen, hilft diese Reduktion wenig, um zu verstehen, wie Selbsterhaltung, Anpassungsfähigkeit, Reproduktion überhaupt entstehen konnten, denn ein Selektionsprinzip setzt diese ja bereits voraus. Diese Merkmale, durch die das Leben vom Nichtlebendigen unterschieden wird, zu reduzieren auf physikalisch-chemische Gesetze, ist prinzipiell möglich, wäre jedoch "außerordentlich unpraktisch", insofern auf diese Weise die zu erklärenden Phänomene gerade zum Verschwinden gebracht werden. Der Vitalismus bestand gerade darauf, die Phänomene so zu belassen, wie sie sich einer verstehenden Anschaulichkeit zeigen. Vgl. a.a. O., S. 192 ff. .

Organischen weder gestellt noch beantwortet, sondern allenfalls in eine neue Richtung gewiesen. Driesch wechselte, veranlaßt durch seine Untersuchung organischer Restitutionsphänomene, zur Philosophie über, um nunmehr Fundamentalbiologie zu betreiben. Wie die Frage nach der Teleonomie, für die die Entelechie zuständig sein sollte, fortwirkt, zeigt sich, wenn ein Biologe, für den diese Antwort unhaltbar ist, seinerseits grundsätzlich wird und "philosophische Fragen der modernen Biologie" - so der Untertitel von Jacques Monods *Zufall und Notwendigkeit* - erörtert. Statt wie Driesch das Rätsel der Teleonomie von der Frage in die Antwort zu verpflanzen, hält Monod es in der Schwebe; das Problem wird als Paradox formuliert. "Die Evolution (ist) keineswegs eine Eigenschaft der Lebewesen, da sie ihre Ursache gerade in den Unvollkommenheiten des Erhaltungsmechanismus hat, der allerdings ihren einzigen Vorzug darstellt. (...) Der Weg der Evolution wird den Lebewesen, diesen äußerst konservativen Systemen, durch elementare Ereignisse mikroskopischer Art eröffnet, die zufällig und ohne jede Beziehung zu den Auswirkungen sind, die sie in der teleonomischen Entwicklung auslösen können."<sup>1</sup>

Veränderungen geschehen zufällig und unvorhergesehen, evolutionär wirksam werden sie nur, wenn sie mit den Notwendigkeiten der Erhaltung verträglich sind. Die Prüfung übernimmt die natürliche Auslese, die sich aus dem "unerschöpflichen Reichtum der Zufallsquellen" bedient und die "Vervollkommnung und Bereicherung des teleonomischen Apparats hervor(bringt)".<sup>2</sup> Trotz einer deutlichen Absage an den Vitalismus, bemerkt Monod eine gewisse Nähe seiner Konzeption von Zufall (der Veränderungen) und Notwendigkeit (bei deren Selektion) zu Henri Bergsons *Evolution créatrice*, weil auch hier kein zu erreichendes Ziel die Entwicklung leitet.<sup>3</sup> Bergson wiederum grenzt sich ausdrücklich von Drieschs Lehre ab; er bestreitet, daß 'im' Organismus ein führendes immaterielles Prinzip für zweckmäßigen Aufbau und entsprechendes Funktionieren sorgt. Der Hervorbringungsweise der lebendigen Natur werde, so die Kritik, ein anthropomorphes, genauer gesagt: ein handwerkliches Schema übergestülpt. Bergson bringt Bewegung in den Vitalismus. Die schöpferische Entwicklung schwächt Finalität zu einem Tendenzbegriff ab, der darauf hinweist, wie das Leben Formen annimmt und über sie wieder hinausgeht, nicht wie es in Form bleibt. Am Problem von Organ und Funktion läßt sich die Originalität dieser Position präzisieren. Bergson äußert Zweifel an der darwinistischen Theorie,

---

<sup>1</sup> Monod: *Zufall und Notwendigkeit*, S. 109 f., vgl. 33, 38f., 104f..

<sup>2</sup> Monod, S. 114.

<sup>3</sup> Vgl. Monod: S. 40, 108f..

der zufolge sich die Bildung eines komplizierten Organs aus der Anhäufung allmählicher Veränderungen erklären läßt, die ja jede für sich die Tauglichkeitsprüfung der natürlichen Selektion bestanden haben müßten. Als bevorzugtes Beispiel in der evolutionstheoretischen Kontroverse um allmähliche oder abrupte, zufällige oder zielgerichtete Veränderungen dient immer wieder das Auge. Da die Teile dieses Organs hochgradig spezialisiert sind, scheint es einerseits schwer vorstellbar, daß sie zu etwas gut waren, bevor sie zu einem Auge zusammengesetzt werden konnten, andererseits ausgeschlossen, daß ein derartiges Organ mit einem Mal entstehen konnte. Bis genug zusammenstimmende Veränderungen beisammen waren, um einen gemeinsamen Nutzen zu beweisen, hätte jede einzelne wohl kaum dem Druck der natürlichen Selektion widerstehen können. Diese Schwierigkeit, die Darwin selber sah<sup>1</sup>, können aber auch seine finalistischen Gegner nicht ausräumen, solange sie annehmen, "daß die Teile nach vorher gefaßtem Plan und mit Rücksicht auf einen Zweck zusammengefügt worden seien."<sup>2</sup> Beide Positionen, die darwinistische ebenso wie die finalistische, lassen sich zu stark von Formen und Fertigteilen beeindrucken und vernachlässigen darüber das entscheidende aktive Moment, das Bergson nun geltend macht. Mit Darwin stimmt er darin überein, daß das Leben sich ständig verändert; er hält es sogar für wahrscheinlich, daß alle Lebewesen auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückweisen. Doch während der Darwinismus sich an den kleinen Abständen und unauffälligen Übergängen zwischen den Lebewesen orientiert, schaut Bergson auf das Leben und seine schöpferischen Tendenzen, für die er den Begriff *élan vital* prägt.

Wer sich allein darauf stützt daß die Lebewesen mit der Zeit komplexer geworden sind, mehr können und an ihre Umwelt besser als frühere angepaßt sind, beläßt es bei einer Aneinanderreihung von Ergebnissen und verwechselt die schöpferische Bewegung mit einer Stufenleiter, an der man sich festhalten kann. Gegen diese Verwechslung betont Bergson, daß zu einer *schöpferischen* Bewegung das Auseinanderstreben in divergierende Richtungen gehört. Beginnt das Leben irgendwann zu sehen, so erscheint dieser neue Umgang des Lebens mit dem Licht, umso bemerkenswerter, als diese Bewegung auf *verschiedenen* Wegen weiterkommt. Die hochgradig entwickelten Sehapparate, mit denen etwa Weichtiere ebenso wie Wirbeltiere sehen, entstanden auf divergierenden Linien. Der Aufbau der beiden Organe ist erstaunlich ähnlich, was bestätigt, daß sich eine Evolution gerade dann als schöpferisch zu erkennen gibt, wenn sie über gewaltige Abstände hinweg

---

<sup>1</sup> Vgl. Gould: *Darin nach Darwin*, S. 87.

<sup>2</sup> Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, S. 94 und 67.

Entsprechungen aufweist und äußerst verschiedene Lebensformen an bestimmten Punkten konvergieren läßt. "Die Form des Organs ist nur Ausdruck der Stufe, den die Ausübung der Funktion erreicht hat. (...) Mögen zwei tierische Arten einander noch so fern stehen: ist nur der Aufstieg zum Sehen gleich weit gediehen, so wird auch auf beiden Seiten das gleiche Sehorgan existieren."<sup>1</sup>

Das Thema "Aufstieg zum Sehen" bleibt bestimmt von einem entscheidenden Problem: Wie erweitert das Leben seine Bewegungsmöglichkeiten? Entsprechend seiner Divergenztheorie geht Bergson davon aus, daß es auf diese Schlüsselfrage zwei maßgebliche Antworten gibt: Instinkt und Intelligenz. Sie bezeichnen die zwei prinzipiell verschiedenen Tendenzen zur Lösung des Bewegungsproblems. Am weitesten auf diesen voneinander abweichenden Wegen gekommen ist zum einen der Mensch, zum andern das Insekt. Im Bewegungserfolg, den dieses seinem Instinkt, jener seine Intelligenz verdankt, stimmen sie überein.<sup>2</sup> Neben Instinkt und Intelligenz wirkt als eine weitere Tendenz die Benommenheit (*torpeur*). Wo sie vorherrscht - im Pflanzenreich - kommt die schöpferische Bewegung weniger zur Geltung, was aber ebenfalls seinen Sinn hat, denn die Pflanzen speichern schließlich die Energie für Lebewesen, die diese dann in diskontinuierlichen Bewegungen verausgaben können.

Die Evolution der Wirbeltiere und die der Gliederfüßer bzw. deren jeweilige Höchstformen, der Mensch und die Ameise, sind für Bergson der lebende Beweis dafür, daß sowohl Intellekt als auch Instinkt steigerungsfähig sind. Ein Gedanke, der der Idee einer Fortentwicklung vom Instinkt zur Intelligenz offenkundig widerspricht. Steigern konnten sich Instinkt und Intelligenz nur, indem sie begannen, ihre gegenseitigen Unterschiede auszubauen. Zunächst waren sie jedoch innig verbunden und nach wie vor ist es so, daß sie über ihren zunehmenden Abstand hinweg aufeinander verweisen.<sup>3</sup> Bleibt nur die Frage, worin Instinkt und Intelligenz sich anfangs, bevor sie dann getrennte Wege gingen, nähergestanden haben sollen. Eine Philosophie der Bewegung tut sich schwer mit Anfängen, Enden und sonstigen Begrenzungen. Den Einwand, es an Trennschärfe fehlen zu lassen, kann sie allenfalls durch einen Verweis auf Zustände der Indifferenz entkräften, in denen später divergierende Linien noch nicht zu unterscheiden waren. Daß Differenzen Zeit brauchen, um deutlicher hervorzutreten, sagt noch nichts darüber, wie und woraus sie entstehen. Diese Schwierigkeit löst Bergson, indem er das

---

<sup>1</sup> Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, S. 102.

<sup>2</sup> Vgl. *Schöpferische Entwicklung*, S. 140; *Die zwei Quellen der Moral und der Religion*, S.194.

<sup>3</sup> Vgl. B 120.

Verhältnis einfach umdreht: Die Zeit selber ist es, die die Unterschiede der Lebensformen hervortreibt und indem sie das tut, ist sie schöpferisch.<sup>1</sup>

Um zu erhellen, wie die Startbedingungen einer schöpferischen Differenzierung ausschauen müßten, damit diese sich garbenförmig ausbreiten und einen Rückfall auf das Niveau der toten Materie bis auf weiteres hinauszuschieben vermochte, wählt Bergson ein Bild, das weder aus der Welt des organischen Wachstums noch der des planmäßig vorgehenden Handwerks stammt: Das Leben ist eine explodierende Bombe. Einige ihrer Splitter verlöschen - das sind die Sackgassen der Evolution -, andere explodieren weiter.<sup>2</sup> Zu ihnen zählen Intelligenz und Instinkt; sie waren nicht zunächst in Indifferenz vereint, sondern Bestandteile eines explosiven Gemischs. Ein Vitalismus, der so denkt, verteidigt das Leben nicht mehr mit dem Anspruch, es besser erklären zu können als seine mechanistischen Gegenspieler, sondern stellt es als Ausdrucksbewegung dar; er wird expressiv.<sup>3</sup>

## Nichtorganisches Leben

Es gibt ein Eigenleben des Ausdrucks, das besonders dort auffällig wird, wo es sich gegen die Maßregelungen des Organischen auflehnt. Labor und Arena für derartige Zerreißproben ist die Kunst, sobald sie eine "gesteigerte Kräftebewegung, die in der Intensität des Ausdrucks über alle organische Bewegung hinausgeht"<sup>4</sup>, befördert. Was nichtorganisches Leben ist und wo es stattfindet, ist damit eigentlich schon gesagt, und zwar von Wilhelm Worringer, der in seiner stilpsychologischen Untersuchung *Abstraktion und Einfühlung* - erschienen 1908, also ein Jahr nach Bergsons *L' évolution*

---

<sup>1</sup> "Ruht die Einheit des Lebens ausschließlich in der Schwungkraft, die es in der Bahn der Zeit vorwärts treibt, dann liegt die Harmonie nicht im Künftigen, sondern im Vergangenen. Die Einheit entstammt einer vis a tergo: am Ausgangspunkt, als Impuls, ist sie gegeben, nicht als Lockung ans Ende gesetzt. (...) Mehr und mehr, je weiter es fortschreitet, zerfasert sich das Leben in seinen Manifestationen, die sich zwar, dank der Gemeinsamkeit ihres Ursprungs in gewisser Hinsicht ergänzen, die aber darum nicht weniger antagonistisch, nicht weniger unversöhnlich bleiben." Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, S. 109.

<sup>2</sup> Vgl. *Schöpferische Entwicklung*, S. 104 und 264.

<sup>3</sup> Bergson bleibt der vitalistischen Idee einer immateriellen Kraft treu, um die belebten Formen der Materie von denen zu unterscheiden, die es nicht sind. Diese Lebenskraft - hier wirkt sie tatsächlich! - stellt einen expressiven Zusammenhang her, in dem Formen miteinander daraufhin verglichen werden können, wie sie ihn darstellen. "Die komplizierte Organisation des Nervensystems, welche den Lebewesen eine größere Selbständigkeit der Materie gegenüber zu gewährleisten scheint, ist nur das materielle Symbol (!) für diese Selbständigkeit, d.h. für die innere Kraft, die dem Wesen erlaubt, sich vom Rhythmus des Ablaufs der Dinge frei zu machen, die Vergangenheit immer besser festzuhalten, um die Zukunft immer gründlicher zu beeinflussen, kurz das Symbol (...) für sein Gedächtnis. So stehen zwischen der rohen Materie und den zum Nachdenken fähigsten Geiste alle möglichen Intensitätsgrade des Gedächtnisses, oder, was auf dasselbe hinauskommt, alle Grade der Freiheit" (Bergson: *Materie und Gedächtnis*, S. 221f.).

<sup>4</sup> Wilhelm Worringer: *Abstraktion und Einfühlung*, S. 123.

*creatrice* - die passenden Worte für die Haltung des damaligen Expressionismus fand.<sup>1</sup>

Den Widerpart zu einem nichtorganischen Leben sieht Worringer in einer klassizistischen und insofern idealisierenden Auffassung des Organischen. "Das Kriterium des Organischen ist immer das Harmonische, das Ausgeglichene, das in sich selbst Beruhigte, in dessen Bewegung und Rhythmus wir mühelos mit den Vitalgefühlen unseres eigenen Organismus einfließen können."<sup>2</sup> Wenn das nun als Einengung empfunden wird, ist die Zeit reif für den Ausbruch und Ausdruck eines nichtorganischen Leben: Körper verzerren sich, Dinge werden in einer übertriebenen, schwindelerregenden Bewegtheit, die sie mit sich fortreißt, lebendig; Linien befreien sich von ihrer umgrenzenden Funktion, krümmen und winden sich, heben ab.<sup>3</sup> Worringer untersucht diese Vorgänge an der Gotik, die der expressionistische Stummfilm, bei Murnau und Lang, Pabst und Wiene auf seine Weise reaktiviert. Was Deleuze an diesen Autoren der "dämonischen Leinwand"<sup>4</sup> schätzt, ist, die "gewaltsame Bewegung ohne Respekt vor der organischen Kontur oder den mechanischen Festlegungen von Horizontale und Vertikale", die "immer wieder durchbrochene Linie, wobei jede Richtungsänderung zugleich die Kraft eines Hindernisses und die Macht eines neuen Impulses angibt, kurz, die Unterordnung des Extensiven unter die Intensität." K1,77 Diese Bemerkungen präsentieren als nichtorganisches Leben einen entfesselten Stil der Bewegung in und zwischen filmischen Bildern; auf die Geschichten, die sie erzählen, und die Bedeutungen, die in ihnen stecken, kommt es weniger an; abseitige Themen und Motive genügen nicht, um ein nichtorganisches Leben zum Ausdruck zu bringen. Solange die Bilder auf gewohnte Weise ablaufen, wirken selbst die ausgefallensten unter ihnen bloß wie starke Reize. Im Unterschied zu ihnen besteht die Macht der Affekte darin, daß sie sich selber verstärken und entfalten können. Sie gewinnen diese Macht, indem sie Reizen oder Empfindungen etwas abgewinnen: Statt sich von diesen bloß aufregen zu lassen, breiten sie sich aus und tragen einen davon - wie eine Welle. Derartige Bewegungen bezeichnet Deleuze als *Intensitäten*.

---

<sup>1</sup> Dass die Rede von einem nichtorganischen Leben nicht biologisch, sondern im Sinne eines ästhetischen Vitalismus zu verstehen ist, zeigen die Stellen, in denen Deleuze sich ihrer, meistens unter Bezugnahme auf Worringer bedient (vgl. K 1, 80, 297; K 2, 112; TP 568, 691; FBLs 33, U 208f.). Deleuze erwähnt Worringer erstmals in *Mille Plateaux* (vgl. TP 568f., 685-693). In *Logique de la sensation* wird er sogar als Erfinder des Begriffs Expressionismus bezeichnet (vgl. FBLs 83).

<sup>2</sup> Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, S. 124.

<sup>3</sup> Vgl. die Ausführungen zur "nordischen Linie" der Gotik, Worringer: *Formproblem der Gotik*, S. 39.

<sup>4</sup> Vgl. Lotte H. Eisner: *Die dämonische Leinwand*.

Während Kant jeder isolierten augenblicklichen Empfindung eine bestimmte intensive Größe - als Grad an Realität - zuziimt<sup>1</sup>, peilt Deleuze die Sonderfälle an, in denen Intensitäten sich als solche bemerkbar machen. "Die Erfassung der Intensität unabhängig von der Ausdehnung oder der Qualität, in denen sie sich entfaltet - dies ist der Gegenstand einer Distorsion der Sinne." DW 300

Das, was besonders intensiv wirkt, währt nur kurz. Es sind die Ausnahmen von dieser ausgleichenden Lebensregel, die Deleuze beschäftigen. Weit davon entfernt, verschiedene Affekte in einer umfassenden Theorie des Gefühlslebens unterbringen zu wollen, fragt er nach den verschiedenen Praktiken, in denen intensive Affekte verstärkt und auf Dauer gestellt werden können. Diese Frage leitet einen vitalistischen Impuls, der sich an einer Verteidigung der Autonomie des Organischen nicht mehr entzünden kann, weiter auf abschüssige Bahnen: Masochismus, Alkoholismus, Drogenkonsum und andere, weniger stoffgebundene Praktiken. Zu jedem intensiven Übergang gehört ein Gefälle. Immer gibt es eine spezielle Kälte, Trockenheit, Erstarrung, Beschleunigung, Erhitzung, Auszehrung die dieses oder jenes Verfahren hervorruft. Was die Extremformen des Intensiven von beliebigen Empfindungen unterscheidet, ist also nicht einfach ihre größere Stärke und die damit für den Organismus verbundenen Belastungen und Gefahren, sondern die Übergänge in ein anderes Körpergefühl, die einen erfüllen, wenn man merkt, wie sich Muskeln und Nerven umstellen, wie der Stoffwechsel sich umstellt.

Was Deleuze zu diesen Fragen zu sagen hat, klärt auf, und zwar darüber, daß Lebensformen, auch wenn sie sich als selbstzerstörerisch herausstellen, eine innere Ordnung haben, auf diejenigen zählen, die in ihr gefangen bleiben. Wer seinen Körper in ein Labor umbaut, um bestimmte Affekte oder Intensitäten zu erwirken, macht vielleicht einen Fehler, indem er seine Konstitution oder das, was ihm als Wirkung vorschwebt, falsch einschätzt, doch gleichzeitig handelt es sich um den Versuch, ein *Leben nach Plan* zu führen, indem man es einem beständigen Zwang unterwirft. Es geht nicht um den gelegentlichen Rausch, Exzess oder sonstige Ausnahmezustände, sondern um deren Überführung in ein intensives Kontinuum. Daß ausgerechnet Masochismus, Drogen oder Alkohol von Deleuze in Verbindung mit intensiven Affekten, genannt werden, leuchtet also ein. Denn an ihnen kann man den richtigen und

---

<sup>1</sup> In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad." Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 207. Zur Momenthaftigkeit der intensiven Größe vgl. Gernot Böhme: "Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen", in: ders.: *Philosophieren mit Kant*, S. 81.



den falschen Umgang mit den Gefahren lernen, die auftreten, wenn Affekte mehr als nur etwas Zeit in Anspruch nehmen.

Auf der Spur dieser zwiespältigen Selbstversuche gerät eine Philosophie ins Zwielficht, so fällt auf, daß sie selber eine ziemlich eigenartige Lebensform ist. Denn wo sonst außer im Leben eines Philosophen kommt es vor, daß das Denken selber zum Affekt wird? Vielleicht gibt es hierüber kein aufschlußreicheres und zugleich dezenteres Buch als *Différence et Répétition*. Die Formen und Bilder, die das Denken von innen und außen bearbeiten, die es in einer Welt geregelter Unterschiede fest - und von einem intensiveren Kontakt mit sich selbst abhalten, werden hier einer Inventur unterzogen (vgl. DW 215, 253). Anschließend herrscht nicht Ordnung, sondern Leere: Spielraum für ein Denken, das nicht mehr dem Lauf der Dinge beziehungsweise dem Defilee der entsprechenden Vorstellungen folgt oder auf höheren Zuspruch horcht, sondern hinter sich selbst herjagt, sich nicht zu fassen, dafür aber zu spüren bekommt. Die Selbstaffektion des Denkens, ohne die es keine Philosophie gäbe, setzt einen Einschnitt voraus. Hegel wußte das, doch projiziert er ihn nach außen, in die Geschichte: Die Philosophie kann erst beginnen, wenn ein Riß die sittliche Substanz durchzieht. Deleuze schlägt dagegen eine andere Richtung ein; er tastet den Riß im Inneren des Denkens ab - um ihn offenzuhalten. Das erfordert Gewalt (vgl. DW 182ff., 247; NPh 119; PZ 17, 22, 80), ohne sie würde sich das Denken wohl naheliegenderen Dingen oder einer geglätteten Version seiner selbst zuwenden und es nicht lange mit seiner eigenen Spaltung aushalten. Das muß es aber, wenn es philosophisch werden soll. Philosophisch wird es nur, indem es den Riß mit eigenen Mitteln vertieft und alle Geister austreibt, die auf Identität, Wiedererkennen, Regelung der sinnlichen und intellektuellen Vermögen, Vermittlung pochen; ein Reinigungsprogramm, das in der Philosophie den Prozeß wiederholt, den die moderne Kunst sich selbst macht und zur "gegenstandslosen Welt" (Malewitsch) geführt hat (vgl. DW 345).

Von der kritischen Theorie und anderen Versionen eines melancholisch gewordenen Hegelianismus unterscheidet Deleuze, daß er den Bruch der modernen Philosophie mit Repräsentation und Identität aggressiv bejaht, anstatt ihn als geschichtsphilosophische Nötigung zu entschuldigen. Auch ihm geht es um Zwänge, nur sollen sie nichts rechtfertigen helfen, sondern affirmiert werden. Wohl um diese Zwänge zu bekräftigen, stellt Deleuze immer wieder die Spaltung des Denkens hervor.

In der Affirmation der Zerrissenheit findet die Philosophie ein neues Pathos. Nur ein gespaltenes Denken steht unter einem Zwang, der stark genug ist, es davon abzuhalten, beliebig zu sein. Um diese Gefahr der Beliebigkeit

abzuwehren, um zwingend zu werden, genügt es nicht, daß eine Philosophie die Wahrheit in Ehren und der Logik die Treue hält; sie muß sich selbst überwältigen. Bevor es so weit kommt, müssen sich schon einige andere affektive Erschütterungen bemerkbar gemacht haben. Es ist ein Glücksfall, wenn das Denken hier nicht einfach vorzeitig aussetzt, sondern den Gleichgewichtsverlust zu nutzen weiß, um nun eigentlich erst anzufangen. "Erst am äußersten Ende der Gewaltkette, die von einer Idee zur anderen zunächst die Sinnlichkeit und ihr sentiendum (...) in Bewegung setzt, ist das Denken dazu bestimmt, sein eigenes cogitandum zu fassen." DW 247

Würde diese Selbstaffizierung des Denkens einfach als Ausgangspunkt gesetzt, sozusagen als philosophisch gesteigerter Trieb des Denkens nach Selbstbefruchtung, wäre damit schon wieder alles vertan. Nur in inneren Zerreißproben wird das Denken selber affektiv. Die Affekte hören damit auf, bloß Anlaß, Nebenwirkung, Gegenstand oder Störung von Gedanken zu sein. Auf diese Weise wird die Philosophie bei Deleuze wieder zu einer Lebensform, die sich an den Affekten mißt. Ziel dieser Lebensform ist jedoch nicht mehr Beschaulichkeit und Seelenruhe, keine Befreiung von den Affekten, sondern eine Art von Verwandlung, die diese steigern und intensivieren soll, bis sie sich im und als Denken fortsetzen. Das ist die Überbietung und Umkehrung des phänomenologischen Vorhabens, den Leib und seine Weltverbundenheit gegenüber einem körperlosen Cogito aufzuwerten - wie es etwa Merleau-Ponty in der Phänomenologie der Wahrnehmung vorhatte. Was von dieser Seite kaum beachtet wurde, entdecken Philosophen wie Deleuze und Foucault bei Nietzsche: den Körper als unruhiges Herrschaftsverhältnis, in dem Affekte für intensive Schwankungen sorgen und Gedanken zu "hohen Stimmungen" dramatisiert werden.

## Gewaltkultur

Natürlich müssen Menschen von jeher den Anforderungen ihres Organismus nachgeben, atmen, essen, trinken, schlafen, sich umeinander kümmern, ausruhen und schließlich sterben. Doch damit ist noch nichts über die diversen Prozeduren gesagt, die überformend in diese Lebensvorgänge eingreifen und am Affektleben ihre Präzisionsarbeit verrichten. Kultur - verstanden als vorgeschichtliche Gattungstätigkeit - ist die Rohform nichtorganischen Lebens.<sup>1</sup> Diese Einsicht steht für Deleuze im Zeichen Nietzsches. Kritik und Genealogie der Moral konfrontieren kulturelle Ideale mit ihrer niedrigen und verschwiegenen Herkunft, ohne sie zu denunzieren. Es wäre dumm, errungene Distanzen als Verlust unverdorbener Natürlichkeit zu beklagen oder als vernünftige Selbstbeherrschung zu idealisieren. Was Deleuze dagegen in *Nietzsche und die Philosophie* vorzuschlagen hat, klingt raffiniert - und extrem unwahrscheinlich. Statt die Partei des unterdrückten Leibes zu ergreifen, komme es vielmehr darauf an, die Gewalt der Gattungstätigkeit, die dem Menschen beigebracht hat, Abstand zu halten, gegen alle etablierten, summarisch als geschichtlich apostrophierten Mächte auszuspielen. Denn diese - "Rassen, Völker, Klassen, Kirchen und Staaten" NPh 151 - haben die Gewalt der Kultur zweckentfremdet und setzen alles daran, zu verhindern, was durch diese hätte gefördert werden können: "Das souveräne und gesetzgebende Individuum, das sich durch die Macht über sich selbst, über das Schicksal, über das Gesetz auszeichnet." NPh 150

Gegen die geschichtlichen Mächte wird eine Philosophie der Zukunft ins Feld geführt, die ihren Abstand von diesen bekundet, indem sie es vorzieht, eine vorgeschichtliche Kultur der Grausamkeit zu ihrem Verbündeten zu wählen. Diese Konfrontation führt zwar zu keiner neuen Kultur, produziert aber immerhin einen starken Effekt. Offenkundig handelt es sich hier um eine Inszenierung mit Nietzsche als Autor und Deleuze als Interpret. Wer soll damit angesprochen werden? Hierauf gibt es wenigstens zwei Antworten. Die erste: Nietzsche selber spricht von der Bildung eines höheren Leibes. "Die Vergangenheit in uns überwinden: die Triebe neu kombinieren und alle zusammenrichten auf ein Ziel: - sehr schwer!"<sup>2</sup> Zu schwer jedenfalls für den Menschen als Inbegriff reaktiver, ressentimentgeladener Denk- und Verhaltensweisen. So tief haben diese sich festgesetzt, daß die Gewalt derer

---

<sup>1</sup> Vgl. NPh 146f.; AÖ 183f., 237: Die Kultur ist zunächst immer ein "Beschrifter", der sich "der grausamsten Mnemotechnik - tief ins Fleisch - zu bedienen" versteht, "um auf der Grundlage der Verdrängung des alten bio-kosmischen Gedächtnisses ein Gedächtnis der Worte aufzurichten."

<sup>2</sup> Nietzsche: *Umwertung aller Werte*, S. 693, vgl. S. 757.

es bedarf, um über sie hinauszugelangen, von Selbstzerstörung kaum zu unterscheiden ist (vgl. NPh 77f., 190). An diesem Punkt, wo sich alles zuspitzt, lenkt nun die zweite Antwort ein: Selbst Nietzsches anstößige Anspielungen auf eine vorgeschichtliche Kultur der Grausamkeit sind doch nichts anderes als Effekte eines philosophischen Theaters. Alles ist gestellt und trotzdem ernst gemeint, denn was man nicht überwinden kann, muß man überspielen. Die Bildung des höheren Leibes findet als Übergang in eine Theaterwelt statt - mit dem Übermensch als der noch vakanten - oder immer wieder neu zu besetzenden - Hauptrolle. In *Différence et Répétition* wird diese Inszenierung mit ihren historischen Kostümierungen noch einmal kommentiert: "Wenn Nietzsche sagt, der Übermensch ähnele eher Borgia als Parsifal, wenn er nahelegt, der Übermensch gehöre dem Jesuitenorden wie dem preußischen Offizierskorps gleichermaßen an, so kann man (...) diese Texte nur verstehen, wenn man sie als das nimmt, was sie sind, als Szenenanweisungen, die angeben, wie der Übermensch 'gespielt' werden soll." DW 25f.

Diese theatralisch gewordene Philosophie findet in *Différence et Répétition* als eine geschlossene Vorführung statt. Mitunter entsteht der Eindruck, als wolle die Inszenierung ihre eigene Unterbrechung herbeirufen<sup>1</sup>, doch dann gibt es nur eine weitere Szene in den Masken von *Différence et Répétition*. Gut, um dem Spiegelkabinett der Selbstreflexion zu entkommen, mußten die Gedanken zunächst theatralisch, parodistisch, gespalten werden. Doch diese Verwandlung und Reinigung von Gedanken zu Hohlformen, die sie für Einwirkungen von außen empfänglich machen sollte, kann diese nicht selber herbeiführen. Sich selbst überlassen, bleibt den Masken nichts anderes übrig, als sich gegenseitig etwas vorzumachen. Einem nichtorganischen Leben bietet dieses Theater auf die Dauer zu wenig. Damit aus intensiven Effekten intensive Affekte werden, braucht man einen Körper, der einerseits nicht bei jeder Anspannung daran denkt, wie sie sich in diesem philosophischen Theater ausnehmen wird, andererseits zu empfindlich für die Spannungen in und um sich herum ist, um einfach nur nach Ausgleich zu streben. Deleuze trifft 1969 auf Félix Guattari, der als Psychiater in der Reformklinik La Borde und Aktivist in linken Gruppen mit den Bewegungen vertraut war, die ein Jahr zuvor für einiges Aufsehen gesorgt hatten. Die Zusammenarbeit mit Guattari führt zum *Anti-Ödipus* und zum Abschied von der "Theaterwelt der Masken und Metamorphosen" (DW 65, vgl. DW 96, LS 320).

---

<sup>1</sup> Vgl. DW 364f. und N 114, wo Deleuze betont die Aphorismen Nietzsches seien "ein Aufruf an äußere Kräfte".

Die Probleme, mit denen Guattari in Psychiatrie, Psychoanalyse und Politik zu tun hatte, kamen in dieser Situation gelegen. Denn sie deuteten in eine Richtung, in der Deleuze philosophisch bereits weit vorangekommen war.<sup>1</sup>Die Kooperation mit Guattari war wohl der Versuch, die Bewegung zu dieser Position auf einem anderen Weg als dem mit Philosophie gepflasterten seiner früheren Bücher zu wiederholen und an einem neuen Gegner zu erproben. Es geht nun nicht mehr darum, daß sich das "bildlose Denken" DW 345 von allem befreit, was es von einer intensiven Selbstaffizierung abhält, sondern um einen Vorstoß gegen die großen Mystifikationen des modernen Lebens, die alle vitalen Intensitäten und Affekte zu bloßen Bildern entstellt: "Die Kodak-Vorstellung ... Für jeden Mann und jede Frau stellt nur das noch das Universum dar, was das absolute kleine Bild eines jeden von ihnen noch umfaßt."(D.H. Lawrence)<sup>2</sup>

Die Psychoanalyse attackieren Deleuze/Guattari, weil sie den privaten Bildwelten die nötige Tiefenwirkung verschafft und sie dadurch noch verstärkt. Intensiv wird das Leben, wenn es sich vom Bann dieser Bilder befreit. Von dem ungeheuren Spielraum, der sich damit eröffnet, geben Deleuze/Guattari im *Anti-Ödipus* einen hochgestimmten Vorbericht, der die Plausibilität dessen, was die Psychoanalyse über die Komplikationen des Gefühlslebens zu sagen hat, als Effekte eines intimen, weltabgewandten Theaters bloßstellen soll (vgl. AÖ 340f., 397f.).

---

<sup>1</sup> In einem Gespräch nach dem Erscheinen des *Anti-Ödipus* bemerkt Guattari: "Ich hatte Anhaltspunkte, z.B. die Notwendigkeit, die Neurose ausgehend von der Schizophrenie zu interpretieren. Aber ich hatte nicht die Logik (...) Was ich von der Arbeit mit Gilles erwartete, waren Dinge wie: organloser Körper, Vielheiten, eine Logik der Vielheiten." U 27

<sup>2</sup> D. H. Lawrence: "Art et mortalité" in ders.: *Eros et les chiens*, S. 48f., zit. nach AÖ 343.

## Unterscheidungskunst

Die Theorie, die dem weltlichen Leben der Affekte näherkommen will als die Psychoanalyse, muß aufräumen; sie stößt auf Fiktionen und Mystifikationen, die ihr den Weg versperren und im Affektleben bereits ihre Spuren hinterlassen haben, oder sogar ein Syndrom bilden. Welche Macht Interpretationen gewinnen können, bestätigt ja gerade die Psychoanalyse. Wenn sie von Deleuze/Guattari als Mystifikation attackiert wird, so nicht, weil sie unsachlich oder unwahr wäre. Im Gegenteil: Sie ist nur allzu wahr. Sie hat das, wovon sie handelt - das intensive Leben, das Leben der Affekte - besonders erfolgreich in Beschlag genommen; läge sie einfach falsch, wäre ihr das wohl kaum gelungen. Die Kritik des *Anti-Ödipus* räumt das ohne großes Zögern ein, denn ihr geht es um etwas anderes: Auch die detaillierten Einwände, die Aufdeckung von Ungereimtheiten, Vereinfachungen und Versäumnissen laufen allesamt darauf hinaus, die Psychoanalyse als schädlich bloßzustellen.

Diese Umstellung der Auseinandersetzung bricht mit dem Vorbild der Wahrheitssuche zugunsten eines interpretierenden Denkens (vgl. NPh 8; N 25); Wahrheiten werden nicht mehr danach gefragt, ob sie auch wirklich wahr sind, sondern danach, was sie wert sind. Zuerst formuliert wird dieser Bruch in *Nietzsche und die Philosophie*: "Die Wahrheit eines Denkens muß gemäß den Kräften, die es - und zwar dieses eher als jenes - zu denken bestimmen, interpretiert und in seinem Wert geschätzt werden." NPh 114 (Übers. geändert, S. W.) Daß damit kein Konformismus des Erfolgs oder der Nützlichkeit gemeint ist, macht Deleuze bereits mit den ersten Sätzen dieses Buchs deutlich; gerade die "wertsetzenden Gesichtspunkte" NPh 5, die vorherrschenden Interpretationsweisen, die an die Stelle einer göttlich verbürgten Wahrheit getreten sind, müssen einer Kritik unterzogen werden (vgl. NPh 62).

In einer Welt unvereinbarer Interpretationen orientiert sich Deleuze zunächst auch terminologisch eng an Nietzsches Unterscheidungen von aktiv und reaktiv, bejahend und verneinend. Statt von Interpretationsweisen spricht Deleuze zwar allgemein von Kräften, die aber tun nichts anders als interpretieren. Interpretieren hat hier allerdings viel zu sagen - aneignen, überwältigen, verwerten, umdrehen, behindern - und findet überall statt (vgl. NPh 28f. u. ö.). Das erklärt wiederum, warum von Kräften die Rede ist. Und von Kräfteverhältnissen: Denn Interpretationen treten immer zu mehreren auf. Solange die Wahrheit auf sich warten läßt, streiten sie sich, und zwar

nicht nur um die Wahrheit. Diese kann dennoch weiter eine bedeutende Rolle spielen, wenn auch auf indirekte Weise: Die Widersacher sollen sich darauf einigen, daß niemand die Wahrheit kennt, aber alle hinter ihr her sind.. Selbst wer sich ihrer ganz sicher ist, muß sich ständig fragen lassen, woher er das so genau wissen will. Auf diese Weise wird der Streit der Interpretationen zu einem permanenten Provisorium; er kann weitergehen, weil die Streitenden sich darauf geeinigt haben, daß er irgendwann einmal aufhören sollte. Daß die Streitenden an diesem Fernziel festhalten, verrät ihre Schwäche. Sie sind unfähig, Streit und Pluralismus als solche zu bejahen.

Ob eine Interpretationsweise aktiv oder reaktiv ist, ergibt sich nicht daraus, ob sie den Ton angibt; die Unterscheidung ist eher darauf angelegt, jede Beschränkung des Denkens auf einen Tatsachenglauben zurückzuweisen. "Wir müssen urteilen, ob die siegreichen Kräfte (...) reaktiv oder aktiv sind; ob sie als Beherrschte oder als Herrschende den Sieg davontragen. In diesem Bereich gibt es keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen." NPh 65 Auf eine Feststellung legt Deleuze in *Nietzsche und die Philosophie* großen Wert: Die Bedingungen, unter denen vor allem Nutzen und Erfolg zählen, bezeichnen den Triumph der reaktiven Kräfte.<sup>1</sup> Versuche, dagegen das Leitbild der einen und ganzen Wahrheit wiederzubeleben, können diesen Triumph nur hilflos bestätigen. Nietzsches Umwertung aller Werte erscheint dagegen bei Deleuze als ein Unternehmen, neue Formen der Auszeichnung und der Unterscheidung zu schaffen, die sich nicht mehr unter Berufung auf ihre Treue zur Wahrheit ins Recht setzen.

Wohl um zu zeigen, daß diese neuen Formen bei Nietzsche zu finden sind, stellt Deleuze dessen Philosophie betont formalistisch als eine Unterscheidungskunst dar, in der das, was sich voneinander unterscheidet, dadurch bestimmt, auszeichnet oder herabsetzt, wie es sich voneinander unterscheidet. Aktiv und reaktiv, vornehm und gemein, bejahend und verneinend - die jeweils unterschiedenen Seiten in diesen Gegenüberstellungen bedingen einander, aber ohne sich einfach zu ergänzen oder wechselseitig zu spiegeln. Entscheidend ist nicht, daß sich eine Seite von der jeweils anderen unterscheidet, also die Reflexivität ihres Unterschieds, sondern: daß sie das auf jeweils verschiedene Weisen tun. Aktiv ist die Seite in einem Kräfteverhältnis, die ihre Differenz zur anderen Seite bejaht, reaktiv diejenige, die den Unterschied als Gegensatz auffaßt und ausgleichen will (vgl. NPh 62f, DW 107).

---

<sup>1</sup> "Der Mensch des Ressentiments ist der Gewinner und Profitler schlechthin. Das Ressentiment vermochte sich in der Welt nur auszubreiten, weil es dem Nutzen zum Sieg verhalf." NPh 129, vgl. 68.

Insofern jemand durch das, was ihm fehlt oder vorenthalten wird, bestimmt wird, mißlingt ihm die Bejahung seines Abstands. Hierin besteht die Gemeinsamkeit mit demjenigen, der seinen Unterschied darauf stützt, daß er mehr von dem hat, was jener benötigt. Wo Verteilungskämpfe geführt werden, kann folglich keine Seite aktiv bleiben oder werden. Als Konsequenz des Aktivitätskriterium zeichnet sich die Idee eines *Reichtums* ab, der sich nicht an Besitz, Macht, Erfolg bemißt, sondern zur *Entwertung* dieser Werte beitragen soll, ohne sie unter Berufung auf transzendente Instanzen herabzusetzen.

Offenheit und Reichtum des Lebens sind von dieser Welt und können nur in ihr entfaltet werden - in Differenz zu allen Bemühungen, an ein Ende zu kommen und den Hochdruck der Immanenz durch ein Ventil der Transzendenz abzulassen. Die Schwierigkeit, entsprechend zu denken und zu leben, drückt Deleuze in der Frage aus, ob wir es noch schaffen, an die Welt zu glauben (vgl. K 2, 224f.; U 253; QLP 71f.).

*Weltgläubigkeit* kann eigentlich nur folgendes heißen: respektvolle Beziehungen zu dem, was den menschlichen Horizont, mit dem manche die Welt verwechseln, übersteigt. Das klingt nach Selbstverkleinerung oder Selbstlosigkeit - Ideen, die bei Deleuze mitunter durchscheinen und die praktische oder lebensphilosophische Seite seiner Subjektivitätskritik beleuchten: Wie kann man zu Lebzeiten unpersönlich oder unwahrnehmbar werden, ein Mensch ohne Eigenschaften?<sup>1</sup> Wer so fragt, verwandelt den theoretischen Gemeinplatz, das moderne Ich sei durchdrungen von Techniken und Codes, Bildern und Stimmen, in die Startrampe für eine Bewegung: "in der Welt aufgehen".<sup>2</sup> Klar, daß das zahlreiche Probleme aufwirft. Man muß einiges abstreifen und außerdem aufpassen, nicht in die Rolle eines Opfers oder Entsagungsvirtuosen zu rutschen, der für seine Leistungen gerühmt werden möchte.

---

<sup>1</sup> Im Hinblick auf Melville und Musil schreibt Deleuze: "Den neuen Menschen oder den Mann ohne Eigenschaften hervorbringen,(...) indem eine Gesellschaft der Brüder als neue Universalität gebildet wird." Deleuze: *Bartleby oder die Formel*, S. 46f. .

<sup>2</sup> "In der Welt aufgehen. Das ist die Verbindung zwischen unwahrnehmbar, ununterscheidbar und unpersönlich, den drei Tugenden." TP 381f. Vgl. Deleuzes' Äußerung über diejenigen unter den Charakteren Herman Melvilles, die "den Willen verneinen und sich in dieser Suspension heiligen. Das sind Cereno, Billy Budd und außerdem (...) Bartleby." Deleuzes' Essay über Melville endet mit folgendem Satz: "Selbst als Katatoniker und Magersüchtiger ist Bartleby nicht der Kranke, sondern der Arzt eines kranken Amerika, der Medicine-man, der neue Christus und unser aller Bruder." *Bartleby oder die Formel*, S. 36f. und S. 60.



## Hauptsache Bewegung

Die Welt ist unauffällig; deshalb muß man an sie glauben, statt zu meinen, sie ließe sich in einem Weltbild anschauen. Jeder Glaube ist eine Prüfung, auch der an das Unauffällige der Welt. Um sich auf diese Prüfung vorzubereiten, muß man auf die Bewegung des Lebens achten. Zwei Bewegungen sind es, die Bergson in seiner *Évolution créatrice* unterscheidet: Eine, die Neues schafft, und eine, die dafür sorgt, daß das Neue auch alt werden kann. "Das Leben (...) drängt darauf, so viel als möglich zu handeln; jede Art aber zieht es vor, eine so niedrige Kraftsumme als möglich einzusetzen. (...) So sind der Akt, kraft dessen das Leben der Schöpfung einer neuen Form entgegengeht, und jener zweite, kraft dessen die Form sich umreißt, zwei völlig verschiedene Bewegungen."<sup>1</sup>

Es bleibt jedoch nicht beim Dualismus; die Formen, Gestalten, Grenzen, gegen die der *élan vital* vorgeht, sind ihm nicht schlechterdings fremd, sie sind vielmehr Ablagerungen, die den bereits zurückgelegten Weg markieren. Besäße dieser Elan so etwas wie eine Identität, dann könnte man sagen, daß es seine eigenen Hervorbringungen sind, die er überwinden muß, um weiterzukommen. Das kann jedoch nur auf Wegen geschehen, die bereits gebahnt sind und die mitunter in Sachgassen führen können. Auf einem ihrer verschiedenen Wege findet die schöpferische Entwicklung Problemlösungen, die sich schließlich als Hindernisse herausstellen, während auf anderen Linien der Evolutionen neue Gangarten entstehen. Dafür, wie sich Bergson diese Verzweigung denkt, eine naturgeschichtliche Illustration: "Die harte Kalkschale der Echinodermen, das Gehäuse der Mollusken, der Panzer der Krustazeen, der Schuppenharnisch der frühen Fische hatten wahrscheinlich eine Anstrengung (...) zum Schutz vor feindlichen Arten zur gemeinsamen Entstehungsursache. Dieser Harnisch aber, hinter dem sich das Tier in Sicherheit brachte, hemmte es in seinen Bewegungen, ja machte es bewegungslos. (...) Es ist die Dumpfheit, in welcher noch heute Echinodermen und selbst Mollusken leben; und Glieder- und Wirbeltiere waren ohne alle Zweifel nicht weniger von ihr bedroht. Doch sie entschlüpften ihr, und diesem glücklichen Umstand ist die gesamte bisherige Entwicklung der höheren Lebensformen zu danken."<sup>2</sup>

Bergson hält am überlieferten Gegensatz zwischen träger Materie und beweglichem Leben<sup>3</sup> fest und dynamisiert ihn in zu zwei gegenläufigen

<sup>1</sup> Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, S. 133f.

<sup>2</sup> Bergson: *ebd.*, S. 136.

<sup>3</sup> "Jede Entwicklungslinie des Lebens bezieht sich auf einen Typus von Materie, der nicht nur eine äußerliche Umwelt, sondern die Funktion ist, durch die sich das Lebewesen einen Körper und eine Form gibt." B 128

Bewegungen. Jeder Organismus lebt in gewissen Grenzen, doch dieses Leben verweist zum einen auf sich selbst und damit über diese Grenzen hinaus, zum andern zurück auf die Materie; es ist also eingespannt zwischen den Tendenzen zu einer überorganischen Anspannung und einer anorganischen, materiellen Abspannung. "Das Leben, wie es sich auf der Oberfläche unseres Planeten entwickelt, ist an die Materie gebunden. (...) Es (ist) einem Organismus angeschmiedet, der es den allgemeinen Gesetzen der leblosen Materie unterwirft. Doch geht alles so vor sich, als ob das Leben sein Möglichstes täte, um sich von diesen Gesetzen zu befreien."<sup>1</sup> Der philosophische Beitrag zu diesem Lebenswerk besteht darin, Widerstand gegen einen Verstand zu leisten, der alles, was ihm begegnet, zur Materie degradiert, d. h. verräumlicht.<sup>2</sup>

Der Widerstand stützt sich auf die dem Verstand fremde Erfahrung der unteilbaren Dauer innerer Veränderungen, mobilisiert aber zugleich ein Denken, das sich gegen seine eigene Verständigkeit wendet. Daß diese Wendung als bloße Reflexion mißverstanden werden könnte, die der Intuition Klarheit über sich selbst verschafft, veranlaßt Bergson zu einer Richtigestellung. "Unser Geist (...) kann sich in die bewegliche Wirklichkeit hineinversetzen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, sie intuitiv ergreifen. Er muß sich deswegen Gewalt antun und die gewöhnliche Richtung seines Denkens umkehren und unaufhörlich seine Kategorien umschmelzen."<sup>3</sup> Die Ausführungen von Deleuze über Denken und Gewalt schreiben diese Linie des Bergsonismus fort und widersprechen damit dem Vorurteil, hier würden "Gefühlseingebung, Erleuchtung oder dunkle Seelenverwandtschaft" B 23 als Denkersatz angeboten.

---

<sup>1</sup>Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, S. 250 - Zum Thema Vitalismus gegen Entropie vgl. Bergson: *Die beiden Quellen*, S. 198f., Guattari: *L'inconscient machinique*, S. 11; DW 283f..

<sup>2</sup> Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, S. 204ff., 254f.; ders., *Denken und schöpferisches Werden*, S. 42f.,96.

<sup>3</sup> Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, S. 213.

## Doppelleben

Verstörungen setzen das Denken in Bewegung, in Problemen bekommen sie eine sachliche Realität; wortspielerisch formuliert Michel Serres: "Der Zufall ist das Objekt der Wissenschaft, insofern er stets vor ihr steht: als ihr Objekt, als ihr Problem. Als Grundobjekt."<sup>1</sup> Für eine Sache können sich viele Probleme stellen, schon deshalb lohnt sich die Frage nach dem Problem, auf das die Sache die Antwort ist, also nach dem Problem, das sie nicht nur nebenbei hat oder das ihr bloß nachgesagt wird, sondern durch das sie *bestimmt* wird. Um von einer Sache auf ihr Problem zu kommen, muß einem etwas an ihr auffallen, das sie zu einem Zeichen oder Symptom macht.<sup>2</sup> Ist eine Sache auffällig oder problematisch geworden, so deutet sie auf einen komplexen Zusammenhang. Die Frage ist nur, wie eng dieser Zusammenhang mit der Sache verbunden ist und wie sehr diese sich binden läßt. Eine Philosophie, die danach fragt, denkt expressiv; der Zusammenhang, den sie im großen und ganzen bereits kennt, gilt ihr als die Hauptsache, der den Sachen Ausdruck verleiht und dabei nach Möglichkeit deren Eigenarten berücksichtigt. Mit diesem organischen Prinzip bricht eine zur Symptomatologie<sup>3</sup> verwandelte Ausdrucksphilosophie. Sie spricht auf Zeichen nur an, wenn diese gegenüber den Gegenständen, an denen sie auftreten, fremd wirken - wie Fragezeichen oder Symptome, die auf undurchsichtige Verhältnisse hinweisen. Zu einem Fragezeichen wird eine Sache, wenn jemandem etwas an ihr auffällt, etwa, um ein Beispiel aus der Biologie zu nehmen, auf das Stephan Jay Gould hingewiesen hat, am Pandabären dessen Daumen wegen seiner außergewöhnlichen Beweglichkeit; außergewöhnlich "für Abkömmlinge einer Art, die eigentlich für schnelles Laufen ausgestattet ist"<sup>4</sup> Anders als ihre fleischfressenden Vorfahren und Artverwandten führen Pandabären ein ruhiges, vegetarisches Leben, ernähren sich bevorzugt von Bambus, dessen Rohre sie erst schälen. Eine Tätigkeit, bei der es sich als sehr nützlich erweist, über einen Daumen mit Gegengriff zu verfügen. Zusammengesetzt ist diese Apparatur aus organischen Teilen, aus Muskeln und Knochen, die dem Panda und seinen Verwandten gemeinsam sind, aber nur in seinem Fall stark genug verändert wurden, um eine neue Funktion übernehmen zu können; zur entsprechenden Verlagerung und Umgestaltung der Muskeln kommt es infolge

---

<sup>1</sup> Michel Serres: *Hermes III, Übersetzung*. S.93.

<sup>2</sup> "Das Problem oder die Frage sind keine subjektiven, privaten Bestimmungen, die ein Moment von Unzulänglichkeit in der Erkenntnis kennzeichnen. Die problematische Struktur ist Teil der Objekte und erlaubt, sie als Zeichen zu erfassen." DW 92

<sup>3</sup> Vgl. NPh 7, 83f..

<sup>4</sup> Stephen Jay Gould: *Der Daumen des Panda*, S. 19.

einer Vergrößerung des Handwurzelknochens. Das heißt aber: Nicht am, anatomisch gesehen, richtigen Daumen finden diese Veränderungen statt, sondern in seiner Nachbarschaft; der Daumen mit Gegendruck wird als ein neuer, sechster Finger gebildet, der strenggenommen keiner ist. Das *Problem*, dessen Lösung dieser Daumen ist, ist weder das Problem des Pandabären, noch das seiner Vorfahren, die ohne ihn leben mußten, aber auch so zurechtkamen. Es ist ein Problem, das die biologische Evolution gestellt und mit den ihr eigenen Mitteln gelöst hat. Zu einer umfassenden und folgenreichen Neugestaltung der Muskulatur kommt es "vielleicht durch eine einzige Mutation, welche die zeitliche Abstimmung und die Wachstumsrate betrifft"<sup>1</sup> und zu einer Abwandlung von bereits vorhandenen anatomischen Teilen führt - Verfahren, die denen eines Bastlers ähneln; ein Ingenieur wäre sicher anders vorgegangen.

Die doppelte Differenzierung von Arten und Teilen begreift Deleuze als Aktualisierung von etwas, das er als *Virtualität* bezeichnet. Virtualität ist der Schlüsselbegriff für Ideen, Pläne, Potentiale, Strukturen, insofern sie Platz für Unvorhersehbares lassen. Er findet sich sowohl bei Leibniz als auch Bergson, um nur zwei wichtige Quellen zu nennen. Die Definition, die Deleuze immer wieder anführt, stammt jedoch von Proust: "Real ohne aktuell zu sein, ideell ohne abstrakt zu sein."<sup>2</sup> Die Dimension des Virtuellen erschließt sich, indem man von einer Sache übergeht zu den Elementen und Verhältnissen, die in ihr Gestalt annehmen. Bei diesem Übergang soll eine Atomisierung der Sache vermieden werden; es geht nicht um ihren Abtritt zugunsten anderer, kleinerer, Sachen, aus denen sie sich zusammensetzt, sondern um einen Auftritt, der sie als Sache anders erscheinen läßt - als ein Gebilde, in dem sich Elemente und Verhältnisse aktualisieren. Aktualisieren kann sich nur etwas, das differenzierungsfähig ist. Wer danach fragt, was sich in einer bestimmten Sache aktualisiert, hält sich weder an ihre Bestandteile, noch an das, wovon sie selber ein Teil ist, sondern folgt einem Prozeß der Differenzierung, welcher sich vorübergehend in der fraglichen Sache verkörpert. Allerdings nie nur in ihr allein, denn damit bliebe es ja bei der schlichten Gegenüberstellung einer Sache mit einem Prozeß, der sie überdauert. Genau um das zu vermeiden, betont Deleuze immer wieder, daß es sich bei der Aktualisierung der Virtualität um eine Differenzierung handelt. Etwas differenziert sich nur dann,

---

<sup>1</sup> Stephen Jay Gould: *Der Daumen des Panda*, S. 24.

<sup>2</sup> Vgl. B 69ff., 100, 122f.; PZ 50, 52; DW 264; TP 138; K 2, 95ff., 278; QLP 27, 148. Leibniz: *Metaphysische Abhandlung* § 13; Bergson: *Seelische Energie*, S. 121; Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Bd. VII Die wiedergefundene Zeit*, S. 293.

wenn es verschiedene Gestalten ausbildet. Insofern eine Sache das Resultat einer Differenzierung ist, muß es immer wenigstens ein Gegenstück zu ihr geben.

Zur Virtualität einer Sache zählt nur das, was sich in ihr und mindestens einer anderen differenziert. Die Dinge unterscheiden sich danach, wie sie zu dem stehen, was sich in ihnen differenziert. Ihr Verhältnis zur Virtualität ist stärker oder schwächer; am stärksten dort, wo die erlebte Bewegung der Differenzierung den Umgang mit dem bereits Differenzierten bestimmt. In diesem Sinne heißt es in *Mille Plateaux*: : "Das 'Potentielle', 'Virtuelle', steht gerade nicht im Gegensatz zum Realen; ganz im Gegenteil, die Realität des Schöpferischen, die kontinuierliche Variierung von Variablen, ist nur der aktuellen Bestimmung ihrer konstanten Beziehungen entgegengesetzt." TP 138 (Übers. geändert)

Die Vergangenheit - das ist eine der zentralen Einsichten von Bergsons Theorie der Zeit - erhält sich und koexistiert als Gedächtnis mit der Gegenwart. Etwas, zu dessen Leben es gehört, sich ständig mit der eigenen Vergangenheit auszutauschen, statt sie bloß mitzuschleppen, führt ein *Doppelleben*. Schwierigkeiten bereitet der Begriff Virtualität wohl vor allem deshalb, weil es leichter fällt, den gegenwärtigen Zustand einer Sache mit ihrer früheren oder späteren Verfassung zu vergleichen oder gegebenenfalls auch ihre Vorgänger, Nachfolger und Zeitgenossen in die Befragung einzuschließen. Auf diese Weise bleibt man bei Bewegungen im Aktuellen stehen; die Dimension des Virtuellen dagegen eröffnet sich erst mit der Frage, auf welches Problem, auf welche "Realität einer zu lösenden Aufgabe" DW 268, der eine oder andere aktuelle Zustand verweist. Statt Einst und Jetzt wie zwei fertige Bilder oder Zustandsbeschreibungen miteinander zu vergleichen, kommt es darauf an die Skizze nachzuzeichnen, die auf eine oder mehrere Ausführungen nur hindeutet. Eine Skizze kann als ganze vorläufig und an einigen Stellen unbestimmt bleiben; sie verweist auf ein unabgeschlossenes Vorhaben und kann mehrere Richtungen andeuten. Eine Skizze hat ihre eigene Art impliziter Bestimmtheit; sie führt nicht aus, sondern gibt Hinweise; selbst wenn sie nur einen Zustand festhält, zeigt sie, daß es sich um einen Übergang handelt.<sup>1</sup>

Angenommen die fragliche Sache ist ein Organismus, so wären es folglich die Gene, die sich in ihr aktualisieren. Die Gene im Zusammenhang bilden ein

---

<sup>1</sup>Vgl. Henri Focillon: *La vie des formes*, S. 14: "Dans la même figure, il y en a beaucoup, comme dans ces dessins où les maîtres, cherchant la justesse ou la beauté d'un mouvement, superposent plusieurs bras, attachés à la même épaule. Le croquis de Rembrandt fourmillent dans la peinture de Rembrandt. L'esquisse fait bouger le chef-d'oeuvre. Vingt expériences, récentes ou prochaines, entrelacent leur réseau derrière l'evidence bien définie de l'image."

"Potential" DW 237, das sich in den Organismen in doppelter Hinsicht verkörpert - zum einen bezogen auf deren jeweilige Art oder Population mit ihrem Genpool; zum andern bezogen auf die Bildung ihrer organischen Teile, denn die in allen Zellen gleichermaßen vorhandene genetische Information wird von diesen nur teilweise und nicht auf einmal aktiviert oder ausgedrückt. Spezialisierte Zellen exprimieren nur einen Teil der Erbinformation, welchen, das hängt ab von dem jeweiligen Zellverband oder Gewebe, dem die Zelle angehört bzw. den sie aufzubauen hat.<sup>1</sup> Die biologische Virtualität ist zwar in sich bereits bestimmt, sagt aber noch nichts über ihre Verkörperung in verschiedenen Arten und organischen Teilen. "Der Kern und die Gene bezeichnen nur (...) die Differentialverhältnisse, die das präindividuelle, zu aktualisierende Feld bilden; ihre Aktualisierung aber wird nur durch das Zytoplasma mit seinen Gradienten und Individuationsfeldern bestimmt." DW 316 Entscheidend für die Aktualisierung einer Virtualität sind demnach Intensitäten, was sich in diesem Fall präzisieren läßt: es handelt sich um die graduellen Variationen eines morphogenetischen Feldes.<sup>2</sup> Auf dem Weg in die aktuelle Wirklichkeit der differenzierten Arten und Teile spielen sich nun die eigenartigsten Bewegungen ab. Die Embryogenese<sup>3</sup> stellt das organische Muster schöpferischer Prozesse dar; sie ist die erste Hochzeit eines intensiven Lebens. Der Embryo erlebt nicht nur, während er wächst, sondern erlebt das Wachstum selbst und vollführt dabei unwahrscheinliche Bewegungen, die kein anderer Körper aushalten würde. Gegenüber diesen Bewegungen bleiben die bereits vorhandenen Organe zunächst kontingent und zweitrangig; sie sind da und werden gebraucht, um mit dem Werden fortzufahren. Und sie werden erneut, wann immer jemand eine Bewegung durchmacht, ohne auf entsprechende Mittel zurückgreifen zu können, weil diese erst dabei sind, sich zu bilden: Etwas zu hören, für das man noch kein Ohr hat, was aber noch werden kann, ist auch nach der Geburt und mit zunehmender Reife nicht ganz ausgeschlossen. Allerdings verändern sich die körperlichen Bedingungen für ein intensives Leben, denn der ausgereifte, gegliederte Organismus kann zwar selber Früchte tragen oder zeugen, sogar mit einer Idee schwanger gehen, die ja auch ihre Inkubationszeit braucht, bevor sie ausgebrütet wird<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> "Man spricht davon, daß ein Gen aktiviert oder exprimiert wird, wenn das Protein oder RNA-Molekül, dessen 'Bauplan' das Gen enthält, in den Zellen auch tatsächlich produziert wird." Vogel: *Lexikon Gentechnik*, S. 65

<sup>2</sup> Vgl. Küppers: *Der Ursprung biologischer Information*, S. 276; Prigogine/Stengers: *Dialog mit der Natur*, S. 172f.; Monod: a.a.O., S. 88f.; Bateson: *Geist und Natur*, S. 202ff. .

<sup>3</sup> Die Hauptquelle von Deleuze in Sachen Embryologie ist A. Dalcqs Buch *L'oeuf et son dynamisme organisateur* (1941). Vgl. DW 316f.; TP 211; LP 14.

<sup>4</sup> Vgl. Ernst Blochs Unterscheidung von Inkubation, Inspiration und Explikation als Stadien der Produktivität. "In der Inkubation ist ein heftiges Meinen, es zielt auf das Gesuchte, das im dämmernden Anzug ist. Nebel sind auch psychisch die beste Zeit zum Säen, es darf nur nicht bei ihnen

doch nur, wenn er dabei selber zur Frucht wird, ist dieses Leben intensiv. Nichtorganisches Leben heißt also, den Organismus wieder embryonalisieren. Deleuze geht so weit zu sagen, gerade das embryonale Leben sei hochgradig individuell, weil es zunächst diesseits der Schranken der Art verlaufe. In ihnen kommt es erst mit der Geburt an. "Der Embryo ist das Individuum als solches, unmittelbar im Feld seiner Individuation gefaßt." DW 315<sup>1</sup> Es gibt demnach nichts Individuelleres als Zustände der Identitätslosigkeit.

## Chaos

Erkenntnis kann zum Beunruhigungsmittel werden und Chaos zum Inbegriff dafür, daß das Reservoir an Unwägbarkeiten unerschöpflich bleibt. Eine wissenschaftliche Vernunft, die Ruhe weder gibt noch schafft und ihren Gegenständen systematisch mißtraut, hat schon deshalb etwas von Chaosforschung an sich. In Heideggers Worten: "Nicht die Vernunft selbst, nicht ihr Wesen, entwickelt sich erst aus dem Bedürfnis der Chaosbewältigung, sondern sie ist in sich schon Chaos-Vernehmung, sofern das als Wirres Andrängende nur im Gesichtsfeld von Ordnung und Beständigkeit überhaupt vernehmlich wird."<sup>2</sup>

Heidegger betont die epochale oder seinsgeschichtliche Bedeutung des Zusammenspiels von Vernunft und Chaos; der kritische Einzelfall, in dem dieses sich unter Mißachtung vernünftiger Vernehmungsregeln bemerkbar macht, findet in dieser Sichtweise kaum Beachtung. Anders bei Deleuze und Guattari, die weniger historisch als vielmehr symptomatologisch denken und

---

bleiben; sogar ein Stadium von Dunkelheit besteht, doch eben mit der intensivsten Anlage sich zu lichten. (...) Dieser Inkubation nun folgt weiter meist jähe Klärung, blitzhafte; sie kommt wie von außen oder, in der falschen Auslegung, wie von oben herab. Deshalb kam der Ausdruck Inspiration dafür in Gebrauch.(...) Schließlich wird ausgeführt, was von der Unruhe und ihrer Ahnung gezeigt war. Das geschieht im letzten Akt der Produktivität, im qualvollen, arbeitsseligen der Explikation. " *Das Prinzip Hoffnung* Bd. I, S. 138ff..

<sup>1</sup> "Es ist richtig, daß das Ei alle Teile des Organismus, zu dem es gehört, wird reproduzieren müssen. Es ist ebenfalls - annäherungsweise - richtig, daß sich die geschlechtliche Fortpflanzung innerhalb der Artgrenzen abspielt. Man hat aber häufig festgestellt, daß alle Fortpflanzungsweisen Phänomene von organischer 'Entdifferenzierung' implizieren. Das Ei leistet eine Wiederherstellung der Teile nur dann, wenn es sich in einem davon unabhängigen Feld entwickelt. Und es entwickelt sich innerhalb der Artgrenzen nur dann, wenn es zugleich Phänomene spezifischer Entdifferenzierung vorführt. (...) Genau das ist es, was von Baer entdeckte, als er zeigte, daß der Embryo nicht überlieferte adulte Formen anderer Arten (was wiederum bloße Aktualisierungen wären; S.W.) reproduziert, sondern Zustände erfährt und erleidet; Bewegungen vollführt, die artspezifisch nicht zu ertragen sind, die Grenzen der Art, der Gattung, der Ordnung oder der Klasse überschreiten und allein von ihm durchlebt werden können, unter den Bedingungen embryonalen Lebens. (...) Diese hohe Allgemeinheit hat nichts mit einem abstrakten taxinomischen Begriff zu tun, denn sie wird als solche von dem Embryo erlebt. Sie verweist einerseits auf die Differentialverhältnisse, die die Virtualität bilden, sie verweist andererseits auf die ersten Bewegungen dieser Aktualisierung, d.h. auf die Individuation, wie sie im Ei ihr Konstitutionsfeld findet." DW 314

<sup>2</sup> Heidegger: *Nietzsche* I, S. 576.

auf diese Weise dem Chaos näherkommen.<sup>1</sup> "Was das Chaos charakterisiert, ist tatsächlich weniger das Fehlen von Bestimmungen als die absolute Geschwindigkeit, in der sie sich abzeichnen und verflüchtigen: es ist nicht die Bewegung von einem zum anderen, sondern im Gegenteil die Unmöglichkeit eines Verhältnisses zwischen zwei Bestimmungen, da ja die eine nicht erscheint, ohne daß die andere schon verschwunden wäre, und weil die eine Bestimmung als sich Verflüchtigende erscheint, während die andere als sich Abzeichnende verschwindet." QLP 44f.+

Ginge es ewig so weiter, gäbe es keine Welt. Nun gibt es aber eine und das Chaos wirkt trotzdem, kann einen sogar auf sich aufmerksam machen, etwa indem es einem die Aufmerksamkeit raubt. Mentales Chaos<sup>2</sup> äußert sich in Gedankenflucht, vorzeitiger Erschöpfung, optischen, akustischen, taktilen Halluzinationen. Das Chaos, um das es Deleuze geht, läßt sich weder vernehmen noch bezwingen.<sup>3</sup> Es handelt sich um einen ernstzunehmenden Widersacher, der nicht zuletzt deshalb ernstgenommen werden muß, weil er sich nicht einfach als solcher behandeln läßt.

---

<sup>1</sup> "Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu' une pensée qui s'echappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d' autres que nous maîtrisons pas davantage." QLP 189

+ "Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins le absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent: ce n'est pas un mouvement de l' une à l' autre, mais au contraire l' impossibilité d' un rapport entre deux déterminations, puisque l' une n' apparait pas sans que l' autre ait déjà disparu, et que l'une apparait comme évanouissante quand l' autre disparaît comme ébauche."

<sup>2</sup> Vgl. TP 387 - 390; QLP 189, 201; LP 103f. .

<sup>3</sup> Die Haltung der Chaos-Bezwungung findet lebens- und kunstphilosophischen Anklang etwa in Lukacs' *Die Seele und die Formen*. "Nur der Zwang bringt die wahre Spontaneität hervor. Nur im Geformten fühlt man die Metaphysik der Formlosigkeit, daß das Chaos Weltprinzip ist.(...) Wenn in einem Werk nur Chaos da ist, wird selbst das Chaos schwach und kraftlos, weil es nur roh vorhanden ist, nur empirisch, ruhend, unveränderlich, ohne Bewegung" (Lukacs: *Die Seele und die Formen* , S. 213). Diese Haltung entspricht derjenigen, die Deleuze/Guattari als die der klassischen Kunstproduktion (im Unterschied zur romantischen ebenso wie zur modernen) bezeichnen (vgl. TP 461).



## Das Neue garantieren

Bei Bergson scheint die schöpferische Zeit noch gut geschützt vor einer drohenden Chaotisierung zu sein. Schon hieran kann man ermessen, was Deleuze von ihm trennt. Bergsons Idee, daß die Zeit oder Dauer zur wahren Selbsterfahrung befreit werden kann, ist modern, ohne geschichtsphilosophisch zu sein. Sie legt den Akzent auf die Hervorbringung von Neuem, denkt dabei aber weder an ein Ende der geschichtlichen Zeit noch an eine entscheidende Wende. Das Neue gibt es schon immer; es wird nicht gemacht, sondern geschieht. "Um sich überhaupt irgend eine Schöpfung von wahrhaft Neuem und Unvorhersehbarem vorzustellen, muß man sich in die reine Dauer zurückversetzen."<sup>1</sup> Wir nehmen wahr, um handelnd etwas zu bewegen; um die wahre Bewegung kennenzulernen, muß man damit aufhören und innehalten. "Die Handlung ist eine Abschwächung der Schau," zitiert Bergson Plotin.<sup>2</sup> Je weniger man tut, desto bewegter erscheint einem die Wirklichkeit, vor allem die innere. Wo normalerweise beständige Merkmale und abrupte Wechsel festgestellt werden, treten nun unauffällige Übergänge hervor, ein gesteigertes Empfinden für die sich ständig verändernde Vergangenheit ist die Folge. Das Neue ergibt sich, indem eine gegenwärtige Wahrnehmung oder Empfindung um Erinnerungen bereichert wird und beide Seiten Zeit genug füreinander haben, weil kein Handlungsdruck herrscht. Was geschieht, darauf kommt es weniger an als auf die Bedingungen, unter denen es sich entfalten kann.<sup>3</sup> Wer vom Neuen einen spektakulären Auftritt erwartet, wird enttäuscht. Für dramatische

---

<sup>1</sup> Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, S. 17 ; *Denken und schöpferisches Werden*, S. 30.

<sup>2</sup> Bergson: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, S.172 ( Vgl. Plotin ; *Enneaden* III, 8,4)

<sup>3</sup> Daß der bloße Bruch mit der Vergangenheit ein zu offensichtliches und daher schlechtes Erkennungszeichen für wirkliche Veränderungen ist, geben Deleuze/Guattari zu verstehen, wo sie in Tausend Plateaus die Frage stellen, ob der Staat in vorstaatliche Gesellschaften von außen einbricht oder ob er in ihrem Inneren heraufzieht. "Es hat den Anschein, als ob der Staat in seiner imperialen Form plötzlich auftaucht und nicht das Ergebnis von allmählich sich entwickelnden Faktoren ist. Sein plötzliches Auftauchen an Ort und Stelle erscheint wie ein Geniestreich, wie die Geburt der Athene." TP 492 Gegen diese Version stellen sie die achronologische These, derzufolge etwas gerade dann neu wirkt, wenn ihm durch unbeabsichtigte Vorwegnahmen der Boden bereitet wurde. "Er (der Staat, S.W.) hat schon agiert, bevor er in Erscheinung getreten ist, und zwar als eine wirkliche Grenze, die diese primitiven Gesellschaften abwehrten, oder als ein Punkt, zu dem sie hinstreben, den sie aber noch nicht erreichen konnten, ohne sich zu vernichten. Es gibt in diesen Gesellschaften gleichzeitig Vektoren, die zum Staat hinführen, Mechanismen, die ihn abwehren und einen Konvergenzpunkt, der in dem Maße zurückgeschoben, nach außen verlagert wird, wie man sich ihm nähert. Abwehren heißt auch antizipieren." TP 597f.

Zuspitzungen, Umschwünge und Eingriffe hat die Dauer keine - oder eben zuviel - Zeit.<sup>1</sup>

Davon, daß ständig etwas Neues geschieht, kann man sich nicht dauernd überzeugen, jedoch um so stärker, je weniger Erwartungen die Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung lenken. Es empfiehlt sich also, entspannt zu sein oder einfach zu träumen: Bilder suchen einen heim, die nur noch sehr locker mit den gegenwärtigen - äußeren oder inneren - Empfindungen verknüpft sind. "Unsere Vergangenheit, die sich bis dahin, in dem unteilbaren Impuls, den sie uns mitteilte, zusammenraffte, zergeht in ein Nebeneinander von tausend und abertausend Erinnerungen, die eben in dem Maße, wie sie gerinnen, darauf verzichten, sich zu durchdringen."<sup>2</sup> Von einer Traumarbeit ist bei Bergson im Unterschied zu Freud keine Rede.

Es ist das "Paradox der psychischen Wiederholung" B 81, daß man jeden Augenblick mit der eigenen Vergangenheit in ihrer Gesamtheit lebt; diese ist nur mehr oder weniger kontrahiert, wobei der Traum den Extrempunkt bezeichnet, an dem sie zum bloßen Nebeneinander von Differenzen pulverisiert. "Ein menschliches Wesen, das seine Existenz träumen statt leben würde, würde so wohl in jedem Augenblick die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelheiten seines vergangenen Daseins im Auge behalten."<sup>3</sup> Daß die eigene Vergangenheit die ganze Zeit dabeigeblichen ist, beweist sie jedoch deutlicher, wenn es weniger entspannt zugeht. "Bei Personen, die unvorhergesehen vor sich die Drohung eines plötzlichen Todes auftauchen sehen, bei dem Alpinisten, der in einen Abgrund stürzt, bei dem Ertrinkenden und Gehängten scheint es, daß eine plötzliche Rückwendung der Aufmerksamkeit entstehen kann, - etwas wie eine Änderung der Orientierung unseres Bewußtseins, das bis dahin der Zukunft zugewendet und von den Notwendigkeiten des praktischen Handelns absorbiert, plötzlich sein Interesse dafür verliert. Das genügt, damit tausend und abertausend vergessene Einzelheiten wieder auftauchen, daß die ganze Geschichte der Persönlichkeit

---

<sup>1</sup> Dennoch war Bergson auch für George Sorels Theorie der Gewalt eine Inspiration; denn was er von der schöpferischen Entwicklung sagt, gilt laut Sorel erst recht für eine revolutionäre Bewegung: Vor allen Dingen (und Zielen) muß sie unvorhersehbar sein. Nicht auf das Ziel und die Ideale der Bewegung kommt es Sorel und den Syndikalisten an, sondern auf deren Gewalt. An diesem Maßstab werden auch die Bourgeoisie und der Kapitalismus gemessen. "Man könnte sagen, daß der Kapitalismus eine Rolle spielt, die derjenigen verwandt ist, die Hartmann dem 'Unbewußten' in der Natur zuschreibt: indem er nämlich das Aufkommen sozialer Formen vorbereitet, auf deren Hervorbringung er nicht abzielt. Ohne Gesamtplan, ohne irgendeine Leitidee, ohne das Ideal einer zukünftigen Welt, bestimmt er doch eine vollkommen sichere Entwicklung; er schöpft aus der Gegenwart alles, was sie für die geschichtliche Entwicklung zu geben vermag. (...) Je eifriger (...) das Bürgertum kapitalistisch sein wird, desto mehr wird das Proletariat vom kriegerischen Geist erfüllt sein (...); desto gesicherter wird die Bewegung sein." Sorel: *Über die Gewalt*, S. 93f. .

<sup>2</sup> *Schöpferische Entwicklung*, S. 206, vgl. auch K 2, 78-95 zu den Traumbildern des Kinos.

<sup>3</sup> Bergson: *Materie und Gedächtnis*, S. 149f., vgl. S. 170 *Seelische Energie* S. 82.

sich vor ihr in einem bewegten Panorama abrollt."<sup>1</sup> Wie schon gesagt, Kontemplation und Gewalt liegen bei Bergson dicht beieinander.

An den Extremzuständen träumerischer Gelöstheit einerseits und todesnaher Gefährdung andererseits führt die Vergangenheit ihr Eigenleben vor. Der Zusammenhalt, der im Traumzustand frei flottierender Differenzen aufgrund mangelnder Aufmerksamkeit verloren geht, gelangt in den panoramatischen oder filmischen Zuständen eines Nahtodeserlebnisses zu einer eindrucksvoll konzentrierten letzten Vorführung. Für eine Erfahrung des Neuen scheint es in diesem Fall schon fast zu spät, die Zeit wird knapp, während sie sich im Traum verläuft. Die optimale Lösung wäre ein Oszillieren zwischen den Polen, ein ständiger Wechsel der Kontraktionsstufen. Vom Bergsonismus geht es dann weiter zur Science-fiction: Wem es gelänge, den Film seines Lebens, während der für die letzten Augenblicke angesetzten Gesamtrückschau immer wieder neu zu montieren, der könnte tatsächlich ununterbrochen Neues erleben, ohne weiteren Nachschub an neuen Ereignissen zu benötigen.

Bergsons Äußerung, "die Philosophie sollte eine Anstrengung sein, über die menschlichen Bedingungen hinauszukommen,"<sup>2</sup> verweist auf für ihn selbst unabsehbar bleibende Möglichkeiten der Wahrnehmungsveränderung. Das Medium für die Darstellung und Erfahrung der schöpferischen Zeit ist der Film, genauer gesagt: er kann es sein; die Technik der bewegten Bilder alleine reicht dazu nicht. "Un film bergsonien" heißt die Kritik, die André Bazin für die *Cahiers du Cinéma*<sup>3</sup> über Clouzots Film *Le Mystère Picasso* geschrieben hat. Clouzot wird gerühmt, weil er es geschafft hat, ein Gemälde bzw. den Vorgang des Malens in der ihm eigenen Dauer zu präsentieren. Während andere Filme zum Thema Malerei doch nur eine Abfolge von Stationen vorführen, die der Fertigstellung eines Gemäldes vorausgehen, taucht Clouzot in die Bewegungen Picassos ein, erlebt ihre Spannung von innen. "Man glaubt, die Hand rechts und der Strich erscheint links. Man erwartet einen Strich, ein Fleck taucht auf, einen Fleck, und es ist ein Punkt. Oft gilt dasselbe für die sujets: der Fisch macht sich zum Vogel und der Vogel wird ein Faun. (...) Jeder Strich Picassos ist eine Schöpfung, die eine andere nach sich zieht, nicht wie eine Ursache eine Wirkung impliziert, sondern wie das Leben, das das Leben erzeugt."<sup>4</sup> Was in diesen Verwandlungen dauert, ist ein Prozeß,

---

<sup>1</sup> Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, S. 173f.

<sup>2</sup> Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, S. 218, vgl. B 41.

<sup>3</sup> Vom Einfluß dieser Institution, für die neben Bazin, der lange Chefredakteur war, auch Godard, Rivette und Truffaut geschrieben haben, kann man sich anhand von Deleuzes Kinobuch leicht überzeugen.

<sup>4</sup> "On croit la main à droite et le trait apparaît à gauche. On attend un trait: surgit une tache; une tache; c'est un point. Il en va de même bien souvent des sujets: le poisson se fait oiseau et l'oiseau devient une faune (...) Chaque trait de Picasso est une création qui en entraîne une autre non comme

aus dem einzelnes hervorgeht und diesem dennoch verbunden bleibt, die Kontinuität des Neuen. Clouzot und Picasso mit ihm relativieren in diesem Film die Vorstellung einer Vollendung des Bildes; es durchläuft verschiedene Phasen, in denen sich ein und derselbe Lebensprozeß der Malerei offenbart; auf ihn kommt es eigentlich an. "Man sieht gut, daß hier der Begriff des Gemäldes sich dem umfassenderen Begriff der Malerei unterordnet, von dem das Gemälde nur ein Moment ist."<sup>1</sup> Clouzots Darstellung verfährt *organisch*; sie setzt die Malerei Picassos als natürlichen schöpferischen Prozeß in Szene: die Bilder des Films bilden ein Ganzes, das jedes von ihnen zum Ausdruck bringt: das Mysterium Picasso, der immer neue Schöpfungen hervorbringt. Deleuze, der Clouzots Film nicht erwähnt, spricht im Hinblick auf das Kino von einer organischen Totalisierung, wenn Bilder in einem Kreislauf von "Verinnerlichung (Aufgehen in einem Ganzen) und Veräußerlichung (Ausdruck des Ganzen im Bild)" K 2,354 organisiert werden. Die Zeit erschließt sich in diesem "organischen Regime" U 93 nur indirekt; sie bleibt gebunden an die Bewegung, die in ihr stattfindet und ein Maß gibt. Versuche, das zu ändern, laufen auf Zerreißproben hinaus. Die verschiedenen Dauern, die in einem Bild, in einem Block aus Bild und Ton, koexistieren, treten nur noch über ihre Differenzen in Verbindung.

---

une cause implique un effet mais comme la vie engendre la vie" (André Bazin: *Qu'est-ce que le cinéma?*, S. 194).

<sup>1</sup> On voit bien que (...) la notion de tableau se subordonne ici à la notion plus intégrante de peinture dont le tableau n'est qu'un moment" (André Bazin: *Qu'est-ce que le cinéma?*, S. 196).

## Zeitmaschine

Die Gegenwart läßt sich nicht festhalten, und die Vergangenheit wird man nicht los. Von Zeit zu Zeit kommt es jedoch zu Ausnahmeerlebnissen einer "Gegenwärtigkeit, die in fühlbarer Gleichzeitigkeit zwei unvereinbare und durch die ganze Strecke des Lebensstroms getrennte Augenblicke zusammenfallen läßt."<sup>1</sup> Wer diese *Resonanz* erlebt, kann glücklich werden - unwillkürlich und unvorhersehbar, ohne mnemotechnische Bemühungen; die Erfahrung Prousts.

Glück, auch wenn es nur kurz währt, strahlt aus. Zu einer Art Epiphanie steigert sich die Resonanz, wenn, hervorgehoben durch einen gegenwärtigen Augenblick, der einem vergangenen in irgendeiner Hinsicht ähnlich sein muß und mit diesem zusammenklingt, ein größerer Zusammenhang, ein ganzer Zeitraum, aus seiner zeitlichen Verkapselung heraustritt und sich zu entfalten beginnt. Deleuze bezeichnet das in seiner Studie *Proust und die Zeichen* als "Prinzip der Lokalisierung." PZ 52 Angelockt durch ein gegenwärtiges Vorkommnis, meldet sich etwas aus der Vergangenheit zurück, erinnert daran, daß es damals nur unvollständig erlebt wurde und gibt einem zugleich das schöne Gefühl, daß man gerade dabei ist, das einst Versäumte nachzuholen. Dieses Glück unterscheidet sich also von wehmütigen oder verklärenden Erinnerungen an vergangenes Glück, von dem man weiß, daß man es so wie damals nie wieder erleben wird. Wenn diese Erinnerung immer noch angenehme Empfindungen wachruft, so handelt es sich dennoch bloß um einen Sieg über die Zeit und ihre Vergänglichkeit. Die Epiphanie dagegen bezeichnet den Sieg einer schöpferischen Zeit über die Abfolge der Gegenwart.<sup>2</sup> Schöpferisch ist diese Zeit, insofern sie sich entfaltet, und zwar unwillkürlich. Daß es die Zeit selber sein soll, die sich hier entfaltet, unterstreicht noch einmal: es handelt sich um einen unwillkürlichen und überwältigenden Vorgang, der jemand Geringerem nicht zuzutrauen ist. Diese Entfaltung der Zeit in der unwillkürlichen Erinnerung stößt aber an Grenzen, auf die es Deleuze besonders abgesehen hat. Gegen die gängige Auffassung, die unwillkürliche Erinnerung und das mit ihr verbundene Glück

---

<sup>1</sup> Blanchot: *Der Gesang der Sirenen*, S. 23.

<sup>2</sup> Die emphatisch begrüßten, wesenhaften Augenblicke bestätigen sich in der Wiederkehr, sie sind nicht als flüchtige darzustellen, sondern als werdende (vgl. Bohrer: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, S. 188f.; Blanchot: *Der Gesang der Sirenen*, S. 36).

seien bei Proust das Entscheidende, betont er, daß während der ganzen Zeit der *Recherche* noch etwas anderes im Spiel ist. Die Resonanzzustände bleiben unzulänglich, weil sie sich jäh und unerwartet einstellen. Ihre Erfahrung läßt sich nicht verlängern, sondern wird durch einen unverfügbaren "Widerspruch zwischen Nachleben und Nichts" PZ 53 getrübt.

Das Beste, was aus diesem Konflikt werden kann, ist seine Darstellung. Das übernimmt die Kunst in Form eines Romans, der nicht nur davon handelt, welche unwillkürlichen Erinnerungen dem Erzähler mit der Zeit widerfahren, sondern davon, wie sie ihm halfen, schließlich doch noch zu tun, was er schon lange vorhatte, nämlich einen Roman zu schreiben.

Leben und Erleben steigern sich zu Kunst und Produktion. Prousts Erzähler, ein unermüdlicher Interpret von Zeichen, produziert Bedeutungen und er gibt Einblicke in diese Produktion: Er lernt die ungeschriebenen Gesetze des mondänen Lebens und dessen Wandlungen so gut kennen, daß er einsieht: sie bleiben unverständlich und verlieren irgendwann an Faszination; er löst mit Hilfe von Resonanzwirkungen das Versprechen liebgezwonnener Kunstwerke und Orte ein und begreift: diese glücklichen Erlebnisse können nur *unwillkürlich* und *flüchtig* sein. Es ist also niemand anders als die Zeit, die einen zur Kunst drängt; denn die Zeit gibt, aber sie nimmt auch wieder, während die Kunst produziert.<sup>1</sup> Und Produzieren heißt hier verweltlichen, nicht indem man etwas in die Welt setzt, sondern indem man einen offenen und zugleich haltbaren Zeitraum für all das schafft, was sonst schnell wieder vergehen würde. Kunstwerke können solche "Monumente"(vgl. QLP 158) sein. Sie bewahren das, was die Zeit bringt und nimmt; sie schaffen Platz für das, was unwillkürlich oder unauffällig geschieht.

Zur Produktivität gehört es, etwas zuzulassen; daß es aber wirklich die Zeit ist, der hier Raum zur Entfaltung gegeben wird, kann man leicht daran sehen, ob ein Werk auch deren zerstörerische Kraft zuläßt. Die von und als Kunst produzierte Welt bleibt dann fragmentiert und hat kein Vorbild. Das macht ihre bzw. seine Modernität aus. Das Werk muß aufhören, ein Organismus zu sein und eine Maschine werden, genauer gesagt: eine Zeitmaschine. Die Bedeutungen, die sie produziert und die Wirkungen, die sie freisetzt, fügen sich nicht länger dem Prinzip Einer für alle, alle für Einen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> "Es geht nicht mehr darum, zu sagen, schaffen ist sich wiedererinnern, sondern: sich wiedererinnern ist schaffen, ist bis zu jenem Punkt gehen, wo die assoziative Kette abreißt, aus dem konstituierten Individuum herausspringt und sich als die Geburt einer individuierenden Welt übertragen vorfindet." PZ 89f.

<sup>2</sup> Das gilt nicht nur für Proust, sondern auch für das Werk Kafkas, dessen Romane eher maschinell funktionieren als die Erzählungen, ganz zu schweigen von den Fragmenten. "Man hat den Eindruck, daß Kafkas Erzählungen in einer Alternative befangen sind, die sie aus der Sicht seines Projekts auf beiden Seiten zum Scheitern verurteilt, wie groß ihr literarischer Glanz auch immer sein mag: Entweder ist die

Der Verzicht auf eine organische Totalisierung zugunsten einer maschinellen Einheit des Werks experimentiert mit anderen Verfahren als ein romantischer Stil, der Fragmente - Novalis' *Blütenstaub!* - aussät oder aufsammelt. Anstelle von Wachstum oder Entwicklung bedeutsamer Keime, geht es nun um die Produktion von Bedeutungsverkettungen, um Energiekurven und nicht um Brennpunkte. "Das gesamte Interesse verschiebt sich also von den privilegierten natürlichen Augenblicken auf die künstlerische Maschine, die fähig ist, sie zu produzieren oder zu reproduzieren, sie zu vervielfachen.(...) Es handelt sich nicht mehr um eine außerliterarische Erfahrung, die der Schriftsteller berichtet oder aus der er Nutzen zieht, sondern um ein von der Literatur produziertes künstlerisches Experiment.(...) Das Kunstwerk selbst produziert seine eigenen Effekte in sich selbst auf sich selbst und füllt sich damit und nährt sich davon." PZ 124 u.122

Eine Kunstproduktion, die das auseinandernimmt und neu verkettet, was das Leben zusammenzuhalten sucht, ist maschinell. Alles andere als zweckfrei, mobilisiert diese Kunst Wahrnehmungs-, Empfindungs-, Erinnerungs- und Denkvermögen gegen ihr einträchtiges Beisammensein in einem Gemeinsinn (vgl. LS 105). Gleichzeitig demonstriert sie, wie sich in dieser Erschütterung oder Entregelung eine Welt abzuzeichnen beginnt.

Hier muß man nun genau unterscheiden: Kunst baut keine neue Welten; sie zeigt nur, wie diese sich vor einem Chaos abzuzeichnen beginnen, das sie gleichzeitig aufzeichnet. Was aus diesen Weltkeimen in der sogenannten wirklichen Welt wird, hängt unter anderem davon ab, was sie aus dieser an sich heranlassen. Je stärker ein Werk in sich maschinisiert ist, desto eher kann es Verbindungen nach außen aufnehmen, ohne sich aufzulösen. Maschinell, das bedeutet, daß die Einheit neben den Teilen besteht (vgl. Aö 55). Ein Kunstwerk funktioniert entsprechend, wenn sich Teile aus ihm lösen lassen, die andere Verbindungen eingehen, die wiederum von der Maschine aufgenommen und verarbeitet werden können. Ein organisches Werk dagegen läßt diese Art von Rekursivität nicht zu; man kann es zwar immer wieder neu interpretieren oder sezieren, es wurde jedoch nicht geschaffen, um mit ihm zu arbeiten.

Deleuze artikuliert ein Pathos des Schöpferischen, das, um glaubwürdig zu sein, sämtliche Bedingungen, die es relativieren könnten, einbeziehen muß: nicht um sie dialektisch aufzuheben, sondern um sie auszusieben. Wenn Deleuze sich auf "die Autonomie des Hervorgebrachten, die Unabhängigkeit

---

Erzählung perfekt und vollendet, verschließt sich aber in sich selbst. Oder sie öffnet sich, aber zu etwas anderem, das seinerseits nur in einem endlosen Roman entfaltet werden kann." K 50f.

des Werks" DW 124 beruft, so ist das keine Abschwächung, sondern stellt nur klar, daß produktive Zerstörung oder zerstörerische Produktivität auf einen exponierten Ort angewiesen ist. Exponiert auch insofern, als von ihm aus Gedächtnis und Gewohnheit angegriffen werden, ohne daß eine Rechtfertigung nötig wäre. Attackiert werden diese ja nicht, weil gute Gründe gegen sie und für etwas anderes sprächen, sondern als Formen - soll man sagen: des Geistes? -, um zu erproben, wie weit man - der Geist? - gegen sie überhaupt kommt. Der Kampf stellt sich also als Test heraus. Der Ort, wo man ohne Skrupel so denken kann, ist die Kunst. Das Werk schafft Zeit und Raum für eine unfriedliche Koexistenz der Wiederholungen. Selbst den Tod<sup>1</sup> - als Auflösung, Unfall oder Scheitern - verwandelt es in einen Effekt seiner Produktivität: "Warhols wunderbare 'serigenetische' Reihen, in denen alle Wiederholungen, die Wiederholungen der Gewohnheit, des Gedächtnisses und des Todes vereint sind." DW 365

Wo dieser Zeitraum achronologischer Koexistenz sich abzeichnet, schaut man in ein Kristall. "Es ist, als ob eine Reihe verschobener, aber miteinander identischer Bilder desselben Gegenstandes durch prismatische Brechung entstünden, aber hier übernimmt das Zeitelement die Rolle des Lichts"<sup>2</sup>, heißt es in J. G. Ballards Roman *Kristallwelt*.

Durch das Kristall soll die Zeit sichtbar werden, in der etwas gegenwärtig und vergangen ist, "noch gegenwärtig und schon vergangen, beides zur gleichen Zeit." K2,109 Kristallin stellt sich ein Leben dar, in dem sich Aktuelles und Virtuelles unaufhörlich austauschen, ein Leben, das nicht mehr länger aus seinem Inneren heraus wächst, in dem Wahrnehmungen und Gefühle aufhören, durch Handlungen eine Lösung zu erfahren, sondern sich vielmehr optisch aneinander brechen, während dazwischen die Zeit verläuft: in ungerichteten, oder gegeneinander verschobenen oder verzweigten Bewegungen, losgelöst von dem, was in der Zeit geschieht. Das alles kann erlebt werden - im Leben und deutlicher noch im Kino. Dort präsentiert sich die Zeit im Reinzustand immer dann, wenn sich in der Gegenwart eines Bildes etwas einnistet und ausbreitet, das diese spaltet, bevor sie abgelöst wird (Vgl. K 2, 111f.). Veranschaulichen läßt sich das am Unterschied zwischen fotografischen und filmischen Stilleben. Bei diesen treten die Dinge in der ihnen eigenen Beharrlichkeit zwischen die Handlungen. "Auch ein Fahrrad kann eine Dauer haben, vorausgesetzt es verharrt, bleibt unbeweglich gegen eine Mauer gelehnt" K 2, 31, schreibt Deleuze zu einem Film von Ozu Yasujiro. An der

---

<sup>1</sup> "Die Vorstellung des Todes hört auf ein 'Einspruch' zu sein, sobald sie sich einem Rang der Produktion verbinden läßt, also ihren Platz im Kunstwerk findet." PZ 127

<sup>2</sup> Ballard: *Kristallwelt*, S. 66f.



Uhrzeit gemessen, kann diese Dauer schnell vorübergehen. Unwichtig, denn worauf es ankommt, ist ja gerade, daß sich im Bild etwas einnistet und ausbreitet, das über das Bild hinausweist, ohne sich dem Fortgang der Handlung unterzuordnen. Anders sähe das bei denselben Stilleben als Fotografie aus. Diese kann die Zeit zwar anhalten und insofern auf sie aufmerksam machen, aber die Zeit von dem abzulenken, was in ihr geschieht - das schafft nur ein Film.<sup>1</sup>

Die Stilleben zeigen auch, daß diese Spaltung der Gegenwart sehr dezent ausfallen kann; es braucht nicht mehr als die "Anwesenheit und Zusammenstellung von Gegenständen (...), die sich in sich selbst hüllen oder zu ihrem eigenen Behältnis werden." K 2,30 Was hiermit angesprochen wird, erscheint weniger obskur, wenn man auf die Ähnlichkeiten mit dem Wachstum eines Kristalls achtet. Denn daß es nur an seinen Grenzen, an den Oberflächen wächst und dabei die Gitterstruktur seines Keims wiederholt, entspricht ja genau der Bewegung, in der ein Gegenstand sich in selbst hüllt oder zu seinem eigenen Behältnis wird.<sup>2</sup>

Bezogen auf die Kristallstruktur sind die Grenzen des Kristalls zu einem amorphen Milieu nicht weiter entfernt als alle anderen Punkte. Prinzipiell kann die Grenze an jedem seiner Punkte verlaufen. Schicht um Schicht einer kristallisierbaren Substanz lagern sich um einen Keim; wobei jeweils die letzte Schicht für die nächste die Rolle des Keims spielt. Die Dissymmetrie zwischen dem Milieu und der Grenze des Kristalls ist Bedingung eines Wachstums, das prinzipiell unabschließbar bleibt.<sup>3</sup>

Beide, Kristall und Maschine, fungieren im deleuzianischen Vitalismus als Gegenmodelle zum Organischen. Weil ohnehin klar ist, daß der Film technisch betrachtet immer eine maschinelle Kunst sein wird, hält Deleuze es für

---

<sup>1</sup> Ein anderes Beispiel: Der Angriff auf die lebendige Gegenwart wird zum Thema in einigen der Videoinstallationen von Dan Graham, wenn sie Vorrichtungen treffen, um Leute, die halb oder gar nicht vorbereitet (in einer Galerie oder in einer Einkaufspassage) von einer Seite auf Video aufzeichnen, und diese Bilder dann mit geringer Zeitverzögerung auf einem Monitor abspielen, der sich ebenfalls im Blickfeld des gefilmten und beobachteten Beobachters befindet, wobei Räumlichkeiten, Anordnung der Apparate, zusätzliche Spiegel, die Irritation der Selbstpräsenz noch verstärken können, zumal wenn sich das Ganze inmitten der fluktuierenden Gegenwart von Fußgängerzonen oder ähnlichen Orten abspielt.

<sup>2</sup> Vgl. Simondon: *L'individu et sa g n se physico-biologique*, S. 103ff.. Simondons Buch über natürliche Individuationsprozesse ist einer der Schlüsseltexte für Deleuze.

<sup>3</sup> "Un cristal peut avoir sa croissance arrêtée, mais jamais achevée, et il peut toujours continuer à croître si on le remet dans un milieu métastable qu' il puisse structurer." Simondon, a.a.O., S. 107. Genau dieses Wachstum zeichnet ein Kristall als sich individuierendes Wesen aus und unterscheidet es von endlichen Wesen. "L' être fini est le contraire même de l' être limité, car l' être fini est borné de lui-même, parce qu' il ne possède pas une suffisante quantité d' être pour croître sans fin; au contraire, dans cet être indéfini qu' est l' individu, le dynamisme d' accroissement ne s' arrête pas, parce que les étapes successives de l' accroissement sont comme autant de relais grâce auxquelles des quantités d' énergies potentielle toujours plus grandes sont asservies pour ordonner et incorporer des masses de matière amorphe toujours plus considérables." (a. a. O., S. 116, Hervorhebungen im Original).

aufschlußreicher, statt eines maschinellen ein kristallines System von einem organischen zu unterscheiden, insofern es um die Bilder und Töne, also um Zeichen, geht.

## Verteidigungskunst

Es gibt immer etwas, das einen nötigt - angreift, bedrängt oder sonst wie zu schwächen versucht - und es gibt immer einen mehr oder weniger wirksamen Widerstand dagegen. Dessen Höchstform ist die produktive oder bejahende Distanzierung, denn sie ist es, die über das bloße Hin und Her angreifender und verteidigender Kräfte hinausführt, indem sie deren Spannung, statt sie zu beruhigen, noch steigert. Steigerung bedeutet hier Distanzierung, Distanzierung aber verlangt nach Bejahung: sich von etwas, das einem ungewollt widerfährt, distanzieren, indem man es bejaht. An der Bejahung bemißt sich die Kraft einer Distanzierung mehr zu tun, als ungewollte Wirkungen zu neutralisieren oder abzuschwächen. Genauso wie sich an der Distanzierung die Kraft einer Bejahung bemißt, mehr zu tun, als bloß entkräftet zuzustimmen. Bejahung heißt: aus der Distanz etwas schaffen und Gegenwirkungen hervorbringen.

Eine Philosophie, die so denkt, mißt nicht das, was man tut, an dem, was man tun müßte; sie mißt vielmehr das, was man gegen das tut, was einem zustößt, an dem, was man dabei besser machen könnte. Sie geht nicht von Handlungen aus, die normgerecht werden sollen, sondern von Reaktionen, die Aktionen werden könnten. Man ist nicht frei, sondern kann es nur werden, indem man sich befreit, wozu vor allem die Befreiung von der Einbildung gehört, man sei es bereits. Das sind die grundsätzlichen, von den Stoikern und Spinoza inspirierten Gedanken, die bei Deleuze aber nur zwischen den Zeilen zu finden sind, vor allem dort, wo er *événement* und *accident*, Ereignis und Unfall voneinander unterscheidet.<sup>1</sup>

Das den Zufällen, Unfällen, Überfällen abgerungene Ereignis entfaltet erst außerhalb körperlicher Kräfteverhältnisse seine Wirkung, ohne sich jedoch ins Ideelle zu verflüchtigen. Die Gegenwirkung, die affirmative oder befreiende Distanzierung vom physischen Geschehen kann nur realisiert werden, wenn es einen bedrängt hat. Das Ereignis ist immer das, was wir an dem, was uns überfällt, an Gegenwirkungen abspalten können - vorausgesetzt wir bringen den dazu nötigen Humor auf. Humor verstanden als die Gabe, gerade da, wo

---

<sup>1</sup> Das geschieht vor allem in *Logique du sens*, ein Buch, das 1969, also kurz nach *Différence et Répétition*, erschien und so etwas wie dessen lebensphilosophisches Pendant darstellt, worüber Deleuze aber nicht mehr ganz glücklich ist, denn in *Logique du sens* besetzt die psychoanalytische Denkweise - vor allem in Gestalt der Forschungen Melanie Kleins über das Kleinkind - noch eine Schlüsselposition.

man keine Wahl hat, wählerisch<sup>1</sup> zu werden: höhere Gesundheit im Sinne Nietzsches, die darin besteht, was nur die Krankheit einen sehen läßt. Was diese Gesundheit auszeichnet, ist eine eigenwillige Annäherung an die Krankheit; sie bleibt nicht dabei stehen, diese als eine andere Sichtweise zu identifizieren und Lehren daraus zu ziehen, sondern geht so weit, deren Sicht zu übernehmen und außerdem darauf zu achten, *wie* sie sieht. Höhere Gesundheit wäre demnach die Perspektive eines Überbewußtseins, dessen Überlegenheit nicht darin besteht, mehr als das normale zu sehen, sondern in sich gebrochener, oder, wie Deleuze vielleicht lieber sagen würde. gefaltet: als Kranker und Arzt zugleich, als Arzt, der sein eigener Patient ist.

Es ist die Logik dieser raren Konstellationen, in denen Krankheit und Gesundheit, Schwächung und Stärkung, Not und Tugend, die Form eines bloßen Gegensatz- oder auch Voraussetzungsverhältnisses abstreifen - und zwar nicht, um nur noch graduelle Unterschiede zu bilden! -, die Deleuze untersucht, wobei er, um dem Außergewöhnlichen besser gerecht zu werden, eine unpersönliche Ausdrucksweise wählt: "Man identifiziert nicht die Gegensätze, man bejaht deren ganze Distanz, jedoch als das, was sie wechselseitig aufeinander bezieht. (...) Die Distanz ist (...) die Bejahung dessen, was sie distanziert." LS 216

"Leicht ist der Schmerz, wenn ihn die Einbildungskraft nicht vergrößert", versichert Seneca.<sup>2</sup> Von den Stoikern stammt der Rat, sich möglichst auf die Gegenwart zu konzentrieren, statt sich unnötig durch Furcht vor zukünftigen Übeln und vergangenen Leiden zu beunruhigen.<sup>3</sup> Allerdings verstehen sie diese Gegenwart nicht persönlich, sondern kosmologisch. Der Ausblick auf die kosmische Ordnung war für sie ein wirksames Mittel, um Abstand von allen Bedrängnissen zu gewinnen. Ungefragt sich einnistende Vorstellungen und Meinungen können demnach von ungewollten körperlichen Empfindungen isoliert und dadurch in ihren Auswirkungen korrigiert und beherrscht werden. Durch Vorstellungskontrolle soll sich die unvermeidliche Abhängigkeit von dem, was einem zustößt, auf ein Minimum reduzieren lassen.

Die Stoiker nahmen das Ziel der Gemütsruhe streng und genau genug, um immer neue Hindernisse zwischen sich und diesem höchsten Gut aufzustößern. Vielleicht haben sie diese Herausforderung geradezu gesucht - sei es auch nur um die wahre Seelenruhe von allem, was einem nur das trügerische Gefühl gibt, sie bereits erlangt zu haben, zu unterscheiden.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> "Der Humor ist von einer selektiven Kraft nicht zu trennen Aus dem, was zustößt (Unfall), sondert er das reine Ereignis aus." LS 189

<sup>2</sup> Seneca: *Briefe an Lucilius*, IX 4 (78).

<sup>3</sup> LS 184f. vgl. Pierre Hadot: *Philosophie als Lebenskunst*, S. 80 (über Marc Aurel).

<sup>4</sup> Vgl. Veyne: *Weisheit und Altruismus - Eine Einführung in die Philosophie Senecas*, S. 102.

Deleuze jedenfalls setzt den von den Stoikern eingeschlagenen Kontrollkurs fort; ohne das von ihnen anvisierte Ziel besonders zu beachten, macht er sich stark für einen affirmativen, kämpferischen Fatalismus; dessen Maxime lautet: "Sich nicht geringer erweisen als das Ereignis, das einen ereilt" (DI 72, vgl. LS 129 u. 187). Von den Stoikern kann man lernen, das Ereignis in seiner aufdringlichen Materialität auf ein *presque rien* zu reduzieren.<sup>1</sup> Um den unabweisbaren körperlichen Aspekt eines Vorfalles zu desinkarnieren oder möglichst unwirksam zu machen, muß im Gegenzug das, was sich an einem Vorfall nicht körperlich realisiert, verkörpert werden. Was einem körperlich zustößt, wird sozusagen eingesperrt "in der begrenztesten, genauesten, augenblicklichsten Gegenwart." LS 185 Diese Minimal-Gegenwart und die maximale des Kosmos entsprechen einander wenigstens in einer Hinsicht; sie sind beide unpersönlich. Bedenkt man nun, daß für die Stoiker in gewisser Weise alles körperlich oder somatisch war, die Seele, das *pneuma*, nicht ausgenommen, so wird deutlich, welcher Ausweg hier versperrt blieb. Als das *Unkörperliche* an einem Vorfall bleibt nur das, was sich in ihm nicht auswirkt, weshalb es verständlicherweise kaum zu fassen ist.<sup>2</sup> Um so besser, so könnte man Deleuzes' Gedankengang abkürzen, denn als Nichtzufassendes, als "nicht-existierende Entität" LS 19 kann es einen fortwährend beschäftigen und von dem ablenken, was physisch mit einiger Wucht zugeschlagen hat. "Das Ereignis ist nicht, was eintritt (Unfall), es ist in dem, was eintritt, das reine Ausgedrückte, das uns Zeichen gibt und auf uns wartet." LS 187 Um dieser Erwartung zu entsprechen, bedarf es, wie schon gesagt, einer Oberfläche, denn nur auf ihr können sich Zeichen abzeichnen, von Körpern unterscheiden und Fragen nach dem Sinn aufwerfen. Die Herausforderung (oder das Paradoxe) besteht nun darin, daß, was einem widerfährt, als etwas zu nehmen, das einen Sinn ausdrückt - einen Sinn, der aber erst *produziert* werden muß.<sup>3</sup>

*Daß* ein Sinn etwas Gemachtes ist, gibt er am ehesten dann zu verstehen, wenn er ganz *oberflächlich* wirkt, also keine Ansprüche auf höhere oder tiefere Bedeutung erhebt. Wo ein Sinn dagegen als ursprüngliche Gegebenheit

---

<sup>1</sup> So sieht es etwa Emile Bréhier in seiner - für Deleuze maßgeblichen - Abhandlung über die stoizistische Theorie des Körperlosen, wenn er schreibt: "Les Stoiciens mettent la force et par conséquent toute la réalité non pas dans les événements, dans les démarches multiples et diverses qu'accomplit l'être, mais dans l'unité qui en contient les parties." Bréhier: *La théorie des incorpo*

*rels dans l'ancien Stoicisme*, S. 13.

<sup>2</sup> Zu dieser Schwierigkeit vgl. LS 38f., 55, 126; DW 202.

<sup>3</sup> Dies bewertet Deleuze in *Logique du sens* als einen entscheidenden Beitrag des Strukturalismus. "Der Sinn ist niemals Prinzip oder Ursprung, er ist hergestellt." LS 99, vgl. 141.

präsentiert wird, aber auch, wo er als uneinholbarer Mangel durch Abwesenheit glänzt, müssen seine Produktions- und Wirkungsbedingungen im Dunkeln bleiben. Darauf hinzuweisen und Aufklärung zu verlangen, bringt wenig; man muß sich vielmehr in das Dunkel der Sinnproduktion hineinbegeben und dort bewegen lernen. Geschieht das am Leitfaden des eigenen weltoffenen Leibes<sup>1</sup>, kann man sich zwar in der Welt wieder wie zuhause fühlen (oder wenigstens auf dem Weg dorthin), aber die Welt nimmt als Leibkorrelat ein ziemlich bescheidenes Format an. Was am Sinn und seiner Produktion dunkel bleibt, wird der Vertrauensseligkeit von Mensch und Welt überantwortet; daß beide wie füreinander geschaffen sind, ist die Hauptsache, um die der Sinn kreist und die er zu bestätigen hat, auch wenn er sich dabei zur Transzendentalphilosophie vertieft. Genau dort versucht ihn Deleuze von seiner Dienstbarkeit zu befreien: Statt die Welt so erscheinen zu lassen, als sei sie einem auf den eigenen Leib geschneidert, den eigenen Leib auf die Welt zuschneiden. Für die Stoiker bedeutete das, ein Kosmopolit, ein Bürger der Welt, zu sein. Das geht natürlich nur sinngemäß was aber nicht heißen soll, es sei mit einigen Worten getan. Die Sinnproduktion vollzieht sich am und auf dem eigenen Leib; was es jeweils heißt, ein Körper zu sein und einen Leib zu haben, hängt von ihr ab. Erscheint dieses Verhältnis gestört oder kommt erst gar nicht zustande, dann hat sich der Sinn von Welt und Leib geändert, oder, transzendental formuliert, der Sinn hat Welt und Leib grundlegend verändert und damit seine Produktivität bewiesen. Denn an ihm liegt es ja, ob und wie etwas in Erscheinung tritt, wie es angeschaut und besprochen wird. Welche Macht er damit über einen hat, füllt jedoch erst auf, wenn er unzuverlässig wird, also dann, wenn eine Sinnkrise ausbricht. Um eine Krise handelt es sich jedoch nicht für den Sinn, sondern für das leibliche Bewußtsein als die Instanz, die, um der eigenen Integrität willen, auf sein unauffälliges Funktionieren angewiesen ist. Wenn sich hier Weltuntergangsstimmung ausbreitet, so mag das ein Zeichen dafür sein, daß die Welt dabei ist, so aufzutauchen, daß das Bewußtsein die Fassung verlieren muß. Sobald es sich wieder gefangen hat, erscheint ihm die Welt wieder allzu vertraut. Welt und Bewußtsein sind auch in kritischen Lagen aufeinander angewiesen; die Welt kann nur auftauchen, solange das Bewusstsein nicht völlig abgeschaltet hat; doch nur, wo das Bewußtsein abzuschalten droht, ist es die Welt, die auftaucht.

---

<sup>1</sup> Dies etwa die Auffassung Merleau-Pontys in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung*, während derselbe Autor in seinem Spätwerk, angeregt durch die Auseinandersetzung mit den Strukturalismus von Jakobson und Lévi-Strauss und der lacanianischen Psychoanalyse die Konzeption eines Sinns, der sich der Evidenz des Erlebens entzieht, hervortritt. Vgl. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S. 190

Was in diesem Geschehen zur Geltung kommt und von ihm vorausgesetzt wird, ist die Produktivität eines Sinns, die sich in den Krisen des Bewußtseins zeigt, das ihr um so weniger gewachsen ist, je mehr es darauf aus ist, alles persönlich zu nehmen. Bei der Herausforderung, die darin besteht, das, was einem zugestoßen ist, als etwas zu nehmen, das einen Sinn ausdrückt, kommt es hingegen darauf an, das Geschehene zu verkörpern. Nur so kann man es kennenlernen, statt sich mit mitgebrachten Ansichten zu begnügen. Doch um es zu verkörpern, braucht man Distanz - Distanz des Bewußtseins, vor allem aber Distanz zu ihm.

Distanzierung heißt: Aus der körperlichen Tiefe an die Oberfläche zurücktreten, einen neuen Anlauf nehmen und an den Brennpunkt des Geschehens zurückeilen. Wie ein Schauspieler, der sich seine Rolle nicht aussucht, aber darauf achtet, was sie ihm über sich und seine Mittel zur Darstellung ihres Verhältnisses verrät. Im Ernstfall zeigt es sich, ob man oberflächlich genug geworden ist, um ihm zu widerstehen. Oberflächlich, das heißt: "Nicht mit diesem falschen Willen, der sich beklagt und abschirmt, das wollen, was geschieht, sondern Klage und Wut an den Punkt treiben, wo sie sich gegen das wenden, was geschieht. Den Krieg gegen alle vergangenen und kommenden Kriege wollen, die Agonie gegen alle Tode, und die Verletzung gegen alle Narben." QLP 151<sup>+</sup>

Vergeblich sucht man nach Wegweisern, um so weit zu kommen; erst wenn es zum Ausweichen zu spät ist, geben sich die Stationen der Prüfung zu erkennen; der Sinn, der an ihnen ermittelt wird und von dem Deleuze in *Logique du sens* spricht, ist kein Beruhigungsmittel, sondern ein Treibstoff für Bewegungen auf einer Oberfläche.<sup>1</sup> Diejenigen, die auf einen Sinn ansprechen, der sie in Bewegung versetzt, sind Fatalisten; sie versuchen, das Leben so zu sehen, wie sie es kaum sehen könnten, wenn sie es als eine persönliche Angelegenheit behandeln würden; sie warten damit nicht, bis es sich auch beim besten Willen in dieser Form nicht mehr begreifen läßt, sondern bejahen es als ein anonymes Geschehen, das - besonders wichtig für Deleuzes' Desubjektivierung des Sinns - die Ausdrucks- und Darstellungsmittel hervorbringt, durch die es bejaht werden kann.

Ungefährlich ist das keineswegs, es geht auf jeden Fall auf Kosten der eigenen lebendigen Gegenwart. Diese verliert sozusagen an Fülle und verengt sich zu einem beweglichen, fast anonymen Augenblick, so daß angesichts eines

---

<sup>+</sup> "Non pas vouloir ce qui arrive, avec cette fausse volonté qui se plaint et se défend (...), mais porter la plainte et la fureur au point où elles se retournent contre ce qui arrive. (...) Vouloir la guerre contre les guerres à venir et passées, l' agonie contre toutes les morts, et la blessure contre toutes les cicatrices." QLP 151

<sup>1</sup> "Vom Sinn bleibt nur so viel übrig, daß die Fluchtlinie eine Richtung erhält." K 31

Vorfällen unterschieden werden kann zwischen dem, was gerade passiert ist und dem, was noch bevorsteht (vgl. LS 89). Wenn dieser unpersönliche Augenblick genutzt wird, verkörpert sich der Vorfall noch einmal, und zwar diesmal als unkörperliches Ereignis. Es verwirklicht sich als solches nur in der Zuspitzung dieses Augenblicks, wenn dieser, das ist entscheidend, bezogen auf seine Zukunft und seine Vergangenheit expressiv wird (vgl. LS 185 und 189).

Schwierigkeiten macht diese Theorie des Ereignisses wohl vor allem wegen der Zuspitzung auf das fast Unfaßbare, zumal dieses auch noch eine Doppelrolle spielt: Die physische Gegenwart des Ereignisses soll auf ein kaum noch zu fassendes Minimum reduziert werden, damit sich dasselbe Ereignis in der unkörperlichen Dimension des Ausdrucks maximal entfalten und dadurch seine Unfaßbarkeit behalten kann. Die Kraft des Ausdrucks erweist sich dort, wo sie an etwas heranreicht, was einen überwältigt hat. Das Überwältigende allein ist jedoch noch kein Ereignis; es wird erst zu einem, wenn es zu einem distanzierten Ausdruck gelangt, der sich aber dadurch auszeichnet, den Abstand, dem er sich verdankt, zur erneuten Annäherung zu nutzen; die dadurch erzeugte Spannung ist es, die ihn von einer bloßen Bezeichnung unterscheidet.<sup>1</sup>

### **Ausdruck gegen Repräsentation**

Die Beweglichkeit des Ausdrucks mag dazu beitragen, eine verzehrende körperliche Unmittelbarkeit abzuwehren, hat sich aber ihrerseits zu mäßigen, wenn sie repräsentativen Zwecken dienen soll. Repräsentation, das bedeutet Regelung der Abstände zwischen Menschen, Dingen und Zeichen. Deren Verhältnisse werden dabei einem grundlegenden Sinn unterstellt. Diese zentrale Instanz kann objektiv faßbar sein und eine gewisse Eindeutigkeit und Transparenz in den auf sie verpflichteten Verhältnissen erzeugen oder aber - in der moderneren Version - der Subjektivität ein unermeßliches Rückzugsgebiet erschließen, in dem der Sinn dadurch wirkt, daß er immer gesucht und nie gefunden wird.<sup>2</sup>

Im Gebiet des Wissens etabliert sich die klassische Ordnung der Repräsentation durch den Bruch mit einer Welt des Ausdrucks, wie er für das Denken der Renaissance noch bestimmend war. Foucault untersucht in *Die Ordnung der Dinge* diesen Einschnitt und seine Folgen, indem er zeigt, wie die Wörter von den Dingen gelöst werden, um deren Bezeichnung und

---

<sup>1</sup> Zur Unterscheidung von Ausdruck und Bezeichnung (designation), vgl. LS 45.

<sup>2</sup> Vgl. AÖ 308ff., 391.

Klassifikation zu übernehmen. Für diese Aufgabe muß die Sprache neutral und transparent werden; sie hört auf, eine den Dingen anhaftende oder eingeprägte Schrift zu sein, die das Wissen zu dechiffrieren und zu interpretieren hatte. Für die Dinge bedeutet diese Trennung eine Reduktion auf ihre bloße, "von jeder anderen sinnlichen Last und ebendarum ins Grau in Grau übergegangene Sichtbarkeit."<sup>1</sup> Eine Sprache, die Repräsentationen - von den elementarsten Wahrnehmungen bis zu den kompliziertesten Ideen - repräsentiert, ist eine "Sprache, die die Dinge benennt, zerschneidet, kombiniert, verknüpft und entknüpft, indem sie sie in der Transparenz der Wörter sichtbar macht. In dieser Rolle transformiert die Sprache die Folge der Wahrnehmungen in ein Bild und umgekehrt zerteilt sie das Kontinuum der Wörter in Merkmale."<sup>2</sup> Würde die Rolle der Repräsentation sich hierin erschöpfen, wäre ihre Zeit längst abgelaufen, denn spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts verlieren in allen von Foucault untersuchten Feldern des Wissens die Klassifikationssysteme mit ihren fixierten Unterschieden und begrenzten Identitäten an Bedeutung; die Biologie löst die Naturgeschichte ab, die politische Ökonomie die Analyse der Reichtümer, die Philologie und Linguistik die allgemeine Grammatik. Bei jeder dieser Veränderungen der Gegenstände und Formen des Wissens kommt eine Kraft ins Spiel, die sich der klassischen Form der Repräsentierbarkeit entzieht; "die Ordnung, die Tabelle (...) vermögen nicht mehr, die Repräsentationen oder die Elemente jeder einzelnen von ihnen untereinander zu verbinden. Die Bedingung dieser Verbindungen ruht künftig außerhalb der Repräsentation (...) in einer Art Hinterwelt. (...) Auf ihre eigene Essenz zurückgezogen, in der sie belebenden Kraft ruhend und in dem Bau (organisation), der sie hält, in der Genese, die sie unaufhörlich produziert, entgehen die Dinge in ihrer fundamentalen Wahrheit dem Raum des Tableaus."<sup>3</sup> Auf die Schwierigkeiten, die diese Veränderungen des Wissens einem repräsentativen Denken bereiten, reagiert dieses mit Subjektivierung. Solange die Repräsentation sich prinzipiell auf alles beziehen konnte, fiel auch ihre Beziehung zu sich selbst nicht aus dem allgemeinen Rahmen; erst mit dessen Auflösung beginnt sie, sich ganz auf sich selbst zu konzentrieren. Konfrontiert mit dem, was sich nicht repräsentieren läßt, geht sie dazu über, genau dieses Verhältnis zu ihrer eigenen Begrenztheit zu repräsentieren. Damit ist der Moment gekommen, in dem der Mensch als das Wesen bedeutsam wird, das zu seiner Endlichkeit in einem besonderen Verhältnis steht, und in dessen Namen das Denken der Repräsentation in den

---

<sup>1</sup> Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 174.

<sup>2</sup> Foucault, a. a. O., S. 375f..

<sup>3</sup> Foucault: a. a. O., S. 295.



Humanwissenschaften ein neues Betätigungsfeld findet. Die Eigenart dieser Wissenschaften besteht darin, daß sie sich den Menschen als jemanden denken, der zu allem, was seine Verfassung als endliches Wesen ausmacht, also kurz gesagt zu Leben, Arbeit, Sprache in einem repräsentativen Verhältnis steht.<sup>1</sup>

Die schillernde Kurzformel für die Auflösung dieses prekären Verhältnisses ist Foucaults These vom Verschwinden des Menschen, die ihn als das Wesen bloßstellt, daß seine Fremdbestimmtheit (durch Leben, Arbeit, Sprache) nur begreifen kann, indem es glaubt, diese Bewußtwerdung sei schon der entscheidende Schritt zu ihrer Überwindung. Dieser Mensch - eine maliziös dargestellte komische Figur, die sich in ihre eigenen Befreiungsversuche verstrickt hat - tritt also ab, und das, was an seine Stelle tritt, ist die Sprache. Dazu kommt es, weil der Mensch (oder stellvertretend für ihn die Humanwissenschaften) kaum noch an sich oder etwas anderes denken kann, ohne zugleich an sie und ihre Strukturen zu denken, so daß ihm selbst ganz anders wird. Eine Sprache, in der der Mensch schließlich nichts mehr zu sagen hat, drückt nur noch sich selbst aus. Es ist die Sprache einer Literatur (von Hölderlin über Mallarmé, Roussel, Artaud bis zu Blanchot)<sup>2</sup>, "deren Rede zugleich mit dem, was sie sagt, jene Sprache ausdrückt, die sie als Rede entzifferbar macht."<sup>3</sup> Manchmal bleibt diese Sprache unverständlich, in jedem Fall drückt sie aus, daß sie in Abweichung zu einer offiziellen, selbstverständlich erscheinenden Sprache verstanden werden muß; sie hört damit nicht nur auf, repräsentativ zu sein, sie vereitelt auch, daß jemand sich zu ihr in ein repräsentatives Verhältnis setzt: Ihre Fremdheit soll so rein sein, daß sie niemandem mehr dazu dienen kann, in ihr die eigene Fremdheit oder die entfremdete Eigenheit wiederzuerkennen.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> "Die Repräsentation ist nicht einfach ein Gegenstand für die Humanwissenschaften, sie ist (...) das Feld der Humanwissenschaften in ihrer vollen Ausdehnung" Foucault: a. a. O., S. 435). "Der Gegenstand der Humanwissenschaften ist (...) jenes Wesen, das innerhalb der Produktionsformen, durch die seine ganze Existenz bestimmt wird, die Repräsentation der Bedürfnisse und der Gesellschaft bildet, durch die, mit der oder gegen die er sie befriedigt, so daß von da an er schließlich als der Repräsentant der Ökonomie selbst gelten kann. Hinsichtlich der Sprache ist es das gleiche. Obwohl der Mensch das einzige sprechende Wesen auf der Welt ist, ist es keine Humanwissenschaft, die phonetischen Veränderungen, die Verwandtschaft der Sprachen, das Gesetz semantischer Verschiebungen zu erkennen. (...) Der Gegenstand der Humanwissenschaften ist also nicht die (obwohl doch nur von den Menschen gesprochene) Sprache, es ist jenes Wesen, das vom Inneren der Sprache, durch die es umgeben ist, sich beim Sprechen den Sinn der Wörter oder der von ihm ausgesprochenen Sätze repräsentiert und sich schließlich die Repräsentation der Sprache selbst gibt" (Foucault: a. a. O., S. 435).

<sup>2</sup> Vgl. Foucault: *Von der Subversion des Wissens*, S. 59, vgl. Die Ordnung der Dinge, S. 458.

<sup>3</sup> Foucault: *Schriften zur Literatur*, S. 126 (Übersetzung geändert).

<sup>4</sup> Zur fortwährenden Gefahr, daß diese Fremdheit dennoch der Innerlichkeit eines Bewußtseins integriert werden könnte, vgl. Foucault: *Von der Subversion des Wissens*, S. 60ff. .

In ihrem "rohen Sein"<sup>1</sup> manifestiert sich die Sprache um so reiner, je stärker der Druck wirkt, den sie auf den Menschen ausübt: Unwiederbringlich verliert er die Herrschaft über sie, kann seine Form nicht mehr wahren und beginnt, Unsinn zu reden, zu delirieren.<sup>2</sup> Daraus kann Literatur werden, wenn das Delirieren es schafft, den Druck der Sprache zur Sprache zu bringen, gibt es ihm dagegen einfach nach, so löst sich die Sprachorganisation auf; die Oberfläche zerreißt. Deleuze, um auf ihn zurückzukommen, beschreibt, was dann passieren kann. "Ein Wort, oft aus dem Ernährungsbereich, erscheint in Großbuchstaben, die wie in einer Collage gedruckt sind, die das Wort gerinnen läßt und seines Sinns beraubt; zur gleichen Zeit jedoch, in der dieses aufgespießte Wort seinen Sinn verliert, zerbricht es in Bruchstücke, löst sich in Silben, Buchstaben und vor allem in Konsonanten auf, die unmittelbar auf den Körper einwirken, ihn penetrieren und zerquetschen." LS 116 Für diese Auflösung der Sprache eine Sprache zu finden, die das Geschehen nicht aus sicherem Abstand als psychotisch beschreibt, sondern es ausdrückt, ist das Größte, was Literatur vermag. Im Zeichen dieser Idee findet in den sechziger Jahren - bei Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze und den Autoren um *Tel Quel* (Kristeva, Sollers), aber auch in Julian Becks Living Theatre oder bei Jim Morrison - die Entdeckung Antonin Artauds statt. Was ihn fast zwanzig Jahre nach seinem Tod zum Helden werden läßt, ist seine unvergleichlich konsistente Artikulation der Sphäre zwischen Werk und Wahnsinn.<sup>3</sup>

Er hat dem Wahnsinn ein Werk abgerungen, doch mit gleichem Recht kann man sagen, daß er sein Werk dem Wahnsinn ausgesetzt hat. "Er geht dem Kult der Kreativität auf den Grund und kommt aus der Tiefe nicht mehr hoch."<sup>4</sup>

Eine Sprache, die die Desorganisation der Sprache nicht beschreibt, sondern schreibend zum Ausdruck bringt, rührt damit an die Ausdruckspotentiale, die in der Spracherziehung zurückgedrängt werden. Die Reaktivierung der Spannungen und Zerreißproben, in denen man zum selbstverantwortlichen und zurechnungsfähigen Angehörigen einer Sprachgemeinschaft erzogen wird<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 364.

<sup>2</sup> Vgl. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 458f. .

<sup>3</sup> "Artaud ist der einzige, der in der Literatur von absoluter Tiefe war und, durch sein großes Leiden, wie er sagt, einen vitalen Körper und die erstaunliche Sprache dieses Körpers entdeckte." LS 124, vgl. AÖ 174). Eine Art von Rückblick auf die französische Theorieproduktion über und um Artaud liefert Dumoulié: *Nietzsche et Artaud*.

<sup>4</sup> Hrachovec. *Vermessen* , S. 69.

<sup>5</sup> Was das Verhältnis zur Regression angeht, so spricht Deleuze, in einer Zeit als er der Psychoanalyse noch etwas abgewinnen konnte, von der Satire als einer "ungeheuren Kunst der Regressionen" LS 305 im Unterschied zum auf und mit Oberflächen spielenden Humor Lewis Carrolls; Ähnliche Gedanken äußert Julia Kristeva, wenn sie die Überleitung eines Regressionsvorgang(s) schizoider Prägung (...) in eine signifikante Sphäre, die dadurch gebrochen, gespalten und dem Prozeß (des Schreibens) ausgesetzt wird", anvisiert. Kristeva: *Revolution der poetischen Sprache*, S. 160.

kann nur in einer Sprache stattfinden, die von deren Normen abweicht. Die Tätigkeit, in der das geschieht, ist die Literatur. Ihre Modernität (so etwas wie Postmoderne kommt bei Deleuze überhaupt nicht vor) manifestiert diese Literatur, indem hier die Sprache sich auf sich selbst besinnt; Heroismus (Artaud!) wird daraus aber erst, wenn sie sich nicht mehr nur auf sich selbst, sondern gegen sich selbst richtet. Weniger reflexiv sagt es ein Satz aus Prousts *Contre Sainte-Beuve*, den Deleuze seinen Schriften zur Literatur *Critique et Clinique* als Motto voranstellt: "Die guten Bücher sind in einer Art Fremdsprache geschrieben" (CC 7).

Indem man schreibend darauf zurückkommt, wie sehr einen die Sprache wohl befremdet haben muß, als man noch nicht in sie eingeführt war, soll zugleich die Gewißheit erschüttert werden, mit zunehmender Reife könne von dieser Fremdheit keine Rede mehr sein. Oder eben gerade die Rede, gibt Deleuze in *Logique du sens* zu bedenken, und zwar am besten eine, die nicht so tut, als habe sie das, wovon sie redet, im Griff. Oder nur so tut, um nicht für unzurechnungsfähig erklärt zu werden. Daß Literatur sich dadurch auszeichne, in und von der Fremdheit der Sprache zu leben, erweist sich nun aber als bloße Einstiegs-idee. Über sie führt schon die Frage hinaus, inwiefern zu den Prozeduren (vgl. TP 179), die einen in eine bestimmte Sprache einweisen und ihrem Diktat unterstellen, die Vollendung in einem Menschen gehört, der im Normalfall nur wenig Sinn für diese Fremdheit hat, weil er sich für frei und selbstbestimmt halten muß. Die dieser Einstellung entsprechende Sprache ist eine Form der Verwahrung gegen Anfechtungen durch Variationsverfahren, atypische Ausdrücke, Agrammatikalität (vgl. TP 136ff.), kurz, gegen alles, was die schöpferische Realität der Sprache ausmacht. Freilich soll das nicht heißen, der nicht vorschriftsgemäße Gebrauch einer Sprache sei bereits ein schöpferischer Akt. Um zu einem zu werden, müssen sprachliche Fehler oder Schwächen einen Zusammenhang bilden, indem sie sich bestärken - man könnte auch sagen: maniert werden; etwa so wie Andy Warhol sein Stottern verstand: "I only know one language, and sometimes in the middle of a sentence I feel like a foreigner trying to talk it because I have word spasms where the parts of some words begin to sound peculiar to me. (...) In the middle of words that are over one syllable, I sometimes get confused and try to graft other words on top of them. Sometimes that makes good journalism and when they quote me it looks good in print, and other times it's very embarrassing. You can never predict what will come out when the words you're saying start to sound strange to you and you start to patch."<sup>1</sup> In dieser Richtung denkt Deleuze weiter, wobei Literatur - unabhängig von

---

<sup>1</sup> Andy Warhol: *The Philosophy of Andy Warhol. From A to B & Back Again*, S. 133.

Genres und Themen - zum Inbegriff der Verfahren wird, die dafür sorgen, daß die Sprache (la langue im Unterschied zu den Abweichungen der parole) ein System bleibt, daß sich fern vom Gleichgewicht zu halten vermag (vgl. CC 136). "Im Allgemeinen ist Stottern eine Sprechstörung. Aber die Sprache zum Stottern zu bringen ist etwas ganz anderes. Dazu muß man die Sprache, alle ihre inneren Elemente, phonologische, syntaktische und semantische der Arbeit der kontinuierlichen Variation unterziehen" KS 54, vgl. CC 16, 94, 137f.) Nur indem die Sprache wie ein Körper behandelt wird, kann sie etwas Unkörperliches evozieren, etwas hervorrufen, für das ihr dennoch die Worte fehlen: Visionen sind die Doubles eines Texts.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> "Un grand livre est toujours l'envers d'un autre livre qui ne s'écrit que dans l'âme, avec le silence et du sang." CC 94

## Deformationskunst

Auf einen Körper wirken immer Kräfte ein, die unsichtbar bleiben; zu sehen sind allenfalls die Verzerrungen und Verrenkungen, die sie auszulösen scheinen. Schon im nächsten Moment kann alles anders ausschauen, der Körper sich wieder gefangen oder noch weiter aufgelöst haben. Doch der Übergang zum nächsten Moment bleibt blockiert, und weil es nicht weitergeht, staut sich etwas an: Gewalt eines Moments, der in sich selbst erzittert. Fixieren lassen sich derartige Ereignisse nur in einer Ausdrucksmaterie, die gerade dort die Körperlichkeit bekräftigt, wo etwas zur Wirkung gelangt, das das Fassungsvermögen eines Körpers überfordert. Diese Materie ist die Farbe und die Kunst die Malerei, vorausgesetzt sie widersteht repräsentativen Zwecken und Klischees, was aber noch nicht damit getan ist, daß man die reine Flächigkeit des Bildes zelebriert.<sup>1</sup> Worauf es vielmehr ankommt, ist, einen Körper in einen Bildraum zu versetzen und zugleich das Bild zu einem Körper zu machen, wodurch dieser zum Empfänger und Verstärker für die Vibrationen werden kann, die von Farben ausstrahlen. "Das Wesentliche ist nicht mehr in den Formen und Materien, noch in den Themen, sondern in den Kräften, in der Dichte und den Intensitäten. (...) Vielleicht mußte man bis auf Cézanne warten, bis Felsen nur noch durch die von ihnen aufgefangenen Faltungskräfte existierten, Landschaften durch magnetische und thermische Kräfte, Äpfel durch Kräfte des Keimens: unsichtbare Kräfte, die dennoch sichtbar gemacht wurden." TP 467 (Übersetzung geändert, S.W.)

Die Malerei, ob gegenständlich oder abstrakt, ist so gesehen die Kunst des kritischen Augenblicks, denn sie fixiert Ereignisse, indem sie diese mit ihren eigenen Mitteln produziert. Wie diese Unterscheidung, die auf die von Hervorbringung und Nachahmung anspielt, sich zu einem Problem der

---

<sup>1</sup> Zur Kritik an dieser Idee, vgl. QLP 183. Dazu, wie die Malerei die Repräsentation von innen demontiert, vgl. die folgende antihistorizistische Betrachtung des *Anti-Ödipus*: "Tintoretto malt die Erschaffung der Welt gleich einem Langlauf, und Gott selbst im ersten Rang gibt, von links nach rechts, den Start frei. (...) Sicherlich wird diese Deterritorialisierung der Malströme, werden diese schizoiden Fluchtlinien (...) in Bruchstücken des alten Codes vorgenommen oder aber neuen eingefügt. (...) Doch ist allemal etwas in Erscheinung getreten, das die Codes aufbrach, die Signifikanten aufbrach und unterhalb der Strukturen verlief. (...) Wir haben es an Turner, an seinen vollkommensten Gemälden gesehen (...): sobald die wahre Bestimmung sich zeigt, wird etwas offenbar, das keiner Schule, keiner Zeit mehr angehört, das einen Durchbruch vollzieht: die Kunst als Prozeß ohne Ziel,, die sich aber derart vollendet, verwirklicht." AÖ 479f., vgl. 170f. .

Gewaltenteilung zuspitzt, darüber äußert sich der Maler Francis Bacon in einem seiner Gespräche mit David Sylvester: "Von der Gewaltsamkeit der Farbmaterie zu sprechen, hat nichts zu tun mit der des Krieges. Es hat zu tun mit dem Versuch, die Gewalttätigkeit der Wirklichkeit selbst neu zu schaffen. Und die Gewalttätigkeit der Wirklichkeit ist nicht einfach das, was man meint, wenn man sagt, die Rose oder so etwas sei gewalttätig, es ist auch die Gewalttätigkeit, die durch das Bild selbst suggeriert wird und die nur durch die Malerei ausgedrückt werden kann. (...) Wir leben fast ständig hinter Schutzschirmen - eine abgeschirmte Existenz. Ich denke manchmal, wenn Leute sagen, mein Werk wirke gewalttätig, könnte es mir vielleicht gelungen sein, ab und zu einen oder zwei der Schleier oder Schutzschirme wegzunehmen."<sup>1</sup>

Zweimal Gewalt: Wie die eine sich von der anderen losreißt und was durch die Gewalt der Darstellung aus den dargestellten Gewalttätigkeiten wird, die als Thema in der Nähe bleiben, untersucht Deleuze in *Logique de la sensation* an den Gemälden von Francis Bacon. Die im Bild anvisierte Konfrontation kann gelingen oder scheitern, nämlich dann, wenn die Darstellung das Dargestellte zu gut beherrscht. Sie wird anekdotisch, was in Bacons Fall eigentlich nur deprimierend oder namenlos traurig heißen kann. Färbt die Aufgeräumtheit und Eleganz der meisten seiner Bilder nicht ab auf Fleisch und Knochen, der in ihnen exponierten Leiber? Mildert das nicht die Gewalt der Deformationen?

Selbst wenn es so wäre, sagt das noch nichts darüber, welche der beiden Gewalten, die in den Bildern aufeinanderstoßen, in ihrer Wirkung durch zuviel Eleganz beeinträchtigt oder neutralisiert wird. Für Deleuze ist der Fall - wenigstens im Prinzip - klar. Die Neutralisierung betrifft das Sensationelle, das Schreckliche - "une scene d' horreur" FBL 29 - , um der Gewalt der farblichen Empfindung, der Sensation, Platz zu machen. Da nun aber in einem Gemälde das eine nicht zugunsten des anderen von der Bildfläche verschwinden kann, muß das eine im anderen zum Durchbruch kommen. Überspitzt gesagt: Etwas wirkt zuerst als Blut, dann als Rot und soll - das ist die Kunst - dadurch noch intensiver wirken. Dem Rot gelingt das nur, wenn es an andere Elemente im Bild angeschlossen wird. Das Gemälde wird zu einem Verstärker. Aufgrund der begrenzten Ausdehnung muß das Geschehen in ihm intensiv werden. In diesem Zusammenhang greift Deleuze den Begriff der Sensation auf, einer Empfindung, die direkt auf das Nervensystem wirken soll.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> David Sylvester: *Gespräche mit Francis Bacon*, S. 83f.

<sup>2</sup> "Celle-ci ne fait qu' un avec son action directe sur le système nerveux, les niveaux par lesquels elle passe, les domaines qu' elle traverse. " FBL 29 - Der Begriff der farblichen Sensation geht zurück auf Cézanne, vgl Doran, P.M.: *Conversations avec Paul Cézanne*, S. 119: "La couleur est vivante, rend seul les choses vivantes."

Damit die Empfindung sich im Bild realisieren kann, statt lediglich Assoziationen oder Erinnerungen wachzurufen, müssen Motive und Themen als Farben wirken. Worauf es dabei ankommt, ist, Unterschiede auszureizen, also das jeder Empfindung implizite Gefälle freizulegen. Dann präsentiert sich der Zusammenstoß von Gewalten im Bild als Fall oder Sturz. "Die Empfindung ist untrennbar von einem Sturz, der ihre innerste Bewegung oder ihr 'clinamen' begründet. (...) Der intensive Sturz kann mit einem räumlichen Abstieg einhergehen, aber ebenso mit einem Aufstieg." FBLS 54f.+ Die Empfindung wirkt direkt, sie geht auf die Nerven, aber dafür braucht sie ihre Zeit, zumal dann, wenn dieser Sturz über Ablenkungen und Aufschübe läuft. "Bei Bacon gibt es eine große Kraft der Zeit. Die Zeit ist gemalt. Die Variation der Textur und der Farbe auf einem Körper, einem Rücken oder Kopf ist wirklich eine zeitliche, auf Zehntelsekunden genau geregelte Variation." FBLS 35++ Diese farblichen Variationen der Empfindung laden den Körper auf, in ihm scheint etwas zu pulsieren - die verkrampften, geblähten, gekrümmten Posen weisen darauf hin -, das die Bewegungsmöglichkeiten seiner Organe überfordert.

Das, was von diesen Vorgängen im Bild noch zu sehen ist, bezeichnet Deleuze als Figur, gezeigt werden kann sie nur in einer Deformation. Deformierbar ist nur etwas, das außer Form geraten kann, ohne sofort zu zerfallen: ein Körper (vgl. FBLS 40, 71). Vielleicht, so könnte man einwenden, greifen diese Begriffe zu weit, während der Kreis, den sie hier bilden, gleichzeitig zu eng ausfällt, um noch andere Maler als Bacon aufzunehmen. Kann eine Empfindung, die einen Körper überfällt, ohne dessen Deformation ins Bild gelangen? Sie kann allenfalls ein anderes, weniger gewalttätiges Aussehen annehmen. Das ist etwa der Fall bei Cézanne, wo die "deformierenden Eingriffe" sich auf die "mittleren Daten" beschränken, wie es bei Gehlen heißt, der dabei etwa folgende Operationen vor Augen hat: "die wechselnde Festigkeit der Gegenstandsumrisse, das Aufweichen scharfer Tiefenzüge, die Ausgleiche in den Größenkontrasten des Tiefenraums, das 'Aufklappen' von Terrainstücken."<sup>1</sup>

Was in der Malerei Francis Bacons mit den Körpern geschieht, ist ein Fleischwerden, das unter die Haut geht. Im Zeichen des Fleisches kommt es zu einer informellen Begegnung von Mensch und Tier (vgl. FBLS 20f.). Informell

---

+ "La sensation est inséparable de la chute qui constitue son mouvement le plus intérieur ou son 'clinamen' . (...) La chute intensive peut coïncider avec une descente spatiale, mais aussi avec une montée." FBLS 54f.vgl. 28f. 33

++ "Chez Bacon, il y a une grande force du temps, le temps est peint. La variation de texture et de couleur, sur un corps, sur une tête ou sur un dos (...) est vraiment une variation temporelle réglée au dixième seconde." FBLS 35

<sup>1</sup> Arnold Gehlen: *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malere*, S. 61

heißt hier: Bacon vermeidet alles, was dazu führen könnte, daß aus einem Porträt irgendein bestimmter Typus von Tier herauschaut; es geht nicht um das Katzenartige, Hündische, Reptilienhafte, Vogelgleiche von Gesichtern, sondern um die anonymen Gemeinsamkeiten des Fleisches, die auf Farbe als diejenige Materie angewiesen sind, in der sie ausgedrückt werden können. Über den Ausdruck erschließt sich ein Gebiet, das Deleuze als Indiszernabilitäts- oder Ununterscheidbarkeitszone<sup>1</sup> bezeichnet und in dem sich Mensch und Tier unpersönlich und informell treffen können. Dieses Treffen ist ein Werden.

Ausdrucksmaterialien wie Farben und Klänge sind unverzichtbar für den Bestand einer Ununterscheidbarkeitszone. Doch nur was im Begriff ist, seine Form zu verlieren, gelangt in diese Zone, so daß es vor allem der Formverlust ist, der ausgedrückt wird, während er noch im Gang ist. Die Porträts, die Bacon gemalt hat, zeigen, was in diesem Verlust erst hervortritt und damit seiner Gewalt widersteht. Der Ausdruck verleiht der Depersonalisierung eine persönliche Note. Doch dieser erste Eindruck muß korrigiert werden: Bacon malt eben keine individuellen Gesichter, sondern den nicht weniger individuellen Gesichtsverlust. Wenn sich dennoch eine persönliche Note abzeichnen scheint, so wird sie schon im nächsten Moment übertönt durch etwas Neutrales, Steriles, Anonymes.

Lächeln, Schreien, Wundern, Staunen, einfache Ausdrucksbewegungen also, die sonst leichthin über ein Gesicht huschen, das dafür als Oberfläche zur Verfügung steht, auf der sie sich klar und deutlich voneinander unterscheiden können, werden unter den Bedingungen des Gesichtsverlusts einer harten Probe unterworfen. Sie müssen mühsam aus den Tiefen des Schädels hervorgearbeitet werden. Wenn nun aber trotzdem eine, wenn auch undeutliche, Oberflächenwirkung zustandekommt - ein Lächeln, das aber schon wieder allzu sehr einem gequälten Grinsen ähnelt - so handelt es sich wirklich um ein Ereignis: Schwer zu fassen, daß es geschehen ist, und immer noch schwer zu fassen, wenn es geschehen ist. Das irgendwie körperlich Ungebundene, Deutungsbedürftige, Spirituelle von Ausdrucksbewegungen wird durch diese Probe, in der der Ausdruck ohne die Projektionsfläche eines richtigen Gesichts auskommen muß, aber erst recht hervorgehoben. Wer nun sagen wollte, was diese Gesichter eigentlich ausdrücken, müßte sich dabei ständig selber ins Wort fallen; nur daß sie etwas ausdrücken, ist gewiß. Sie enthalten ein Geheimnis, das ihnen nicht mehr zu gehören scheint.<sup>2</sup> Die

---

<sup>1</sup> Vgl. TP 372f., 380, 400, 416ff.; FBLS 19f., 21, 34, 40; QLP 25, 29, 87, 137, 164, 173, 195.

<sup>2</sup> Vgl. zum Verhältnis von Gesicht und Geheimnis: TP 229-263: "Die Erschaffung des Gesichts"; K1, 123-143: "Gesicht und Großaufnahme"; TP 390-396: "Erinnerungen an das Geheimnis".



depersonalisierten Leiber und Gesichter gewinnen in ihrer Anonymität eine überpersönliche Ausstrahlung.

Die Porträts Bacons zeigen, so die positive und gleichzeitig paradox anmutende Formulierung von Deleuze, "eine tiefere Ähnlichkeit, wo man die Organe, Augen, Nase oder Mund nicht mehr unterscheiden kann." FBLs 100 Tiefere Ähnlichkeit, das heißt, das Ausdrucksgeschehen läuft weiter und erreicht ein neues Niveau, eine neue Fallhöhe, wenn Organe und Körpergrenzen sich verwischen, wenn ein Gesicht kein charakteristisches Mienenspiel oder andere distinkte Zeichen mehr mitzuteilen hat.<sup>1</sup> Und nur weil es weitergeht, kann auch ein Werden fortfahren, in dem nicht die abstrakte Gemeinsamkeit mit den Tieren sinnfällig wird, sondern eine Erschütterung an Ort und Stelle jemanden aus seiner Fassung geraten läßt, ohne ihn zugleich einer anderen einzuverleiben.

Zwischen der strapaziösen Intensität des Geschehens und seinem Ausdruck kann kein ausgewogenes Verhältnis bestehen. Gemessen an der expressiven Virtuosität des Gesichts, muß er mangelhaft - unbeholfen, unbeteiligt, undifferenziert - wirken. Warum es dann trotzdem versuchen? Diese Frage stellt Deleuze eigentlich nie, obwohl er sie mit einem hohen Wort beantwortet: "Pitié pour la viande ! (...) La viande n'est pas une chair morte, elle a gardé toutes les souffrances et pris sur soi toutes les couleurs de la chair vive." FBLs 20

## Heimatkunst

In dem seit Darwin unsicher gewordenen Grenzgebiet zwischen Tier und Mensch hat die philosophische Anthropologie häufig die Rolle eines Grenzschützers übernommen, der den Angehörigen des eigenen Lagers erklärt, worin sie sich von den Wesen auf der anderen Seite trotz aller vergangenen und fortbestehenden Gemeinsamkeiten ein für allemal unterscheiden. Während das Tier in seiner jeweiligen Umwelt "benommen" (Heidegger) bleibe, stehe dem Mensch die Welt offen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dieses Niveau, auf dem sich alle Unterscheidungen nur als Intensitäten verschiedener Stärke und Dauer bemerkbar machen, charakterisiert einen Zustand, der von Deleuze/ Guattari in Anlehnung an Artaud als *organloser Körper* bezeichnet wird. Vgl. AÖ 108, 425; TP 48, 206-227: "Wie schafft man sich einen organlosen Körper?"; FBLs 33f.; CC 164: "Le corps sans organes est un corps affectif, intensif, anarchiste, qui ne comporte que des poles, des zones, des seuils et des gradients."

<sup>2</sup> Vgl. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, S. 285. - Zum Abgrund, der Mensch und Tier voneinander trennt: a.a.O., 383f.. Kritisch zur These von der Weltlosigkeit der Tiere: Eve-Marie Engels: *Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur evolutioären Erkenntnistheorie*, S. 325.

Wollte man Deleuze/Guattari in diesem Feld verorten, so sicher nicht auf Seiten der Grenzhüter, denen sie vielmehr ausweichen. Sporadische Verbindungen halten sie dagegen zu einigen Ethologen.<sup>1</sup> Im Umgang mit Erkenntnissen der biologischen Verhaltensforschung erweisen sie sich allerdings als sehr wählerisch. Das müssen sie auch, wenn sie sich weder für ein eingegrenztes ethologisches Problem interessieren, noch damit fortfahren, dem Menschen eine "Sonderstellung" ab- oder zuzusprechen. Es geht darum, weltanschaulichen Ballast abzuwerfen. Was in *Mille Plateaux* in den Kapiteln "Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden..." und "Zum Ritornell" beschrieben wird, läßt die Frage, ob und inwiefern der Mensch über seinen animalischen Schatten springen kann oder immer schon gesprungen ist, auf sich beruhen. Stattdessen zeigen Deleuze/Guattari, inwiefern Tiere zur Auflösung von Menschenbildern beitragen können, ohne diese wiederum in Spiegelbilder von Tieren zu verwandeln.<sup>2</sup> Als Ausdrucksgeschehen ist Werden ein Zeichen von Weltoffenheit. Doch auch Tiere sind zuweilen weltoffen, während der Mensch es nicht schon deshalb ist, weil er sich auf sein Selbstbewußtsein berufen kann.

Für Tiere *und* Menschen gilt: Wer ein Zuhause, ein Territorium oder Revier hat, dem fällt manches leichter. Im Unterschied zu nichtterritorialen Tieren, die stärker codiert sind, sind territoriale Tiere frei für gewisse Variationen des Verhaltens.<sup>3</sup> Der Stellenwert des Angeborenen verändert sich; "es läuft der Handlung in gewisser Weise voraus oder hinterher; es betrifft weniger die Handlung oder das Verhalten als die Ausdrucksmaterie selber, die Wahrnehmung, die sie ausmacht oder selektiert, die Gebärde, die sie hervorbringt oder durch sich selber konstituiert (daher gibt es 'sensible Phasen', in denen das Tier einen Gegenstand oder eine Situation einschätzt, in denen es eine Ausdrucksmaterie 'in sich aufnimmt', bevor es in der Lage ist, das entsprechende Verhalten auszuführen)." TP 453f.

Vor allem menschlichen Kunstwollen tritt bereits eine eigenständige Expressivität auf. Tiere, vor allem diejenigen, die ihre Territorien markieren, machen es vor. Kunst ist zunächst immer Heimatkunst. "Territorien gibt es, sobald es eine Expressivität des Rhythmus gibt. Ein Territorium wird durch das Auftauchen von Ausdrucksmaterien (Qualitäten) bestimmt. Nehmen wir zum Beispiel die Färbung von Vögeln oder Fischen: die Farbe ist ein Membranzustand, der von inneren Hormonbeständen abhängig ist, aber die Farbe bleibt funktional und transitorisch, solange sie immer mit einer

---

<sup>1</sup> Öfters zitiert werden Arbeiten von K. Lorenz, I. Eibl-Eibesfeldt, W.H. Thorpe, N. Tinbergen.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Desmond Morris: *The naked ape*.

<sup>3</sup> Vgl. auch Guattari: *L' inconscient machinique*, S. 109-155: "Le temps des ritornelles".

bestimmten Handlung verbunden ist (Sexualität, Aggressivität, Flucht). Sie wird dagegen expressiv, wenn sie eine zeitliche Konstanz und räumliche Reichweite bekommt, die sie zu einer territorialen Signatur oder vielmehr territorialisierenden Markierung machen." TP 429

Der sich aus der Territorialisierung ergebende Ausdrucksreichtum zeigt sich darin, daß Klänge, Farben, Gesten - heterogene Qualitäten also - zusammenhalten und ein Eigenleben annehmen: ein Naturfilm aus verschiedenen Farben und Tönen, die einander überlagern, unterbrechen, imitieren, antworten: Ein Klang tritt in Beziehung zu einem anderen, zu einer Färbung, zu einer Bewegung. Die natürliche Welt wird dargestellt als Film, einschließlich Dunkelheit und Stille (falls es sie tatsächlich geben sollte), allerdings ohne Regisseur und vorher festgelegtes Drehbuch. das Programm stellt sich erst während der Aufführung her. Natürlich sind Reaktionen auf äußere Reize und innere Impulse maßgeblich, doch es gibt genug Zeit und Raum für spezielle Effekte. Etwa der Gesang der Vögel. Eine expressive Philosophie horcht auf, und zwar auch dann, wenn sie nicht kinematographisch, sondern enzyklopädisch angelegt ist und Naturerscheinungen prinzipiell der Frage unterstellt, inwieweit sie eine Vorahnung selbstbewußter, menschlicher Freiheit zum Ausdruck bringen. Im naturphilosophischen Teil seiner *Enzyklopädie* bemerkt Hegel: "Das theoretische Sich-Ergehen des Vogels, der singt, ist (...) eine höhere Art der Stimme, und daß es soweit beim Vogel kommt, ist schon ein Besonderes dagegen, daß die Tiere überhaupt Stimme haben. Denn während die Fische im Wasser stumm sind, so schweben die Vögel frei in der Luft, als ihrem Elemente, erfüllen sie die Luft mit sich und äußern ihr Selbstgefühl im besonderen Elemente. (...) Die Stimme ist bei ihnen nicht bloßes Kundtun des Bedürfnisses, kein bloßer Schrei, sondern der Gesang ist ihre begierdelose Äußerung, deren letzte Bestimmung der unmittelbare Genuß seiner selbst ist."<sup>1</sup>

Wenn nun Wissenschaftler herausfinden, daß der Gesang bei zahlreichen Arten direkt mit den Hormonen verbunden und insofern *determiniert* ist, ohne deshalb Nuancenreichtum und Improvisationsvermögen einzubüßen, dann beginnt eine Formulierung wie "begierdelose Äußerung" überholt zu wirken. Sie erscheint unpassend, ohne eigentlich widerlegt zu werden. Wie sollte sie auch? Setzt der Nachweis hormoneller Steuerung den Gesang auf das Niveau einer direkten Bedürfnisäußerung herab? Die Begierde, vor der Hegel einen Vogel, insofern dieser singt, freispricht, ist für einen Wissenschaftler, der den Vogelgesang untersucht, überhaupt kein Gegenstand, sondern allenfalls eine

---

<sup>1</sup> G.W.F.Hegel: *Enzyklopädie* §§ 351, 365.

vage Umschreibung, an deren Stelle er funktionale Beziehungen von verlässlichen Daten setzen muß. Philosophen nehmen es auf andere Weise genau: Was Hegel als begierdelose Äußerung eines Vogels auffaßt, ist ja nicht einfach aus der Luft gegriffen, sondern bestimmt sich über den spekulativen Zusammenhang mit anderen Begriffen wie Empfindung, Begierde, unmittelbarer Selbstgenuß, Bildungstrieb.<sup>1</sup>

Die Erkenntnisse der Biologie zum Gesang der Vögel sollte eine Philosophie zwar trotzdem berücksichtigen, wenn sie sich einen Begriff von natürlicher Expressivität macht, da sie aber den Wissenschaftlern weder die Forschungsarbeit abnehmen noch diese korrigieren kann, muß sie auf eine eigene Fragestellung achten, vor allem dann, wenn ihr die Themen nicht mehr, wie es für Hegel noch selbstverständlich war, gemäß einem enzyklopädischen und spekulativen Doppelprogramm zuwachsen.

Welche Funktionen und Zwecke die Gesänge der Vögel erfüllen, wie sie sich im Lauf der Evolution entwickelt haben, inwiefern ihr Gesang erlernt und inwiefern er angeboren ist - das sind Fragen der biologischen Verhaltensforschung, von denen eine Ausdrucksphilosophie, die vor allem darauf aus war, Phänomene als Manifestationen eines umfassenden und durchgreifenden Zusammenhanges darzustellen, nur wenig wußte.

Deleuze/Guattari - weder Wissenschaftler noch Ganzheitstheoretiker - greifen Antworten der modernen Verhaltensbiologie auf, um eine andere, philosophisch-expressionistische Richtung einzuschlagen. Sie versuchen, Komplexität und Zusammenhalt von Ausdrucksbewegungen darzustellen, ohne sich dabei von Fragen nach deren Funktion für das Überleben der Art leiten zu lassen.

Handelt es sich demnach um eine ästhetisch gewordene Naturphilosophie, die allein auf sichtbare und unsichtbare Schönheit, Eleganz, Vielfalt achtet? Mit diesen Begriffen kommt man hier nur dann weiter, wenn man beachtet, daß sie nicht mehr im Hinblick auf vollendete Formen und Gestalten verstanden werden. Die Expressivität hat ihre Erscheinungsweise geändert. Sie wendet

---

<sup>1</sup> Der Zusammenhalt, auf den es hier ankommt, kann an einzelnen Erkenntnissen über Sachverhalte nicht gemessen werden, obwohl er diese integrieren soll. "Ein bemerkenswertes Resultat des spekulativen Dispositivs ist, daß hier alle Diskurse der Erkenntnis über alle möglichen Referenten nicht in ihrem unmittelbaren Wahrheitswert aufgefaßt werden, sondern in dem Wert, den sie aus der Tatsache gewinnen, daß sie im Laufe des Geistes (...) einnehmen oder, wenn man das vorzieht, eine bestimmte Stelle in der Enzyklopädie, die der spekulative Diskurs erzählt" (Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 66). - Dieser Ausdrucksphilosophie entspricht, was ihre Darstellungsform angeht, eine philosophische "Rückkehr zum narrativen Wissen". "Die Enzyklopädie des deutschen Idealismus (...) produziert (...) eine Metaerzählung, denn es darf weder ein in die besondere Positivität seiner traditionellen Wissensformen eingemummtes Volk, noch die durch die ihren Fachgebieten entsprechenden Professionalismen beschränkte Gesamtheit der Gelehrten sein, welche diese Erzählung erzählen. Es kann nur ein Metasubjekt sein.(...) Der Ort, den es bewohnt, ist die spekulative Universität" (a.a.O., S. 64f., vgl. 98).

sch ab von den Manifestationen eines Ganzen in seinen Teilen, Gliedern oder Qualitäten und nimmt dessen Fliehkräfte auf, um ihnen Konsistenz zu verleihen. Daß es sich hierbei nicht um einen sterilen Gegensatz von schöpferischer Unordnung und einschränkender Ordnung handelt, läßt sich wiederum an Gesang und Territorialverhalten der Vögel verdeutlichen.

Ein Vogel singt, um sein Revier zu markieren und zu sichern; wirbt er um einen Partner, wechselt er seinen Gesangstil. Das Verhältnis von Ausdrucksweisen variiert und kann noch weitere Komponenten einschließen. "Ein Balzverhalten setzt sich zum Beispiel zusammen aus dem Tanz, dem Schnabelgeklapper, der Zurschaustellung von Farben, einer Stellung mit verlängertem Hals, Schreien, Glätten des Gefieders, Verbeugungen, dem Ritornell." TP 441 Der klanglichen Artikulation kommt eine besondere Bedeutung zu, denn sie ist es, die die Durchlässigkeit und den Zusammenhalt herstellt, was deutlich wird, wenn man den zeitlichen Zusammenhang betrachtet, in dem neben und während der Balz noch vieles andere stattfindet. "Der normale Vogelgesang (...) markiert eine über mehrere Wochen bestehende territoriale Motivation, in der weniger lange Perioden verschiedener Handlungsbereitschaft (z.B. die Auseinandersetzung mit Rivalen oder Balzverhalten mit Geschlechtspartnern) vorkommen. Diese sind durchsetzt von noch kürzeren Phasen spezifischer Affekte, die sich schließlich nochmals in Interaktionsweisen äußern können."<sup>1</sup>

Expressivität begnügt sich demnach nicht mit Hinweisen auf temporäre Befindlichkeiten, Zustände oder Bereitschaften, sondern artikuliert deren Wechsel, Nebeneinander, Überlagerung. Durch Verschachtelung wird Spielraum gewonnen - das ist es, was in Hegels Darstellung als eine begierdelose Äußerung erscheint. Wichtig für diese Verschachtelungen ist der Zugang zu geeigneten Ausdrucksmaterialien, zu solchen, die in der Lage sind, "höchst unterschiedliche biochemische, verhaltenstechnische, wahrnehmungsmäßige, ererbte, erworbene, improvisierte oder soziale Komponenten (zu) kristallisieren." TP 458

Es geht demnach um die beweglichste Komponente, die für Zusammenhalt *und* Durchlässigkeit sorgt. Sie wirkt als Schrittmacher, der die Wechsel in Gangart, Tempo und Richtung veranlaßt, also einen Prozeß in Gang bringt, den Deleuze/Guattari als Deterritorialisierung bezeichnen.

Beim Begriff der Deterritorialisierung geht es nicht mehr darum, bewußte Freiheit und unbewußten Determinismus gegeneinanderzuhalten, sondern um die Frage, welche Komponenten es jeweils sind, die das Eindringen neuer Dimensionen aus der Umwelt begünstigen und "Prozesse des Erkennens, der Spezialisierung, der Zusammenziehung und der Beschleunigung" TP 459

---

<sup>1</sup> Dietmar Todt: *Hinweis-Funktion und Mittler-Funktion von Verhalten*, S.199.

auslösen. Der Begriff Deterritorialisierung lenkt ab - von biologischer und kultureller Evolution, den bewährten Anpassungseffekten, die an Arten oder Populationen studiert werden, ebenso wie von der historischen Abfolge der Kulturen. Deterritorialisierung bedeutet insofern eine Einebnung der "Stufen des Organischen" (Plessner) ebenso wie des Unterschieds von Natürlichem und Künstlichem, um Platz für beweglichere Unterscheidungen zu schaffen. Für das, was sich jeweils vor dem Hintergrund einer Deterritorialisierung abzeichnet, führen Deleuze/Guattari den Begriff *agencement* ein, der in der deutschen Ausgabe von *Mille Plateaux* mit dem beziehungsreichen Wort Gefüge übersetzt wurde. Gefüge steht in diesem Zusammenhang für den Zusammenhalt einer Bewegung aus heterogenen Komponenten, den diese aus sich selbst zustandebringt und dementsprechend auch verändert. Gefüge ist nicht organisch zu verstehen, etwa als stabile Form gegenüber wechselndem Stoff.<sup>1</sup>

"Gefüge werden durch Ausdrucksmaterialien definiert, die (...) Konsistenz annehmen; durch umgekehrt Kausalitäten oder 'fortgeschrittene' Determinismen, durch decodierte angeborene Eigenschaften, die sich auf Erkennungsakte oder Auswahlakte und nicht mehr auf Kettenreaktionen beziehen; und zugleich durch molekulare Kombinationen, die mit non-kovalenten Verbindungen und nicht mit linearen Reaktionen vorgehen; kurz gesagt, durch ein neues 'Verhalten', das durch die Überschneidung von Semiotischem und Materiellem erzeugt wird." TP 459

In einem aufschlußreichen Kontrast zu diesen Bestimmungen steht der organische Begriff des Gefüges, den Jakob von Uexküll in seiner *Theoretischen Biologie* entwirft.<sup>2</sup> Das Gefüge markiert für von Uexküll einen wichtigen Unterschied: zwischen wirklichen Gegenständen und bloßen Objekten, Schneemännern und Schneehaufen beispielsweise. Bei den Haufen ist "keine andere Anordnung der Stoffteile als sie die Struktur des Stoffes mit sich bringt", zu finden. Im Gefüge dagegen herrscht eine Ordnung, in der "Teile zu einem planvollen Ganzen" verbunden sind.<sup>3</sup> Hier wird nun eine weitere Unterscheidung fällig. Sie betrifft die Integrationskraft des Gefüges gegenüber den eigenmächtigen Wirkungen, die sich aus der materiellen Struktur seiner Teile ergeben. Der Schnee des Schneemanns ist nicht wie dafür geschaffen in dieses bestimmte Gefüge eingepaßt zu werden. Anders beim Organismus: Der

---

<sup>1</sup> Vgl. Hans Jonas: *Organismus und Freiheit*, S. 127.

<sup>2</sup> Es gibt keine Hinweise dafür, daß Deleuze/Guattari dieses Buch zur Kenntnis genommen haben, um so wichtiger sind für sie aber von Uexkülls *Streifzüge durch Umwelten von Menschen und Tieren*, vgl. TP 428; SP 162 Mag sein, daß sie durch Canguilhems *La connaissance de la vie* auf von Uexküll aufmerksam wurden; dort findet sich jedenfalls eine ausführliche Erörterung des berühmten Zeckenbeispiels.

<sup>3</sup> Von Uexküll: *Theoretische Biologie*, S.128.

Stoff muß wechseln, die Form aber bleiben. "Ein jeder Organismus kann nur er selbst sein. Aber in sich selbst ist er vollkommen, weil er (...) im Gegensatz zu unseren Gegenständen, die aus (stofflicher , S.W.) Struktur und Gefüge bestehen, nur aus Gefüge besteht. In ihm ist restlos jedes Mittel ausgenutzt. Daher darf man die Behauptung aufstellen: *ein jedes Lebewesen ist prinzipiell absolut vollkommen.*"<sup>1</sup>

Gefüge erweist sich insofern als Inbegriff natürlicher Vollkommenheit - gemäß dem biologischen Credo Jakob von Uexkülls. Alle Organe eines Organismus wirken an ihrem Platz und immer planmäßig mit allen anderen zusammen. "Die Organe der Tiere sind immer der vollkommene Ausdruck einer oder mehrerer Funktionen, und daher weisen ihre Änderungen immer auf eine Änderung der Funktionen hin. Die Funktionen selber aber sind Einheiten und keiner Variation unterworfen."<sup>2</sup>

Von dieser funktionstüchtigen Harmonie ist menschliche Kunstfertigkeit weit entfernt; sie versteht sich eben auf Unstimmigkeiten und Ausbesserungen. Ein Produkt mag den ihm zgedachten Zweck noch so gut erfüllen, mit ihm analytisch in eins fallen wie Organ und Funktion in von Uexkülls organischem Gefüge kann es jedoch nicht.<sup>3</sup>

Lebewesen wird man nur gerecht, wenn man sie innerhalb ihrer jeweiligen Grenzen betrachtet. Vollkommenheit gibt es nur in Grenzen; weil es aber für einen Organismus wesentlich ist, daß er ein produktives Verhältnis zu seiner Umwelt hat, gehört zu seinem Gefüge ein ebenfalls vollkommen geregelter Grenzverkehr. Ein Lebewesen paßt sich an die Außenwelt an, indem es sich seine eigene Umwelt schafft, die zusammen mit der Innenwelt eine

---

<sup>1</sup> Ebd. S. 204f.. Gemäß diesem Vollkommenheitsverständnis bestreitet von Uexküll die Existenz rudimentärer Organe (vgl. S. 136f., 228f.). – Aber gerade organische Strukturen, die keine Funktion mehr haben bzw. noch keine neue Aufgabe gefunden haben, gelten der Evolutionslehre in der Folge Darwins als ein Beleg dafür, dass die Entwicklung, die zu Neuem führt bzw. geführt hat, nicht – um einen berühmten Vergleich François Jacobs zu bemühen – nach einem ingenieurmäßigen Plan verläuft, sondern besser als eine Art von Bastelei charakterisiert werden kann: „Die Evolution geht vor wie ein Bastler, der während Millionen und Abermillionen Jahren nach und nach sein Werk überarbeitet, ständig etwas daran ändert, hier etwas forntnimmt, dort etwas hinzufügt und jede Gelegenheit nutzt, um etwas zu verbessern, umzuändern und zu erschaffen“ (F. Jacob, *Das Spiel der Möglichkeiten*, S. 52). – Ernst Mayr, der diesen Vergleich Jacobs zustimmend zitiert, weist gleichwohl darauf hin, dass, auch wenn es keineswegs gerechtfertigt sei, evolutionäre Vorgänge oder Trends als geplant und zielgerichtet zu beschreiben, weil sie eben „durch das Wechselspiel der Erzeugung von Varianten (neuen Genotypen) und deren Aussortieren durch die natürliche Auslese bestimmt“ seien, auf der Ebene der Ontogenese durchaus davon die Rede sein könne, dass es hier – gemäß einem genetischen Programm – zielgerichtet zugeht, was freilich nicht im Sinne einer vollständigen Präformation verstanden werden sollte (E. Mayr, *Eine neue Philosophie der Biologie*, S. 59, vgl. ferner 62 und S. 139 der Hinweis auf F. Jacob).

<sup>2</sup> Ebd. S. 139 und 141.

<sup>3</sup> "Es gibt nun zahllose verschiedene Stühle, die die gleiche Funktion in mehr oder minder vollkommener Weise unterstützen. Darin zeigt sich weiter die Unvollkommenheit unserer Gegenstände, die keinen Vergleich mit den vollkommenen Organen aushalten" (ebd. S. 140) .

"Funktionswelt"<sup>1</sup> mit artgemäßer Eigenform ergibt. "Jedes Subjekt spinnt seine Beziehungen wie die Fäden einer Spinne zu bestimmten Eigenschaften der Dinge und verwebt sie zu einem Netz, das sein Dasein trägt."<sup>2</sup> Die ausgewählten Körper und Dinge bzw. deren jeweils relevante Aspekte - Deleuze würde von Singularitäten sprechen -, mit denen ein Lebewesen in seiner Umwelt zu tun hat, werden zu Bedeutungsträgern, während der Rest der Welt bedeutungslos in der Umgebung verbleibt. Der Umgang mit den Bedeutungsträgern ist immer eine praktische "Bedeutungsverwertung" im Einklang mit der organischen Ausstattung.<sup>3</sup> Bedeutungsträger für eine Fliege ebenso wie für eine Schnecke kann beispielsweise eine glatte Wand sein, die beide auf eigene Art und Weise als Weg verwerten, die Schnecke, indem sie sich 'vorwärts klebt', die Fliege mit Hilfe ihrer Fußsäume, "die beim Gehen durch das Gewicht des Körpers aufgerichtet werden und luftleere Kammern bilden."<sup>4</sup>

Produktivität des Lebendigen beschränkt sich hier auf artspezifische Planerfüllung, der Plan ist aber so beschaffen, daß alle Arten ihn gleich gut erfüllen und zwar von Anfang an. Von besserer oder schlechterer Angepaßtheit kann insofern keine Rede sein, ein Gedanke, der von Uexküll als einen Vorläufer des systemtheoretischen Konstruktivismus ausweist.<sup>5</sup>

Was von Uexküls Gefüge von denen der *Mille Plateaux* unterscheidet, ist natürlich das andere Verhältnis zu Vollkommenheit und Veränderung; hier gehört beides untrennbar zusammen, dort scheinen sie einander auszuschließen.<sup>6</sup>

Ebenso wie bei von Uexküls organischer Funktionsharmonie ereignen sich jedoch auch die Prozesse, die von Deleuze/Guattari als Werden bezeichnet werden, frei von Mängeln, Hemmnissen, Unvollkommenheiten. Genauer gesagt:

---

<sup>1</sup> Ebd. S. 150.

<sup>2</sup> Jakob von Uexküll: *Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren*, S. 31.

<sup>3</sup> *Streifzüge*, S. 114.

<sup>4</sup> *Streifzüge*, S. 118.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. S. 149f. und 319. Gegen die Vorstellung, Evolution bestehe darin, daß Lebewesen die Nutzung ihrer Umwelt optimieren, heißt es bei Maturana/Varela: "Die Evolution ist ein natürliches Driften, ein Ergebnis der Erhaltung von Autopoiese und Anpassung.(...) Da jedes autopoietische System eine Einheit mit vielfältigen Interdependenzen ist, vollzieht sich der Wandel einer Dimension des Systems nur unter gleichzeitigen korrelativen Wandel vieler anderer Dimensionen. Solche korrelativen Veränderungen, die uns mit Umweltveränderungen zusammenzuhängen scheinen, werden von diesen nicht verursacht. Sie entstehen vielmehr aus dem strukturellen Driften, das sich beim Zusammentreffen von Organismus und Milieu ergibt, die voneinander operational unabhängig sind" (H. R. Maturana; F.J. Varela: *Der Baum der Erkenntnis*, S. 129 und S. 128).

<sup>6</sup> Obwohl von Uexküll evolutionäre Prozesse schlecht einfach bestreiten kann, fällt es ihm schwer, sie mit seiner Auffassung von Vollkommenheit in Einklang zu bringen. Er erwägt jedoch die Möglichkeit, daß innerhalb einer Art Absonderungsprozesse von Populationen stattfinden, die im Lauf der Zeit so stark werden, daß irgendwann - hier macht die Natur einen Sprung - die Abgesonderten nur noch untereinander zur Zeugung überlebensfähiger Nachkommen in der Lage sind - womit dann eine neue Art entstanden wäre (vgl. *Theoretische Biologie*, S. 288 - 291).



Werden ist die *Befreiung von ihnen*. Werden ist ein Weltverbesserungsunternehmen, denn alles Werden geschieht ja in der Welt. Werden ist kein Weltverbesserungsunternehmen, denn wo ein Werden stattfindet, ist die Welt bereits die beste. Was das Werden bringt und wer etwas davon hat, ist schwer zu sagen, denn alle Auskünfte über bestimmte Ziele, Wege und Subjekte können hier nur im Vorübergehen und auf offener Strecke erfolgen.

Von der biologischen Evolution unterscheidet sich Werden, denn die Einheiten, an denen die Evolution zum Tragen kommt, also diejenigen, die die Vorteile oder das Nachsehen haben, sind die Arten, nicht die Individuen.<sup>1</sup> Vergleichbar ist Werden schon eher mit dem, was Gregory Bateson als Ko-Evolution bezeichnet, weil hier verschiedene Veränderungen aufeinander bezogen werden.<sup>2</sup> Genau hierin stimmen Ko-Evolution und Werden überein. Mindestens ebenso wichtig ist jedoch der Unterschied, denn auch die Ko-Evolution bezieht sich ja auf das, was mit Arten oder Populationen und zwischen ihnen geschieht, nicht auf Individuen. Im Unterschied zu Arten können Individuen es erleben und ausdrücken, wie sie von sich selbst abweichen; evolutionäre Veränderungen dagegen kann eine Generation frühestens an der nächsten kennenlernen, nicht an sich selbst.

Zum Werden gehört aber nicht allein, etwas zu erleben, sondern etwas *anders* zu erleben. Etwas anders erleben, heißt aber: etwas so erleben, daß es einen davon abbringt, mit sich selbst gleich zu bleiben. Das, was einen davon abbringt, kann alles mögliche sein. Zum Werden gehören immer mehrere, einige der Teilnehmer spüren etwas, andere nicht; trotzdem bewirken auch sie etwas; Dinge, die nicht reden können, können einen dennoch ansprechen. Ob das nun an einem selber liegt, ob es sich bloß um Einbildungen handelt - Fragen dieser Art sind ein sicheres Mittel, um jedes Werden zu blockieren, bevor es losgehen kann. Für jemanden, der irgendwie weiß, was es heißt, mit sich selbst gleich zu sein - weil er, sie oder es einen Eigennamen hat und auf ihn hört, beispielsweise - bedeutet Werden, daß dieses Gleichsein aus den Fugen gerät. Werden währt solange, wie man keinen neuen Mittelpunkt gefunden hat, solange man dabei ist, den alten zu verlieren, und einem kein neuer aufgezwungen wird. Auch eine Selbstabweichung braucht ihre Zeit; geht es zu hastig, zu gewaltsam oder schmerzlich zu, dann ist es mit dem

---

<sup>1</sup> "Gene mutieren, Individuen unterliegen der Selektion, und Arten entwickeln sich evolutionär." Gould, a.a.O. S. 88. - Zur Verteidigung des Artbegriffs vgl. ebd. S. 215 ff..

<sup>2</sup> Gregory Bateson: *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*, S. 274: "Ko-Evolution. Ein stochastisches System der evolutionären Veränderung, in dem zwei oder mehr Spezies so aufeinander einwirken, daß Veränderungen in der Spezies A die Stufe für die natürliche Selektion von Veränderungen in der Spezies B setzen. Spätere Veränderungen in der Spezies B setzen wiederum die Stufe für die Selektion von weiteren ähnlichen Veränderungen in der Spezies A" (vgl. a.a.O. S.200).

Werden vorbei, bevor man überhaupt etwas davon bemerken konnte, dann daß man wird, merkt man immer erst, wenn man schon einige Zeit dabei ist. Das Werden führt zur Welt. War man denn jemals woanders? Sicher, bei sich selbst und einigem anderem, das dem Werden im Weg steht.

### Leidenschaft als Redundanz

Es mag den Menschen auszeichnen, daß er sich besser ausdrücken kann als andere Lebewesen, aber dazu gehört eben auch, daß er sich schwer damit tut. Wer etwas zu sagen hat, läßt immer etwas offen. Und wer davon angesprochen wird, mag glauben, vor allem auf das Ungesagte achten zu müssen. Das kann zu einer Belastung werden, vor allem dann, wenn es den Anschein hat, das Ungesagte sei schon deshalb das Wichtigste, weil es ungesagt bleibt. Um sich derartig wichtig zu machen, muß das Ungesagte denen, die sprechen und hören, besonders nahestehen, ohne sein Inkognito jemals ganz zu lüften; im Zweifelsfall bleibt nur noch das eigene Ich, allein oder vereint-entzweit mit einem Du. Das Cogito und die Liebe, einsame und zweisame Selbstvergewisserung<sup>1</sup> - bilden die perfekten Echokammern für den subjektiven Ausdruck. Dem Blick steht in diesen Räumen ein Spiegelkabinett mit optischen Spezialeffekten zur Verfügung, für die Stimme gibt es ideale Equalizer, um an Äußerungen alles wegzufiltern, was vom Wesentlichen ablenken könnte, und das Wesentliche ist in diesem Fall das Subjekt als Ich, Wir oder Du.

Die Verständigungen, die in diesen Selbstbeziehungen produziert werden, können sich bis zur Leidenschaft steigern; vor allem aber bleiben sie redundant. Der Extremzustand der Redundanz ist erreicht, wenn Äußerungen vor allem anderen, was sie sagen oder zu verstehen geben, betonen, daß sie von einem bestimmten Ich oder Du stammen, und geäußert werden, um das zu betonen: "Im süßen Gefühl, selber eine nackte Aussage im Mund des anderen zu sein, während der andere selber eine nackte Äußerung in meinem Mund ist." TP 182 Wenn Liebende sich darauf beschränken wollen, nichts anderes mehr füreinander zu sein als eben Liebende, ist ihre Liebe zur reinen Passion geworden - ein Exzess an "Redundanz der Resonanz". TP 185 Die temperierte Variante dieser Leidenschaft kommt in dem Vorsatz zu Wort, einander gegenseitig die Welt bedeuten zu wollen.<sup>2</sup> Eine Haltung, die das Versinken der Welt in Subjektivität bekräftigt, und zwar in beiden Fällen - dem

---

<sup>1</sup> "Die Liebes-Passion ist ein Cogito für zwei, während das Cogito eine Passion für einen allein ist." TP 182

<sup>2</sup> "Liebende können unermüdlich miteinander reden, weil alles Erlebte mitteilenswert ist und kommunikative Resonanz findet." Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 200.

exzessiven ebenso wie dem gemäßigten. Lieben, denen das erspart bleiben soll, müssen weiterreichende Verbindungen knüpfen. Sie fallen weniger auf, sind unpersönlicher und weniger beredt. Sie haben mehr Zuwendung verdient.

## Maschinenleben

Technische Objekte - Werkzeuge, aber auch Maschinen - sollen Verlängerungen und Projektionen lebender Körper, ihrer Organe und Funktionen sein. Merkwürdig, daß Theorien der Technik an einem Schema, das, auf Werkzeuge bezogen, sicher den Vorteil hat, einleuchtend zu sein, auch dort noch festhalten, wo dieser Grund entfällt - bei Maschinen, die doch offensichtlich die organischen Schranken überwinden, die im Umgang mit Handwerkszeug gewahrt bleiben.

Maschinen erzeugen - neben vielem anderem - einen unheimlichen Eindruck; sie schaffen immer wieder Verunsicherung darüber, ob sie sich unseren Unterscheidungen, Zurechnungen und Sicherheitsbestimmungen fügen werden. Das Projektionsschema lenkt diese maschinelle Eigenmächtigkeit in vertraute Bahnen. Der menschliche Organismus bildet das Korrektiv zur anmaßenden Lebendigkeit der Maschinen, die sich vor allem dort bemerkbar macht, wo sie den menschlichen Körpern die Bewegung diktieren. Die ideelle Unterordnung der Maschinen, an der das Projektionsschema festhält, trägt dazu bei, daß der Mensch sich weiter als das Wesen im Mittelpunkt betrachten darf.

Lebendigkeit muß Maschinen abgesprochen werden, weil sie, ohne ein Lebewesen imitieren zu müssen, dennoch einen lebendigen Eindruck machen können. Ist es erst einmal dazu gekommen, wird man sie selbstverständlich auch lieben und hassen können, selbst wenn sie sich nicht, wie E.T.A. Hoffmanns Olympia und ihre Verwandten, als Menschen verkleiden. Daß Menschen sich so weit mit Maschinen einlassen, die ihnen noch nicht einmal ähnlich sehen, kann man natürlich für den Gipfel der Entfremdung oder Perversität halten, es beweist aber nur, daß Liebe keine Grenzen kennt.

Man kann intensive Gefühle für Maschinen aufbringen; man kann sich aber auch, wenn intensive Gefühle um etwas anderes kreisen, wie eine Maschine oder ein Teil von ihr vorkommen. Und mit einer maschinellen Lebendigkeit scheint auch das ausgestattet zu sein, was im eigenen oder fremden Inneren durch andauerndes eigenmächtiges Verhalten auffällt: vorgestellt als ein Triebwerk aus Trieben und Antrieben. Triebleben innen und Maschinen außen stimmen in einer dubiosen Vitalität überein. Wir dementieren das Leben der Maschinen im Namen des wirklichen Lebens, das wir selber führen, und stellen

uns das, was wir in diesem Leben nicht in der Hand haben als etwas Maschinelles vor: als Machinationen, Triebe, Verhängnisse. Wir lassen das Maschinelle aber nicht nur in uns aufleben, wenn es um Triebe und Antriebe, Treiben und Getriebenwerden geht, es soll auch - möglichst störungsfrei - in uns arbeiten. Die Projektionen wirken hier zurück auf die Vorbilder; die organischen Leistungen selber werden maschinell verstanden. Wenn es dabei um mehr als nur um Teilfunktionen geht, muß das zu grundsätzlichen Schwierigkeiten und Kontroversen führen: Können die Teile des Organismus deshalb so einleuchtend als maschinell betrachtet werden, weil der Organismus als ganzer auch nur eine Maschine ist oder müssen wir ihm zugestehen, daß er sich von seinen inneren Maschinen unterscheidet wie wir uns von den äußeren?<sup>1</sup> Im Umkreis dieser Fragen tauchen eigenartige Bilder auf. Um das Geschehen in einer lebenden Zelle zu veranschaulichen, muß man heute bereits das Bild einer vollautomatisierten Fabrik - mit Enzymen als Robotern usw. - bemühen. Man lernt, sich Bilder von organischem Leben und Maschinen zu machen, in denen dem Menschen nur noch die Rolle des Betrachters bleibt. Damit soll nicht suggeriert werden, der Unterschied zwischen Organismen und Maschinen sei unerheblich. Im Gegenteil: Zwischen beiden besteht ein Gegensatz, aber dieser Gegensatz bezeichnet eben nur die abstrakte Seite ihres Verhältnisses, diejenige Seite, bei der die Wahrung der Form an erster Stelle steht.

Diese Formen werden zeitlebens verletzt. Nicht nur die Macht der Maschinen, auch die Liebe zu ihnen ist zu groß und durch fehlende Resonanz keinesfalls beeinträchtigt. Die Liebe zu einer Maschine sucht - wie jede andere Liebe auch - einen besonderen Zugang und artikuliert sich mitunter auf eine Weise, die Unbeteiligten albern oder abstoßend vorkommen muß. Genauso wenig wie ein Tier muß eine Maschine selber sprechen können, um trotzdem angesprochen zu werden. Hinweise für einen intimen Animismus im alltäglichen Umgang mit Maschinen finden sich überall, man denke nur an die affektive Bedeutung des Autos. Die Lebenszeichen, die dieses und andere technische Objekte von sich geben, lassen sich schwer formalisieren und übersetzen, verstanden werden sie trotzdem. Dafür sorgt schon die Reklame, die zu einer Ware die passenden Bilder, Worte und Klänge finden muß.

---

<sup>1</sup> So schreibt etwa von Bertalanffy: *Das Gefüge des Lebens*, S. 13: "Wir werden heute immer mehr zu dem Schluß geführt, daß der Organismus primär als ein einheitliches und dynamisch reagierendes System zu betrachten ist, sekundär freilich erfährt diese einheitliche Reaktion eine Einschränkung durch eine fortschreitende Mechanisierung einzelner Abläufe in ihm. Die Organismen *sind* keine Maschinen, wohl aber können gewisse Organe bis zu einem gewissen Grade zu Maschinen werden, zu Maschinen erstarren."

Offiziell ist der Umgang mit Affekten und Gefühlen Privatangelegenheit. Gerade dort, wo nun Maschinen in das Gefühlsleben einbezogen werden, bestätigt sich das. Die Zeiten, in denen es so aussah, als könnten (oder müßten) nur uniformierte Massen mit Maschinen zusammenleben, sind vorbei. Inzwischen gibt es genug Geräte, die man mit niemanden, den man nicht näher kennt, zu teilen braucht. Und das gilt selbstverständlich auch für die Faszination, die sie ausüben, die Freuden, die sie gewähren und die Ängste, die sie auslösen können. Kurz, die Maschinen haben die Privatsphäre nicht abgeschafft, sie haben sie nur vollgestellt. Die Art, wie man hier mit ihnen lebt, strahlt natürlich auf ihr Eigenleben aus. Oft genug beschränkt sich die Leidenschaft für sie auf die Augenblicke der ersten Begegnung, auf den Kaufakt und sein Vorspiel; anschließend beginnt die Zeit des Gebrauchs und der Gewohnheit; aus faszinierenden Wesen werden dienstbare Geister. Wo diese Privatisierung an ihre Grenzen stößt, wächst das maschinelle Eigenleben schnell zu einer unheimlichen Bedrohung aus. Zu merken ist das etwa an den Klischeeängsten vor einer Zukunft, in der außer Kontrolle geratene Maschinen, endgültig die Autonomie des Menschen widerrufen werden. Bis es so weit ist, verschafft diese Bedrohung, denen, die sich vorsorglich betroffen fühlen, eine gute Gelegenheit zur Selbstvergewisserung. Gestört werden sie dabei von ihresgleichen, von Menschen, die es weniger gut mit dem Menschen und seinem Wesen meinen, und sich der Sache der Maschinen verschrieben haben. Ihre Prognosen erwecken oft den Anschein, als seien auch Maschinen auf Repräsentanten angewiesen, deren Aufgabe es ist, den Menschen bekanntzumachen, daß die wirkliche Macht von den Maschinen ausgeht. Was diese aber wenigstens vorerst den Menschen noch nicht selber sagen können. Den Vertretern des gefährdeten menschlichen Wesens stehen die Vertreter der auftrumpfenden Maschinerie gegenüber.

Mit dem Begriff der *Wunschmaschine* haben Deleuze/Guattari eine Art Vehikel konstruiert, mit dem man sich vom Schaukampf der Abstraktionen absetzen kann, denn eine Wunschmaschine repräsentiert weder das Reich der technischen Maschinen noch das eines rein menschlich gesehenen Wunsches, sondern artikuliert das, was dazwischen läuft (vgl. AÖ 498). Dazwischen, das heißt in der Mitte, Mitte verstanden als Milieu, das in diesem besonderen Fall nicht das Milieu eines Organismus ist. Denn der Wunsch, um den es im *Anti-Ödipus* geht, tut immer das, was der Organismus nicht kann und nicht will; in dieser Einschätzung stimmen Deleuze/Guattari mit Freud - via Lacan<sup>1</sup> -

---

<sup>1</sup> Aus der Sicht des *Anti-Ödipus* war es Jacques Lacan, der die entscheidende Vorarbeit leistete, den Wunsch - in Abgrenzung von einem Anspruch nach unbedingter liebender Zuwendung und dem Bedürfnis nach allem, was man sonst noch braucht - in seiner nichtorganischen Lebendigkeit und verstörenden Heterogenität zu artikulieren. Lacan definiert den Wunsch folgendermaßen: "Weder

überein (vgl. AÖ 288, 390, 421). Nun kommt es beim Wunsch aber vor allem auf etwas an, für das die Psychoanalyse keinen Sinn hat, nämlich maschinell zu werden. Das geht nur, wenn der menschliche Organismus den Wunsch freigibt; wozu er natürlich gezwungen werden muß. Zwang auf den Organismus üben technische Maschinen aus, vor allem diejenigen, nach denen er sich richten muß.

Was mit dem Wunsch geschieht und was man über ihn erfährt, wenn der menschliche Organismus zunehmend mit Maschinen zu tun hat, ist vermutlich eine der Fragen gewesen, die für die Bildung des Begriffs Wunschmaschine ausschlaggebend waren. Obwohl grundsätzlich verschieden, hängen Organismus und Wunsch aneinander. Diese Bindung lockert sich, wenn beide verstärkt mit Maschinen konfrontiert werden, mit denen jeder der beiden auf seine Weise zurechtkommen muß. Dabei stellt sich heraus, daß das dem Wunsch generell leichter fällt als dem Organismus.

Im entwickelten Maschinensystem der industriellen Produktion sind organische Vermögen wie "die Schärfe des Blicks, die Virtuosität der Hand"<sup>1</sup> bereits prinzipiell ersetzbar geworden. "Die Maschine (...) ist selbst der Virtuose, der eine eigene Seele besitzt, in den in ihr wirkenden mechanischen Gesetzen und zu ihrer beständigen Selbstbewegung wie der Arbeiter Nahrungsmittel, so Kohlen, Öl etc. konsumiert."<sup>2</sup> Zum Anhängsel einer Maschinerie kann der arbeitende Organismus auf verschiedene Arten werden: zunächst durch die Zergliederung körperlicher Bewegungen in Abstimmung mit der Organisation des Produktionsprozesses, dann in der Beschränkung auf die kontrollierende Beobachtung weitgehend automatisierter Produktionsabläufe: Der Arbeiter "tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein."<sup>3</sup> Klar, daß derartigen Veränderungen in der Arbeitswelt in anderen Lebensbereichen kaum weniger wichtige Umstellungen und Erneuerungen entsprechen, zu

---

Appetit auf Befriedigung, noch Anspruch auf Liebe, sondern vielmehr die Differenz, die entsteht aus der Substraktion des ersten vom zweiten, ja das Phänomen ihrer Spaltung selbst." Lacan: *Schriften* II, S. 127, vgl. S. 189. Indem das Subjekt dieses oder jenes tut, also Ansprüche artikuliert und Bedürfnisse hat, verfolgt es zugleich 'etwas anderes', das durch seine Artikulationen erst gesetzt wird, das Subjekt durchkreuzt und es zeitlebens nicht mehr zur Ruhe kommen läßt. Zu diesem 'etwas' hat das Subjekt keinen direkten Zugang; es ist ihm entweder zu fern oder zu nah.

<sup>1</sup> Marx: *Das Kapital I*, S. 403.

<sup>2</sup> Marx: *Grundrisse*, S. 584. Es heißt dort weiter: Der Produktionsprozeß hat aufgehört, Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe."

<sup>3</sup> Marx: *Grundrisse* S. 593 - Deleuze/Guattari schreiben diese Prognose im Hinblick auf Maschinen der Kybernetik und Informatik fort. "Die Beziehung zwischen Mensch und Maschine beruht auf wechselseitiger, innerer Kommunikation, und nicht mehr auf Benutzung oder Tätigkeit." TP 635 vgl. 649f.; vgl. U 254. Was damit heraufzieht, ist eine neue Form der "Magamaschine" (Mumford) oder der "maschinellen Unterjochung" TP 636 - Unterjochung (asservissement) im Unterschied zu Unterwerfung (assujettissement) verstanden als ein (Arbeits-) verhältnis, insofern es von jedem seiner Angehörigen ein Maß an persönlicher Hingabe (Motivation, Bereitschaft usw.) verlangt, das, solange das Verhältnis hält, den Umstand vergessen lassen soll, daß man als Rechtssubjekt in es eingetreten ist.

denen neben den diversen Objektivierungen des Organischen<sup>1</sup> sicher auch die entscheidende Entdeckung Freuds gehört, daß den menschlichen Organismus ein Leben in Anspruch nimmt, das ihm fremd bleibt, gerade weil es ihm körperlich näher kommt als ein auf Überlegenheit bedachtes Geistesleben.

Es ist unmöglich, das, was in der industriellen Arbeitswelt produziert wird, auf die Fähigkeiten eines einzelnen oder vieler einzelner individueller Körper nebeneinander zu beziehen: entscheidend ist ihre Kombination zu einem Arbeitsvermögen. Selbst diese kombinierten und zusammen in Bewegung gesetzten Kräfte können noch einem Überorganismus<sup>2</sup> angeheftet werden, der sich ihnen nicht nur gewachsen zeigen, sondern sie sogar aus sich hervorbringen soll. Doch je gewaltiger das ist, was auf diesen Organismus als Grundlage zurückweisen soll, desto schwerer bekommt man diesen selber zu fassen. Marx gibt diesem neuen Körper, dessen Ausdruck das industrielle Maschinensystem ist, den Namen "Gesamtarbeiter". Die "einzelnen Arbeiter (sind, S.W.) Glieder eines werktätigen Organismus"<sup>3</sup>. In gewisser Weise ist dieser Gesamtarbeiter bei Deleuze/Guattari immer noch am Werk. Anders als Marx interessieren sie sich jedoch vor allem für dessen Wunschleben.

Trotz ständiger Spannungen sind Wunsch- und Arbeitsleben aufeinander abgestimmt. Genauer gesagt: Sie durchdringen einander, statt sich bloß wie zwei Hälften zu ergänzen. Wer arbeitet, ist nicht nur mit mehr oder weniger handfesten Gegenständen beschäftigt, sondern immer auch mit Wünschen, die diesen nahestehen oder ganz woanders hinweisen können. Wer wünscht, verarbeitet etwas, leistet Vorarbeit oder arbeitet etwas auf. Wo das Arbeitsleben einer handwerklichen Betätigung und entsprechenden Selbstbestätigung des einzelnen Produzenten keinen Platz läßt und die verschiedenen Arbeitsvermögen auf eine Kraft reduziert werden, also dort, wo er dem Gesamtarbeiter am Werk ist, ändert der Wunsch seine Umlaufbahn; er wird abstrakter (vgl. AÖ 386, 455f.). Wer in diesen Prozeß eingespannt ist, kann sich kaum noch einbilden, daß es ausgerechnet auf die eigene unverwechselbare, individuelle Leistung ankommt. Diese Ernüchterung kann der erste Schritt zu einer Befreiung sein. Bereits 1969, vor Beginn der

---

<sup>1</sup> Vgl. Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und die Technik der Psychoanalyse*, S. 96ff.

<sup>2</sup> Vgl. Hans-Dieter Bahr: *Über den Umgang mit Maschinen*, S. 21 f. - Vgl. ebd., S. 82: "Man beginnt bei einer Projektion einzelner Organe und stellt die Gestaltähnlichkeit in einigen Werkzeugen fest (Faust-Hammer), geht über zu Strukturähnlichkeiten (Herz-Pumpe), schließlich zu Funktionsähnlichkeiten (Niere-chemischer Filter). Aber man sieht sich gezwungen, das Projektionsfeld auszudehnen, auf den psychisch-triebhaften Leib (z.B. Aggressivität - Kriegsmaschinerie), auf den kognitiven 'organlosen' Leib (Rationalität - technische Systeme), womit man die Ebene des empirisch-individuellen Leibes, sei er auch noch so sehr als Exemplar der Gattung genommen, übersteigt und in der Arbeitsteilung und Kooperation einen sozial-technischen corpus konstituiert" vgl. ferner S. 110ff., 125ff.).

<sup>3</sup> Marx: *Das Kapital I*, S. 531; einen anderen Aspekt dieses neuen maschinellen-menschlichen Körpers betont die Bezeichnung "General Intellect" *Grundrisse* S. 582.

Zusammenarbeit mit Deleuze, schreibt Guattari: "Angesichts der Maschinenarbeit ist die menschliche Arbeit ein Nichts. (...) Die menschliche Arbeit ist nichts anderes mehr als ein noch nicht von der Maschinenarbeit integriertes Residuum."<sup>1</sup> An diese Diagnose knüpft sich die Hoffnung, bürgerliches ebenso wie proletarisches Arbeitsethos mögen abwirtschaften, wenn die Maschinenteknik ein Niveau erreicht hat, auf dem es immer schwerer fällt, den Menschen als Wesen zu begreifen, das nur dann wahrhaft produktiv ist, wenn es Stoffe bearbeitet, um Güter herzustellen. Bei der Demontage dieser Haltung sollte die Idee der Wunschmaschine helfen; sie arbeitet einer Spielart von Produktivität vor, die bis dahin eher als marginal eingestuft wurde; es geht nämlich nicht mehr um die Herstellung von Lebensmitteln, sondern von Lebensweisen. Statt ein Arbeitsvermögen, zu dessen industrieller Inbetriebnahme immer weniger Menschen gebraucht werden, wie ein höchstes Gut zu verteidigen, machen sich Deleuze/Guattari die Krise dieses Vermögens zunutze, indem sie es gegen die ökonomischen Regeln und eine auf diese reagierende Politik des schlechten Gewissens ausspielen.<sup>2</sup> Der Gesamtarbeiter verläßt das Milieu der Fabrik, indem er heranwuchs, und geht auf große Fahrt; was nun die Wunschmaschinen angeht, so sind sie eigentlich nichts anderes als die Arbeitsverhältnisse, die er unterwegs einget. Ob in ihnen auch wirklich gearbeitet wird, kann man getrost bezweifeln; die Wunschmaschinen haben jedenfalls genug zu tun, ob es nun nach Arbeit ausschaut oder nicht, mehr oder weniger Mühe gekostet hat, als geistige oder materielle Ware verkauft wird oder unverkäuflich bleibt. Die Gleichgültigkeit gegenüber diesen Unterscheidungen ist ein Indiz dafür, daß der Gesamtarbeiter in der Begegnung mit den Wunschmaschinen seinen organischen Zusammenhalt auflöst und flüchtigere Verbindungen herstellt.

## Atmosphäre

Überall wirkt der Wunsch mit, aber niemals ist er der Hauptakteur oder gar derjenige, der alleine die Szene bestimmen könnte. Die Darstellung des *Anti-Ödipus* erweckt zwar zunächst den Anschein, das sei anders, aber vermutlich geschah dies aus Gründen der Inszenierung: Deleuze/Guattari starten, indem sie sich umgehend an ihr Ziel katapultieren, um sich zunächst einmal an einer

---

<sup>1</sup> Guattari: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, S. 129. Jean Baudrillard spricht von der Überführung von Arbeit in eine Art Dienst (vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tauch und der Tod*, S. 33).

<sup>2</sup> Exemplarisch der Vorschlag von Deleuze in einem Interview über Godards Fernsehserie *Six fois deux*: "Warum nicht die Leute bezahlen, die fernsehen, statt sie zahlen lassen? Denn sie arbeiten ja tatsächlich, sie leisten einen Dienst an der Öffentlichkeit." U 61



unverstellten Aussicht auf die Welt des unpersönlichen und unbeschränkten Wunsches zu erfreuen. Manchmal muß man eben so tun, als wäre man bereits dort, wohin man möchte, um den Weg, der einem noch bevorsteht, von der anderen Seite kennenzulernen. Diese Geste des Sichhinwegsetzens läßt sich aber nicht gut nachahmen, deshalb muß die Frage nach dem Wunsch hier anders gestellt werden, temperiert zu einer Frage des Atmosphärischen.

An einer Produktion sind immer mehrere beteiligt, egal ob es sich nun um Fernsehapparate oder Nachrichtensendungen, Kartoffeln oder Kinder, Lebensversicherungen oder Deutschunterricht handelt - Materien, Maschinen, Menschen. Was hat in allen diesen Fällen der Wunsch zu suchen? Er sorgt für die Atmosphäre, das Betriebsklima im weitesten Sinn, in der alles weitere, einschließlich der Konsumtion, stattfindet.

Der Einfluß, den die richtige oder falsche Atmosphäre darauf haben kann, ob und wie etwas geschieht, ist selber schwer zu beeinflussen, doch das sind andere, greifbarere Größen auch. Besonders am Atmosphärischen ist schon eher, daß es von irgend etwas, das sich auf nicht-subjektive Weise individuiert, ausstrahlt, von bestimmten Lichtverhältnissen, Klängen, Gerüchen, Temperaturen, also von etwas, das in der Luft liegt, auch wenn es Orten, Dingen, Menschen zugeordnet werden kann, denen man Glauben schenkt. Ausstrahlen, zuordnen, glauben - in dem, was Deleuze/Guattari als Wunschproduktion bezeichnen, laufen diese drei Bewegungen zusammen.<sup>1</sup> Jemand kommt an einen Ort, beginnt etwas zu spüren, fragt sich, woher die besondere Atmosphäre dieses Orts rührt und ob man ihr trauen darf. Natürlich spielen diese Bewegungen sich meistens im Hintergrund ab, solange jedenfalls wie man noch etwas anderes zu tun hat.

Ebenso wie eine Atmosphäre erschließt die Wunschproduktion sich nicht "in Bezug auf Objekte, Ziele oder selbst Quellen." AÖ 349; beide, Wunschproduktion und Atmosphäre, kann man als "ziel- und intentionsloses (...) Phänomen" AÖ 443<sup>2</sup> bezeichnen, beide versucht man einerseits mehr oder weniger geschickt zu manipulieren, beide schaffen es andererseits immer wieder, einen abzulenken und umzustimmen. Eine Atmosphäre umhüllt etwas; ein Wunsch auch, nämlich als Stimmung, die man ausstrahlt oder empfängt, verbessert oder verdirbt, bejaht oder ablehnt.

---

<sup>1</sup> An der Wunschproduktion lassen sich gemäß der Darstellung des *Anti-Ödipus* drei Synthesen unterscheiden: die konnektive, die disjunktive und die konsumtive. des *Anti-Ödipus* gl. AÖ 68

<sup>2</sup> Vgl. den Ausblick Pierre Klossowskis in seinem *Nietzsche le cercle vicieux* : "An dem Tage, da das menschliche Wesen sich gleichsam als intentionsloses Phänomen verhielte - denn auf der Ebene des menschlichen Wesens gehorcht jede intention weiterhin dem Gesetz der Bewahrung, ihrer Dauer -, an diesem Tage würde eine neu Kreatur die Integrität der Existenz verkünden." Zit. nach AÖ 477

Jemand, der eine Stimmung, die andere haben, nicht teilt, kann durch die Atmosphäre, die zwischen ihnen herrscht, etwas davon spüren. Atmosphären ebenso wie Wünsche machen Druck und erzeugen Spannung. Dieser Druck kann höher oder niedriger sein; er verändert sich ständig, hört aber auch dann nicht auf, wenn es zu einer Entladung kommt. Ein schwerwiegendes Mißverständnis, das den Prozeß des Wunsches drangsaliert und gefährdet, ist seine Verwechslung mit dem Weg zur Stillung eines natürlichen Bedürfnisses. Ein Mißverständnis, das kaum weniger schwer wiegt, wenn diese Natürlichkeit kulturell relativiert wird. Dagegen schlagen Deleuze/Guattari eine drastische Korrektur vor. Der Wunsch ist etwas, das überhaupt kein Verlangen danach hat (oder ist), gestillt zu werden wie etwa Hunger oder ein anderer Appetit. "Hat der Wunsch nicht die Lust zur Norm, so nicht im Namen eines nicht zu befriedigenden inneren Mangels, sondern im Gegenteil wegen seiner Positivität (...). Darin, den Wunsch aufs Gesetz des Mangels und auf die Norm der Lust zu beziehen, waltet ein und derselbe Irrtum." DI 107<sup>1</sup> Hat der Wunsch mit dem Essen zu tun, dann geht es ihm dabei um alles andere, um die ganze Atmosphäre, nur nicht darum, satt zu werden.<sup>2</sup> Das Sattwerden wird zur Nebenwirkung in einem Prozeß, der schon vor dem Kochen anfangen kann und auch dann nicht aufhören muß, wenn alles aufgegessen ist. "Weit davon entfernt, zu einem Objekt zu streben, ist der Wunsch nur dort (!) zu erreichen, wo einer ebenso wenig ein Objekt sucht oder erfaßt, wie er sich selbst als Subjekt erfaßt." DI 97 (Übers. geändert)

Der unbewußte Wunsch - der Traum ist sein Zeuge - befreit die Dinge unermüdlich aus der Fassung ihrer idealen und realen Formen; wer träumt, denkt und sieht die Welt anders, aber er nimmt sie immer noch zu persönlich. Überwunden wird diese Blockade, indem der Wunsch auf andere - weltlichere - Gedanken gebracht wird. Der Wunsch ist umso weltlicher, desto mehr Auflösung und Zerrissenheit er verkräftet. Eine Blockade und Entweltlichung dieser Auflösungsvermögen des Wunsches leitet den Wunsch dagegen auf private Bahnen um. Besonders erfolgreich verfährt bei dieser Privatisierung die Psychoanalyse; denn sie zollt den Formverlusten, Abweichungen und Umwandlungen des Wunsches nur in dem Maße Anerkennung, wie der Analysand es schafft, sein persönliches Schicksal in ihnen zur Sprache zu bringen.

---

<sup>1</sup> Vgl. TP 214 f. - In einem vor kurzem veröffentlichten Text, einer Art Positionspapier für eine Diskussion mit Foucault, schreibt Deleuze: "Je ne peux donner au plaisir aucune valeur positive, parce que le plaisir me parait interrompre le procès immanent du désir.(...) Le plaisir me parait le seul moyen pour une personne ou un sujet de s'y retrouver dans un processus qui la déborde. C' est une re-territorialisation." Deleuze: *Désir et plaisir*, S. 64.

<sup>2</sup> Vgl. zur Magersucht: DI 118f. u. TP 179f.

Für das Unbewußte, ein Gebiet, das zuvor vor allem für die in ihm untergebrachten dunklen Ahnungen und peinlichen Strebungen bekannt war, formuliert Freud die grundsätzlichen Bewegungs- und Artikulationsformen, derer sich ein erstaunlich erfinderisches Subjekt bedient, um ohne allzu großen Ärger das zu wünschen, was zu wünschen verboten ist. Die Freude an den überraschenden Kreationen dieses Unbewußten blieb jedoch den Surrealisten vorbehalten, denen wahrscheinlich als erster Analytiker Jacques Lacan, der mit einigen von ihnen befreundet war, Wesentliches verdankt; vor allem was Ausdruck und Auftreten betrifft. Überall sonst, d. h. außerhalb von Paris, schien die psychoanalytische Bewegung dagegen zu glauben, um als Heilverfahren und Wissenschaft Anerkennung zu finden, sei es ratsam, weniger verstörend aufzutreten. Sie ging daran, ihre eigene Entdeckung zu verharmlosen und das Unbewußte auf das bürgerliche Familienleben abzustimmen. Der Nachweis, daß es dort weniger harmlos zugeht als man meinen möchte und die gleich mitgelieferte Aufklärung darüber, warum man es deshalb erst recht meinen möchte, mußte vom Publikum erst verkraftet werden. Dazu dürfte erheblich beigetragen haben, daß die Familie eben nicht bloß zum Objekt der Vivisektion wurde, sondern - sozusagen als Wiedergutmachung für diese Zudringlichkeit - zu *dem* maßgeblichen Gesichtspunkt avancierte, von dem aus dann alles, was am eigenem oder fremden, Verhalten irgendwie eigenartig erscheint, durchschaut werden konnte (vgl. AÖ 69).

Vor allem hierauf, auf die Psychoanalyse als Entweltlichungsunternehmen, richten Deleuze/Guattari ihren Angriff. Wobei sie manchmal so tun, als müßte man der Analyse zutrauen, aus eigenen Mitteln die Krankheit zu erzeugen (und nicht bloß zu sein, wie Karl Kraus meinte), für deren Heilung sie sich hält (vgl. DI 94f., TP 354, U 30). Abgesehen davon, daß ihr Gewicht damit vielleicht doch überschätzt wird, lautet der Haupteinwand: Sie sorgt dafür, daß alle Abschweifungen und Ausfälle des Wunsches, die aus dem familiären Rahmen hinausstreben, entweder unauffällig bleiben oder entstellt werden. Sie wird, mit anderen Worten, wegen ihrer Mystifikationen angegriffen. Um diese Mystifikationen abzubauen, muß "die Destruktion, die umfassende Säuberung, Ausschabung des Unbewußten" AÖ 401 in Angriff genommen werden.

## Säuberung

Als produktives Vermögen muß sich der Wunsch von Bedürfnissen und Ansprüchen unterscheiden. Was ihm damit zugemutet wird, sind unwahrscheinliche Höchstleistungen - philosophischer Athletismus! -, obwohl

auch die Philosophen es in der Regel vorziehen, sich an Bedürfnisse und Ansprüche zu halten. Eine Ausnahme ist Kant. Indirekt zeigt sich das schon an dem verbreiteten Vorbehalt, er verlange einfach zuviel von den Menschen, wenn er das moralische Gesetz frei von Rücksichten auf die natürlichen Regungen und Glücksansprüche der Subjekte begründen wolle. Bezeichnend, daß dieser gemütliche Einwand in der Kantkritik von Deleuze einfach fehlt.

Nichts dürfte ihm abwegiger erscheinen, als gegen den rigorosen Formalismus des Sittengesetzes ausgerechnet das ins Feld zu führen, worüber dieses sich hinwegsetzt - "die Macht des Faktischen, des Herzens, des Gefühls der Laune oder der Leidenschaft." NPh 103 Umgekehrt: Es sind diese Mächte, denen Kant in gewisser Weise noch zu viel zugestand (vgl. NPh 102). Indem der kategorische Imperativ den Widerstreit von Einzel- und Allgemeininteresse im Namen der Autonomie eines vernünftigen Einzelnen zugunsten des Allgemeinen entscheidet, wird die Idee einer reinen Selbstgesetzgebung verbogen. Darin, daß diese Selbstgesetzgebung sich gegen sich selbst richten kann, beweist sie ihre größte Stärke.<sup>1</sup> Darin, daß sie es nur tut, um abermals etablierte Werte zu bestätigen, zeigt sich, daß sie für diese Stärke noch zu schwach ist.

Deleuze unterzieht den rigorosen Formalismus Kants einer eigenartigen Veränderung; er überträgt ihn auf den Wunsch. Dieser soll sich ein Gesetz geben, das keinen anderen Rückhalt gelten läßt, als die eigene *reine Form*, unabhängig von jeglichem Inhalt oder Objekt! Auf dem Prüfstand steht nicht mehr die Maxime einer Willenshandlung, und die Testfrage lautet nicht mehr, ob sie zu einer widerspruchsfreien Verallgemeinerung taugt und insofern der reinen Form eines Gesetzes entspricht, sondern geprüft wird nun der Wunsch und die neue Frage ist, ob er, was immer er wünschen mag, auf die seiner Form gemäße Art und Weise wünscht.<sup>2</sup>

Der Wunsch, wie schon gesagt, kann sich mit allem beschäftigen; charakteristisch für ihn ist allein, wie er das tut. Genauere Angaben dazu müssen aber immer wieder auf dieses Nichtfestgelegtsein rekurrieren:

---

<sup>1</sup> "Als erstes lehrt uns die kopernikanische Revolution, daß wir es sind, die befehlen. Es findet dort eine Umkehrung der antiken Konzeption der Weisheit statt: der Weise definierte sich durch seine eigenen Unterwerfungen und andererseits durch seine 'letztliche' Übereinstimmung mit der Natur. Kant setzt der Weisheit das kritische Bild entgegen: wir, die Gesetzgeber der Natur." KkP 42 vgl. NPh 101.

<sup>2</sup> Die nietzscheanische Formel dieser Prüfung lautet: "Du sollst, was immer du willst, so wollen, daß du auch dessen ewige Wiederkunft willst. Es liegt hier ein 'Formalismus' vor, der Kant auf dessen eigenen Boden zu Fall bringt, eine Prüfung, die weiter reicht, da sie - anstatt die Wiederholung auf ein angenommenes Sittengesetz zu beziehen - aus der Wiederholung selbst die einzige Form eines Gesetzes jenseits der Moral zu machen scheint." DW 22 Deleuze betont, daß Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr nicht antik-kosmologisch, sondern modern-formalistisch, als kategorischer Imperativ verstanden werden muß. Da man hier auf Nietzsche trifft, mag es abwegig erscheinen, weiter von Wunsch zu sprechen. Tatsächlich steht der Begriff Wunsch von Deleuze/Guattari in keinerlei Widerspruch zum Willen zur Macht Nietzsches.

Kennzeichnend für die Art und Weise, in der der Wunsch sich mit etwas beschäftigt, ist, daß er sich durch das, womit er sich jeweils beschäftigt, nicht festlegen läßt. Anders formuliert: In dem Maß, in dem ein Tun sich durch etwas Bestimmtes festlegen läßt, ist es schon keine Wunschproduktion mehr. Mit der Gefahr, in der eigenen Gegenstandslosigkeit, Reinheit, Formalität leerzulaufen, muß der Wunsch leben, aber andererseits ist er ja nicht allein auf der Welt. Er hat genug damit zu tun, sich an all dem zu versuchen, was stärker gebunden, weniger beweglich und auflösungsfreudig ist als er. Die Produktivität des Wunsches ist ununterscheidbar von einem gewaltigen Zerstörungswerk, in dem alles, was durch Identität, Ähnlichkeit, Analogie, Gegensatz verstanden wird, seinen Geist aufgeben muß. Davon ist bei Deleuze bereits die Rede, bevor die Idee der Wunschproduktion auftaucht. "Die Dinge müssen in der Differenz zerrissen, ihre Identität muß aufgelöst sein, damit sie zur Beute der ewigen Wiederkehr werden. (...) Was nicht wiederkehrt, verneint die ewige Wiederkehr, übersteht die Prüfung nicht" (DW 305 vgl. NPh 78).

Die Wunschproduktion fällt zwar durch ihren destruktiven Charakter auf, aber ihre Zerstörungswerke halten nicht lange vor. Was in der gelösten Atmosphäre einer Wunschproduktion aus seiner Fassung gerät, kehrt in diese (oder eine andere) meistens auch wieder zurück. So jedenfalls stellt es sich für die Sichtweise eines endlichen Lebens dar, auf die wiederum Deleuze aus der Perspektive einer "permanenten Revolution der ewigen Wiederkehr" DW 79 herabblickt. Das betont Destruktive dieses Denkens zeigt, wie metaphysisch es ist, wenn Metaphysik heißt, die Maßgeblichkeit der Endlichkeit zu bestreiten, was für Deleuze mit Nietzsche heißt, Endlichkeit in alle Ewigkeit zu bejahen. Daß der Wunsch ruinös auf Formen und Fassungen wirkt und den Organismus sehr stören kann, bringt ihn in Todesnähe. Auch hier ist er vor massiven Missverständnissen nicht gefeit, wie sie sich etwa in Freuds Konzeption des Todestriebes aussprechen, derzufolge alles Lebendige eine grundlegende Tendenz habe, in den ursprünglichen Zustand einer unbelebten und unterschiedslosen Materie zurückzukehren. Dagegen wendet Deleuze ein, daß diese naturgesetzliche Auffassung des Problems an der dem Wunsch eigentümlichen Auflösungstätigkeit vorbeizieht. Deren Originalität zeigt sich an Erfahrungen, in denen Differenzen - verstanden als Erregungen - entbunden werden, ohne damit schon eine absolute Abfuhr, die völlige Annullierung aller Spannungen anzustreben. "Der Tod (...) ist im Lebendigen als subjektive und differenzierte, prototypisch gegebene Erfahrung gegenwärtig. Er entspricht keinem materiellen Zustand, vielmehr einer reinen

Form, die jeglicher Materie abgeschworen hat - der leeren Form der Zeit" (DW 149, vgl. AÖ 429).

Rein und leer geworden, stimmen Wunsch, Tod und Zeit metaphysisch darin überein, daß sie vor nichts im Leben Halt machen. Die Frage ist nur, wie stark sich das während eines Lebens bemerkbar macht. Zur Klärung die Beobachtung eines Experten: "If all pleasure is relief from tension, junk affords relief from the whole life process, in disconnecting the hypothalamus, which is the center of psychic energy and libido. (...) Junk suspends the whole cycle of tension, discharge and rest. The orgasm has no function in the junky. Boredom, which always indicates an undischarged tension, never troubles the addict. He can look at his shoe for hours. He is only roused to action when the hourglass of junk runs out."<sup>1</sup> Wie jedes Leben wird auch dieses früher oder später tödlich enden, worum es aber hier zu gehen scheint, ist vielmehr, den Tod schon vorher zu leben. Um genauer zu bestimmen, worauf sich der Wunsch hier einläßt, muß man aber den Prozeß eines Abbaus von Spannungen, den Burroughs erwähnt, vom Zustand der Spannungslosigkeit unterscheiden. Gewünscht wird dabei sicher nicht dieser Zustand, sondern allenfalls der Weg dorthin, also die Wirkungen, die sich auf dieser abschüssigen Bahn einstellen.

## Wunscherziehung

Wie diszipliniert und planvoll der Wunsch in seiner Destruktivität vorgehen kann, zeigt er bei der Produktion eines masochistischen Gefüges, wo zugleich immer noch genug mitschwingt, um deutlich zu machen, daß der Wunsch nicht schon deshalb zahm geworden ist, weil jemand sich fesseln läßt. Das Gefüge setzt sich zusammen aus verschiedenen Affekten (Schmerzen, Lust), Gegenständen (Fesseln, Pelze, Peitsche) und Ausdrucksformen (Verträge, Inszenierungen), die auf genau festgelegte Weise zum Einsatz gelangen. Alles ist hier ausgedacht und doppelbödig; als sollte eigens das Vorurteil entkräftet werden, der Wunsch sei natürlich, spontan und kaum zurechnungsfähig, Nimmt man die Studie von Deleuze zu den Romanen Leopold Sacher-Masochs, *Sacher-Masoch und der Masochismus*, und vergleicht sie mit geläufigeren Vorstellungen zum Thema, so zeigt sich, daß nicht jede Spielart (oder Vorstellung) von Masochismus die Prüfung der Wunschproduktion besteht. Vor allem gilt das hinsichtlich der Vorstellung, als Masochisten könnten alle Leute gelten, die ihre Lust darin suchen und finden, gequält zu werden.

---

<sup>1</sup> Burroughs: *The Naked Lunch* S. 54.

Deleuze weist daraufhin, daß diese Vorstellung einen Aspekt als Erkennungsmerkmal isoliert und dadurch die Eigenart des masochistischen Gefüges verkennt. Worum es dem Wunsch im masochistischen Gefüge geht, kann man daran ermessen, daß es bei Sacher-Masoch, aber auch in anderen Fällen, die Deleuze nennt, immer ein Mann ist, von dem die Initiative ausgeht. Er überredet eine Frau, die eine gewisse Kälte<sup>1</sup> ausstrahlen muß, dazu, etwas mit ihm zu machen, damit er sich nicht mehr wie ein Mann fühlen muß. Er erzieht sie dazu, ihn zu erziehen, um auf diese Weise etwas von seiner Erziehung (oder Natur, aber das ist in diesem Fall nicht besonders wichtig) zu widerrufen (vgl. SM 176ff., 220, 248). Der Widerruf erfolgt als Parodie, als "Umkehrung von Zeichen" TP 214 und Sacher-Masochs *Venus im Pelz* ist so gesehen ein Erziehungsroman, der davon handelt, wie in inszenierten Bestrafungen und Strafandrohungen über die strafenden Mächte parodistisch triumphiert wird.

Die Stilisierung von Unzugänglichkeit und Überlegenheit der Frau dient dem Wunsch nicht dazu, über einige Umwege die Begierde nach ihr wachzuhalten oder die Erregung zu steigern, sondern einer eigenartigen Zurückstellung der sexuellen Lust. Jemand läßt sich fesseln, um die Bindung des Wunsches an die Lust zu unterbinden.<sup>2</sup> Wenn die Herrin das vereinbarte Programm absolviert und ihr freiwilliger Sklave - regungslos und gefesselt verharrend - ihre Schläge und seine Schmerzen erwartet, so gerät sein Körper in einen Schwebezustand, er wird im wörtlichen Sinn suspendiert (vgl. SM 186f., 265; CC 71f.).

Diese angespannte Erwartung verwandelt den Körper in eine "intensive Matrix" TP 210, auf der Schmerzempfindungen ihren Verlauf nehmen können, ohne auf dem schnellsten Wege wieder abgeführt zu werden. Von diesen intensiven Schmerzempfindungen und davon, wie sie sich durch ihre Dehnung oder Verlängerung in einem masochistischen Gefüge verändern, ist aber erstaunlicherweise in der großen Studie über Sacher-Masoch überhaupt noch keine Rede; weniger überraschend, wenn man bedenkt, daß hier noch die Psychoanalyse den Ton angibt, die den physischen Aspekt gegenüber dem phantasmatischen, der ja ungleich gesprächiger ist, vernachlässigt.

---

<sup>1</sup> Um die kalte Frau, die überredet wurde, die Herrin zu spielen, dreht sich bei Sacher-Masoch außerdem ein ausuferndes historisches Delirium. Vgl. SM 190f.; CC 72f.

<sup>2</sup> "Verneinung der sexuellen Lust, Tilgung ihres Genitalcharakters und Umwandlung in eine Lust der Wiedergeburt" SM 249, vgl. 187. "Das Leiden des Masochisten ist der Preis, den er zahlen muß, nicht um Lust zu gewinnen, sondern um die Pseudo-Bindung des Wunsches an die Lust als äußerem Maßstab zu lösen." TP 213 (Übers. geändert).

## Denkzwänge

Um Erziehung geht es manchmal auch in der Philosophie. "Die Griechen sprachen nicht von Methode, sondern von *paideia*, sie wußten, daß das Denken nicht ausgehend von einem guten Willen zu denken anfängt, sondern auf Grund von Kräften, die auf es einwirken und zum Denken zwingen." NPh 119<sup>1</sup> Der philosophische Optimismus von Deleuze zeigt sich darin, von der Philosophie nicht zuviel zu erwarten. Auch ohne philosophisch beschlagen zu sein, können wir über die Doxa hinausgelangen, sobald wir lernen. Was in einem Lernprozeß erfahren wird, was sich klärt und was dunkel bleibt, hängt davon ab, wo die neuralgischen Punkte, die Singularitäten<sup>2</sup>, bemerkt und entdeckt werden. Es sind dies immer die Punkte, an denen die Fragen des Lernenden einhaken, durch die er in seinem Aufgabengebiet einen Kontakt herstellt, der das Verhältnis zwischen ihm und dem zu Erlernenden verändert. "Infragestellen bedeutet, die Dinge derart der Frage unterzuordnen, zu unterwerfen, daß sie in dieser erzwungenen und ihnen aufgenötigten Ergebnisheit eine Essenz, eine Natur offenbaren." ES 119.+ Diese wegweisende Bestimmung – sie stammt aus Deleuzes' erstem Buch *Empirisme et Subjectivité* – ergänzend, kann man sagen, daß eine 'Unterwerfung' neben den fraglichen Objekten auch die fragenden bzw. befragten Lehrer und Schüler einbeziehen muß. Schlecht sind Fragen – eines Lehrers an seinen Schüler, eines Lernenden an sich selbst oder seinen Lehrer – dann gestellt, wenn sie es einem oder beiden zu einfach machen, wenn es ihnen genügt, bloß Banalitäten zum besten zu geben, auch wenn richtige Antworten dabei herauskommen. Unabhängig von der Ausrichtung des Lernens an einem zu bewältigenden – und für verkräftbar gehaltenen – Pensum, zeichnet sich die gut gestellte Frage für Deleuze wohl dadurch aus, daß sie die Lernenden dazu anstachelt, Schwierigkeiten zu machen. Die den gut gestellten Fragen eigene Gewalt unterscheidet sich von der einer Überredung ebenso wie von der eines Verhörs; ihre Folgen reichen weiter, bis ins Unbekannte, das überall auftauchen kann (vgl. DW 202f.). Einer der schönsten Sätze in *Différence et Répétition* lautet: "Schwimmen lernen, eine Fremdsprache lernen heißt, die

---

<sup>1</sup> Vgl. DW 212ff.; PZ 17, 78: "Wahrheiten bleiben willkürlich und abstrakt, solange sie sich auf den guten Willen zum Denken gründen."

<sup>2</sup> "Die 'Singularität' ist nicht das Individuelle, sie ist der Fall, das Ereignis, das Potential, oder eher die Verteilung der Potentiale innerhalb einer gegebenen Materie." PV 18. - Prigogine/Stengers *Dialog mit der Natur*, S. 80 führen den Begriff der Singularität zurück auf Maxwell, der als singulär diejenigen Punkte bezeichnet, an denen Einflüsse, "deren Stärke zu geringfügig ist, als daß ein endliches Wesen sie erfassen könnte, Resultate von der größten Bedeutung hervorrufen."

+ "Mettre en question signifie subordonner, soumettre les choses à la question de telle façon que, dans cette soumission contrainte et forcée, elles nous révèlent une essence, une nature."



singulären Punkte seines eigenen Körpers oder seiner eigenen Sprache mit denen einer anderen Gestalt, eines anderen Elements zusammensetzen, das uns zerstückelt, uns aber in eine Welt von bisher unbekanntem, unerhörten Problemen eindringen läßt. (...) Wozu sind wir bestimmt, wenn nicht zu Problemen, die sogar die Transformation unseres eigenen Körpers und unserer Sprache verlangen?" DW 244

Wer lernt, geht zwangsläufig über Umwege und Abwege. Wissen läßt sich anhäufen und abrufen; in ihm kommt das Lernen zur Ruhe. Lernen bedeutet: Probleme aufspüren, bestimmen und formulieren, Denk- und andere Gewohnheiten deformieren; deshalb fällt es mit dem Alter schwerer. Die Frage, was man durch Lernen erwerben soll, spart Deleuze aus. Denn das philosophische Lernziel ergibt sich eher aus dem, was man lernend loswerden soll. Es kommt darauf an, Meinungen abzustreifen oder gar nicht erst aufkommen zu lassen, die einen davon abhalten, sich in einem ungewohnten Element zu bewegen, sei es nun das Wasser oder die dünne Luft des Denkens. Die Philosophie mit ihren Zerreißproben kommt erst zum Einsatz, wenn man bereits einiges hinter sich gebracht hat; Hauptsache, jetzt kann man etwas, was einem vorher Schwierigkeiten bereitete, und weiß etwas, wovon man früher kaum eine Ahnung hatte. Wie es einem mit diesen Schwierigkeiten und zu wenig Ahnung ging, wie man diesen Zustand hinter sich zurück ließ, und wohin man schließlich gekommen ist, diese Fragen können als Bildungsroman - philosophisch als *Phänomenologie des Geistes* - erzählt und geklärt werden. Diese Klärung gerät jedoch, ohne es merken zu müssen, ins Zwielficht, wenn sie das Verworrene der Schwierigkeiten und Ahnungen, von dem sie sich abhebt, für unwesentlich oder wirkungslos erklärt und dadurch verdunkelt. Im Kontrast zu einer sich selbst idealisierenden Bildung läßt sich ermessen, inwiefern für Deleuze Lernen mit Gewalt zu tun hat. Es handelt sich um ein ständiges Kräftigen, indem der Lernende nicht entweder klüger wird oder dumm bleibt, sondern indem er beides zugleich wird.<sup>1</sup> Denn es gibt eine Art von Dummheit, die erst virulent wird, wenn man dabei ist, etwas zu lernen (vgl. DW 194ff., 343f.). Wer irgendwann das Lernen läßt, ahnt vielleicht, welche Dummheiten einem dabei immer wieder unterlaufen können und schreckt genau davor zurück. Anders als in den Karikaturen der Unwissenheit, die nur dazu taugen, herablassend auf sie zurückblicken zu können, stellt diese Dummheit den Inbegriff jener hartnäckigen Störbewegungen dar - der

---

<sup>1</sup> Dazu paßt eine Äußerung von Deleuze in einem Gespräch mit Raymond Bellour und Francois Ewald: "Was ich weiß, weiß ich nur für die Erfordernisse einer aktuellen Arbeit, und wenn ich einige Jahre später darauf zurückkomme, muß ich alles wieder neu lernen." U 200.

Rückschläge und Aussetzer, der Schwerfälligkeiten und Übereiltheiten -, die erst auftauchen, wenn man etwas zu lernen beginnt.

Die Dummheit - "die Kehrseite des Denkens oder vielmehr seine Begleitung"<sup>1</sup> - schreibt Foucault in *Theatrum philosophicum*, seinem Aufsatz über *Différence et Répétition* und *Logique du sens* - tut mehr als das Lernen nur zu hemmen oder abzulenken. Ihre Nachstellungen sollten die Philosophen auf sich zukommenlassen, statt zu glauben, sie müßten ihnen voraussein. Wer die Dummheit für etwas hält, das ins Asyl der Unwissenheit gehört, behandelt sie wie eine Schwäche, und das rächt sich; er bekommt von ihr nur noch zu hören, was er ohnehin schon weiß.

Nicht nur Lernen, auch Wissen kann an sich selbst irrewerden, und zwar auf verschiedene Weisen. Einige von ihnen, etwa der gleichwertige Widerstreit im Pyrrhonismus, aber auch andere Spielarten des Skeptizismus, sind in der Philosophie zu regelrechten Lehrstücken durchgebildet worden. Je nach Verfahren kann man so klug werden, nichts, nicht allzu viel oder eben doch zuviel vom Wissen zu erwarten.

Deleuze umgeht diese Positionen. Wenn es für ihn ein Problem mit dem Wissen gibt, dann besteht es wohl eher darin, daß alle Verunsicherungen des Denkens von der Streitfrage in den Schatten gestellt werden, welche Prüfungen ein Wissen bestehen muß, um als wahrhaft gesichert durchzugehen. Statt diese Frage nach den Sicherheitsgarantien des Wissens direkt anzugreifen - etwa mit der müden Behauptung, alle Unterscheidungen eines Wissens von dem, was es jeweils als Nicht- oder Unwissen ansieht, hätten sich als unhaltbar und willkürlich herausgestellt - operiert Deleuze in ihrem Schatten. Jedes Wissen, das in Erscheinung tritt, muß sich ausweisen und sagen können, wodurch es sich auszeichnet; jedes Wissen macht aber auch unscheinbare Phasen durch, in denen es dazu noch nicht in der Lage ist, Phasen der Virtualität, in denen es noch nicht weiß, ob einmal ein richtiges Wissen aus ihm wird. In diesen unscheinbaren Phasen, in denen die Lernprozesse stattfinden, herrscht kein bloßes Durcheinander. Dieses kann

---

<sup>1</sup> Foucault: "Theatrum philosophicum", S. 50.

sich aber dennoch auf bedrohliche Weise bemerkbar machen, wenn man spürt, daß die Gedanken einander ständig in die Quere kommen und Verbindungen sich genauso schnell bilden wie wieder

aflösen. Dieser Eindruck von Vergeblichkeit bezeichnet jedoch nur das eine Extrem, ihm gegenüber steht das Gefühl voranzukommen, wenn die Gedanken gewählter und die Verbindungen zwischen ihnen haltbarer werden.

Lernprozesse mißglücken, wenn sie in einem mentalen Chaos enden, aus dem man sich dann entnervt auf das zurückzieht, was einem bereits bekannt war. Man ist nicht gescheitert, weil man einen oder mehrere Fehler gemacht hat, sondern weil man in eine Lage geraten ist, in der zu große Verwirrung herrscht, als daß von Fehlern überhaupt die Rede sein könnte (vgl. DW 198). Kein Lernprozeß beginnt mit diesem Chaos, aber jeder streift es irgendwann, selbst wenn alles gut ausgeht.

Wer von diesen Bewegungen und den mit ihnen verbundenen Gefahren keine Ahnung hat, wäre demnach unfähig zu lernen, Unverständnis für Dummheit und Unsinn demnach das große Manko der sogenannten intelligenten Maschinen. Sie lösen nur Aufgaben, die sie als Probleme nie stellen konnten; was sie wissen, haben sie nicht in der Gefahr, dabei dumm zu werden, erworben.

Wenn, wie Deleuze immer wieder betont, Denken ohne die Konfrontation mit dieser Gefahr undenkbar ist, dann machen diese Maschinen etwas anderes als denken; sie rechnen. Wenn sie aber nur zu rechnen brauchen, um Aufgaben zu lösen, bei denen Menschen angestrengt denken müssen, dann taucht hinter der Frage, ob Maschinen denken können, die andere Frage auf, wie sich das Denken eigentlich vom Rechnen unterscheidet, wenn es durch dieses mit Erfolg simuliert werden kann; der rechnende Schachcomputer gewinnt die Partie gegen seinen denkenden Gegenspieler.<sup>1</sup>

Die Debatte über Künstliche Intelligenz nötigt zu genaueren Bestimmungen dessen, worin die Originalität des Denkens und sein Unterschied zum Rechnen besteht – oder bestehen könnte. Die Unterscheidung stellt sich nun als Herausforderung dar, bei der offen bleibt, wie sie ausgeht. Etwas anderes als Rechnen zu sein, ist dem Denken nicht mehr von Natur aus garantiert, und so stellt sich die Unterscheidung als Herausforderung dar, bei der offen bleibt, wie sie ausgeht und auf welchem Feld des Wissens sie überhaupt stattfindet. Der Sieg des Rechners über den Denker ist symptomatisch; diesem ist es nicht gelungen, sein Denken gut genug abzugrenzen; es ist ihm nichts besseres eingefallen, als bloß berechnend zu denken und sich damit auf ein

---

<sup>1</sup> Zum folgenden, vgl. Dreyfus, Hubert L und Stuart E.: *Künstliche Intelligenz*.

Gebiet begeben, wo die Maschine, die beim Rechnen noch nicht einmal zu denken braucht, überlegen ist.

Auf rechnendes Denken bleibt man angewiesen, solange man einer Lernsituation unbeholfen gegenübersteht; je besser man sich in ihr und mit den für sie charakteristischen Problemen zurechtfindet, desto entbehrlicher wird dieses Verfahren.<sup>1</sup> Menschen gelingt vieles umso besser, je weniger sie an das Gelingen, an bestimmte Situationsmerkmale und Regeln achten müssen, also wenn sie das wieder vergessen, was Maschinen auf jeden Fall behalten müssen. Wer es im Erlernen von Fertigkeiten weit gebracht hat, kann schließlich auf etwas vertrauen, das Hubert L. und Stuart E. Dreyfus in ihrem Buch *Mind over Machines* "Intuition" nennen.<sup>2</sup> Zur Veranschaulichung lassen sie einen Athleten zu Wort kommen, der weiß, auf was er sich in den entscheidenden Situationen verlassen können muß. "Es gibt keine Wahl. Es geschieht unbewußt, automatisch, natürlich. Es darf kein Gedanke aufkommen, denn für Gedanken ist Denkzeit erforderlich und das bedeutet Fehler (...) Nimmst du dir Zeit zu denken, wirst du niedergeschlagen, während du noch denkst."<sup>3</sup> Ausgerechnet dort, wo Menschen lernen, etwas so gut zu beherrschen, daß es wie von selbst läuft - "unbewußt, automatisch, natürlich" - bleiben Maschinen hinter ihnen zurück. Ihren Bewegungen merkt man eben (immer noch) an, daß sie nicht in Fleisch und Blut übergehen können. Menschen mit ihrer Sensomotorik erweisen sich gegenüber der maschinellen Ideomotorik als überlegen; ihre Überlegenheit verdanken sie der Fähigkeit, den "bewußten Gebrauch von kalkulierender Rationalität"<sup>4</sup> lernend hinter sich lassen zu können, um das Gelernte zu *verkörpern*.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Dreyfus, Hubert L und Stuart E.: *a. a. o.*, S. 258. "Menschen, die gewandt oder als Experten handeln, sind sich nicht bewußt, nach Fakten zu suchen beziehungsweise Ziele oder Aktionen zu erschließen: sie sind sich nicht bewußt, irgendein Ziel oder eine Aktion auszuwählen. Und mit dem Übergang zum eingebundenen, intuitiven Handeln steigern sich ihre Leistungen dramatisch. Solche Menschen fühlen sich fähig - und ihr Verhalten bestätigt das -, Situationen in einer ganz neuen Weise fließend und flexibel zu bewältigen." Ebd. S. 97f..

<sup>2</sup> "Die Intuition ist das Produkt des Eingebunden-Seins in eine Situation und des Erkennens von Ähnlichkeiten (...), ist weder wildes Raten noch übernatürliche Inspiration." Dreyfus, Hubert L. und Stuart E. Dreyfus, *a. a. O.*, S. 52.

<sup>3</sup> Dreyfus, Hubert L. und Stuart E. Dreyfus: *a. a. O.*, S. 57.

<sup>4</sup> Dreyfus, Hubert L. und Stuart E. Dreyfus *a. a. O.*, S. 62.

<sup>5</sup> Die Idee einer weltverbundenen Leiblichkeit wiederholt in der Kontroverse um die künstliche Intelligenz die Abgrenzung der Phänomenologie und Gestalttheorie vom Cartesianismus. "Gegenwärtige KI-Forschung beruht auf der seit Descartes die Philosophie beherrschenden Annahme, daß alles Verstehen im Erstellen und im Gebrauch angemessener Repräsentationen besteht." Dreyfus, Hubert L. und Stuart E. Dreyfus: *a. a. O.*, S. 13.

## Denkaktivismus

Daß etwas umso besser läuft, je weniger man daran denken muß, gilt in gewisser Weise auch für das Denken selber, nämlich dann wenn es selbsttätig geworden ist und sich aus sich selbst speist.

Spinoza spricht in diesem Zusammenhang von einem geistigen Automaten.<sup>1</sup> Ihm kommt das Denken umso näher, je weniger es sich von dem beeindrucken läßt, was die jeweiligen Gedanken als ihren Inhalt vorstellen oder vergegenwärtigen. Treibende Kraft für diese Distanzierung von den Vorstellungsinhalten ist die Frage, ob ein Gedanke dem Vermögen zu denken gerecht wird.<sup>2</sup> Daß er richtig ist, reicht dafür nicht; um dem Denken gerecht zu werden, muß ein Gedanke dieses Vermögen als seine Ursache ausdrücken. Gedanken, die das tun, sind adäquat (vgl. SPA 119, 134). Ausgedrückt wird das Vermögen zu denken, indem Gedanken so miteinander verkettet werden, daß die Verbindungen, die sich durch Gedächtnis und Gewohnheit ergeben, ihre geistige Vormachtstellung einbüßen.<sup>3</sup>

"Die Seele ist eine Art geistiger Automat, das heißt: Beim Denken gehorchen wir allein den Gesetzen des Denkens, und diese Gesetze (...) lassen uns die Ideen nach ihren eigenen Ursachen und unserem eigenen Vermögen gemäß verketteten." SPA 125 Soweit das Denken von selbst, also automatisch läuft, ist es autonom. Die Frage ist nur, wie man zu Gedanken kommt, die dem gerecht werden, die den geistigen Automaten aktivieren. Das Vermögen zu denken mag unendlich sein, eine Garantie dafür, daß wir es nutzen, besteht jedoch nicht. So etwa sieht das Problem aus, das Deleuze mit Spinoza verbindet. *Spinoza et le problème de l'expression* handelt von dem Versuch, ein Vermögen in Besitz zu nehmen und von den Hindernissen, auf die man dabei stößt. Die Gedanken nämlich, die man ohne weiteres hat - "in uns eingeprägte hinweisende Bilder der Vorstellung" SPA 131, Spuren oder Zeichen von körperlichen Vorgängen, Mischungen, Begegnungen - bringen einem nur etwas nahe, ohne anzugeben, wie es zustande gekommen ist; sie zeigen zwar etwas an, aber ohne es zu explizieren oder zu entfalten. Ein einfaches Beispiel: Ich esse einen Apfel, wodurch sich etwas mit mir verändert. Das entsprechende Vorstellungsbild, die "Affektionsidee", ist Anzeichen einer veränderten körperlichen Verfassung, genauer gesagt, einer

---

<sup>1</sup> Spinoza: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, § 85. Vgl. SPA 125, 136, 144, 286, 289, 296; K 2, 215ff., 400.

<sup>2</sup> "Es gibt einen Inhalt der Idee, einen Ausdrucks- und nicht Vorstellungsinhalt, der allein auf das Vermögen zu denken verweist." SPA 125

<sup>3</sup> Über die gewohnheitsmäßige und gedächtnisgestützte Verbindung von Gedanken vgl. Spinoza: *Ethik II*, 18 Anm. .

Mischung oder Zusammensetzung zweier Körper.<sup>1</sup> Ob sich bei dieser Zusammensetzung um eine Schwächung oder Stärkung meines Denkvermögens handelt, zeigt sich daran, ob es mir angenehm ist oder nicht." Ausgehend von eben dieser Wirkung können wir eine Idee dessen bilden, was einem äußeren Körper und unserem gemeinsam ist." SPA 249 Diese Idee beleuchtet das Verhältnis zweier Körper von innen: sie erkennt die Gleichartigkeit (similitude) in der Zusammensetzung zweier Körper. Denn daß der Apfel schmeckt und gut bekommt, deutet darauf hin, daß zwischen ihm und mir irgendeine Gemeinsamkeit besteht. Mit der Vergegenwärtigung dieser inneren, d. h. strukturellen Gemeinsamkeit gelangt man über die bloße Feststellung einer angenehmen Wirkung hinaus. Verglichen mit ihr stellt die Vergegenwärtigung einfach eine Intensivierung dar, und auf diese Weise wird die Idee adäquat, ohne daß es sich dabei um einen Gewinn an gegenständlicher Erkenntnis handeln müßte. Man muß über Äpfel kaum mehr wissen, als daß ihr Verzehr gut auf einen wirkt, und kann dennoch daran gehen, dieses gute Verhältnis genauer zu durchleuchten, zu verbessern und zu intensivieren, indem man die Umstände bestimmt, prüft, vergleicht, unterscheidet und auswählt, unter denen diese Begegnungen stattfinden.

Alltägliches, nicht formalisiertes Wissen kann folglich den spinozistischen Kriterien einer adäquaten Idee entsprechen, indem es sich vom Gedanken einer äußeren Ursache freimacht. Übereinstimmungen<sup>2</sup>, um die es hier geht, können umso besser kennengelernt werden, je weniger diese Begegnungen dem Zufall überlassen werden müssen.<sup>3</sup> Was die *Übereinstimmung* jeweils ausmacht, kann auf die verschiedensten Weisen bestimmt werden; das Spektrum reicht von Verträglichkeit im digestiven Sinn - ein Körper verpeist einen anderen und stärkt sich dadurch - bis zur Bildung von Verträgen und Bündnissen: Körper, die sich miteinander vertragen, schließen sich zusammen. Menschen stimmen untereinander eben in anderen und mehreren Hinsichten überein als mit Äpfeln.

Indem Deleuze an der spinozistischen Ethik hervorhebt, welche Bedeutung den praktischen Lern- und Bildungsprozessen der Gemeinbegriffe zukommt, zeigt er eigentlich nur, was alle tun können, um möglichst frei von Angst und Aberglaube zu leben und zu denken. Dem naheliegenden Einwand, daß die

---

<sup>1</sup> Es besteht ein Ausdrucksdefizit, dazu Deleuze: "Es ist zweifellos, daß unsere Affektionsideen ihre eigene Ursache, d. h. das objektive Wesen des äußeren Körpers 'einschließen'; nicht aber so, daß sie es 'ausdrückten' oder 'explizierten'. So schließen sie auch unser Vermögen zu erkennen ein, explizieren sich aber nicht dadurch, und verweisen auf den Zufall." SPA 131, vgl. SPA 134, 247.

<sup>2</sup> Die Übereinstimmungen, die im "Lernprozeß der Gemeinbegriffe" SPA 256 entdeckt werden, sind keine abstrakten Zuordnungen. "Zwischen einem Rennpferd und einem Arbeitspferd gibt es mehr Unterschiede als zwischen einem Arbeitspferd und einem Ochsen." TP 350

<sup>3</sup> Vgl. Spinoza: *Ethik* II, 29 und SPA 245f. .

Übereinstimmungen obwohl oder gerade weil Affekte zu ihnen gehören, vage und abhängig von der jeweiligen Situation bleiben, wird man kaum besser gerecht, als dadurch, daß man Vertrauens- in Prüfungsfragen verwandelt. Wer nach Kräften prüft, worin genau eins mit dem andern übereinstimmt, geht damit schon weiter als die bloße Meinung.

Die Philosophie unterstützt diese Bewegung und setzt sie fort, nur durch die Bildung von Gemeinbegriffen, von Ideen, die Übereinstimmungen *entdecken und bekräftigen* kommt der geistige Automat in Gang. Das ist die empiristische Lektion, die Deleuze dem Spinozismus abgewinnt. Die Konsequenzen für eine vitalistische Philosophie: Statt zu erklären, was das Leben im Wesentlichen ist, unterscheidet sie Denkweisen, die zugleich Lebensweisen sind. So wie man lebt, denkt man auch. Obwohl die Lebensweise bestimmt, wie das Vermögen zu denken genutzt wird, bleibt dieses davon unbehelligt. Das zeigt sich aber erst, wenn es in Besitz genommen wird. Denken ist ein Vermögen, dessen Aneignung gerade zur Entdeckung seiner Eigenständigkeit - als geistiger Automat - führt.

## Fluchthilfen

Gedanken können ausschweifen, beschleunigen, vorseilen; sie können aber auch aufsammeln, überblicken, abgrenzen. Man braucht Begriffe, um beide Bewegungen miteinander zu verbinden; die Kunst, sie miteinander zu verbinden, ist die Philosophie, denn sie beschäftigt sich damit, Begriffe zu schaffen. So lautet schlicht gesagt die Antwort, die Deleuze/Guattari in ihrem letzten gemeinsamen Buch *Qu'est-ce que la philosophie?* auf genau diese Frage geben. Was an dieser Antwort auffällt: Sie scheint es eilig zu haben, aus dem Einflußbereich der angestammten Haupt-, Grund- und Letztfragen der Philosophie auf dem schnellsten Wege herauszukommen, um sodann, ohne die Hinterlassenschaft auch nur mit einem Wort zu erwähnen, zu betonen, daß es genau diese *Geschwindigkeit* ist, die zählt. Mit ihr kann man testen, ob ein Gedankengang philosophisch ist oder nicht.

Um einen bekannten Weg in kürzerer Zeit als andere zurückzulegen, muß man schneller sein; um einen besseren Weg zu einem Ziel oder ein neues Ziel zu entdecken, einfallsreicher; um aber unterwegs und gleichzeitig überall zu sein,

braucht man die absolute Geschwindigkeit des Denkens.<sup>1</sup> Philosophische Begriffe nehmen diese Geschwindigkeit an und halten sich dennoch in Grenzen, was sie vor einer Verwechslung mit Gott bewahrt, zu der es leicht kommen kann, wenn der Lauf der Welt Schritt für Schritt in die Parade eines einzigen und allumfassenden Gedankengangs eingefädelt wird. Die Begrenztheit eines Begriffs besteht jedoch nicht in der Zurückhaltung, was seinen Umfang betrifft, um überhaupt einen nennenswerten Inhalt vorweisen zu können; gegen die Regel vom umgekehrt proportionalen Verhältnis zwischen Begriffsinhalt und -umfang wird hier verstoßen, denn Begriffe sind keine Sammel-, Meß-, und Erfassungsstellen mit größerer oder kleinerer Kapazität, sondern Überflieger, Fahrzeuge mit unendlicher Geschwindigkeit. "Der Begriff bestimmt sich durch die Untrennbarkeit einer endlichen Zahl von heterogenen Komponenten, die durch einen Punkt im absoluten Überflug mit unendlicher Geschwindigkeit durchlaufen werden. (...) Der 'Überflug' ist der Zustand des Begriffs oder seine eigene Unendlichkeit, wenn auch die Unendlichkeiten mehr oder weniger groß sind gemäß der Anzahl der Komponenten, Schwellen und Überbrückungen." QLP 26++

Den Ausdruck Überflug (*survol*) entnimmt Deleuze bei Raymond Ruyer und überträgt ihn auf die Bewegung des Begriffs.<sup>2</sup> Diese Bewegung verfremdet Naheliegendes in Unfaßliches und sie bringt Unfaßliches nahe. Philosophische Begriffe beschäftigen sich mit dem Teil eines Geschehens, der in keiner Aktualisierung aufgeht; ihr Thema ist immer "die reine Reserve" QLP 148. "Der Begriff hat überhaupt keine Referenz, zum Erlebten nicht mehr als zu Sachverhalten, sondern eine Konsistenz, die durch interne Komponenten bestimmt ist: weder Denotation des Sachverhalts noch Bezeichnung des Gelebten, ist der Begriff das Ereignis als reiner Sinn, der unmittelbar seine Komponenten durchläuft." QLP 137+ Wenigstens auf den ersten Blick scheint hier eine erstaunliche Annäherung an Hegel stattzufinden. Der Begriff stellt sich als aktives Prinzip dar, statt als ein Instrument behandelt zu werden, mit dem der Verstand seine Verallgemeinerungen gegenüber dem Besonderen zur Geltung bringt. Hegel denkt den Begriff einer Sache als das, woraus diese entwickelt werden kann wie die Pflanze aus ihrem Keim. Wenn der Begriff es jedoch mit der reinen Reserve zu tun hat, kann sein Leben nicht organisch

---

<sup>1</sup> "Die Größe einer absoluten Geschwindigkeit bemißt sich präzise an der Distanz, die sie mit einem Schlag überquert, d.h. an der Zahl der Zwischenglieder (*intermédiaires*), die sie einschließt, überfliegt oder unter sich begreift." CC 187, vgl. QLP 202, TP 705.

<sup>2</sup> Vgl. Ruyer: *La g n se de formes vivantes*, S. 37, 68f., 75f., 80.

+ "Il n'a pas du tout de référence, pas plus au vécu qu' aux  tats de choses, mais une consistance définie par ses composantes internes: ni d notation d'  tats de choses ni signification du vécu, le concept est le événement comme pur sens qui parcourt immédiatement les composantes."



sein; denn das hieße ja, daß er "in seinem Prozeß bei sich selbst bleibt und daß durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird."<sup>1</sup> Nichtorganisch ist ein Begriff, insofern er es sich versagt, die Wirklichkeit zur entwickelten Totalität der Bestimmungen eines inneren Prinzips abzurunden. Trotzdem ist auch der nichtorganische Begriff ein Ganzes, nur geht er nicht auf's Ganze, sondern stellt zwischen einer endlichen, abzählbaren Zahl von heterogenen Elementen intensive nachbarschaftliche Beziehungen her. Die Elemente, die zu Komponenten eines Begriffs geworden sind, können auch außerhalb ihrer begrifflichen Liaison enge Bindungen unterhalten, doch gerade Deleuzes' eigene Begriffsbildungen zeigen, daß es ihm weniger auf Ähnlichkeitseffekte als vielmehr darauf ankommt, das miteinander zu verbinden, was ansonsten auseinandergehalten wird. Wenn einmal klar geworden ist, daß Begriffe produziert werden müssen, erübrigt sich die Frage, ob und worin die Komponenten eines Begriffs mit dem übereinstimmen, was diese Komponenten an anderer Stelle bedeuten.

Die Komponenten, die ein Begriff bündelt und überfliegt, können aus unterschiedlichen Bereichen stammen. Einen Begriff schaffen, heißt, sich über die Grenzen dieser Bereiche hinwegsetzen, was nur geht, wenn man nicht zuviel mitnehmen will und sich nur lohnt, wenn dieses wenige etwas Besonderes ist, eine Singularität. Je inniger die Verbindung von Singularitäten in einem Begriff, desto mehr lösen sich die Bindungen jeder einzelnen an das, was sie ansonsten zu bedeuten hat. Auffällig wird das an den Verständnisschwierigkeiten, die zu jedem Versuch gehören, eine Philosophie zu verstehen. Wer es darauf abgesehen hat, muß sich nicht nur darauf einstellen, daß Ausdrücke der Umgangssprache einen eigenartigen neuen Sinn annehmen, sondern den Bewegungen folgen, die sie damit ausführen.

Wenn die Singularitäten sich nicht mehr beziffern lassen, bricht das Chaos ein. Deleuze spricht von den "Ambiguitäten der unendlichen Bewegung" QLP 55.

Von ihnen machen sich verschiedene Philosophien verschiedene Bilder. Indem das Denken sich mit sich selbst beschäftigt, stößt es auf innere Voraussetzungen: solche, die es unterbieten, und solche, die es überfordern: Stupides auf der Stelle treten, dann wieder überstürzen sich die Gedanken und verlieren Ziel und Richtung. Nur in der Konfrontation mit diesen Gefahren kommt eine Philosophie überhaupt in Fahrt, ohne sie dagegen verfestigt sie sich zu einer Galerie anspruchsvoller Meinungen. Um die Konfrontation herbeizuführen, muß man dramatisieren, und zwar immer wieder - gerade weil die Vorlage seit langem bekannt ist; es ist die Unterscheidung zwischen dem,

---

<sup>1</sup> Hegel: *Enzyklopädie* § 161, Zusatz.

was ein Denken aus eigener Kraft vermag und dem, was es dabei voraussetzen muß, zwischen begrifflicher Vermittlung und irgendeiner Art sinnlicher Unmittelbarkeit.

Ein Denken ist immer dann neu, wenn es neue Gefahren für das Denken entdeckt (vgl. QLP 53). Allerdings setzt sich ein Denken des Außen, von dem Blanchot und Foucault ebenso wie Deleuze mit einigem Pathos sprechen, dem Verdacht aus, die eigenen Gedanken gegen eine vernünftige Prüfung zu immunisieren, indem diese so dargestellt werden, als seien sie aus unergründlichen Regionen aufgestiegen. Diese oder ähnliche Einwände rühren an Fragen des philosophischen Geschmacks (vgl. QLP 74ff.).

Was Deleuze über das Denken des Außen zu sagen hat, beschwört keine ungeahnten Abgründe, sondern konfrontiert das Denken mit seiner *Endlichkeit oder Materialität*. Man denkt mit dem Gehirn, nicht mit dem Geist. Was das heißt, wird spätestens dann spürbar, wenn Gedankenflucht oder Halluzinationen auftreten. Von Meinungen könnte man dagegen schon eher glauben, sie seien immateriell, denn sie sind leichter zu haben und zu pflegen, ihre Herstellung geschieht wie von selbst, fällt kaum auf und kostet wenig Mühe. - Keine Meinung ist so dumm, daß sie dem, der sie hat, nicht irgendwie dienlich wäre. Tut sie es nicht mehr, kann man sie ändern. Doch nicht jede Änderung beläßt es beim Wechsel der Meinungen. Wer ohne ihren aufdringlichen Beistand auskommen will, muß lernen. Bei Vorgängen des Denkens, in denen mit und zugleich gegen die Geschwindigkeiten des (mentalen) Chaos etwas zustandekommt, sprechen Deleuze/Guattari von einem Subjekt-Werden des Gehirns.<sup>1</sup> Das Problem der Lokalisierung dieses schöpferischen Vermögens, das schon Bergson in *Materie und Gedächtnis* gelöst zu haben glaubte, wird vorerst als Paradox eines nichtobjektivierbaren Ortes wachgehalten. "Wenn die mentalen Objekte der Philosophie, der Kunst und der Wissenschaft (das heißt die vitalen Ideen) einen Ort haben, dann in den tiefsten synaptischen Spalten, in den Unterbrechungen (hiatus), den Intervallen und den Zwischen-Zeiten eines nicht objektivierbaren Gehirns." QLP 197+

Wie schon kurz erwähnt, läßt es sich kaum vermeiden, in die Nachbarschaft Hegels zu geraten, wenn die Produktivität des Begriffs erforscht werden soll. Diese Annäherung führt nicht zu einer Vermittlung oder Versöhnung - soweit bleibt die alte Feindschaft gegen die Dialektik gewahrt -, deutet aber auf eine

---

<sup>1</sup> Vgl. QLP 198. "Jeder neue Gedanke zieht frische, unbekannte Bahnen ins Gehirn, windet es, faltet es oder spaltet es." U 217, vgl. 91, 253.

+ "Si les objets mentaux de la philosophie, de l'art et de la science (c' est-à-dire les idées vitales) avaient un lieu, ce serait au plus profond des fentes synaptiques, dans les hiatus, les intervalles et les entre-temps d' un cerveau inobjectivable."

neue Konfrontation hin. Obwohl *Qu'est-ce que la philosophie?* keine Polemik, sondern ein Traktat ist, richtet es sich gegen einen neuen Gegner: Gegen ein ironisches Kontingenzdenken, das aus der Demontage repräsentativen Denkens seine eigenen Konsequenzen zieht, indem es die freigesetzten Differenzen zu Meinungen nivelliert, die Meinungen bleiben wollen oder sollen, weil nun alles andere als dogmatisch, totalitär, autoritär gilt.<sup>1</sup> Deleuze, der selbst einiges zur Demontage von Autoritäten beigetragen hat, sieht sich also mit der Übermeinung konfrontiert, jenseits der Meinungen gäbe es nur Schweigen oder Kommandos. Statt den unumstößlichen Wahrheitsansprüchen und großen Geschichten nachzutruern oder die Fortschreibung des Nekrologs als neues Denken zu deklarieren, geht es für ihn darum, Begriffe zu produzieren, die weder alles sagen wollen noch davon ausgehen, es sei bereits alles gesagt.

Begriffe produzieren heißt: mit dem Philosophieren fortfahren, statt in unergiebigem Grundsatzdebatten über die Philosophie steckenzubleiben. Gegen die Verwechslung von Behäbigkeit mit skeptischer Bescheidenheit uneingelöste, aber gleichwohl unumgängliche Ideale hochzuhalten, hilft nur wenig. Man unterstellt damit bloß sämtliche Spannungen innerhalb und außerhalb der eigenen (Gedanken)-Welt einem großangelegten Vergleich zwischen dem, was ist, so wie es ist, und dem, was ist, so wie es, gemäß den ihm innewohnenden guten Absichten, sein sollte. Mit dieser Unterstellung, für die sich universelle Ideen bestens eignen, kann man dem, was man für die Realität und ihre grundlegenden Tendenzen hält, nahebleiben und sich zugleich vor jeder engeren Berührung, die zu einer Enttäuschung führen könnte, schützen. Universelle Ideen tun niemandem weh. "Es bedarf einiges an Unschuld oder Abgebrühtheit für eine Philosophie der Kommunikation, die vorgibt, die Gesellschaft der Freunde oder sogar der Weisen zu restaurieren,

---

<sup>1</sup> Richard Rorty, der in *Qu'est-ce que la philosophie?* kurz erwähnt wird (vgl. QLP 138), spricht vom "Vorrang der Demokratie vor der Philosophie", um der schwer zu bestreitenden Tatsache Rechnung zu tragen, daß ein Staat demokratisch funktionieren kann, ohne eine philosophische Rechtfertigung bezüglich der Beschaffenheit der menschlichen Natur und anderer letzter Fragen nötig zu haben. Wer sich dennoch seine grundsätzlichen Gedanken macht, dem wird empfohlen, darauf zu achten, daß er sich trotzdem bloß eine persönliche Meinung - sei es auch mit philosophischen Anspruch - über die tieferen oder höheren Gründe von Institutionen bildet, die darauf weder angewiesen sind, noch angewiesen sein sollen, was wiederum erklärt, weshalb die entsprechenden Gedanken, trotz der gesitigen Mühen, die in ihnen stecken mögen, dennoch Meinungen bleiben müssen. Vgl. Rorty: *Solidarität oder Objektivität?* S. 103f.

+ "Il faut beaucoup d'innocence, ou de rouerie, à une philosophie de la communication qui prétend restaurer la société des amis ou même des sages en formant une opinion universel comme 'consensus' capable de moraliser les nations, les Etats et le marché."

indem sie eine universelle Meinung als 'Konsens' bildet, der die Nationen, den Staat und den Markt moralisiert." QLP 103+

Deleuze/Guattari bestehen auf der eigenartigen Beziehung zwischen moderner Philosophie und Kapitalismus, die unverstanden bleibt, solange sie wissenssoziologisch, anhand von Ideologien und Interessen, nachgezeichnet wird. Was Philosophie und Kapitalismus miteinander verbindet, ist vielmehr eine Beweglichkeit, die kein äußeres Maß kennt, mit anderen Worten: Deterritorialisierung und Immanenz. Bezogen auf den Kapitalismus heißt das: Alle Ordnungen, die mit ihm in Berührung kommen, gehen unter oder werden weiterverwertet, indem ihnen, unter Vorbehalt, eine neue Stellung zugewiesen wird. Selbst die unwahrscheinlichsten Atavismen können überleben, solange sie seinen Bedingungen gehorchen. Diese sind abstrakt genug, um die Koexistenz von Unterschieden und Widersprüchen in einem Ausmaß zuzulassen, wie es keine andere Gesellschaftsordnung verkraften konnte. Was letztlich zählt, ist die erweiterte Reproduktion des Kapitals; alles weitere wird mehr oder weniger flexibel geregelt. Der Umgang mit Tätigkeiten, Vermögen, Gütern, Körpern, Organen, der in vorkapitalistischen Kulturen minutiös festgelegt wurde, wird decodiert und durch eine immanente Axiomatik<sup>1</sup> geregelt, die, im Unterschied zu den Codierungen, "weder tief ins Fleisch zu schreiben, die Körper und Organe zu markieren noch den Menschen ein Gedächtnis zu erstellen braucht. (...) Es bedarf nicht mehr der kollektiven Besetzung der Organe, sie werden (...) von den wechselnden Bildern, die der Kapitalismus unaufhörlich produziert, ersetzt." AÖ 322f.

Die moderne Philosophie reagiert gehemmt auf diese Deterritorialisierung, die ihr als Weltverlust erscheint, den sie glaubt, bewältigen zu können, indem sie ihr Erbe aus einer vergangenen Welt verwaltet, oder indem sie versucht, erneut weltlich zu werden und dabei Gefahr läuft, weltanschaulich zu werden. Weltanschauungen produziert die Kultur des Kapitalismus aber im Übermaß; es ist also verständlich, daß Deleuze es gerne hätte, wenn die Philosophie gerade hier Zurückhaltung üben würde. Tatsächlich bleibt ihr der Verlust der Welt näher als alle Gegenstände, die, selber weltlos geworden, die Welt nicht zurückbringen. An den Weltanschauungen und ihren Klischees läßt sich der Weltverlust ermessen. Daß die Welt verloren gegangen ist, heißt aber auch: Sie entzieht sich den Weltanschauungen. Sie flieht. Statt sie anzuhalten, lehrt uns Deleuze, dieser Flucht zu folgen. Das ist seine Weise, an die Welt zu glauben.

---

<sup>1</sup> "Der Kapitalismus ist deshalb eine Axiomatik, weil er nur immanente Gesetze hat." TP 642; vgl. AÖ 317-326; TP 634-655 zur kapitalistischen Axiomatisierung von Strömen und ihrer staatlichen Regulierung im Unterschied zur *Codierung*.

Literatur

## I. Gilles Deleuze

## I.I. Bücher

- B - Bergson zur Einführung (1966)\* , übersetzt v. Martin Weinman, Hamburg 1989.
- BF - Bartleby oder die Formel (1989), übersetzt v. Bernhard Dieckmann, Berlin 1994.
- CC - Critique et Clinique, Paris 1993.
- DI - Dialoge (mit Claire Parnet) (1977), übersetzt v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M. 1980
- DW -Differenz und Wiederholung (1968), übersetzt v. Joseph Vogl, München1992
- F - Foucault (1986), übersetzt v. Hermann Kocyba, Frankfurt/M. 1987
- FBLS - Francis Bacon. Logique de la sensation, Paris 1981
- K 1 - Kino 1. Das Bewegungs-Bild (1983), übersetzt v. Ulrich Christians u. Ulrike Bokelmann , Frankfurt/M. 1989
- K 2 - Kino 2. Das Zeit-Bild. (1985), übersetzt v. Klaus Englert, Frankfurt /M. 1991.
- KKPh - Kants kritische Philosophie, übersetzt v. Mira Köller, Berlin 1990.
- KS - Kleine Schriften (1973-1979 ), übersetzt v. K. D. Schacht, Berlin 1980.
- LP - Le Pli. Leibniz et le baroque, Paris 1988.
- LS - Logik des Sinns (1969) , übersetzt v. Bernhard Dieckmann, Frankfurt/M. 1993.
- N - Nietzsche (1965) , übersetzt v. Ronald Voullié, Berlin 1979.
- NPh - Nietzsche und die Philosophie (1962), übersetzt v Bernd Schwibs, München 1976
- PZ - Proust und die Zeichen (1964,1970) , übersetzt v. Henriette Beese, Berlin 1978.
- SM - Sacher-Masoch und der Masochismus (1967) übersetzt v. Gertrud Müller in: Leopold von Sacher-Masoch: Die Venus im Pelz, Frankfurt /M. 1968.
- SP - Spinoza. Praktische Philosophie (1981), übersetzt v. Hedwig Linden, Berlin 1989.
- SPA - Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie (1968), übersetzt v. Ulrich Schneider, München 1993.

U - Unterhandlungen 1972-1990 (1990), übersetzt v. Gustav Roßler, Frankfurt /M. 1993.

## I. II. Aufsätze

"Avoir une idée en cinéma - Extrait de la conférence de Gilles Deleuze à la FEMIS", in: Paini, Dominique; Tesson, Charles (Hg.): Jean- Marie Straub, Danièle Huillet, Aigremont 1990.

"La conception de la différence chez Bergson" in: Etudes bergsonniennes, vol. 4, 1956 .

"Désir et plaisir" in: magazine littéraire, Oktober 1994.

"Woran erkennt man den Strukturalismus ?" in: François Chatelet (Hg.) Geschichte der Philosophie Bd. VIII (1973); Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975.

## II. Gilles Deleuze / Félix Guattari

AÖ - Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie (1972), übersetzt v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M. 1974.

K - Kafka. Für eine kleine Literatur. (1975) , übersetzt v. Burkhard Kroeber, Frankfurt/M. 1976.

QLP - Qu'est-ce que la philosophie?, Paris 1991.

TP - Tausend Plateaus. (1980) , übersetzt v. Gabriele Ricke u. Ronald Voullié, Berlin 1992.

## III. Félix Guattari

Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse (1972), übersetzt v. Grete Osterwald, Frankfurt/M.1976.

Mikropolitik des Wunschs, übersetzt v. Hans-Joachim Metzger, Berlin 1977.

Schizoanalyse und Wunschenergie (1972-76), übersetzt v. Hans-Joachim Metzger, Bremen 1980.

L' inconscient machinique, Paris 1979.

Chaosmose, Paris 1992.

## IV . Sonstige Literatur

Althusser, Louis: Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler (1975), übersetzt v. Frieder Otto Wolf, Berlin 1985.

Artaud, Antonin: Das Theater und sein Double, übersetzt v. Gerd Henninger, Frankfurt/M 1969.

Bahr, Hans-Georg: Über den Umgang mit Maschinen, Tübingen 1984.

Ballard, J. G.: Kristallwelt (1966), übersetzt v. M. Bormann, Frankfurt/M.1982.

Bateson, Gregory: Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. (1979), übersetzt v. H. G. Holl, Frankfurt/M. 1982.

Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod (1976) übersetzt v. G. Ricke und R. Vouillé, München 1982.

Bazin, André: Qu'est-ce que le cinéma?, Paris 1978.

Bergson, Henri: Zeit und Freiheit (1889), übersetzt v. P. Fohr, Frankfurt/M. 1989.

Materie und Gedächtnis (1896), übersetzt v. J Frankenberger, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1982.

Schöpferische Entwicklung. (1907), übersetzt v. Gertrud Kantorowicz, Jena 1912.

Die zwei Quellen der Moral und der Religion (1932), Eugen Lerch, Frankfurt/M.1993.

Denken und schöpferisches Werden(1934), übersetzt v. Leonore Kottje, Frankfurt/M. 1985.

von Bertalaffy, Ludwig: Das Gefüge des Lebens, Berlin 1937.

Blanchot, Maurice: Der Gesang der Sirenen (1959), übersetzt v. Karl August Horst, München1962.

Böhme, Gernot: "Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen", in: ders.: Philosophieren mit Kant, Frankfurt/M. 1988.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung (1956), Frankfurt/M. 1985.

Bohrer, Karl-Heinz: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt/M. 1981.

Bréhier, Emile: La theorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme, Paris 1908.

Burroughs, William S.: The Naked Lunch (1959), London 1979.

Canguilhem, Georges: La connaissance de la vie (1965), Paris 1975

Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz (1967), übersetzt v. Rodolphe Gasche, Frankfurt/M. 1972.

Doran, P. M.: Conversations avec Paul Cézanne, Paris 1978.

- Dreyfus, Hubert L. und Stuart E.: Künstliche Intelligenz (1986), übersetzt v. Michael Mutz, Reinbek 1987.
- Driesch, Hans: Die Philosophie des Organischen, Leipzig 1908.
- Dumoulié, Camille: Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté, Paris 1992.
- Eisner, Lotte H: Die dämonische Leinwand (1955), Frankfurt /M. 1986.Engels, Eve-Marie: Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur evolutionären Erkenntnistheorie, Frankfurt/M. 1989.  
 "Die Lebenskraft - metaphysisches Konstrukt oder methodologisches Instrument?", in: Kanz, Kai Torsten (Hg.), Philosophie des Organischen in der Goethezeit, Stuttgart 1994.
- Focillon, Henri: Vie des formes (1934), Paris 1992.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge (1966), übersetzt v. Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1970.  
 Schriften zur Literatur (1969), übersetzt v. A. Botond u. K.v. Hofer, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1972.  
*Theatrum philosophicum*, in: Deleuze/Foucault: Der Faden ist gerissen, übersetzt v. W. seitter, Berlin 1977.
- Gehlen, Arnold: Zeitbilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei, Frankfurt/M. 1965 .
- Gould, Stephen Jay: Darwin nach Darwin (1977), übersetzt v. H. Beese, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1984.  
 Der Daumen des Panda (1980), übersetzt v. K. Laermann, Frankfurt/M. 1989.
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebenskunst (1981,1987), übersetzt v. Ilsetraut Hadot u. Christiane Marsch, Berlin 1991.
- Haraway, D. "A Manifesto for Cyborgs", in: Weed, Elisabeth (Hg.): Coming to terms: feminism, theory, politics, New York 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke (ed. Michel), Frankfurt/M. 1970.
- Heidegger, Martin: Nietzsche (2 Bde.) , Pfullingen 1961.  
 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Endlichkeit-Einsamkeit. Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt/M. 1980.
- Holzhey, Helmut: Art. "Problem" in Ritter, J./Gründer, K. (Hg), Historisches Wörterbuch der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. VII, Sp. 1397ff.,
- Hrachovec, Herbert: Vermessen, Frankfurt/M. 1985.



- Jacob, François: Die Logik des Lebenden (1970), übersetzt v. J. u. K. Scherrer, Frankfurt/M. 1972.  
 Das Spiel der Möglichkeiten. Von der offenen Geschichte des Lebens (1982), übersetzt v. F. Griese, München 1983.
- Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie, München 1953.
- Jonas, Hans: Organismus und Freiheit, Göttingen 1965.
- Kant, Immanuel: Werke (ed. Weischedel), Frankfurt/M. 1977.
- Kristeva, Julia: Die Revolution der poetischen Sprache, übersetzt v. R. Werner, Frankfurt/M. 1978.
- Küppers, Bernd-Olaf: Der Ursprung biologischer Information, München 1984.
- Lacan, Jacques: Das Ich in der Theorie Freuds und die Technik der Psychoanalyse, (Seminar II, 1954/5), übersetzt v. H.-J. Metzger, Olten 1980.  
 Schriften Bd. II (1966), übersetzt v. N. Haas, Olten 1978.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Werke (ed. Cassirer), Hamburg 1976.
- Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, Frankfurt/M. 1984.
- Lukacs, Georg: Die Seele und die Formen (1908), Neuwied 1970.
- Lyotard, Jean-François: "Das postmoderne Wissen. Ein Bericht." (1979), in: *Theatro machinarum*, Heft 3/4, 1982.
- Macherey, Pierre: Hegel ou Spinoza, Paris 1979.
- Maturana Humberto; Varela, Francesco: Der Baum der Erkenntnis (1984), übersetzt v. K. Ludewig, Bern und München, 1987.
- Marx, Karl: Das Kapital Bd. I, (1867), Berlin 1953.  
 Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1970.
- Massumi, Brian: A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia, Cambridge 1992.  
 "Everywhere you want to be. Eine Einführung in die Angst" in: Härtle (Hg.); *Karten zu Tausend Plateaus*, Berlin 1993.
- Mayr, Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie, übersetzt v. I. Leipold, München 1991.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung (1945), übersetzt v. R. Boehm, Berlin 1965.
- Monod, Jacques: Zufall und Notwendigkeit (1970), übersetzt von F. Griese, München 1975.
- Morris, Desmond: The Naked Ape, London 1967.
- Nietzsche, Friedrich: Umwertung aller Werte (ed. Würzbach), München 1970.
- Platon: Werke (ed. O. Apelt), Hamburg 1984.
- Prigogine, Ilya u. Stengers, Isabelle: Dialog mit der Natur, übersetzt v. F. Griese, München 1981.

- Rorty, Richard: Solidarität oder Objektivität? (1985), übersetzt von H. Henschen, Stuttgart 1988.
- Ruyer, Raymond: La g n se de formes vivantes , Paris 1958.
- Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches., Stuttgart 1975.
- Seneca: Briefe an Lucilius (ed. Glaser-Gerhard), Reinbek 1965.
- Serres, Michel: Hermes III - Übersetzung (1974), übersetzt v. M. Bischoff, Berlin 1992.
- Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.
- Simondon, Gilbert: L' individu et sa g n se physico-biologique, Paris 1964.
- Sorel, Georges:  ber die Gewalt (1908), übersetzt v. G. Lichtheim, Frankfurt/M. 1969.
- Spinoza, Baruch: Abhandlung über die Verbesserung des menschlichen Verstandes (ed. C. Gebhardt), Hamburg 1977.  
Die Ethik (ed. Gebhardt), Stuttgart 1977.
- Sylvester, David: Gespräche mit Francis Bacon (1975), übersetzt v. H. Schneider, München 1982.
- Todt, Dietmar: "Hinweis-Charakter und Mittler-Funktionen von Verhalten" in: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 8, Heft 3, 1986.
- von Uexküll, Jakob : Theoretische Biologie (1928), Frankfurt/M. 1973.  
Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren (1934), Reinbek 1956.
- Veyne, Paul: Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas. (1992), übersetzt v. H. Fliebsbach, Frankfurt/M. 1993.
- Vogel, Sebastian: *Lexikon Gentechnik*, Hamburg 1992.
- Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/M. 1984.
- Warhol, Andy: From A to B & Back Again. The Philosophy of Andy Warhol, London 1975.
- Worringer, Wilhelm: Abstraktion und Einfühlung (1908), München 1948 .  
Formprobleme der Gotik, München 1918.

Hiermit versichere ich, daß ich die vorliegende Dissertation selbständig und ohne unerlaubte Hilfe angefertigt und andere als die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder unveröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Kein Teil dieser Arbeit ist in einem anderen Promotions- oder Habilitationsverfahren verwendet worden.