

Stephan Günzel

**Immanenz
Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze**

Textidentische Ausgabe der Publikation im Verlag „Die Blaue Eule“, Reihe Philosophie, Band 35, Essen 1998 [ISBN 3-89206-899-2].

Geringfügige Abweichungen im Seitenumbruch.

Danksagung

Danken möchte ich all denen, die um das Thema wissen. - Da sind zunächst alle, die das folgende gelesen haben: So das philosophische Kolloquium der Universität Magdeburg, dessen Teilnehmer zugehört, gefragt, nach Öffnungen gesucht und um Schwachstellen gewußt haben. Des weiteren die unvorhergesehenen Begegnungen und Gedanken, die mit denjenigen erlebt werden konnten, die begeisterungsfähig waren für all das, was mit dem Denken Deleuzes in Verbindung steht: Freunde, die - nicht aus Anstand - neugierig waren, Leser Deleuzes, die kritische Notizen schrieben und mich herausgefordert haben, Menschen, die mich verbessert haben. Besonders meinen Korrektoren möchte ich danken für die Betreuung und die Begleitung der Arbeit während der ganzen Zeit ihrer Entstehung. Dankbar bleibe ich den Menschen, die mich in ihrem Vertrauen finanziell unterstützt, und denen, die mich in dem Vorhaben der Publikation bestätigt haben.

Daß in dem folgenden Text nie 'ich' im Sinne einer Verantwortung steht, hat seine Gründe in der Tatsache, daß diese Komponente in der Begeisterung für ein Denken zu verschwinden scheint. - Dennoch, so glaube ich, ist die Beteiligung bekannt: Es sind all die Genannten.

Stephan Günzel

Berlin, im März 1998.

Für alle, die nicht bis drei zählen.

Immanenz
Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze

Inhaltsverzeichnis

1.	Vorhaben	9
2.	Der organlose Körper	14
2.1.	Artaud	19
2.2.	Der Organismus im Kontext des Poststrukturalismus: Derrida und Foucault	19
2.3.	Der organlose Körper bei Deleuze und Guattari	23
2.3.1.	Der Organismus im historischen Verständnis	23
2.3.2.	Formen organloser Körper	26
2.3.3.	Der Körper des Masochisten	36
	<i>Exkurs I: Nietzsche</i>	37
2.4.	Sacher-Masoch und de Sade	41
2.4.1.	Interpretation und Sprache	42
2.4.2.	Von den zwei Naturen des Sadisten	44
2.4.3.	Das Warten des Masochisten	46
2.4.4.	Die Frau und der Grieche	50
2.5.	Gesetz, Humor und Ironie	52
2.6.	Nietzsches Humor und die Philosophie der Oberfläche	57
	<i>Exkurs II: Bergson - Nietzsche - Spinoza</i>	66
	<i>Bergsons Ontologie</i>	68
	<i>Nietzsches Kritik</i>	73
	<i>Spinozas Ethik</i>	80
3.	Die Immanenzebene	89
3.1.	Zur Geschichte des Begriffs 'Immanenz'	89
3.2.	Psychoanalyse und Plateau	92
3.2.1	Lacan und das Begehren	93
3.2.2.	Bateson und das Plateau	96
3.3.	Das Territorium und Guattari	99
3.3.1.	Uexküll und die Ethologie	100
3.3.2.	De- und Reterritorialisierungsprozesse	104
3.4.	Philosophie, Wissenschaft, Logik und Kunst	109

<i>Exkurs III: Bacon - Maler der Immanenz</i>	113
3.5. Die Immanenzebene in der Philosophie	116
3.5.1. Die Pädagogik des Begriffs und das Stottern der Sprache	116
3.5.2. Das Werden der Begriffsperson	212
3.5.3. Die Immanenzebene der Freunde	124
3.5.4. Geophilosophie	130
4. Die Immanenz - Ein Leben?	136
Siglenindex	143
Literaturverzeichnis	144
Primärliteratur	144
Sekundärliteratur	146

Immanenz **Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze**

*Zwischen den Organen und den
Genüssen sind keine Gleichungen
mehr möglich.*

Charles Baudelaire, *Die künstlichen
Paradiese*

1. Vorhaben

In seinem Nachruf auf den Freund Gilles Deleuze¹ bemerkt Jacques Derrida abschließend:

Ich werde Gilles Deleuze wieder und immer wieder lesen um zu lernen, und ich werde nun ganz allein in jenem langen Gespräch herumirren müssen, das wir zusammen führen wollten. Meine erste Frage hätte, glaube ich, Artaud gegolten, dann seiner Interpretation eines 'organlosen Körpers', und jenem Wort 'Immanenz', an dem er immer festgehalten hat, um ihn etwas sagen zu hören, was uns heute verschlossen ist. Und ich hätte versucht, ihm zu sagen, daß mich sein Denken seit fast vierzig Jahren niemals verlassen hat. Wie sollte es das künftig tun?²

Diese Fragen zu beantworten, kann in der vorliegenden Betrachtung nicht geleistet werden. Dennoch geben sie einen Leitfaden für eine Fragerichtung vor. Sie zeigen einen Weg in und durch das Werk von Gilles Deleuze, und - das darf nicht vergessen werden - auch durch das von Félix Guattari. Dieser, der knapp drei Jahre vor dem Freitod seines Mitautors und Freundes Deleuze starb, war auch für die Begriffe des 'organlosen Körpers' und der 'Immanenz' von entscheidender Bedeutung. In dem verwobenen Schreiben der beiden Denker ist es noch schwieriger als bei den wenigen anderen Beispielen von Co-Autorenschaft in der Philosophie (z.B. Adorno und Horkheimer oder Marx und Engels), Inhalte einem der beiden Denker zuzuordnen. - Doch auch dies war eine Intention ihres Schreibens: Texte zu produzieren, die sich - da sie keine zentrale Idee oder Aussage vertreten - nicht von einer zentralen Instanz (dem Autor) verfassen und zeichnen lassen.

¹ Zu biographischen Daten Deleuzes vgl. Jäger 1997, 9f. und 23f.

² Derrida 1995c, 15.

Wir sind überhaupt nicht sicher, Personen zu sein: ein Luftzug, ein Wind, ein Tag, eine Stunde des Tages, ein Fluß, ein Ort, eine Schlacht, eine Krankheit haben eine Individualität, die nicht persönlich ist. Sie haben Eigennamen. Wir nennen sie 'Haecceitäten'. (U 205f.)

Demnach ist es aussichtslos, eine Antwort auf die Fragen Derridas zu suchen, die ihn, wie er selbst treffend bemerkt, in einem „langen Gespräch herumirren“ lassen würden. Aber man kann sich durch genaue Lektüre der Texte von Deleuze und jenen, die in Zusammenarbeit mit Guattari entstanden sind, dem Philosophiebegriff Deleuzes nähern.

Eine derartige Annäherung wird erschwert durch die pauschalisierende Kritik bzw. die bloße Affirmation, die den beiden französischen Denkern in Deutschland bisher entgegengebracht wurde. Das Rezeptionsspektrum, das lange Jahre noch durch die dem Poststrukturalismus skeptisch gegenüberstehende Verlagspolitik erschwert wurde, schien kaum mehr als zwei Pole zu besitzen: Auf der einen Seite die Anschuldigungen, die Deleuzes und Guattaris Denken als 'konservativ' bisweilen 'faschistoid' bezeichnen - was schon durch das genau entgegengerichtete politische Engagement Deleuzes und Guattaris offensichtlich falsch und ein Phänomen nur hierzulande zu sein scheint, wonach man dem Unbekannten die eigenen Fehler zuschreibt.³ Auf der anderen Seite die bloße Wiederholung einiger Schlagworte, wie z.B. des Plädoyers für 'rhizomatische Strukturen', dem aber schon im nächsten Moment durch hierarchische - also gerade nicht-rhizomatische - Basistheoreme widersprochen wird.⁴

Auch um dieser Rezeptionssituation zu begegnen, wird im folgenden der Zusammenhang und die Transformation einer Thematik betrachtet werden, die für das Schreiben Deleuzes - und Guattaris⁵ - von konstitutiver Bedeutung war. Die These dieser Betrachtung ist, daß der Begriff 'organloser Körper', der kein 'Begriff' im Sinne von Deleuze und Guattari,

³ Zu Denken ist hier v.a. an die Anklageschriften Manfred Franks, der nicht müde wird, Deleuze und Guattari zu verurteilen. (Vgl. Frank 1984 und 1993.) - Stefan Hesper kommentiert Franks Vorgehen entsprechend: „Begriffe, die Frank nicht versteht, recherchiert er erst gar nicht, um sie nicht zu verstehen.“ (Hesper 1994, 10.)

⁴ So wird v.a. im Diskussionsbereich 'Neue Medien' die mediale Vernetzungsstruktur als 'rhizomatisch' beschrieben. Übersehen wird dabei die anti-rhizomatische Reetablierung der Buchform im endlosen (Hyper-)Text und die Erschaffung neuer partialer Hierarchien. (Vgl. dazu auch Fußnote 323.)

⁵ Im folgenden werden die beiden Eigennamen jeweils einzeln genannt sein, wenn die Autorenschaft eindeutig ist. Hiervon kann ausgegangen werden, wenn die Thematik der Primärtexte auf Texte von Deleuze oder Guattari vor deren Zusammenarbeit verweist.

sondern vielmehr die Bedingung zur Erschaffung von Begriffen ist, eine psychopathologische Variante des Terminus 'Immanenz' bzw. 'Immanenzebene' darstellt. In anderen Texten wird er auch als 'Konsistenzebene' oder 'Plateau' bezeichnet.

Eine besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der philosophischen Herkunft von Deleuze, der als einer der Philosophen des 'Mai '68' besonders durch seine 'anti-akademische' - und das heißt in einer durch Kojèves anthropologische Hegeldeutung und Sartres subjektivistischen Humanismus geprägten Philosophielandschaft 'anti-dialektische' - Haltung in die Philosophie eingegriffen hat.⁶ Begleitend zur der Analyse der Texte Deleuzes - wie auch ihrer Kritik - werden darüber hinaus Beiträge anderer Philosophen des Poststrukturalismus (Derrida und Foucault) und der Postmoderne (Lyotard) herangezogen werden.

Demgemäß kann man das Grundmotiv Deleuzes und Guattaris so fassen, daß die größte Schwierigkeit des philosophischen Denkens darin besteht, eine Philosophie des Werdens zu formulieren, die nicht in eine Dialektik mündet. - Anders gesagt, wie läßt sich das Projekt Heraklits erfüllen, ohne dabei gleichzeitig 'in Hegels zu denken'? Wie formuliert sich eine Philosophie, die die Einsicht in die Kontingenz von Ereignissen wie auch in die der Historie nicht an eine eschatologische Rahmenerzählung fesseln will?⁷

⁶ Zur philosophisch-intellektuellen Situation Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg mit besonderer Rücksicht auf Kojève und Sartre vgl. Descombes 1981, 9-67. - Anders als Kojève, den Deleuze rückhaltlos ablehnt (vgl. TP 516f.), finden sich für Deleuze in Sartre Ansätze strukturalistischen Denkens. Das 'topologische Denken' Sartres, welche das als das reziproke Verhältnis des „Vom-Andern-gesehen-werden“ als „die *Wahrheit* des 'Den-Andern-sehens'“ (Sartre 1993, 464) bestimmt ist, bedeutet für Deleuze ein frühen Schritt der Dialektik hin zum Strukturalismus. Sartre selbst jedoch bindet das Verhältnis über 'den Blick' wieder an den 'konkreten Anderen' und verbleibt damit im Denken der Phänomenologie. (Vgl. TP 235.) - Zur Struktur 'des Anderen' vgl. auch den frühen Aufsatz von Deleuze, „Michel Tournier und die Welt ohne anderen“ (LS 364-385), von 1967.

⁷ Hinter dieser Haltung steht die Einsicht in die Gründe für die Schrecken der beiden Weltkriege, an denen philosophisch-politische Rahmenerzählungen einen nicht unerheblichen Anteil hatten. - Nur wenige deutschsprachige Autoren erkannten die Bedeutung Deleuzes und Guattaris und setzten sie schon bald in Beziehung zu ihrem Denken. (Vgl. Hesper 1994, Lange 1989, Hart Nibbrig 1985, Theweleit 1995a, Welsch 1989 und 1993.) (Im angelsächsischen - und selbstverständlich im französischen - Sprachraum setzte die Rezeption von Deleuze wesentlich früher und unbefangener ein.) - Besonders hilfreich erwies sich für die Arbeit mit den Texten Deleuzes der Sammelband *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balke und Joseph Vogl (Balke/Vogl 1996).

Ein nicht-dialektisches Konzept des Werdens konfrontiert Deleuze mit dem Problem, daß viele der philosophischen Analysevokabulare und Denkmodelle aus der Dialektik und einem untrennbar damit verbundenen dualistischen Weltbild stammen. Seine eigenen Versuche dagegen arbeiten daran, ein Denken zu beschreiben, das von dialektisch-dualistischen Strukturen frei ist. Wiederum ist die Schwierigkeit dabei - wie sich im Verlauf zeigen wird -, daß in der Absetzung 'von Etwas' zwar nicht eine offensichtlich dialektische, aber doch eine dualistische Figur bemüht wird, die im Gegenübertreten von Part und Widerpart besteht, welche die (dialektische) Versöhnung bereits wieder in den Denkhorizont rückt. - Wie ist also ein Differenzdenken möglich, ohne dabei auf identifizierende Strategien zu rekurreren?

Der Terminus, den Deleuze in diesem Zusammenhang immer wieder bemüht, ist der der 'Immanenz'. Den traditionellen Gegenbegriff der 'Transzendenz' behält auch Deleuze bei. Allerdings haben sich gegenüber der traditionellen Verwendung der Termini die Bedeutungen entscheidend verlagert. Deleuze verfiel dabei in der angedeuteten Schwierigkeit, dem dualistischen Denken zu entkommen. Doch die entscheidende Zusammenarbeit mit dem 'Nicht-Philosophen' Guattari ermöglichte die Ausformulierung eines echten differentiellen Konzeptes des Werdens. Diese Konzeption entstand aus der Kopplung der 'Immanenz' an die Analyse 'territorialer Prozesse', die im klinischen Kontext zur Beschreibung psychopathologischer Phänomene herangezogen werden. Mittels einer 'Psychopathologie des Denkens' - der sogenannten 'Schizo-Analyse' - erfolgte die Beschreibung einer Philosophie, die sich als 'Immanenzphilosophie' zu behaupten sucht.

Die philosophische Herkunft dieser genannten Begrifflichkeiten kann anhand der frühen anti-dialektischen Arbeiten von Deleuze zu Bergson, Nietzsche und Spinoza gezeigt werden. Vorab soll jedoch in die psychopathologische Kategorialität eingeführt werden, in der der Topos des 'organlosen Körpers' eine zentrale Rolle spielt. Dieser - von dem Theatertheoretiker Artaud geprägte Begriff - diente Deleuze und Guattari dazu, konkrete, 'immante' Lebensformen zu bestimmen, die sich einer Funktionalisierung durch gesellschaftliche Rahmenvorgaben - in der Sprache der Kommunikations- und Sozialwissenschaften 'Codierungen' genannt -, sowohl ökonomischer wie physiologischer Art, widersetzen. Eine solche 'Lebensform' - der Masochist - wird dann im weiteren genauer betrachtet, um die Bedeutung von 'Immanenz' in verschiedenen Implikationen deutlich

zu machen. Diese Betrachtung stützt sich weitestgehend auf eine Literaturanalyse, die Deleuze an Werken des Schriftstellers Leopold von Sacher-Masoch erstellte.

Über diesen Durchgang ist es möglich, zu dem zu gelangen, was als Inbegriff des Verständnisses einer immanenten Philosophie und den damit verbundenen Komponenten in dem letzten gemeinsamen Buch von Deleuze und Guattari, *Was ist Philosophie?*, genannt ist: 'Geophilosophie'.

2. Der organlose Körper

2.1. Artaud

„Der Körper ist der Körper. Er ist allein. Und braucht keine Organe. Der Körper ist niemals ein Organismus. Die Organismen sind die Feinde des Körpers.“ (TP 218) - Dieses Zitat Antonin Artauds ist einer 1948 aufgezeichneten Radiosendung, die der Zensur zum Opfer fiel, entnommen.⁸ Bereits am 28. November 1947, im Jahr seiner letzten Einlieferung in eine psychiatrische Anstalt, mit der sich seine klinische 'Karriere' von „neun Jahre[n] Einsperrung in Irrenhäusern“⁹ vollendet, verkündet Artaud: „Denn binden sie mich, wenn sie wollen, aber es gibt nichts Sinnloseres als ein Organ.“¹⁰

Was meint Artaud mit diesem Ausspruch? - Artaud versuchte, *Das Theater der Grausamkeit* - so der Titel eines Werkes Artauds und gleichzeitig seines Programms - als Projekt eines 'totalen Theaters' zu verwirklichen. Diese Idee, die sich an den Gedanken Nietzsches vom Schauspiel als ein das gesamte Leben durchdringendes Kunstwerk¹¹ anlehnt und in den Texten der

⁸ Der entsprechende Text liegt nicht in deutscher Übersetzung vor und ist deshalb in der deutschen Ausgabe von *Tausend Plateaus* nicht weiter ausgewiesen. Zugänglich ist er z.B. im Englischen in dem Sonderband der Zeitschrift *Semiotext(e)* (vol. 2, no. 3, 1977) zu *Anti-Ödipus* unter dem Titel „The Body Is the Body“. An einer äquivalenten Stelle in einer früheren Version seines Pamphlets „Schluß mit dem Gottesgericht“, die ein Auszug aus dem Interview zu sein scheint, schreibt Artaud: „Wenn Sie ihm [dem Menschen; S.G.] einen Körper ohne Organe hergestellt haben, dann werden Sie ihn von all seinen Automatismen befreit und ihm seine wirkliche und unvergängliche Freiheit zurückerstattet haben.“ (Artaud 1980, 29.)

⁹ So der Originalton Susan Sontags in ihrem biographischen Text über Antonin Artaud *Annäherung an Artaud* (Sontag 1983, 84). - Artauds letzter (von den Nachwirkungen der über 60 (!) Elektroschockbehandlungen gezeichneter) öffentlicher - als 'Tête-a-tête' angekündigter - Auftritt auf der Bühne fand am 24. Januar 1947 - vierzehn Monate vor seinem Tod - statt. (Vgl. Miller 1995, 136-138.)

¹⁰ Artaud 1980, 29.

¹¹ Die These Nietzsches in *Die Geburt der Tragödie*, daß mit dem Aufkommen der Dialektik in Griechenland durch die Figur des Sokrates und mit Euripides Dramen „das Kunstwerk der griechischen Tragödie“, wie es von Aischylos bis dahin 'dionysisch' inszeniert wurde, „zu Grunde“ (KSA 1/83) ging, hallt in der späteren These Deleuzes und Guattaris vom Anfang der Philosophie im vor- und außersokratischen Griechenland nach. (Vgl. 3.5.3.) - Auch Artaud sucht die Ursprünge des Theaters 'vor' dem Abendland, um der okzidental-christlichen Form des Theaters zu entgehen. - Nietzsche formulierte dies als Aufgabe: „Wir müssen das Christenthum auch noch aus vieler Musik heraushören und es ü b e r w i n d e n .“ (*Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1884, 25[244], KSA 11/76) Dementgegen hat die „heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese *Künstler-Grausamkeit*,

Sammlung *Das Theater und sein Double* von Artaud theoretisch ausgearbeitet wurde, findet ihr Vorbild in Formen der theatralischen Darstellungen nicht-westlicher Gesellschaften.¹² „Die Inspiration für Artauds Ideen über das Theater kam aus Südostasien: 1922 hatte er in Marseille das Kambodschanische Theater und 1931 in Paris das Balinesische Theater gesehen.“¹³

Im Spannungsfeld zwischen den Nachwirkungen des Ersten Weltkrieges und einer der avantgardistischen Reaktionen darauf, dem Surrealismus¹⁴,

[...] dieses ganze a k t i v i s t i s c h e ‘schlechte Gewissen’ [...] zuletzt [...] eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an’s Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst die Schönheit...“ (*Zur Genealogie der Moral*, KSA 5/326; kursiv, S.G.)

¹² Vgl. v.a. das Essay „Über das balinesische Theater“ (Artaud 1979, 57-72). Das „Frappierendste“ für Artaud an diesem Schauspiel ist: „Von einer Gebärde zu einem Schrei oder einem Ton gibt es keinerlei Übergang: alles korrespondiert wie durch bizarre Kanäle, die man durch den Geist selber gegraben hätte!“ (Ebd., 61.)

¹³ Sontag 1983, 70.

¹⁴ Nach 1918 formiert sich eine Gruppe von Literaten - Soupault, Péret, Aragon und Eluard - um André Breton. Die Gruppe motiviert sich aus der Erkenntnis, daß die Gründe für den Krieg in der *Raison*, der bürgerlichen Vernunft, zu suchen sind. In Korrespondenz mit den Dadaisten in Zürich um Tzara und unter Mitwirkung des eher gemäßigten Valéry entsteht die Zeitschrift *Littérature*. (Die Pariser Dadaistengruppe, der Breton kurzfristig beitrifft, zerfällt 1921.) 1924 veröffentlicht Breton das *Manifeste du surréalisme*. Wie auch schon das *Manifeste dada 1918* war jenes nicht unmittelbar auf Verständlichkeit, sondern auf ein unterminierendes Spiel mit der grammatikalischen Logik ausgerichtet. - Viel zu verständlich war doch das *Futuristische Manifest* des italienischen Faschisten Marinettis von 1909 gewesen! - In Absetzung von der extrem individualistischen Mallarmé-Schule, die sich in überwiegend poetischer Lautmalerei erging, setzen die Surrealisten darüber hinaus ihr Vertrauen auf solidarisierende Gruppenbildung. Im gleichen Jahr erscheint erstmalig die Zeitschrift *La Révolution surréaliste*. Aus Anlaß des Marokkokrieges 1925 radikalisiert sich die Kerngruppe der Surrealisten. Der mittlerweile hinzugestoßene Artaud sowie Soupault wendet sich wenig später vom Hauptstrom der Surrealisten ab, da diese durch deren parteipolitisches Engagement ihrer Meinung nach die Grundintention der Surrealisten verrieten. 1927 traten Breton und vier weitere der *Parti communiste français* (PCF) bei. Soupault und Artaud werden Ende der Zwanziger Jahre offiziell aus der Gruppe der Surrealisten ausgeschlossen und Breton rechnet in seinem *Second Manifeste* „polemisch“ (Bürger 1996, 34) mit ihnen ab. Artaud verfaßt 1932 seine Schrift *Das Theater der Grausamkeit*, die im Original *Manifeste du théâtre de la cruauté* heißt. (Zum Verhältnis zwischen Erstem Weltkrieg und Surrealismus vgl. auch Jay 1994, 211-231; zur Veränderung der Wahrnehmung durch den Ersten Weltkrieg und die vorangegangene Technisierung vgl. Virilio 1986, 101f. und Virilio 1989.) - In Anspielung auf die Flut an ästhetisch-politischen Manifesten verfaßte Deleuze - frei nach dem anti-universalistischen 'Prinzip' 'n-1' - einen Text über das Theater: „Ein Manifest weniger“ (KS 37-74).

vollzieht Artaud, wie viele Autoren nach ihm, die „Wendung nach Osten“¹⁵ und nimmt gnostische Elemente in seine Arbeit auf. Die Kulturrevolution, die Artaud vor Augen hatte, sollte sich durch einen Wandel bzw. mit Hilfe der Kunst vollziehen. „Eine Kulturrevolution, die sich weigert, politisch zu sein, kann kein anderes Ziel haben als eine Kulturtheologie [...]“^{16,17}

Im Mittelpunkt des Theaters der Grausamkeit steht das Publikum. In den Worten Artauds: „Schluß mit den Meisterwerken.“¹⁸ Die Stücke sollen nicht mehr um ihrer selbst willen gespielt werden, sondern um eine Transformation der Zuschauer zu erreichen. Artaud schreibt oder wählt daher Stücke, die nach seiner Intention direkt in das Denken eingreifen und es verändern sollen.¹⁹

Bisherige Stücke des bürgerlichen Theaters, so Artaud, waren nur Abbild einer transzendent gesetzten Botschaft im Jenseits des Repräsentationsraumes, zu deren Vermittlung die Körper der Schauspieler als Träger fungierten. „Es geht nicht darum, das Publikum mit transzendenter komischer Unruhe zu langweilen.“²⁰ Denn nicht nur der Inhalt ist im klassischen Schauspiel transzendent, sondern ebenfalls die Form. In der aristotelischen Lehre von den drei Einheiten eines Stückes - und ihrer Erneuerung durch Lessing - wird der Verlauf des geschriebenen und gespielten Stückes eben diesen Einheiten (Zeit, Ort und Handlung) unterworfen. Eine simple ‘Gegenform’ wäre zunächst die moderne Variante, diese Einheiten zu negieren und die Stücke als fragmentierte zu inszenieren, um die Hinfälligkeit jeglicher Transzendenz zu zeigen. - Doch nicht so bei Artaud.

¹⁵ Sontag 1983, 70. - Zu nennen wären hier z.B. die Autoren der ‘Beat-Generation’ wie Allen Ginsberg, William Burroughs, Jack Kerouac, Henry Miller u.a.

¹⁶ Ebd., 73.

¹⁷ Anleihen an das *Älteste Systemprogramm* sind offenkundig: „Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Hauffen müßte eine sinliche Religion haben. Nicht nur d[e]r große Hauffen, auch der Phil[osoph] bedarf ihrer.“ (Zitiert nach der hist.-krit. Edition des *Älteste[n] Systemprogramm[s]* nach der Handschrift Hegels, hrsg. von Jamme und Schneider 1984, 13.) - Anders als die Idealisten erwartete Artaud jedoch keine Hilfe durch einen „höheren Geist vom Himmel.“ (Ebd., 14.)

¹⁸ So auch der Titel eines Textes Artauds. Darin Artaud: „Ich schlage daher ein Theater vor, in dem körperliche, gewaltsame Bilder die Sensibilität des Zuschauers, der im Theater wie in einem Wirbelsturm höherer Kräfte gefangen ist, zermalmen und hypnotisieren.“ (Artaud 1979, 88.)

¹⁹ Diese Art der Inszenierung zielt in eine Richtung, die heute mit ‘Happening-Art’ oder ‘Aktions-Kunst’ bezeichnet werden kann.

²⁰ Ebd., 99.

Eines der von Artaud aufgegriffenen Stücke, Büchners *Woyzeck*, zeigt nach außen hin gleichfalls diese Form - es ist Fragment.²¹ Ein solches ist es aber nicht, weil die Handlung auf Zerstückelung hin angelegt wäre. - Das Stück ist durchaus als fortlaufende Geschichte zu lesen und zu spielen. *Woyzeck*, als Nacherzählung eines historisch bedeutsamen Falles²², war von Büchner bis zu seinem Tod am 19. Februar 1837 noch nicht fertiggestellt und nur über die Edition des handschriftlichen Nachlasses verfügbar gemacht worden. Was seinen fragmentarischen Inhalt ungeachtet seiner fragmentarischen Form hervorgebracht hat, ist die 'Intensität', mit der jede einzelne Szene hervortritt. Es spielt für den Verlauf der Geschichte keine Rolle, ob die Begegnungen Woyzecks mit dem Hauptmann, der Woyzeck erniedrigt, dem Doktor, der mit Woyzeck medizinische Experimente anstellt, und dem Tambourmajor, der Woyzecks Freundin Marie verführt, in dieser oder jener Reihenfolge gespielt werden. - Es ist allein der 'Ausdruck' jeder einzelnen Szene entscheidend. Jede Inszenierung variiert auch dementsprechend die Szenenfolge.²³

Büchners *Woyzeck* wird von Artaud als eines der einzigen neun Stücke neben de Sade u.a. genannt, welches im 'Theater der Grausamkeit' gespielt

²¹ Büchners *Lenz* und darin insbesondere die Szenen der umherirrenden Wanderschaft und ihre romantische Darstellung als 'Naturerfahrung' sind für Deleuze und Guattari ein Zeugnis für die Beschreibung schizophrener Phänomene hinsichtlich der Natur als Produktionsprozeß: „Lenz hat die Ebene des Bruchs von Mensch und Natur hinter sich gelassen und befindet sich damit außerhalb der von dieser Trennung bedingten Ordnungsmuster.“ (AÖ 8)

²² Am 27. August 1824 wird auf dem Marktplatz zu Leipzig der einundvierzigjährige Friseur Johann Christian Woyzeck wegen Mordes aus Eifersucht an einer sechsundvierzigjährigen Frau hingerichtet. Die Hinrichtung wurde lange hinausgeschoben, da zum ersten Mal in der deutschen Rechtsgeschichte klinisch geprüft wurde, ob der Täter 'zurechnungsfähig' sei. Der Medizinstudent und Revolutionär Georg Büchner war schon in jungen Jahren an derartigen Randgebieten, wie forensischer Medizin u.ä. interessiert.

²³ Die von Walter Benjamin in *Ursprung des Deutschen Trauerspiels* beschriebenen Charakteristika der Barockästhetik treffen beispielhaft auf *Woyzeck* zu. (Im Einschub eines 'Antimärchens' z.B., in dem die Figur der Großmutter das Sterntaler Märchen mit sämtlich möglichen Verkehren - der Mond ist ein moderndes Stück Holz, die Sterne sind nur glänzende Mücken und die Welt ein umgestürzter Hafen - einer Gruppe von Kindern erzählt, wird dies deutlich.) Die visionär-melancholische Stimmung barocker Stücke ist nicht auf 'Fragmentierung', sondern auf Intensivierung durch „Vereinzelung“ (Bornscheuer 1993, 92) ausgerichtet. Dem Einfluß der aristotelischen Lehre ist hier nicht einmal entgegengewirkt, er ist „bedeutungslos“ (Benjamin 1990, 43). - Benjamins Deutung der barocken Ästhetik wird von Deleuze explizit aufgegriffen. (Vgl. F 204f.)

werden sollen. Es hat unter den Stücken eine für Artaud nicht unumstrittene Sonderstellung, da es bereits als ein Bühnenstück geschrieben wurde: „Den *Woyzeck* von Büchner [werden wir inszenieren; S.G.], als Gegenprobe auf unsre eignen Prinzipien und um an einem Beispiel zu zeigen, was man szenisch aus einem Text machen kann.“²⁴

Worauf es Artaud in seiner Inszenierung des *Woyzeck* ankommt, sind die Impulse, die von jeder Szene ausgehen und ohne Interpretationsarbeit seitens des Zuschauers erfaßt werden können.²⁵ „Artauds Theater ist eine rastlose Maschine zur Umformung der Vorstellung des Geistes in gänzlich ‘materielle’ Ereignisse [...].“²⁶ Anders als im Modernen Theater ist primär nicht entscheidend, ob das Stück ein Kontinuum präsentiert oder nicht, sondern, daß das „‘reine’ Theater [...] von der ‘Physik der absoluten Geste, die selbst Idee ist’, beherrscht sein soll.“²⁷ Der Körper des Schauspielers ist nur dann ein ‘organloser’.

Elementar für diese Überlegung ist die anti-dualistische Haltung der Surrealisten, die eine Verdoppelung in transzendenter Bedeutung und

²⁴ Artaud 1979, 107.

²⁵ Um der Interpretierbarkeit so weit wie möglich zu entkommen, verzichtete Artaud - wie auch zumeist Mallarmé in seinen Gedichten - teilweise auf Worte der ‘geregelten’ Kommunikation und ließ die Schauspieler mit bloßen Lauten, „Schreie[n], Klagen“ (ebd., 99) oder Heulen - begleitet durch Maskentänze, disharmonische Musik und den „körperlichen Rhythmus der Bewegung“ (ebd.) -, die den Zuschauer mit in das Geschehen der Bühne einbeziehen sollen, agieren. Repräsentation soll zugunsten eines ‘reinen Ausdrucks’ eliminiert werden. Die Inszenierung der Grausamkeit hat Vorrang vor der Rezeption durch den Zuschauer. „DAS PUBLIKUM: Zunächst einmal geht es um die Existenz dieses Theaters.“ (Ebd., 106.) - Zur Eigentümlichkeit schizophrener Sprechens, das den Sinn zugunsten des Klangs oder eines Reimes aufgibt, vgl. Gorsen 1977. Zur dekonstruktivistischen Hermeneutik onomatopoeitischen Schreibens als Sprache des Unbewußten in den Gedichten Mallarmés durch Derridas Text „Die zweifache Séance“ (Derrida 1995a, 193-322) vgl. Frank 1984, 573-607. Zur Verbindung von schizophrener Sprache und Lebensform als Veränderung der Grammatik bzw. des Sprachspiels im Sinne Wittgensteins vgl. Fischer 1991, 176-246. Fischer jedoch verbietet sich jegliche affirmative Deutungsarbeit an der Schizophrenie zugunsten einer analytischen Trennung der vermengten Sprachspiele. Dies ist das grundsätzliche Problem bei der Beschäftigung mit psychischen ‘Dysfunktionalitäten’: „Eines ist in psychiatrischen oder sogar psychoanalytischen Büchern sehr schockierend, und das ist die Dualität, die sie durchzieht: die Dualität zwischen dem, was ein angeblich Kranker sagt, und dem, was der Behandelnde über den Kranken sagt. [...] Logos gegen Pathos [...].“ (DG 43)

²⁶ Sontag 1983, 60.

²⁷ Ebd., 61.

materieller, ‘diesseitiger’ Repräsentation verurteilen.²⁸ - Äquivalent zum Theater: die Trennung von Denken und Körper, Intention des Autors und Darstellung durch den Schauspieler.²⁹

Dies Theater verdrängt den Autor zugunsten dessen, was wir in unserm abendländischen Theaterjargon den Regisseur nennen würden; dieser aber wird zu einer Art von magischem Ordner, zu einem Meister heiliger Zeremonien. [...] Was er bewegt, ist das IN-ERSCHEINUNG-GETRETENE. Es ist eine Art von uranfänglicher Körperlichkeit, von der sich der Geist niemals losgesagt hat.³⁰

2.2. Der Organismus im Kontext des Poststrukturalismus: Derrida und Foucault

Mit ähnlichem Gestus - aber mit deutlicheren Differenzierungen - wird über zwanzig Jahre später Jacques Derrida seine Schrift *Grammatologie* eröffnen. Diese dualistische Konzeption, für die paradigmatisch die Dualität des (gesprochenen) Zeichens als Signifikant-Signifikat-Komplex (Verhältnis von Lautsubstanz zu Vorstellungsgehalt) steht, wird er als universell, sowohl im historischen als auch globalen Sinne, für das Denken zu erweisen suchen.³¹

Das System des ‘Sich-im-Sprechen-Vernehmens’ durch eine Lautsubstanz hindurch - die *sich* als nicht-äußerlicher, nicht weltlicher, also nicht-empirischer oder nicht-kontingenter Signifikant *gibt* - mußte während einer ganzen Epoche die Geschichte der Welt beherrschen, und hat sogar die Idee der Welt und, ausgehend von der Differenz zwischen dem Weltlichen und dem Nicht-Weltlichen, dem Draußen und dem Drinnen [...], dem Transzendentalen und dem Empirischen usw., die Idee des Ursprungs der Welt hervorgebracht.³²

²⁸ Besonders in Texten französischer Autoren ist dabei die Bedeutungsvielfalt des Begriffs Repräsentation zu beachten. Es gibt deren mindestens drei: a, Abbildung eines (Ur-)Bildes (räumliche Präsentation); b, Wiederholung eines Momentes (zeitliche Präsentation); c, Extrahierung eines Gehaltes (Sinn, Wesen etc.), wobei dieser zumeist in Metaphern von a oder b ausgesagt wird.

²⁹ „Der Verdacht, daß die Hoffnung auf ein individuelles Überleben im Werk nur eine säkularisierte Form der Heilserwartung sein könnte, drängt Breton und die Surrealisten dazu, mit der Diesseitigkeit auch der Kunst ernst zu machen und diese auf das Leben in seiner Einmaligkeit zu beziehen.“ (Bürger 1996, 57.)

³⁰ Artaud 1979, 64.

³¹ Zu den surrealistischen Wurzeln des Denkens Derridas in Bataille vgl. Jay 1994, 500; zu Bataille als ‘Katalysator’ für die poststrukturalistische Philosophie Frankreichs vgl. Habermas 1988, 248-278.

³² Derrida 1983, 19.

Anders als die Pointe Derridas, daß wir der universalen Logik des Zeichens nicht entkommen können, da es je schon konstitutiv für unser Denken ist - und wir im besten Falle dies nur zeigen können -, versuchten die Surrealisten noch gegenüber dem platonisch-cartesianischen Dualismus einen Bereich des puren Ausdrucks zu finden, in dem diese Doppelung getilgt ist. Artauds Weg selbst führte in eine absolute Betonung des Materiellen: „Artauds Denken reproduziert die meisten gnostischen Themen. [...] Artaud ist von der physikalischen Materie besessen.“³³ Der (organlose) Körper als Instanz des Materiellen wird zum alleinigen Austragungsort aller von ihm selbst hervorgebrachten Ideen - sei es die Ideen der Unterwerfung, sei es die Ideen der Befreiung:

Beide, das Hindernis der Freiheit ebenso wie ihr Ort, liegen für Artaud im Körper. Seine Haltung deckt sich mit der vertrauten gnostischen thematischen Abfolge: die Bejahung des Körpers, die Abwendung vom Körper, der Wunsch, den Körper zu transzendieren, das Verlangen nach dem erlösten Körper. ‘Nichts berührt mich, nichts interessiert mich’, schreibt er, ‘als das, was sich *direkt* an mein Fleisch richtet.’³⁴

Warum also fordert Artaud - nach Deleuze und Guattari - den von ihm so genannten ‘organlosen Körper’? Er richtet sich primär nicht gegen die Organe selbst, sondern gegen deren Organisation:

Der oK [organlose Körper; S.G.] ist kein Gegensatz zu den Organen, sondern widersetzt sich mit seinen ‘echten Organen’, die zusammengesetzt und an die richtige Stelle gebracht werden müssen, dem Organismus, der organischen Organisation des Organismus. (TP 218)

Wird ein Körper z.B. von einem Chirurgen betrachtet, so betrachtet er ihn unter dem Aspekt, daß eben dieser Körper eine Funktion zu erfüllen hat, die im Falle der Beschädigung des Körpers nicht mehr erfüllt werden kann. Durch den Eingriff des Chirurgen wird die Funktionsfähigkeit des Körpers wiederhergestellt. Übertragen auf den Wortgebrauch von Deleuze und Guattari bedeutet dies, daß der Körper in das Verhältnis zu seiner Transzendenz (seinem Sinn oder seinem *telos*) gebracht wird. - Er ist wieder ein Organismus, eine Organisation von Organen, die eine bestimmte Aufgabe erfüllen.

Bereits in *Die Ordnung der Dinge* hat Michel Foucault darauf hingewiesen, daß der Begriff des ‘Organismus’ eine Konstitutionsleistung der

³³ Sontag 1983, 79.

³⁴ Sontag 1983, 81.

epistemologischen Konfiguration der 'Moderne' ist.³⁵ Das 'Klassische Denken', in welcher das Wissen taxonomisch geordnet vorlag, war zum Beispiel nicht in der Lage, sich eine Wissenschaft wie die der Biologie zu erschaffen. Da das Wissen in der Hauptsache mittels visuell abbildbarer Kriterien erfaßt und erweitert wurde, war es zwar möglich, innerhalb der Botanik Linnés Pflanzen nach sichtbaren Merkmalen wie Blütenstand und Blattform in ihrem 'Wesen' zu klassifizieren, aber keine Tiere, da diese - zumal die 'wilden Tiere' der außereuropäischen Kontinente und der Meere - dem Auge unzugänglich waren. Der botanische Garten der Klassik löste die Schauspiele der wilden Tiere an den Höfen der Renaissance-Fürsten ab. Im Neunzehnten Jahrhundert und mit der Forschung Cuviers änderte sich dies grundlegend. Die Lebewesen und ihre einzelnen Organe bzw. Organverbände wurden über ihre Funktionserfüllung erfaßt und so miteinander vergleichbar.³⁶

Seit Cuvier begründet das Leben in dem, was es an Nicht-Wahrnehmbarem, an rein Funktionalem hat, die äußere Möglichkeit einer Klassifizierung. [...] Das Leben ist nicht mehr das, was sich auf mehr oder weniger bestimmte Weise vom Mechanischen unterscheiden kann. Darin begründen sich sämtliche möglichen Unterscheidungen unter den Lebewesen. [...] Vom archäologischen Blickpunkt her sind es die Bedingungen der Möglichkeit einer *Biologie*, die sich zu diesem Zeitpunkt errichten.^{37,38}

³⁵ Die Verbindung zwischen Foucault und Deleuze war - anders als die durchdringende Arbeit mit Guattari oder die kritische Distanz zu Derridas Philosophie - ein Denken in ergänzenden Verhältnissen. Deleuze wie Foucault wenden sich durchweg den gleichen Thematiken zu, ohne sich dabei aber in der Methodik zu überschneiden. Beide sind eher das Negativ (der 'kalte Blick' des Sozialhistorikers Foucault) und das Positiv (das Plädoyer Deleuzes für die 'Macht der Kreativität') eines anderen Denkens. - Der zentrale Aufsatz von Deleuze in *Foucault*, „Topologie: 'Anders denken'“ (F 67-172), ist dahingehend sehr aufschlußreich. - Zu Deleuzes Übernahme der Darstellung der *episteme* der Repräsentation durch Foucault vgl. DW 180 und 329.

³⁶ Vgl. hierzu Foucault 1994a, 165-210.

³⁷ Ebd., 328f. - Man achte auf die Wahl des Wortes 'Errichtens', welches die zu verurteilende Transzendenz schon im Begriff trägt. Wie Welsch zeigt, bedient sich Foucault (parallel zu seinen präzisen Analysen) gewollt eines suggestiven Vokabulars, um die Einheitlichkeit einer *episteme* und ihrer Verfehlung festzuschreiben. (Vgl. Welsch 1991, 138-143.) Zu beachten ist deshalb, daß Foucault die Epochen geschlossener darstellt, als sie es in der historischen Synchronizität waren. Spinozas nicht-dualistisches Denken im Zeitalter der Klassik ist dafür ein Beispiel.

³⁸ Das Schlagwort 'organloser Körper' beinhaltet mehr, als zunächst vermutet werden kann. Möglicherweise war es im Gebrauch Artauds ein Ausruf 'im Affekt'. Im Kontext des Poststrukturalismus oder auch der Kritischen Theorien gewinnt es den Status einer komplexeren Kritik an der Moderne. So wird der organlose Körper im Anti-Ödipus auch „unproduktiv“ und „bilderlos“ (AÖ 15) genannt. Am Fall des Pariser Hôpital Général erörterte Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* exemplarisch, daß zur Gruppe der in

Die Biologie ist nach Foucault eine der drei Hauptwissenschaften neben der Ökonomie und der Phonetik, die die veränderte *episteme* der Moderne bestimmen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie empirisch Gegebenes zur Ermöglichungsbedingung von Gegebenem erheben. Die Phonetik erklärt das ‘Sprechen-Können’ in Lautstrukturen zur Grundlage von Sprache, und nicht mehr, wie es die allgemeine Grammatik tat, die Designation von Dingen und Ereignissen. Die Ökonomie erhebt die ‘Arbeit’ - anstelle des agrikulturnen Bodens - zur Voraussetzung von Arbeit, ohne die keine Werte erzeugt und proliferiert werden können. Die Biologie macht aus dem einzelnen ‘Lebenwesen’ ein Lebensprinzip, das von da aus bis in die sogenannte Lebensphilosophie des Neunzehnten Jahrhunderts als „wilde Ontologie“³⁹ hineinwirkt.

Seit dem Moment, in dem Merkmale und Strukturen, in die Tiefe hineingestuft, zum Leben aufsteigen [...], ist es das Tier, das zur privilegierten Gestalt wird mit seinen verborgenen Knochengerüsten, seinen eingehüllten Organen und so vielen unsichtbaren Funktionen und jener fernen Kraft in der Tiefe von allem, die es am Leben erhält.⁴⁰

Nicht nur werden dadurch die Erklärungsschemata der modernen Humanwissenschaften zirkulär, nicht nur hält damit die Zeit als ein der Theorie inhärentes Prinzip Einzug in das Denken und begleitet so das Aufkommen des Historismus in den Geisteswissenschaften, sondern ebenfalls wird die ‘gegebene Welt’ in sich verdoppelt und so zu ihrer eigenen Vorlage: Die Welt ist nun in Empirisches und das Empirische Bedingende, sei es nun ‘transzendent’ im Sinne einer außerweltlichen Garantie oder ‘transzendental’ im Sinne einer Stimmigkeit in sich, ‘gedoubelt’. Die anthropologisch orientierten Humanwissenschaften, die ‘Wissenschaften vom Menschen’, repräsentieren sich innerhalb dieses

psychiatrischen Anstalten Kasernierten ab der zweiten Hälfte des Siebzehnten Jahrhunderts grundsätzlich auch die, die nicht arbeiteten, gehörten. (Vgl. Foucault 1989, 82f.) Zu vermerken ist weiterhin, daß der Dialektische Materialismus den Faktor ‘Arbeit’ als den Antrieb zur dialektischen Entwicklung schlechthin ansieht, d.h. auf Hegel zurückgewendet: ‘Wer oder was nicht arbeitet, ist nicht vernünftig’. - In der von der jüdischen Religiosität geprägten frühen Frankfurter Schule war das ‘Bilderverbot’, d.h. die Untersagung des ‘Ausmalens’ von Utopien, ein Hauptmerkmal der ‘negativen Dialektik’. (Vgl. Adorno 1990.)

³⁹ Foucault 1994a, 340.

⁴⁰ Ebd., 338.

Denkraums ihr *sujet* ‘Mensch’, der so zu seiner eigenen Doublette geworden ist.⁴¹

2.3. Der organlose Körper bei Deleuze und Guattari

2.3.1. Der Organismus im historischen Verständnis

Das *Universal-Lexikon* Zedlers aus dem Jahre 1740 verzeichnet unter dem Stichwort ‘Organismus’ folgenden Eintrag:

*ORGANISMUS, ist nichts anders, als die Einrichtung der Theile eines organischen Körpers. Er ist wenig oder gar nicht von dem Mechanismo unterschieden, vielweniger kan er, wie von einigen geschiehet, dem Mechanismo entgegen gesetzt werden. Will man unter beyden einen Unterscheid machen, so kan solcher in nichts anders bestehen, als daß der Mechanismus die Einrichtung der Theile aller und jeder Körper; der Organismus aber die Theile nur organischer Körper andeute. Und so erhellet denn daraus, daß der Organismus auch ein Mechanismus, ob wohl nicht der Mechanismus ein Organismus könne genennet werden.*⁴²

Der entsprechende Eintrag im *Deutsche[n] Wörterbuch* der Brüder Grimm von 1889 lautet:

*ORGANISMUS, m. das neulat. organismus, die vereinigung von verschiedenen organen zu einem lebensfähigen ganzen und einrichtung desselben: das leben ist eine wiederholte bewegung und wechselseitige einwirkung aller elemente in einem individuellen körper, solch ein körper aber heiszt organismus.*⁴³

Diese beiden Einträge, zwischen denen fast 150 Jahre liegen, sammeln die gemeine wie wissenschaftlich konsensuelle Auffassung vom Organismus, die sich in zwei Haupttheoreme zusammenfassen läßt: In das Theorem von der ‘beseelten Maschine’ und das der ‘größeren Summe des Ganzen’ (im Vergleich zur kleineren Summe der ‘nur aufsummierten’ Einzelteile). So läßt sich unterscheiden:

⁴¹ Foucault hat deshalb für eine strukturalistische Wissenschaft, die nach den jeweiligen histo-kulturellen Konstruktionen des Menschen fragt, geschrieben. - Den Grundzug dieser neuen Wissenschaft(en) beschreibt Deleuze folgendermaßen: „Der Strukturalismus ist nicht von einer neuen Transzendentalphilosophie zu trennen, in der die Orte wichtiger sind, als das, was sie ausfüllt.“ (WS 17)

⁴² Zedler 1995, 1858.

⁴³ Grimm/Grimm 1889, 1339.

(1) Der Organismus ist ein Spezialfall eines funktionierenden Ganzen, das sich von anderen funktionierenden ‘Ganzheiten’ durch sein ‘Belebt-Sein’ unterscheidet.

(2) Das, was ein funktionierendes Ganzes zu leisten vermag, wäre seinen einzelnen Bestandteilen allein nicht möglich, diese unter Umständen sogar völlig funktionslos.⁴⁴

Beide Annahmen kehren mit Beständigkeit durch die Jahrhunderte hindurch wieder, als Wahrheiten, an die es sich zu erinnern gilt (die restauratorische Variante), oder als Wahrheiten, die noch nicht ‘richtig’ gedacht und reflektiert wurden (die enigmatische Variante).⁴⁵ Fritjof Capra und die ‘New-Age’-Bewegung wären beispielsweise zeitgenössische Vertreter der ersten Variante, Goethe und die Romantiker historische Vertreter der zweiten.⁴⁶

Wie die Betrachtung der Philosophie von Deleuze und Guattari zeigt, liegen in den Konzepten der ‘Maschinenverkettung’⁴⁷ - welche hauptsächlich in

⁴⁴ Hegel als exemplarischer Vertreter dieser These und großer Feind von Deleuze im Hintergrund schreibt im zweiten Teil der *Wissenschaft der Logik*: „Das Ganze ist nicht abstrakte Einheit, sondern die Einheit als eine *verschiedene Mannigfaltigkeit*; diese Einheit aber als das, worin das *Mannigfaltige* sich aufeinander bezieht, ist die *Bestimmtheit* desselben, wodurch es Teil ist.“ (Hegel, *Werke* 6, 169.)

⁴⁵ Die Bedeutung des Organs als ‘Werkzeug’ ist dabei keinesfalls die ursprünglichere: „Von Aristoteles bis zum Ende des 18.Jh. erfolgte die Funktionsbestimmung von Organen in Analogie zu materiellen Werkzeugen. Die Emanzipation des Organischen vom Mechanischen ist offenbar Voraussetzung dafür, daß die umgekehrte Analogiebildung erst im 19.Jh. nachweisbar ist [...]. E. KAPP verdichtet diesen Gedanken im Begriff der *Organ-Projektion*. Nach Kapp hat ‘der Mensch in die ursprünglichen Werkzeuge die Formen seiner Organe projiziert.’“ (Ballauf/Scheerer 1984, 1324.)

⁴⁶ Zur Konstruktion des Begriffs ‘Leben’ im Werk Schellings vgl. Küppers Untersuchung *Natur als Organismus*. Goethe war vom jungen Schelling besonders durch dessen Begriff der ‘Weltseele’ angetan. (Vgl. Küppers 1992, 117.)

⁴⁷ Die Auffassung des Organischen sowie des Anorganischen als Maschine oder Maschinengefüge hat in Frankreich eine lange Tradition, die dort auf weniger Widerstand stieß als in protestantischen Nationen wie England oder Deutschland. (Vgl. z.B. La Mettries Streitschrift *Der Mensch eine Maschine* [La Mettrie 1984]). Seit Descartes Einführung der *res extensa* gab es immer wieder Ansätze, die die durch Descartes Theorem gesonderte *res cogitans* relativieren oder sogar eliminieren wollten. - Die Ambivalenz der Maschinenanalogie zeigt Welsch im Vergleich der Leitbilder des ‘Neuen Bauens’ und des ‘Surrealismus’. Le Corbusiers Funktionalismus benutzte die Maschinenmetapher als Ausdruck inkarnierter, schöpferischer Individualität. Der Surrealismus wollte genau diesem „Schöpferturn“ mit dem Maschinenbild „eine Abfuhr erteilen.“ (Welsch 1995b, 581, Fußnote 27.)

Anti-Ödipus thematisiert wird - und des 'organlosen Körpers' - der zentralen Kategorie in *Tausend Plateaus* - weder einfache Gegenkonzepte zu der historisch manifestierten Meinung (die Idee der 'Maschinenverkettung' ist nicht gegen die der 'Maschinenbeseelung' gewendet), noch getarnte Varianten derselben (der 'organlose Körper' ist nicht ein Abbild des 'mechanischen Körpers'). Beide widerstehen in einer besonderen, differentiellen Konstellation der Gegenvariante der jeweils anderen Konzeption.

Gemeinsam ist beiden Konzeptionen der Verzicht auf den okzidentalen, theologischen Rahmen, in dem sich sowohl die Lehre vom 'besseren Ganzen' als auch die Hinzunahme einer überweltlichen Steuerungsinstanz namens 'Seele' unweigerlich bewegt. Der 'organlose Körper' ist der von seiner Seele - und so seiner Religion - befreite Körper. Er wird dadurch ein Unding, ein Monstrum für den Gedanken des Intelligiblen in der Maschinerie. Die rest- und rastlose schizophren-maschinelle Verkettung von allem mit allem, wie sie in *Anti-Ödipus* immer wieder beschworen wird, sprengt die Vorstellung wohlgeordneter Einheiten, deren Summenganzes bestimmt werden könnte.⁴⁸

Ein Denken wie das Deleuzes, das nach Nietzsches Erklärung des Todes des strukturgebenden Gottes dementsprechend atheistisch sein will (und sich auch die Alternative verwehrt, im 'Entzug des Heiligen' zu denken - so der Ausweg Heideggers aus den Strukturen des neuzeitlichen Denkens -, was die Theologie nur vertieft, indem sie diese verkleidet), muß Begriffe wie

⁴⁸ Die Relativität der Auffassung vom Organismus und seine ästhetische Komposition je nach kulturell-historischen Bedürfnissen zeigte Ludwik Fleck in seiner wissenssoziologischen Untersuchung *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache zur Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Diese Untersuchung, die mit Beobachtungen während der Erforschung der Syphilis beginnt und den nachhaltigen Einfluß von Mythen und gemeiner Meinung auf die medizinische Forschung aufzeichnet, endet mit einem Vergleich des Wissens über den menschlichen Körper und seiner jeweiligen Darstellung in der Medizin durch die Jahrhunderte hindurch. (Vgl. Fleck 1993, 165-189.) Mit Berufung auf Fleck kann Thomas S. Kuhn von hier aus seine Kritik an dem Absolutheitsanspruch wissenschaftlicher Paradigmen beginnen. (Vgl. Kuhn 1991, 8.) - Zu großen Teilen deckt sich die Tätigkeit Flecks mit dem, was Deleuze und Guattari als 'Noologie' (inhaltsgerecht mit 'Lehre von den Vernünftigen' zu übertragen) oder auch 'Nomadologie', dem ideologiekritischen Inhalt der Geophilosophie, bezeichnen. (Vgl. TP 515-522, P 53f. und U 216f.)

Programme schaffen, die Eines vermeiden: sich auf eine transzendente, jenseitige Instanz zu berufen.⁴⁹

Ein solcher Atheismus ist für Deleuze gleichzeitig immer mit einem spezifischen Empirismus verbunden. Das Spezifische an diesem Empirismus ist, alles als reale Größe zu akzeptieren: den Wunsch wie die Handlung und die Phantasie wie die Perzeption.⁵⁰ Nur diese Herangehensweise, die nicht zwischen ‘real’ und ‘irreal’ unterscheidet, erlaubt es, die ‘Wirklichkeit’ zu ‘begreifen’. - „Was fordert die Schizo-Analyse? Nichts weiter als wirklichen Bezug zum Außen, ein wenig wirkliche Realität.“ (AÖ 432)

2.3.2. Formen organloser Körper

Artauds Plädoyer richtet sich also weniger gegen den ‘konkreten Körper, als gegen eine bestimmte Weise, den Körper aufzufassen. „Organloser Körper!“ - Artaud kleidet seine antimodernistische Haltung in eine literarische Metapher. Das „politische Experiment“ (TP 206), das sein Vorhaben zugleich ist, versucht sich in einer Verwerfung des Selbst bzw. des Individuums, so wie es z.B. unter biologischen Gesichtspunkten in funktionaler Hinsicht erscheint - oder auch unter denen einer repräsentativen Demokratie, in der die Funktionserfüllung in der Wahl derer besteht, die dann wiederum für ‘einen selbst’ sprechen.⁵¹

⁴⁹ Wie unter 2.7.2. erörtert wird, stimmte Kants Anliegen der Metaphysikkritik mit diesem Programm überein. Die transzendente Methode sollte ohne den Garanten Gott auskommen. Doch gerade in dem Ersatz der Transzendenz, der Bestimmung der reinen - und reibungslosen(!) - Denkbarkeit der Ermöglichungsbedingung kognitiven, moralischen und ästhetischen Wissens, harret der gerade getötete Gott seiner Auferstehung.

⁵⁰ Diese überaus unkonventionelle Denkfigur erhellt sich, wenn man Nietzsches Erhebung der Affekte und des Begehrens auf die Ebene der materiellen Welt bzw. umgekehrt berücksichtigt: „Gesetzt, dass nichts Anderes als real ‘gegeben’ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen ‘Realität’ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe — denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander —: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht *a u s r e i c h t*, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder ‘materielle’) Welt zu verstehen? [...] Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‘intelligiblen Charakter’ hin bestimmt und bezeichnet — sie wäre eben ‘Wille zur Macht’ und nichts ausserdem. —“ (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5/54f.) - Nur unter dieser Voraussetzung ist für Deleuze wie Nietzsche die dualistische Weltsicht zu überwinden.

⁵¹ Dazu Foucault: „Im Grunde ist die Repräsentation der Macht über die unterschiedlichen Epochen und Zielsetzungen hinweg doch im Bann der Monarchie verblieben. Im

In der Auffassung von Deleuze und dem psychoanalytisch geschulten Guattari gehört auch die Psychoanalyse zu jenen Einrichtungen, die das Selbst auf dem Hintergrund einer Funktionalität konstruieren und den Patienten diese 'in sich selbst' finden (machen) lassen.⁵² Demgegenüber fordern sie mit Artaud die Auflösung dieses Selbst, dieser Funktionalität, dieses Körpers. „Wo die Psychoanalyse sagt: Halt, findet euer Selbst wieder! müßte man sagen: Gehen wir noch viel weiter, wir haben unseren oK noch nicht gefunden, unser Selbst noch nicht genügend abgebaut.“ (TP 207) - Wo die Wissenschaft und die Politik - ebenso wie die Psychoanalyse - Formen der ihnen spezifischen Subjektivierung aufsuchen bzw. dem Einzelnen vorgeben, sollen diese Subjektivierungen abgebaut werden.⁵³

Deleuze und Guattari nennen exemplarisch fünf Formen von Körpern, die sich in einen oK - einen 'nicht-organisierten' Körper - transformieren und sich so vorgegebenen Subjektivierungen widersetzen: den hypochondrischen und den paranoischen Körper, den Schizo-Körper, der auch zum drogensüchtigen Körper werden kann, und schließlich den masochistischen Körper.⁵⁴ 'Auf' ihnen - Deleuze und Guattari begreifen den oK wiederum als

politischen Denken und in der politischen Analyse ist der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt.“ (Foucault 1983, 110.)

⁵² Eines der großen Themen der jüngsten philosophischen Debatten war im Zuge der Feministischen Philosophie, der Queere-Studies und alternativer Heilmethoden zur Schulmedizin ohne Zweifel das der 'Körperlichkeit'. (Vgl. hierzu den Sammelband *Die Wiederkehr des Körpers*, [Kamper/Wulf 1982]; zu Deleuze und Guattari vgl. darin bes. die Artikel von Wimmer, Schérer und Seitter.) - Zu einer kurzen Geschichte des psychologistischen Leib-Seele-Dualismus von den griechischen und römischen Ärzten bis zur Wiederaufnahme des Dualismus in bestimmten Richtungen des heutigen Kognitivismus durch die Annahme eines im Denken dem Gegenstand vorausliegenden Bildes vgl. Julia Kristevas Veröffentlichung *Die neuen Leiden der Seele*. (Kristeva 1994, bes. 9-35.)

⁵³ Deleuze spricht in diesem Sinne auch von dem scheiternden Verlagen des Organischen „Orgisch zu werden“ (DW 330), d.h. den Organismus ins Unendliche auszudehnen. Philosophisch entspricht dieses Bemühen dem Hegels, die Vernunft zu verabsolutieren. Dieser „Taumel“ (ebd.) der Vernunft ist aber nur vorgetäuscht - letztlich führt er den verstreuten Geist heim in die Selbstidentität. Nur das Verlassen des Identitätsdenkens kann den äußersten 'orgischen' Zustand, den 'organlosen' nämlich, herbeiführen.

⁵⁴ Hinter dieser radikalen Hermeneutik klinischer Phänomene ist nicht nur der Einfluß von Foucaults Schriften, wie v.a. *Wahnsinn und Gesellschaft*, zu vermuten, in der er sich an einer rehabilitierenden Lektüre der 'Irrationalität' versucht, sondern v.a. der Einfluß Nietzsches, der versuchte, die Gesundheit (das Normale, das Signifikante) von einer anderen Perspektive - der des Kranken (des Abnormalen, des A-Signifikanten) - aus zu beurteilen. Oder, wie es Foucault mit Nietzsche sagt, daß der gute Philosoph ein Arzt sein muß, „[s]o, wie man die Krankheit des Körpers [...] diagnostizieren können muß, um

eine Art ‘Basis’ für die weitere ‘Arbeit’ mit den Entsubjektivierungsstrategien - finden die ‘Experimente’ statt.

Der ‘hypochondrische Körper’ ‘erarbeitet’ sich nach und nach die Ausschaltung jeglicher Funktionsfähigkeit der Organe (im medizinischen Sinne) durch die (Ein-)Bildung deren Zerstörung. Das Beispiel der Selbst-Verzehrung Artauds ist hier einschlägig:

Ich bin das Unendliche. [...] Tatsächlich hat sich in einem Körper zusammengedrückt und ißt für es, von mir getrennt, das, was ich die ganze Zeit herstellte, um es zu zermalmen und mich davonzumachen. [...] Denn meine [...] ungebildete Dummheit [...] ist der Teil einer [...] INTENSIVEN, heftigen, einzigartigen, seltenen, eigensinnigen, tobenden, aufwühlenden, treffenden Natur, die, wenn eine Kraft verausgabt worden ist, sie niemals ersetzt, sondern sie erloschen und ohne Ersatz verbraucht, denn ich bin kein Organismus, sondern eine Willenskraft.⁵⁵

Für den Typus des ‘paranoischen Körpers’ wird als prominentes Beispiel der Fall des Gerichtspräsidenten Daniel Paul Schrebers zitiert, dessen Autobiographie *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*⁵⁶ von Sigmund

beurteilen zu können, was ein philosophischer Diskurs ist.“ (Foucault 1987, 73.) - Entsprechend beschreibt Foucault Deleuzes ‘Hermeneutik’: „Die Phantasmen setzen nicht die Organismen ins Imaginäre fort; sie topologisieren die Materialität des Körpers. Darum gilt es sie vom Dilemma wahr/falsch, Sein/Nicht-Sein freizumachen (das nur den Unterschied von Abbild und Trugbild wiederholt) und sie als ‘Außer-Sein’ tanzen und schauspielern zu lassen.“ (Foucault 1977, 26.)

⁵⁵ Artaud 1980, 116f. - Deleuze: „Und die Hypochonder sind die Ausgeschlossenen der Vernunft, ohne daß sich entscheiden ließe, ob sie sich nicht selbst von ihr ausschließen, um zu erreichen, was sie ihnen nicht geben kann: das Unentscheidbare, das Unbeschreibliche, mit dem sie sich vermischen können.“ (BF 41)

⁵⁶ Dr. jur. Daniel Paul Schreber (1842-1911) war der Sohn von Daniel Gottlob Moritz Schreber (1808-1861), dem Arzt, Erzieher und Gesundheitspädagogen, welcher zahlreiche pädagogische Schriften mit besonderer Hinsicht auf Körpererzüchtung und -formung schrieb. Er galt als Wegbereiter des „rationelle[n] Turnen[s]“ (so das Ärztelexikon von Hirsch, zit. nach Schreber 1985, 362). „Seit Ende der vierziger Jahre trat er für die nach ihm benannten Gärten ein.“ (Ebd.) Seine Methoden erprobte er zuallererst an seinen fünf Kindern. Im Jahr seines Todes verfaßte er eine Forderung nach einem neuen Erziehungssystem, die er an alle damaligen deutschen Staaten stellte. „Welcher Staat sollte sich nicht wünschen, daß in ihm ein körperlich wie geistig hochstehendes Kraftgeschlecht fort und fort heranwüchse?“ (Ebd., ix.) Der Sohn kandidiert 1884 in den Reichstagswahlen. Im gleichen Jahr erfolgt die erste, kurze Einlieferung in die Nervenlinik Leipzig. 1886 wird er Landgerichtsdirektor in Leipzig und 1893 Senatspräsident am Oberlandesgericht Dresden. Schon ein Jahr später wird er für acht Jahre interniert. 1900 erfolgt seine Entmündigung. 1903 erscheint die erste Auflage seiner Autobiographie, die kurz darauf auf Veranlassung der Familie zurückgezogen und

Freud als Paradigma-Interpretation der Paranoia benutzt wurde⁵⁷. Dieser paranoische Körper begreift sich als Spielball der Äußerlichkeiten. Jeder Reiz und jede Information (im Sinne von Signifikanzen) kann ungehindert auf den Körper einwirken und ihn angreifen. Der Körper ist gleichsam die Einschreibungsoberfläche gesellschaftlicher Signifikanzen.^{58,59} Schreber selbst schreibt von „göttlichen Strahlen“⁶⁰, die ihn immer wieder durchdringen und seine Organe zerstören. Auch Schreber nimmt dabei hypochondrische Züge an:

vernichtet wird. Bis zu seiner letzten Einlieferung 1907, aus der er nicht mehr zurückkehrt, bleibt er in Pflege im Familienkreis. Popularität erlangte sein Fall erst durch Freud, der auf Schreber durch eine Anregung C.G. Jungs aufmerksam wurde. In Frankreich arbeitete Lacan als erster mit einer Übersetzung der Autobiographie, die nur für seine Seminare bestimmt war. - Zur ideologischen Besetzung der Körperertüchtigung vgl. auch Günzel 1969.

⁵⁷ In seiner Schreber-Diagnose *Über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia* mißlingt Freud über weite Strecken die Feststellung der Paranoia. Erst in der Kennzeichnung eines Drangs zur Homosexualität - der Krankenbericht verzeichnet „Beschäftigung mit weiblichen Arbeiten (Kleberei, Näherei, Schmücken mit bunten Bändern)“ (Schreber 1985, 346) -, nicht im „vulgären Sinne“ (Freud, *Werke* VIII, 296), sondern als unverarbeitete, kindliche „Wunschphantasie“ (ebd., 302) gelingt die Fixierung in der Diagnose. So muß Freud auch an einigen Stellen die Symptomäquivalenz mit der *Dementia praecox Kraepelins*, der Schizophrenie nach Bleuler, zugeben. (Vgl. ebd., 298.)

⁵⁸ Kafkas Text *In der Strafkolonie* dient dabei als Exemplifizierung für die direkte Einschreibung des Gesetzes (und des Unbewußten nach Freud) in den Körper. - Lyotard hat nach Kafka den philosophisch relevanten Gehalt dieser Gesetzesinschreibung ausbuchstabiert: „Der Körper führt das Gesetz augenblicklich, *in actu* an sich selbst aus. [...] Und dieses Privileg heißt Hypochondrie.“ (Lyotard 1991, 29.)

⁵⁹ In diesem Zusammenhang nicht zu vergessen ist die Untersuchung Foucaults *Überwachen und Strafen*, die, wie er bemerkt, in solch eminenten Weise von den Ergebnissen aus *Anti-Ödipus* abhängig ist, daß er nicht durch „Hinweise oder Zitate sichtbar zu machen“ vermag, was sein Buch Deleuze und Guattari „verdankt“ (Foucault 1994b, 35, Fußnote 19). Foucault zeigt hier, wie die „moralische Orthopädie“ (ebd., 17) der Moderne „[d]ie gelehrigen Körper“ - so der Titel eines Untersuchungsteils - in den Armeen, Fabriken und Schulen hervorbrachte. (Vgl. ebd. 173-219.) Bezeugte im Absolutismus der Körper selbst in der Hinrichtung das „Moment der Wahrheit“ (ebd., 57), so verkehrt sich das Verhältnis in der ‚panoptischen‘ Gesellschaft in rein körperlose Strafen einer „politischen Ökonomie des Körpers“ (ebd., 37), die nach dem Vorbild der Klöster die Seele züchtigen sollen. Foucault resümiert: „Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ (Ebd. 42) - Nach Foucault war eine der Vorstellungen zur Strafveränderung in der Zeit der Aufklärung, die Straffälligen in Kleidung zu stecken, auf der die Vergehen und die entsprechenden Strafen eingestickt werden sollten. Dieses Motiv des direkten Auftragens einer Aussage auf den Körper findet sich - nach Deleuze und Guattari - bereits in der archaischen Schmuck- und Wappenausarbeitung sowie in der heutigen Praktik des Tätowierens als „affektive Semiotik“ (TP 555).

⁶⁰ Schreber 1985, 97.

Von sonstigen Organen will ich nur noch der *Speiseröhre* und der *Därme* gedenken, die wiederholt zerrissen oder verschwunden waren, ferner des Kehlkopfes, den ich mehr als zweimal zum Theil mit aufgeessen habe, endlich des *Samenstrangs*, gegen den zuweilen in ziemlich schmerzhafter Weise gewundert wurde, hauptsächlich um das in meinem Körper entstehende Wohlgefühl zu unterdrücken.⁶¹

Bei den Organen und deren Funktionen, die durch die göttliche Order und ihre Ordnung zerstört sind, handelt es sich vornehmlich um Organe mit einer bestimmten Spezifität: Es sind Organe, die der Lebenserhaltung, der Kommunikation oder der Fortpflanzung dienen. Die diagnostizierte Hypochondrie an Schreber ist auffallend systematisch. Was diese Wunschvorstellungen der Dysfunktionalität der Organe auszudrücken vermögen, ist nicht mit den klinischen Termini der ödipalisierenden Analyse Freuds zu klären. Erst im gesellschaftlichen Kontext erweisen sie sich als das Begehren zur Unterbrechung von Strömen, die nach dem ökonomischen Grundgesetz des Tausches arbeiten.⁶²

Von Theoretikern verschiedenster Richtungen wurde diese Annahme in den Geisteswissenschaften angewandt. - Entsprechend lassen sich die zerstörten Organfunktionen mit entsprechenden Theorien kontrastieren: Der Nahrungsstrom von Erzeugung und Verbrauch, wie er z.B. von dem Psychologen Kurt Lewin anhand des Fleischverbrauchs nordamerikanischer Familien (nicht ausgehend vom Verbraucher, sondern vom zirkulierenden Produkt) untersucht wurde⁶³, soll - in Schrebers Delirium - gestoppt werden.

Ebenso der Austausch von Informationen, der spätestens seit dem Grundparadigma der Kommunikationswissenschaften, dem sog. 'Organon-Modell' (!) nach Bühler - einer Erweiterung des platonischen Kommunikationsmodells aus dem Dialog *Kratylos* - , im Austausch von

⁶¹ Ebd., 108.

⁶² „[D]as berühmte Beispiel des Präsidenten Schreber, dessen Wahn ganz und gar auf die Rassen, die Geschichte und die Kriege zielt. Freud zieht davon absolut nichts in Erwägung und reduziert den Wahn des Präsidenten allein auf die Beziehung zum Vater.“ (AW 9) - Die Anfänge des zirkulierenden Tausches sehen Deleuze und Guattari in den umherziehenden Schmieden und Metallurgen, die die Wertmetalle umschmelzen konnten und so den Wert zum 'Fließen' brachten: „Metall ist weder eine Sache noch ein Organismus, sondern ein organloser *Körper*.“ (TP 569) - Das heutige Problem des Erdöls soll nach Deleuze und Guattari auch von hieraus (direkte Verbindung der Ströme aus der Erde durch Pipelines und Raffinerien mit den Verbrauchern) verstanden werden.

⁶³ Vgl. Lewin 1963, 206-222.

‘Schallphänomenen besteht’⁶⁴, wünscht sich Schreber unterbrochen. Stimmen, die Schreber wie andere ‘schizophrene Paranoiker’ von Zeit zu Zeit hört, können hiermit so interpretiert werden, daß diese im Unterbrechen der Diskurse die Stimmen der unzähligen, sich selbst wiederholenden Diskurse weiterhin hören.⁶⁵

Zuletzt deliriert Schreber auch die Unterbrechung der familialen Reproduktion, der Abstammungslinie: Der Begründer der strukturalistischen

⁶⁴ Vgl. Bühler 1987, 323. Bei Bühler wie bei de Saussure wird die primäre Eigenschaft der Sprache im Austausch von Lautgebilden oder Phonemen nicht angezweifelt. Dennoch, und das führt letztlich auch zum Widerspruch in de Saussures Konzeption - welchen Derrida ihm nachweisen kann - geht de Saussure über Bühler hinaus, da er den Sprachvorrat vom Sprechen unterscheidet und jenen, den Sprachkorpus im Sinne der *langue*, als diese, die Sprachseele im Sinne der *parole*, bedingend ansieht. Die Sprache als schriftgleiche Signifikantenkette supplementiert das Sprechen, das es ohne sie nicht gäbe. Derrida folgert: „Die Seele-Körper-Problematik ist zweifellos ein Derivat des Schrift-Problems, dem sie - umgekehrt - ihre Metapher zu leihen scheint.“ (Derrida 1994a, 62) - Was Derrida dabei übersieht, ist, daß er seine ‘Phallogozentrismuskritik’ selbst nur durch die Metaphorik einer Körpereigenschaft, die denunziert wird, - der Stimme nämlich - formulieren kann.

⁶⁵ Deleuze und Guattari schlagen - entgegen der Tradition - eine Sprachanalyse nach Beneviste vor, die nicht von der aktiven, deiktischen Rede ausgeht, sondern von der Fähigkeit zur passiven Rede. Tiere, wie z.B. Bienen, können ‘Informationen’ - ebenfalls wie der Mensch - ohne weiteres kommunizieren. Kommunikation ist also nicht etwas rein Menschliches. Im Unterschied aber zu Bienen, die zwar Mitgliedern ihres Volkes direkt Informationen über den Standort von Blumen geben können, können Menschen einmal Gehörtes weitergeben, ohne direkten Kontakt mit dem Inhalt der Aussage gehabt zu haben. Bienen, die den Standort (bspw. einer Wiese) signalisiert bekommen haben, können ihn selbst nicht weitergeben. - Die passive Rede ist ihnen fremd. - Deleuze und Guattari kehren dementsprechend das Verhältnis ‘aktiv-passiv’ um. Zumeist und im Spracherwerb zumal ist die passive Sprechleistung in Kraft: Man gibt ‘Gehörtes’ weiter. Vor dem zu analysierenden Performativum des Sprechaktes als *parole* ist deshalb das Delokutivum, die Ermöglichung des Performativums als *langue*, der aktualisierten passiven Rede, zu untersuchen. Eine ‘Pragmatik’ im Sinne Deleuzes und Guattaris würde so die Möglichkeit von Redundanz nicht innerhalb des Sprechens ansiedeln, sondern schon vorher, im Beschneiden des Aktualisierungsvorgangs. Im Sprechen selbst gibt es, entgegen dem linguistischen *common sense*, keine Redundanz! Damit wird Sprachpragmatik zu einer politischen Analyse, die nach der Restriktion von Sprache vor dem Sprechen fragt. „Der Befehl ist an sich eine Redundanz der Handlung und der Aussage. Zeitungen, Nachrichten gehen mit Redundanz vor, da sie uns sagen, was man denken, festhalten, erwarten etc. ‘muß’.“ (TP 111) (Zur Bestimmung der Redundanz bei Deleuze und Guattari vgl. François 1996.) - Mit Heidegger kann man sagen, daß die Distanznahme vom ‘Gerede des Man’ genau die Leistung des Schizophrenen ist, der ‘Stimmen hört’. Er hört weniger konkrete Einzelsprecher, als daß er Möglichkeiten von Diskursinseln belauscht: „Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache.“ (Heidegger 1993, 169.)

Ethnologie, Lévi-Strauss, sah die Differenzierungsmerkmale von archaischen Gesellschaften im Tausch von Gütern der heimischen Produktion gegen Frauen des fremden Volkes auf dem Hintergrund eines stetig wirkenden Inzestverbotes, wobei die Fortpflanzung sowohl fortgesetzt wie auch 'rein' gehalten wird.⁶⁶ Der Tausch zur Fortsetzung der Filiationslinie ist Grundbedingung von Gesellschaften - der modernen zumal. Eben dieser will Schrebers Verhalten Einhalt gebieten.

Zu Beginn von *Anti-Ödipus* werden Paranoia und Schizophrenie als die zwei einzigen, wenn auch entsprechend zugespitzten, Möglichkeiten aufgezählt, auf die funktional organisierte und stratifizierte Gemeinschaft zu reagieren, sich ihr zu überlassen oder sich ihr zu widersetzen.⁶⁷ Schreber als Repräsentant der Judikative wünscht sich in eine Ordnung, die reines Wirken ist und in der Gerichtsentscheidungen überflüssig sind. Diese Ordnung ist nicht in den Freudschen Kategorien familiärer Mikrokonstellationen zu beschreiben. So können die Organe bzw. die Funktionsweisen des Körpers „unaufhörlich von äußeren Einflüssen angegriffen werden, die aber von äußeren Energien wiederhergestellt werden“ (TP 206).⁶⁸ Was Deleuze und Guattari an dieser Stelle suggerieren, läuft Freuds Intention geradezu entgegen: Für sie ist der Fall Schreber das Umschlagen der Paranoia in Schizophrenie, bzw. scheint er an vielen Stellen zwischen diesen beiden Polen zu 'oszillieren'.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. Lévi-Strauss 1969. - Über die Verwobenheit der Tauschlinien von Gütern und Frauen koppelt Lévi-Strauss diese noch einmal mit den schon erwähnten Sprachströmen als Informationssegmente: „Ein Verwandtschaftssystem besteht nicht aus den objektiven Bindungen der Abstammung oder der Blutsverwandtschaft zwischen den Individuen; es besteht nur im Bewußtsein der Menschen, es ist ein willkürliches System von Vorstellungen [...]“ (Ebd., 66.)

⁶⁷ Man denke nur an den Kupferstich auf dem Titelbild der Originalausgabe des *Leviathan* von Hobbes: „Denn da Leben doch nichts anderes ist als eine Bewegung der Glieder [...] - warum sollte man da nicht sagen können, daß alle Automaten oder Maschinen [...] gleichfalls ein künstliches Leben haben? [...] Der große Leviathan (so nennen wir den Staat) ist ein Kunstwerk oder ein künstlicher Mensch [...]“ (Hobbes 1992, 5.)

⁶⁸ Jüngst untersuchte Virilio *Die Eroberung des Körpers* durch die modernen Technologien der industriellen Revolution und der Mikroelektronik: „Nachdem die Entwicklung der Wissenschaft und der technischen Wissenschaften schon seit langem zur exzentrischen Kolonisierung der geographischen Ausdehnung des *territorialen Körpers* wie der geologischen Dichte der Erde beigetragen hat, führt die jüngste Entwicklung in diesen Bereichen jetzt zu einer fortschreitenden Kolonisierung der Organe und Eingeweide des *menschlichen Körpers*, wobei die Invasion der Mikrophysik diejenige der Geophysik zum Abschluß bringt.“ (Virilio 1994, 108.)

⁶⁹ „Nach Deleuze und Guattari befinden wir uns alle in einem produktiven Schizoprozeß; nur wenn dieser Schizoprozeß fehlgeleitet wird, kommt es zum hospitalisierten

Der ‘Schizo-Körper’ ist die Verkehrung des ‘paranoischen Körpers’. Das Eröffnungskapitel des *Anti-Ödipus*, das diesem gewidmet ist, nennt den Schizo-Körper auch einfach „Wunschmaschine“ (AÖ 8). „Was der Schizophrene spezifisch erlebt, ist keineswegs ein der Natur eigentümlicher Pol, sondern ist die Natur als Produktionsprozeß.“ (AÖ 9) Diejenige Perspektive auf die Welt, die sie als die Welt der Verkettungen - der Maschinenanschlüsse - begreift, erledigt die Frage nach einem ‘Ding an sich’, nach einer Funktion oder einer Wesensbestimmung. Die produzierten Anschlüsse stehen für nichts anderes als für sich selbst.⁷⁰ - Um mit Sontag zu sprechen: Sie sind „gänzlich materielle Ereignisse.“

Schizophrenen. Schizo bezieht sich auf *schize*, Spaltung, ist also die Verkörperung der Produktionsweise der Wunschmaschine, die Einschnitte und Entnahmen durchführen, die trennen und abspalten.“ (Gerhard Brodt zit. nach Guattari 1978, 79.) - Warum das ‘Oszillieren’ zwischen Schizophrenie und Paranoia die letzte Auskunft im *Anti-Ödipus* bleibt, siehe 3.5.2.

⁷⁰ Die Aktualität des Maschinenbegriffs im *Anti-Ödipus* erläutert Schaffner. Ideengeschichtlich standen sich im späten Neunzehnten Jahrhundert die dreigliedrige Maschinentheorie von Marx aus *Das Kapital* im Anschluß an Poncelet (Bewegungs-, Transmissions- und Arbeitsmaschine; vgl. Marx 1961, Bd. 1., 389) und die Kritik dieser Auffassung durch Franz Reuleaux gegenüber. Dieser geht von einer „vollständigen kinematischen Verkettung aller Maschinenelemente“ (Schaffner 1996, 213) aus. Dadurch heben sich die Trennungen in Mensch, Natur und Maschine gleichermaßen auf. In ‘konnektiven Synthesen’ sind die jeweiligen Elementenpaare einer Maschine oder eines Maschinenteils und eines Körperteils geschaltet, die dadurch prinzipiell endlose lineare Verkettungen von ‘bijektiven Schnittstellen’ erzeugen. Mit dieser Auffassung wird die Produktion zu einem Teil der maschinellen Verkettung selbst (Erzeugtes ist schon Grundlage für Erzeugung) und nicht mehr deren - von ihr getrenntes - Resultat. Ein/Aus-Schaltungen der Konnexionen steuern die Produktion. Eugen Bleuler übernimmt dieses Modell zur Darstellung der Maschinerie des Unbewußten: „Der Schizophrene vor allem zeichnet sich gegenüber dem psychisch ‘Normalen’ dadurch aus, daß er seine Apparate nicht mehr abstellen kann und von wuchernden Schaltungen mit völlig unterschiedlichen und divergierenden Produktionsprozessen durchdrungen wird.“ (Ebd., 222f.) Die Speicherung stillgelegter Schaltungen erzeugt damit den Effekt der Erinnerung und der Vergangenheit als Zeitform. Der Schizophrene hat keine Vergangenheit, nur Intensitäten der Gegenwart. So ist dann auch das Gehirn selbst ein „organloser Körper“ als „ein grenzenloser Speicher abgestellter Schaltungen“ (ebd., 224). - Für Deleuze und Guattari ist ein Größtmaß an Schaltungen mit einer „unendlichen Geschwindigkeit“ (P 112) des Denkens verbunden. Das Gehirn ist eine eingefaltete Fläche, deren Oberflächentopologie durch diese disjunktiven Synthesen (Trennung in Segmente bei gleichzeitiger Verbindung durch Verkettung) gekennzeichnet ist. Wie es in *Was ist Philosophie?* anklingt, ist das fünfte Buch der *Ethik* Spinozas das Buch über das Problem der unendlichen Geschwindigkeit als „das Problem des Denkens“ (P 42). Spinoza bereitet durch seine ‘geometrische Methode’ in den ersten vier Büchern die Schaltungen vor, die er dann im fünften Buch „Über die Freiheit“, alle auf ‘An’ stellt. In diesem Sinne ist es

In den an Schopenhauers Willensmetaphysik erinnernden Formulierungen wird der 'Schizo' zu demjenigen erkoren, der überall Verknüpfungen, Zusammenhänge und Anschlüsse sieht und neue legt. „Der Schizophrene ist der universelle Produzent.“ (AÖ 13) Aber im Gegensatz zu Schopenhauer, der den Willen in der Nachfolge Kants an die Stelle des 'Dinges an sich' setzt und so eine Rückkehr in die Transzendenz - die Welt ist nur Welt, insoweit sie meine vorgestellte ist - vollzieht, verzichten Deleuze und Guattari auch auf die Urheberschaft der Verkettungen.⁷¹

Nicht Menschen noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln. Überall Produktions- oder Wunschmaschinen, die schizophrenen Maschinen, das umfassende Gattungsleben: Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen, wollen nichts mehr besagen. (AÖ 8)

Entgegen der Transzendenz paranoider Ich-Idealisierung steht die Immanenz schizophrener Entsubjektivierungsprozesse.

Die Steigerung der schizophrenen Erfahrung schließlich ist der „experimentelle Schizo“ (TP 207), der 'drogensüchtige Körper'. Als Belege für die Experimente mit toxischen und halluzinogenen Stoffen sind Werke von Schriftstellern (Castanedas *Don Juan*), fiktive Erzählungen (Borroughs *Naked Lunch*) und Selbsterfahrungen von Deleuze und Guattari gegeben.⁷² Doch diese sind nicht notwendig, teilweise sogar hinderlich, um das 'Spezifische' des Drogenkonsums zu begreifen.

Wir stellen das sehr einfache Problem auf, ähnlich dem, das Borroughs hinsichtlich der Droge hat: kann man die Macht der Droge fassen, ohne Drogen zu gebrauchen, ohne sich wie ein drogensüchtiger Lappen aufzuführen? Mit der Schizophrenie ist es dasselbe. (R 63)

Das, was den Drogenkonsum auszeichnet oder jedenfalls in der Sicht von Deleuze und Guattari ein 'richtiger Gebrauch' wäre, ist,

eigentlich ein 'unmögliches Buch', da es aus der Warte des universellen Produzenten (Gottes) geschrieben ist. - Zur Bedeutung des Maschinenbegriffs in der Psychoanalyse nach Lacan und Guattari vgl. Schmidgen 1997.

⁷¹ Zur Differenz zwischen Schopenhauer und Deleuze in Hinblick auf ihren jeweiligen 'Vitalismus' vgl. Hesper 1996, 289f.

⁷² „Wir haben halluzinatorische Erfahrungen gemacht [...]“ (R 35). - Zu Castaneda *Don Juan* vgl. TP 221f.; zu Borroughs *Naked Lunch* vgl. TP 211.

[a]n den Punkt [zu; S.G.] gelangen, an dem es nicht mehr darum geht, Drogen zu nehmen oder nicht, weil die Droge die allgemeinen Bedingungen der Wahrnehmung von Zeit und Raum so sehr verändert hat, daß es denjenigen, die keine Drogen nehmen, gelingt, die Löcher in der Welt zu durchqueren und auf den Fluchtlinien zu jenem Ort zu gelangen, an dem andere Mittel als Drogen erforderlich sind. Nicht die Drogen garantieren die Immanenz, sondern die Immanenz der Droge macht es möglich, darauf zu verzichten. (TP 389)

Als 'Droge' kann nach dieser Logik auch ein zunächst gänzlich neutraler Stoff, wie z.B. Wasser oder Zucker, dienen. Die jeweiligen Konzentrationen entscheiden über die Wirkung. Im Fasten oder bei großer Hitze kann Wasser ein berauschendes Getränk sein. Ebenso kann Zucker ein Wohlbefinden zur Folge haben, wenn eine ursprüngliche Blutzuckerkonzentration wiederhergestellt oder überschritten wird. Wichtig ist, daß der jeweilige Stoff 'situativ' zur Wirkung kommt und nicht 'aus Prinzip'. Ein allgemeiner medizinischer Ratschlag etwa, der tabellarisch eine bestimmte Ernährung verordnet, würde nach außerhalb des Körpers liegenden - also transzendenten - Bestimmungen verfahren, die den Körper als einen Fall eines Idealbildes behandeln würde. „Der Fehler der Drogensüchtigen besteht darin, immer wieder bei Null anzufangen, [...] während es richtig wäre, [...] 'in der Mitte' anzufangen [...].“ (Ebd.) 'In der Mitte' anzufangen wäre dann auch der Weg, in der Immanenz zu verbleiben.⁷³

Der Drogensüchtige im 'schlechten' Sinne ist der, der die Substanz, die zuerst nur Mittel zum Zweck war, zur Sinnbestimmung bzw. in die

⁷³ Für Deleuze und Guattari stellt sich hier dasselbe Problem, welches sich bereits im Falle der Unterscheidung zwischen (klinischem) Schizophrenen und (philosophischem) Schizo (vgl. 3.5.2.) stellte: Kann man Wahnsinn bzw. Drogengebrauch 'empfehlen'? - Die ambivalente und bisweilen zurückgenommene Progressivität läßt Überreste einer humanistischen Tradition deutlich werden. So unterscheiden Deleuze und Guattari den „vollen“ organlosen Körper des experimentellen Drogensüchtigen von dem „leeren“ (TP 224), dem 'kollabierten' organlosen Körper des dem Tode geweihten Fixers. Ein 'Reflexionsmoment' kehrt zurück in den organlosen Körper und läßt ihn seine 'Mitte' finden. „Man muß genügend Organismus [sic!] bewahren, damit er [der organlose Körper; S.G.] sich bei jeder Morgendämmerung neugestalten kann [...]. Man erreicht den oK und seine Konsistenzebene nicht, wenn man wild drauflos destratifiziert. Deshalb begegneten wir anfangs dem Paradox dieser finsternen, ausgehöhlten Körper: *sie haben sich ihrer Organe entledigt*, anstatt nach Punkten zu suchen, an denen sie geduldig und zeitweilig jene Organisationen von Organen hätten demontieren können, die man Organismus nennt.“ (TP 220) In diesem Falle wurde die Immanenz zu einem Prinzip und die (falsch verstandene) Organlosigkeit zur Transzendenz. - Strukturell entsprechend erscheint dieses Problem in der Philosophie, wenn kaschierte Transendenzen (fernöstliche Weisheiten, trancehafte Meditationen, paratheologische Symbolik oder geometrische Ordnungen wie Mandala, Stufendenken etc.) die Immanenzebene des Denkens 'besetzen'. (Vgl. 3.5.3.)

Transzendenz erhebt. Die Verherrlichung der Droge entreißt sie ihrer immanenten Wirkung und läßt den experimentierenden Schizo gleichfalls seinen organlosen Körper verlieren. Die Prozedur wäre damit kein Experiment mehr, das zum Ziel hätte, einen 'besten aller Zustände' zu erreichen, sondern würde wiederum aus einem Prinzip resultieren, das - aus Gruppenzwang oder Gewohnheit - von einer dem Körper äußerlichen Instanz begründet wäre.

2.3.3. Der Körper des Masochisten

Abschließend in der Aufzählung der Formen organloser Körper - und zentral für den weiteren Verlauf der Darlegung - folgt die Beschreibung des 'masochistischen Körpers': „[M]an kann ihn vom Schmerz aus nicht richtig verstehen, er ist in erster Linie eine Angelegenheit des oK;“ (TP 207) Deleuze und Guattari geben eine detaillierte Beschreibung einer masochistischen Prozedur wieder, die sich in zwei Phasen gliedert.⁷⁴ In der ersten Phase wird die Justierung des Masochisten beschrieben (auf einen Tisch schnallen; Vorbereiten der Instrumente; Vernähen von Körperöffnungen). In einer zweiten folgt die Aufzählung einzelner Behandlungen (Auspeitschen; Durchbohren von Körperteilen mit einer Nadel etc.).

Daß das Wesentliche hierbei nicht der Schmerz sein soll, ist zunächst nicht so einfach einzusehen. Ähnlich wie im Beispiel des Drogensüchtigen die Intoxikation ist der Schmerz hier nicht das Ziel der 'Behandlung', sondern das Vehikel zur Erzeugung von Immanenz. Denn nicht jeglicher Schmerz ist im Sinne des Masochisten. Ein zufällig zugefügter Schmerz eignet sich nicht für die masochistische Prozedur, da dieser nicht 'im Programm' vorgesehen ist. 'Im Programm' sein heißt aber nicht vorhersehbar sein, sondern nach

⁷⁴ Vgl. TP 208; ein längeres, nicht weiter ausgewiesenes Zitat. - Wenn Deleuze und Guattari hier von einem oder gar 'dem Masochisten' sprechen, dann meinen sie damit zunächst nicht primär den Masochisten, der sich mit Gegenständen aus einschlägigen Fachgeschäften 'ausrüstet', sondern den masochistisch 'Eingestellten', d.h. eine Figur, wie sie paradigmatisch von Leopold von Sacher-Masoch und seinen Romanfiguren verkörpert wird. Denn gerade die S/M-Kultur als Modeerscheinung praktiziert Sadismus und Masochismus in einer transzendenten Weise. Hier scheint eine Transformation zwischen den zwei Formen sexueller Perversion, Sadismus und Masochismus, ohne weiteres möglich. - Zur Ästhetik des Sadismus vgl. auch Foucault 1985. (Das Leben in Verbindung mit Werk und Lehre des Philosophen Michel Foucault als freie Gestaltung seiner sado-masochistischen Lüste interpretiert James Miller als nietzscheanisches Gebot 'zu werden, was man ist' [Miller 1995].)

Maßgabe des Programms gestaltet sein. So ist der Masochist auch nicht delirierend. Er folgt weder einer Phantasie, noch gibt er sich der Kontingenz hin, wie etwa der Paranoiker, der in allem Signifikanz entdeckt.

Das [die Aufzählung; S.G.] ist kein Phantasma, sondern ein Programm: es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen der psychoanalytischen Interpretation des Phantasmas und dem anti-psychoanalytischen Experiment des Programms. [...] Der oK ist das, was übrigbleibt, wenn man alles entfernt hat. Und was man entfernt, ist eben das Phantasma, die Gesamtheit von Signifikanzen und Subjektivierungen. Die Psychoanalyse macht das Gegenteil: sie übersetzt alles in Phantasmen [...] und verfehlt das Reale ganz und gar, weil sie den oK verfehlt. (TP 208f.)

Der Fehler der psychoanalytischen Interpretation ist, die Vorgänge im masochistischen Experiment als die Verschlüsselung einer dahinter liegenden (transzendenten) Realität begreifen zu wollen, und das vermeintliche Phantasma in ihren Termini zu codieren, d.h. als Phantasma zu decodieren, zu dem sie es vorher erst erklärten.⁷⁵

Exkurs I: Nietzsche

Bereits in einem früheren Aufsatz über Nietzsche und die Frage, wer die 'neuen Nietzscheaner' seien, „Nomaden-Denken“ (N 105-121), bezeichnet Deleuze die Verfehlung des Phänomens 'Wahnsinn' im allgemeinen und der zugehörigen klinischen Unterkategorien im besonderen durch deren Codierung (aus der Sicht der Behandelnden) bzw. relativen Decodierung (aus der Sicht der Behandelten) in den drei Formen des Gesetzes (Signifikanzen), der Psychoanalyse (Phantasma) und den Institutionen (Subjektivierungen). Dem ersten Weg entspricht die Einschließung in Asyle, „die später eine letzte Hoffnung auf Heilung genannt wurde“ (N 108), dem zweiten die Erfindung der Psychoanalyse durch Freud, der versuchte, mit den 'Vertragsunfähigen' im bürgerlichen Sinne einen anderen Vertrag abzuschließen - nämlich die stückweise Decodierung des Phantasmas im psychoanalytischen Gespräch -, und schließlich die institutionellen Versuche, einem antigesellschaftlichen Selbstläufertum entgegenzuwirken. „[A]uf diesen Codierungen blühen unsere Bürokratien.“ (N 109)

⁷⁵ Weitere Formen des organlosen Körpers waren schon im *Anti-Ödipus* genannt. So ist im Rahmen der universalgeschichtlichen Analyse auch die Erde in archaischen Gesellschaften, der Körper des Despoten in der Neuzeit und das Kapital in der Gegenwart als organloser Körper - hier als gesellschaftliche Codierungen - zu begreifen. Vgl. hierzu die Ausführung „Wilde, Barbaren, Zivilisierte“ (AÖ 177-352).

Nietzsche ist derjenige, der nicht diese „relativen Decodierungen“ (der ‘Phantasmen’ der ‘Wahnsinnigen’) betreibt, wie es das Gesetz, der Vertrag oder das politische Buch vollziehen, sondern durch sein Schreiben in Aphorismen die Decodierungen „absolut“ (ebd.) werden läßt.⁷⁶ ‘Absolute Decodierung’ derer, die relativ decodieren und ihrer Decodierungsinstanzen: der Bedeutungen, da sie genealogisch erklärt werden können, der Phantasmen, da nur wiederkehrt, was real geschaffen (bejaht) ist, und der Institutionen, da sie Mittel einer ‘Sklavenmoral’ sind, die (lebenskünstlerischen) Erzeugungen des ‘Herren’ zu verhindern (verneinen).⁷⁷ Nietzsches Mittel ist sein Schreiben in aphoristischer Gestalt. Der Bruch mit der geschlossenen Form eines Buches samt seines hermetischen Inhaltes in der Moderne geht laut Deleuze von Nietzsche aus.⁷⁸

Die drei Hauptkennzeichen der Aphorismen Nietzsches sind: erstens die Relation zu einem Außen; zweitens die damit einhergehenden Erlebniszustände als Intensitäten; drittens der Humor des Aphorismus; und darüber hinaus noch die Nomadisierung, die aus den drei ersten Kennzeichen des Aphorismus resultiert.⁷⁹

Hinter dem ersten verbirgt sich eine Markierung aus Blanchots Nietzsche-Interpretation der ‘Ewigen Wiederkunft’⁸⁰ zum ‘Außen’ eines Textes.⁸¹

⁷⁶ Mit Nietzsche kann der Aphorismus als organloser Körper begriffen werden, der für sich gegen die Transzendenz des Buches stellt: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der ‘Ewigkeit’; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, — was jeder Andre in einem Buche n i c h t sagt...“ (*Götzen-Dämmerung*, KSA 6/153.)

⁷⁷ Zur genauen Bestimmung und Diskussion der Logik der Sklaven- und Herrenmoral siehe *Exkurs II*. (Vgl. auch Lange 1989.)

⁷⁸ Als Vorläufer dieser Form ist für die Neuzeit das essayistische Schreiben Montaignes zu nennen, das ebenfalls aus ‘Transzendenz-Verlusterfahrungen’ (z.B. durch die Ereignisse der ‘Bartholomäusnacht’) hervorging. - Wie Artaud und Nietzsche sah auch Montaigne im Theaterspiel ein Gegengewicht zur ‘organisierten Politik’. (Vgl. Starobinski 1989, 13f.)

⁷⁹ Das Thema der Nomadisierung wird an späterer Stelle (3.5.2.) wieder aufgegriffen. Deshalb hier zunächst nur Erläuterungen zu den ersten drei Merkmalen.

⁸⁰ Außer in Zitaten, in denen das Wort ‘Wiederkehr’ benutzt wurde, wird im folgenden durchgängig ‘Wiederkunft’ verwendet, wenn Nietzsches Konzeption behandelt wird.

⁸¹ Vgl. dazu Blanchot 1979, 109. Blanchot thematisiert den unmöglichen Bezug zwischen dem ‘Ich’ und dem ‘Anderen’ (oder dem Subjekt und dem Objekt), da dieser durch die Konzeption als radikal verschieden bzw. immer nur als ‘meine’ Konstruktion gedacht und dadurch eine wirkliche ‘Begegnung’ nicht möglich ist. Das Konzept des ‘Außen’ verweist auf eine unerschütterliche Wirklichkeit, die jenseits oder ‘trotz’ jedes Textes existent ist. -

Wenn man einen Text Nietzsches zufällig aufschlägt, so geschieht es wohl mit zum ersten Mal, daß man nicht mehr in eine Innerlichkeit eindringt, sei es die Innerlichkeit der Seele oder des Bewußtseins oder auch das Innere des Wesens oder des Begriffs, also das was zu allen Zeiten den Gegenstand von Philosophie bildete.“ (N 111)⁸²

Wie im Falle Artauds materialistischer Theatralik ist hier der Gestus eindeutig: Der platonischen Verdoppelung der Welt ist entgegenzuwirken. Es gibt kein Ich, sondern nur die Gewohnheit, 'Ich' zu sagen, kein Jenseits, sondern nur diese Welt, keine 'göttliche Ordnung', nur eine zufällige. - Der Nietzscheanische Materialismus ist auch gekennzeichnet durch einen Agnostizismus und einen Atheismus.⁸³

Letzten Endes ist es nicht schwieriger, den Organismus zu demontieren als die anderen Schichten, Signifikanz oder Subjektivierung. Die Signifikanz klebt nicht weniger fest an der Seele als der Organismus am Körper, auch sie wird man so leicht nicht los. (TP 219)

Was bleibt, sind entsubjektivierte Erlebniszustände oder Ereignisse, die Deleuze und Guattari nach einem Begriff des Dun Scotus 'Haecceitäten' (Diesheiten) nennen.⁸⁴ Mit einem anderen Wort gesprochen - und das ist das zweite Kennzeichen des Aphorismus: Intensitäten. Lyotard notiert dazu:

Das Verhältnis von Innen und Außen (des Textes) im Denken Foucaults, Derridas und Lyotards untersucht Petra Gehring (Gehring 1994). Diese Untersuchung enthält wertvolle Passagen zum suspendierten Schreiben der *différance* in Derrida nach Blanchot, der auch schon für Foucault Anlaß war, das Denken des Außen als eine - wenn nicht gar die - Bestimmung der Philosophie zu begreifen. (Vgl. ebd., 133f., sowie Foucaults Text über Blanchots Denken, „Das Denken des Außen“ [Foucault 1987, 46-68].)

⁸² Deleuze sagt in einem Interview: „Organloser Körper: ich kenne ungebildete Leute, die sofort verstanden haben, durch ihre 'Gewohnheiten', durch ihre Weise, sich einen zu machen. Diese andere Art zu lesen steht der ersten [der akademischen; S.G.] entgegen, weil sie ein Buch unmittelbar auf das Außen bezieht.“ (U 18)

⁸³ Hier läßt sich in der Nachfolge Deleuzes eine lange Entwicklungslinie ziehen, die spätestens mit Humes skeptischem Zweifel (v.a. an dem sprachlichen *shifter* 'Ich', dem wir aus 'Gewohnheit' eine Realität zusprechen) beginnt und über die „Depotenzierung“ (Welsch 1995b, 816) der Transzendenzen (Seele, Welt, Gott) durch Kant zu 'bloßen' Vernunftideen bis zu Nietzsche führt. (In Teilen ist dies im *Exkurs II* ausgeführt.) Frühere Spuren dieses Denkens finden sich bereits bei Montaigne, der die Einheit des (vernünftigen) Subjekts in der Pluralität des Innenlebens sowie des sozialen Gefüges und in der Relativität kultureller Vorgaben aufgelöst sieht. (Vgl. ebd., 838 und Montaigne 1991, 324f.)

⁸⁴ 'Haecceitas' bzw. das Individuelle war für Dun Scotus gegenüber der aristotelischen Auffassung des Thomas von Aquin vom Zusammenspiel von Wirklichkeit und Möglichkeit als Individuationsprinzip das 'Prinzip der Individuation' selbst. (Die

Der repräsentative Diskurs findet erst dort sein Ende, wo er durch den Stil effektiv verworfen wird: in 'Antichrist', in 'Ecce Homo', sowie in den letzten Briefen. [...] Die Worte gelten als Intensitäten und nicht als Bedeutungen.⁸⁵

Als drittes Kennzeichen nennt Deleuze den Humor des Aphorismus.

Das Lachen und nicht der Signifikant. [...] Man kann nicht nicht lachen, wenn man Codes durcheinanderwirft. Wenn ihr das Denken in Beziehung zum Außen bringt, entstehen Momente dionysischen Lachens, das ist das Denken in frischer Luft. (N 116f.)

Der „Kult der Innerlichkeit“ (N 118) erzeugt einen philosophischen Ernst, der mit dem Fall dieser Innerlichkeit seinen akademischen Stil verliert. - Dies ist der Punkt, an dem sich das Denken Nietzsches mit dem des Masochisten im Sinne Sacher-Masochs verbindet.

2.4. Sacher-Masoch und de Sade

In *Sacher-Masoch und der Masochismus* analysiert Deleuze das Phänomen Masochismus nicht wie die Psychoanalyse und die Psychopathologie als ein Krankheitsbild, das sich komplementär zu dem abweichenden Verhalten des Sadismus verhält, sondern ausgehend von den Romanen Leopold von

Ausarbeitung erfolgte im achten Buch von *Questiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, qu. 13. Vgl. auch DW 58-66.)

⁸⁵ Lyotard 1978, 15. - Der Vorteil des semantischen Feldes, dem 'Intensität' angehört, gegenüber denen, welchen die Worte 'Einsicht' oder 'Verstehen' zugehören, ist der, daß darin nicht das 'Sehen' oder das 'Hören' - die beiden großen paradigmatischen Metaphern der Aufklärung und der romantischen Hermeneutik - in den Vordergrund gestellt werden, sondern das der Körperlichkeit - des 'Fühlens'. (Zum christlichen Sehprimat der Aufklärung vgl. Jay 1994, 83-148. Zum hebräischen Hörprimat der Hermeneutik vgl. ebd., 106; zur kulturellen Wende vom Sehen hin zum Hören vgl. Welsch 1996, 231-259.) - Das Fühlprimat wird bei Deleuze spätestens mit der Spinozauntersuchung und dem Schreiben mit Guattari zugunsten einer Gleichberechtigung und dem Ineinandergreifen aller Sinne - angeregt durch Lyotards frühe Untersuchungen über die figurale Intervention von Bildern in sprachlichen Diskursen - erweitert. (Vgl. Jay 1994, 569.) In *Anti-Ödipus* findet sich daran anschließend eine 'Theorie des Ausdrucks': „So schien uns das magische Dreieck mit den Seiten Stimme-Hören, Graphismus-Körper, Auge-Schmerz Konnotationsordnungen, Systeme der Grausamkeit zu sein, worin das Wort wesentlich bezeichnet ist [...]. Alles ist aktiv, bewirkt und reagiert im System, alles wird gebraucht und funktioniert.“ (AÖ 262) - Deleuze und Guattari beginnen hier auch ihre Kritik an Derridas einseitiger Fokussierung auf die Schriftlichkeit (als 'die Wahrheit') von Signifikationsystemen, die in *Tausend Plateaus* weitergeführt wird. (Vgl. TP 156-203.)

Sacher-Masochs über eine Literaturinterpretation.⁸⁶ Das weitere Ziel dieser Untersuchung ist neben der Bestimmung des Masochismus (entgegen der ursprünglichen durch den Zeitgenossen Masochs, Krafft-Ebing, in dessen enzyklopädischen Arbeit *Psychopathia sexualis*) die Befreiung der beiden Phänomene Masochismus und Sadismus aus jenem einfachen Umkehrungsverhältnis, wie es von Freud in *Triebe und Triebchicksale* gedacht wurde, zu vollziehen.

Beim Gegensatzpaar Sadismus-Masochismus kann man den Vorgang [Wechsel des Objektes; S.G.] folgendermaßen darstellen:

a, Der Sadismus besteht in Gewalttätigkeit, Machtbetätigung gegen eine andere Person als Objekt.

b, Dieses Objekt wird aufgegeben und durch die eigene Person ersetzt. Mit der Wendung gegen die eigene Person ist auch die Verwandlung des aktiven Triebziels in ein passives vollzogen.

c, Es wird neuerdings eine fremde Person als Objekt gesucht, welche infolge der eingetretenen Zielverwandlung die Rolle des Subjekts übernehmen muß.

Der Fall c ist der des gemeinhin so genannten Masochismus.⁸⁷

Da klinische Beschreibungen, wie Beschreibungen aller Art, eine präskriptive Komponente in sich bergen können, ist diese Neuinterpretation klinischer Termini für Deleuze nicht unbedeutend: Über ein anderes Verstehen erschließen sich andere Behandlungsintentionen bzw. können sich Behandlungen in manchen Fällen sogar erübrigen.⁸⁸

Die klinischen Merkmale des Sadismus und des Masochismus sind nicht zu trennen von den literarischen Werten Sades und Masochs. Und statt sich einer Dialektik zu überlassen, die nur rasch die Gegensätze vereint, sollten eine Kritik und eine Klinik

⁸⁶ Anders als in der Mehrzahl der deutschen Rezeptionen, für die Sacher-Masoch meist nur als Namensgeber ausgefallener Sexualpraktiken diente, waren in Frankreich bereits zu Sacher-Masochs Lebzeiten seine schriftstellerischen Fähigkeiten anerkannt. Eine Ausnahme im deutschen Sprachraum ist Thomas Mann, der nachweislich viele der Motive Sacher-Masochs - so das der Frauenfigur und des 'Einfrierens' der Handlung - übernahm. (Vgl. hierzu die Untersuchung von Rudloff, *Pelzdamen* [Rudloff 1994]; zur französischen Rezeptionsgeschichte vgl. ebd., 20f.) Die Rezeption de Sades war dagegen lange durch die Unzugänglichkeit seines Werkes (durch Zensur u.a.) verhindert. Erst mit der Rezeption durch Apollinaire, Maurice Heine und Breton wurde de Sade bekannt. Zur 'zweiten Generation' der Interpreten zählen v.a. Bataille, Klossowski und Blanchot.

⁸⁷ Freud, *Werke* X, 220. - Zur Begriffsstiftung des klinischen Terminus vgl. auch Krafft-Ebing 1891.

⁸⁸ Deleuze und Guattari ist eine gewisse Immunität gegenüber der Leidensperspektive eines psychiatrisierten Menschen - auch ohne Zutun der Psychiatrie - nicht abzuspochen. Aber, wie Deleuze selbst verkündet, geht es ihnen nicht vordringlich um Klinikinsassen, sondern um die Insassen der großen Klinik draußen: „Mein Lieblingssatz im *Anti-Ödipus* ist: nein, wir haben nie Schizophrene gesehen.“ (U 24)

angestrebt werden, welche die wirklich differentiellen Mechanismen ebenso klar wie die künstlerische Originalität aufweisen. (SM 169f.)

2.4.1. Interpretation und Sprache

In der klassischen (dialektischen) Interpretation der Koppelung von Sadismus und Masochismus als Sado-Masochismus durch Sigmund Freud wird das Gemenge Lust-Schmerz durch einen Abstraktionsschritt auf eine Art „Stoff“ (SM 199) oder eine Quantität reduziert, die je nach Belieben im Foltern oder im Gefoltert-Werden erlangt werden kann. Freuds einfache Gleichung nimmt an, daß jemand, der einen aggressiven Sadismus auslebt, in der Rückwendung des Triebes auf die eigene Person eine masochistische Erfahrung machen kann. Die durch Projektion des Sadismus auf die eigene Person als Opfer erlangte Erfahrung erlaubt wiederum ein größeres Lustempfinden bei der Ausführung weiterer Sadismen (sog. hedonistischer Sadismus).⁸⁹

Gegen diese einfache Transformierbarkeit des ‘Luststoffes’ wendet sich Deleuze. Sadismus und Masochismus sind qualitativ verschieden. Was ihnen zunächst dennoch gemeinsam ist, ist die Verbindung von Sexualität und Gewalttätigkeit.

Das einzige bestehende Umkehrungsverhältnis ist, daß die Sprache beider paradox ist. Die Sprache des Schriftstellers de Sade spricht die Sprache der Opfer, bzw. läßt de Sade die Opfer die Wünsche der ‘Sadisten’ aussprechen. In *Die hundertzwanzig Tage von Sodom oder Die Schule der Ausschweifungen* erzählen die vier Libertins als Ich-Erzähler den vier reichen Wüstlingen von bereits erlebten Mißhandlungen:

Ich folge ihm. Er schließt die Tür nach uns und stellt mich vor sich hin. [...] *Ich* nahm mich besser zusammen [...]. Nebst der Bedingung, ihm Unbekannte zu wählen, beobachtete *ich* auch noch andere mir von ihm sehr eingeschärfte Bedingungen [...].⁹⁰

⁸⁹ Deleuze sieht in Freuds Gleichsetzung eine Verwechslung von Analogie und Genealogie: „Eine *Analogie* zwischen Organen impliziert nicht notwendigerweise einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang [...]. So kann z.B. ein Auge am Ende mehrerer unabhängiger Entwicklungsreihen stehen und das analoge Resultat gänzlich verschiedener Mechanismen darstellen. Verhält es sich mit Sadismus und Masochismus, bzw. dem ihnen angeblich gemeinsamen Organ der Schmerzlust nicht vielleicht ähnlich? [...] Wie, wenn ihr gemeinsames Organ, ihr ‘Auge’, ein schielendes wäre?“ (SM 199)

⁹⁰ De Sade 1995, 90f.; kursiv, S.G.

Diese geben dann den Leitfaden zur Nachahmung und Steigerung der Brutalitäten. Es werden Tagespläne erstellt, in denen die Vervielfachung der vorab geschilderten Ausschweifungen geplant werden: „Am 8. Dezember wird Curval Michette entjungfern, am 11. der Herzog Sophie [...]. Am 15. wird Curval Hébé entjungfern [...].“⁹¹

Die Sprache Sacher-Masochs und seines Helden Severins dagegen ist in einem anderen Sinne paradox. Das Opfer spricht die Sprache seines Henkers. Masoch beschreibt in *Venus im Pelz* die ‘Behandlungen’, die Venus Severin zufügt bzw. zufügen darf und soll.⁹² Wie in dem weiter oben (2.2.) genannten Auszug unbekannter Herkunft in *Tausend Plateaus* ist die Sprache in direkter Anrede bzw. in bezug auf die Henkerin gehalten: „Du kannst mich auf den Tisch schnallen und festbinden, zehn bis fünfzehn Minuten [...].“ (TP 208) In einem Vertrag zwischen Sacher-Masoch und einer seiner ‘Herrinnen’ wird dies deutlich:

HERR LEOPOLD von Sacher-Masoch verpflichtet sich bei seinem Ehrenwort, der Sklave der Frau von Pistor zu sein, unbedingst jeden ihrer Wünsche und Befehle zu erfüllen und das sechs Monate hindurch.⁹³

Die ganze Prozedur bleibt, wie bei de Sade auch, letztendlich vom Mann bestimmt, der entweder die Qualen ausrichtet oder sie an ihm selbst

⁹¹ Ebd., 126. - An einer fortgeschrittenen Stelle: „Der, von dem die Chanville am 5. Dezember erzählte, und dessen Lust es war, den Sohn der Mutter prostituieren zu lassen, um ihn dann zu ficken, läßt Mutter und Sohn zu sich kommen und sagt ihr, daß er sie töten werde, sie aber begnadigen wolle, wenn sie den Sohn töte. [...] Der, von dem Chanville am 29. Dezember erzählte, und der schwangere Frauen peitschen wollte, will eine Mutter und eine Tochter, die beide schwanger sind.“ (Ebd. 455f.)

⁹² Der Roman *Die Venus im Pelz*, der die fünfte Stelle des Erzählzyklus *Das Vermächtnis Kains* einnimmt, ist als Erzählung wiederum von einer anderen Erzählung umrahmt. Der Ich-Erzähler, hinter dem die Person des Autors Sacher-Masoch vermutet werden kann, hat zu Beginn des Romans einen Traum - er ist über einer Hegel-Lektüre (!) eingeschlafen -, in dem ihm Venus als ‘Hellenistin in der Fremde’ erscheint. Nach dem Traum findet dieser bei einem Freund, Severin Kusiemski, ein Ölgemälde vor, auf dem eine Frau zu sehen ist, die der Traumgestalt ähnelt. Severin übergibt ihm daraufhin sein Tagebuch, in welchem sich die Aufzeichnungen der Erlebnisse von ihm mit dieser Frau, Wanda (so auch der Name der Frau Sacher-Masochs), auf deren gemeinsamen Reisen befinden. Die Beziehung Wanda-Severin endet erst mit dem Auftauchen eines athletischen Mannes, des ‘Griechen’, der an Wandas Stelle Severin - allerdings auf Wandas und nicht auf Severins Geheiß hin - foltert. Severin beendet die Beziehung von sich aus und betrachtet sich fortan als ‘geheilt’.

⁹³ Sacher-Masoch 1980, 139.

auszuführen befiehlt. „Die männliche Figur verlangt nach Dienstleistungen; die weibliche Figur hat - nach ganz konventionellen Vorstellungen - zu gehorchen.“⁹⁴

2.4.2. Von den zwei Naturen des Sadisten

Die qualitativen Unterschiede zwischen Sadismus und Masochismus liegen woanders: Deleuze unterscheidet im Denken des Sadisten nach de Sade zwei Naturen: eine primäre und eine sekundäre. Die sekundäre ist die unmittelbar erfahrbare Natur, in der sich das Wechselspiel von Entstehen und Vergehen, von positiven und negativen Prozessen vollzieht. Von größerer Rolle für den Sadisten ist jedoch die primäre Natur, die an sich nicht erfahrbar ist, sondern die reine Negation ist. Angesichts der empirischen Welt verzweifelt der Sadist de Sades, da in dieser der Drang zur Vernichtung niemals perfektioniert werden kann. Nur in seiner Vorstellung von einer primären Natur, in der absolute Vernichtung möglich ist, findet das Bestreben des Sadisten seine Erfüllung.⁹⁵

Aber diese Urnatur kann gerade nicht *gegeben* sein: die Welt der Erfahrung ist ganz und gar aus dem Stoff der zweiten Natur, und die Negation ist erfahrbar nur vermöge der Teilprozesse des Negativen. Daher ist die Urnatur notwendig Gegenstand einer Idee und die reine Negation ein Wahn, doch ein Wahn der Vernunft als solcher. (SM 182)

Wie in Freuds Analysen in *Jenseits des Lustprinzips*⁹⁶ liegt hier eine einfache sowie eine tiefere Differenz vor.⁹⁷ In der sekundären Natur, der sinnlich gegebenen Welt, unterscheiden sich libidinöse und destruktive Triebe, Eros und Thanatos, Entstehen und Vergehen. Darüber hinaus unterscheiden sich

⁹⁴ Rudloff 1994, 29.

⁹⁵ Die Handlungen einer Figur de Sades laufen nach dem Schema ab, daß eine solche Figur „zuerst in der Rolle Gottes den Menschen negiert, dann jedoch Gott selbst gegenübertritt und nun auch ihn negiert im Namen der Natur, um schließlich die Natur zu negieren, indem er sie mit dem Geist der Negation gleichsetzt.“ (Blanchot 1986, 45.)

⁹⁶ Vgl. Freud, *Werke* XIII, 1-69.

⁹⁷ Trotz aller Ablehnung der psychoanalytischen Methoden Freuds und Lacans werden diese dennoch nicht restlos verworfen. Wie Michael Hardt als eines der Hauptmerkmale des Schreibens von Deleuze herausstellt, ist bei ihm eine ‘konstruktive Selektivität’ in jeder Interpretation am Werk, die sich all dessen bedient, was sie zum Herstellen der eigenen Theorie braucht. (Vgl. Hardt 1993, xix.) Besonders deutlich ist dies zu sehen, wenn Deleuze die philosophisch-systematischen Komponenten des Immanenzbegriffs aus dem Denken verschiedener Philosophen unterschiedlicher Epochen zusammenstellt. (Vgl. *Exkurs II.*)

die destruktiven Triebe in ihrem Wechselspiel mit den produktiven Trieben noch einmal von dem Todestrieb. Das Unbewußte ‘kennt’ Thanatos nur in der Verbindung mit libidinösen Kräften, die sein ‘Erscheinen’ bedingen. Der Todestrieb in Reinform ist weder im Denken noch im Unbewußten gegeben. Das Unbewußte wie auch das bewußte Denken kennen keine reine Negation. Sie kennen kein ‘Nicht’ im Sinne einer Repräsentation ohne Inhalt bzw. einer Repräsentation von Abwesenheit.⁹⁸ Vom Todestrieb kann nur als einem „‘transzendente[n]’ Prinzip“ (SM 185) gesprochen werden, welches allein der ‘reinen Vernunft’ zugänglich ist.⁹⁹

Der im Sadismus vermeintlich enthaltene Masochismus entsteht daraus, daß in den absoluten Zerstörungsphantasien de Sades das Negative in der sekundären Natur bis zu dem Punkt getrieben wird, an dem auch das eigene Selbst des Sadisten mit in die Zerstörung gerissen wird, um sich dem Ideal der reinen Negation anzunähern. De Sade ist auf seine Art ‘Rationalist’. Das Programm des Sadisten liegt in der Vervielfachung der Qualen, die von den Libertins geschildert werden. Die Apathie, welche die Schilderungen der Mädchen begleitet, wird in mathematische Präzision transformiert. Bei de Sade herrscht eine „Lust an der logischen Beweisführung“ (SM 183f.).¹⁰⁰

2.4.3. Das Warten des Masochisten

⁹⁸ Freud bemerkt dazu in „Die Verneinung“: „Kein stärkerer Beweis für die gelungene Aufdeckung des Unbewußten, als wenn der Analytierte mit dem Satz: *D a s h a b e i c h n i c h t g e d a c h t*, oder: *D a r a n h a b e i c h n i c h t (n i e) g e d a c h t*, darauf reagiert.“ (Freud, *Werke* XIV, 15.)

⁹⁹ Diese Thematik ist ebenfalls entscheidend für die Überlegungen in *Differenz und Wiederholung*. (Vgl. bes. DW 33f.) - Zur Rolle der reinen Negation innerhalb Deleuzes Freudinterpretation in *Differenz und Wiederholung* vgl. Weber 1996, 204f.

¹⁰⁰ Deleuze behandelt de Sade nicht als die ‘schlechte’, transzendente und Sacher-Masoch als die ‘gute’, immanente Variante von ‘Perversion’. Beide schaffen sich einen ‘organlosen Körper’. So entspricht de Sades Denken dem organlosen Körper des Paranoikers und Masochs Denken dem des Schizophrenen. - Für Blanchot ist de Sade vielmehr der Kritiker der Transzendenz und damit der eigentliche Entdecker der Immanenz in der Neuzeit: „Ohne das Denken Sades im geringsten zu modernisieren, kann man sagen, daß er in seinem Jahrhundert einer der ersten ist, der in der Idee der Welt den Begriff der Transzendenz erkannt hat, denn da die Idee des Nicht-Seins zur Welt gehört, kann man das Nicht-Sein der Welt nur denken innerhalb eines Ganzen, das immer noch die Welt ist.“ (Blanchot 1986, 50.)

Masoch dagegen ist in dem „paradoxen Verhältnis“¹⁰¹, in welchem er als eigentlicher ‘Erzieher’ seiner Herrin zu ihr steht, einer ‘aufgeschobenen Dialektik’ nahe.¹⁰²

Masoch also pursues a superior, ideal nature, but instead of trying to make the ideal real, he suspends the real and ascends via the sensual to a supra-sensual ideal. [...] The Masochian hero persuades and educates his mistress, carefully working with her to train her for her role, unlike the Sadean hero, who demonstrates his reason and instructs his victim with no real consideration for the victim’s approval or conviction.¹⁰³

Ähnlich wie

Platon zeigte, daß Sokrates, welcher der Liebende zu sein schien, sich letzten Endes als der Geliebte erwies. Ähnlich scheint es, als werde der masochistische Held von der autoritären Frau erzogen und geformt, in Wahrheit aber ist sie es, die von ihm geformt und travestiert wird, und er ist es, der ihr die harten Worte eingibt, die sie an ihn richtet. (SM 178)

Zentral für die Deutung des Masochismus ist im weiteren Freuds Konzept der ‘Verleugnung’, das für die Plausibilisierung des Phänomens ‘Fetisch’ im Masochismus eine zentrale Rolle spielt und von Deleuze zu weiten Teilen übernommen wird. ‘Verleugnung’ findet nach Freud dann statt, wenn die

¹⁰¹ Rudloff 1994, 29.

¹⁰² ‘Dialektik’ ist an dieser Stelle so zu verstehen, daß sich der Masochist - so wie der Sadist die ‘Rationalität’ benutzt, um sie zu pervertieren - der Dialektik bedient, um sie in dem Verhältnis zu seiner Herrin zum Erliegen zu bringen. - Welsch thematisiert diese ‘differentielle Dialektik’ im Rahmen der „Eigentümlichkeiten der Fragen nach dem Ganzen“: ‘Totalität’ ist spätestens seit Kant keine reale Kategorie mehr, sondern eine Idee, eine regulative Vernunftidee. (Vgl. auch *Exkurs II, Nietzsches Kritik.*) „[F]olglich hat die Erfassung des Ganzen letztlich einen anderen Effekt, als sie wollte und glaubte: Sie hat das Ganze nicht etwa abschließend erfaßt oder begriffen, sondern sie hat es im Gegenteil durch ihren Erfassungsakt verändert, nämlich erweitert. [...] Man könnte dies auch eine *Dialektik des Entzugs durch Steigerung* nennen. Unwillkürlich fügt die Deutung zum Ganzen, das sie thematisiert (n), sich selbst als relevanten Bestandteil hinzu, macht n+1.“ (Welsch 1995b, 639; kursiv, S.G.) Daß Welschs Prinzip ‘n+1’ bei Deleuze und Guattari ‘n-1’ heißt, soll nicht verwundern. Die Prämisse, die ‘-’ zu ‘+’ macht, ist die, daß Welsch den Prozeß des Werdens nicht wie Deleuze und Guattari als Bescheidung und masochistische Degeneration ansieht, sondern als Zugewinn und Erweiterung des transzendentalen Horizontes, die Erweiterung des organlosen Körpers als philosophische Immanenzebene. - Wie Kristeva zeigt, ist ‘n-1’ die ‘Logik des Begehrens’ in der Supplementierung des Gewünschten durch die Realität des Ergebnisses. Die Realität mangelt stets gegenüber dem Wunsch. (Vgl. Kristeva 1982, 27.) - Vielleicht ist ‘n+1’ die konsequentere Erfüllung des Ethos ‘Begehren statt Mangel’...

¹⁰³ Bogue 1989, 47.

Anerkennung einer ursprünglich traumatischen Wahrnehmung als eine solche verweigert wird. Im Falle des Fetisch hieße dies, daß der Fetischist die (erschreckende) Einsicht in die Abwesenheit des Penis bei der Frau verweigert und an dessen Stelle ein anderes (Partial-)Objekt setzt. Der vor diesem Ereignis zuletzt gesehene Gegenstand wird dann zur Kaschierung des Nicht-Vorhandenseins des männlichen Geschlechtsorgans benutzt.¹⁰⁴

Im Gegensatz zum Sadisten also, der stetig bemüht ist, seine ideale Phantasie durch Agieren im Realen zu verwirklichen, verleugnet der Masochist das Reale durch die Abbildung einer 'unmöglichen' Idee (einer 'Nicht-Idee') in der realen Welt. Er muß sich so eine Realform seiner Vorstellung suchen, die kontingent und notwendig zugleich ist. Das Reale wird weder zerstört noch idealisiert, sondern ausgesetzt. - Es wird Simulation.¹⁰⁵

Es geht also nicht darum, die Welt zu negieren oder zu zerstören, und ebensowenig, sie zu idealisieren; es geht darum, sie zu verneinen, sie im Akt der Verneinung in einen Zustand des Schwebens zu versetzen und sich selbst einem Ideal zu öffnen, das seinerseits im Schwebezustand des Phantasmas verharrt. (SM 187)

Wird bei de Sade die Eigenlogik so weit getrieben, daß dort das Selbst des Sadisten mitbetroffen ist, so gerät bei Masoch die sexuelle Lust in den Mechanismus der Verneinung hinein. Die Lust und ihre Erfüllung wird solange hinausgezögert, bis die Sexualität selber ausgesetzt ist. Der einzige 'Höhepunkt' in Masochs Schreiben ist der „Stillstand der Bewegung“ (SM 188) - und genau das ist sein Beitrag zur Romanform. Daher vermißt der Leser auch detaillierte Beschreibungen obszöner Handlungen, wie er sie von de Sade kennt. Was bei de Sade eine unendliche Proliferation erfährt - das

¹⁰⁴ Ein Kind z.B. sieht aufgrund des durch seine Größe bedingten Verlaufs seines Blicks - von unten nach oben - vor dem Genitalbereich zuletzt die Füße und Beine bzw. die Schuhe.

¹⁰⁵ Den Fetischcharakter prinzipiell aller Gegenstände moderner Machart zeigt Baudrillard im Anschluß an Marx' Konzept des Warenfetischismus in seiner Detailstudie *Das System der Dinge*: „Wie die Bedürfnisse, Gefühle, die Kultur, das Wissen und überhaupt alle Kräfte des Menschen als Ware in die Produktionsordnung eingehen und, um verkauft zu werden, als Produktivkräfte sich materialisieren, genauso werden heute alle Wünsche, Entwürfe, Ansprüche, Forderungen, alle Leidenschaften und Beziehungen zu Zeichen und Objekten abstrahiert oder materialisiert, um gekauft und konsumiert zu werden.“ (Baudrillard 1991, 245.) - Entgegen Deleuze und Guattari, die den Wunsch nicht wie Freud und Lacan in einem ursprünglichen Mangel begründet sehen wollen, sondern in einem Begehren, folgt Baudrillard dem Diktum der Psychoanalyse: „Zu guter Letzt kann der Verbrauch deshalb nicht abgeschafft werden, weil er auf einem nicht zu behebenden Mangel beruht.“ (Ebd., 249.) So sind bei Baudrillard selbst die Waren als Simulationen von Wert noch unter der Regel eines (realen) übergeordneten Mangels betrachtet.

Sexuelle - wird bei Masoch bis zum Verschwinden verschoben.¹⁰⁶ „Die Form des Masochismus ist das Warten. Der Masochist erlebt das Warten im Reinzustand.“ (SM 222)¹⁰⁷ Im Gegensatz zum Sadismus de Sades, der „mehr auf ein quantitatives Häufungs- und Beschleunigungsverfahren“ (SM 221) baut und das Reale phantasiert, wird das Phantasma im Masochismus ‘real’.

Die ihnen zuschreibbaren Zeitcharakteristika von Präsenz und Verzögerung spiegeln sich in der Gestaltung der Szenen und Kulissen beider Autoren wieder. Während de Sade Licht (Tag) und Schatten (Nacht), Innen (Landsitz) und Außen (Stadt) in aller Deutlichkeit abwechseln läßt, beschreibt Masoch zumeist ein diffuses Halbdunkel, in dem die Handlungen verschwimmen.¹⁰⁸ Die damit bei Sacher-Masoch erkennbare „*Erzähltechnik der stillstehenden Bewegung*“¹⁰⁹ vertieft nicht nur die Differenz zu de Sade, der in seinen steten Wiederholungen immer schnellere und kürzere Beschreibungen gibt¹¹⁰, sondern erzeugt auch eine Form des Erzählens, die eine Beschreibung von „‘photographischen’ Szenen“ (SM 188) hervorbringt.¹¹¹ Gerade dieser Methode ist es zu verdanken, daß sich der

¹⁰⁶ Deleuze bedient sich des Terminus ‘suspense’ dabei im Anschluß an Theodor Reiks Studie *Aus Leiden Freuden. Masochismus und Gesellschaft*. - Blanchot stellt das Schreiben der ‘Suspension’ als die Zeitform der Ewigen Wiederkunft heraus: „*Auf eine gewisse Weise würde das Gesetz der Wiederkunft [...] die Zeitlichkeit der Zeit auf eine Art annehmen, daß diese, indem sie alles Gegenwärtige und jegliche Gegenwart suspendiert (oder verschwinden läßt), den Moment und die Grundlage, auf der sie sich definiert, verschwinden ließe oder suspendiert.*“ (Blanchot 1979, 113.)

¹⁰⁷ Die Parallele des (ewigen) Zustands des Wartens des Masochisten mit dem Ausbleiben des Messias im jüdischen Glaubenssatz im Denken des jüdisch-stämmigen Sacher-Masoch zieht Koschorke. (Koschorke 1988, 132-138.)

¹⁰⁸ Den Zusammenhang zwischen de Sades Philosophie und der radikalen Abgeschlossenheit des Territoriums der Inszenierung vom Außen untersucht Heinisch. (Vgl. Heinisch 1994.)

¹⁰⁹ Rudloff 1994, 62.

¹¹⁰ Teilweise ist de Sades rapide Schreibweise auch rein ‘medial’ bedingt. - In der Haft war das Papier knapp!

¹¹¹ Die Erzeugung ‘eingefrorener Bewegungsbilder’ deutet ein wesentliches Analysemerkmal in Deleuzes späterer Kino-Studie an. In dieser Untersuchung vergleicht Deleuze die Gemeinsamkeiten der Theorie Jean-Louis Schefers über das Kino mit der Theorie Artauds über das Theater „Ihm [Schefer; S.G.] zufolge bewirkt das kinematographische Bild, sobald es die Bewegungsabweichung vollzieht, entweder eine *Suspension der Welt* oder eine *Tribung* des Sichtbaren: beide Effekte machen das Denken nicht sichtbar, [...] sondern beziehen sich auf das, was sich im Denken nicht denken läßt, und auf das, was sich im Sehen nicht sehen läßt.“ (K2 220) - Zur Bedeutung der Suspension vgl. auch Tom Holerts Aufsatz „Bewegung der Suspension“ (Holert 1996). - Guattari hat dazu die Übereinstimmung des Effektes von Kinobildern und der Wirkung von Drogeneinwirkungen auf das Sozialverhalten thematisiert: „Eine wesentliche

Leser des Tagebuches durch die Verzögerung in die Handlung hineinversetzt fühlt, und zwar in die Rolle des Opfers, des Tagebuchschreibers Severin.¹¹²

Darin liegt eine dreifache 'Pädagogik'. Zum einen läßt Severin sich von Venus erziehen. Dadurch macht diese zum anderen selbst eine Erziehung mit, indem sie sie ausführt. Zuletzt ist es aber auch der Leser des Tagebuchs, der in seiner Faszination für Venus in einen Transformationsprozeß eintritt. Dieser Leser (sozusagen die 'vierte Potenzierung' der Pädagogik) kann auch der Leser von Sacher-Masochs Romanen sein.¹¹³

psycho-soziale Funktion des Kinos besteht für Guattari darin, die habitualisierten Kommunikationsweisen zu suspendieren.“ (Ebd., 270; - zur Distanzierung von habitualisierten Diskursen in der Sprachtheorie von Deleuze und Guattari vgl. auch Fußnote 65.) - Benjamin erklärte schon früher, entgegen dem Kulturpessimismus seiner Zeitgenossen, die politisierende Wirkung des Kinos auf das Publikum, allerdings von der Warte des zu verändernden 'Gemeinsinns' aus. „[N]irgends mehr als im Kino erweisen sich die Reaktionen der Einzelnen [...] von vornherein durch ihre unmittelbar bevorstehende Massierung bedingt. Und indem sie sich kundgeben, kontrollieren sie sich.“ (Benjamin 1963, 33.)

¹¹² John Noyes zieht eine Parallele zwischen Sacher-Masochs paradoxem Schreiben und einer Problematik in der Poetik seiner Zeit, die sich auch heute im hermeneutischen Problem der Textwiederholung und Sekundärtextproduktion zeigt. „Die Paradoxie ist die folgende: je tiefer die Ästhetik des 18. und frühen 19. Jahrhunderts sich mit ihrem Vorbild, der griechischen Kunst, beschäftigte, desto größer wurde ihr Verständnis für deren historische Einmaligkeit; [...] dieselbe Paradoxie [ist; S.G.] für ein Verständnis unserer Tätigkeit als Literaturwissenschaftler oder -historiker relevant [...].“ (Noyes 1990, 70.) Nach Noyes will Deleuze Sacher-Masoch berechtigterweise so lesen, daß das Aussetzen des Ereignisses den Blick auf den retrospektiv-konstruktivistisch verfahrenen Historismus lenkt. „Wie DELEUZE zeigt, muß diese spontane Produktion des Mythos [der Geschichtsschreibung; S.G.] als Verneinung der Zeit dem Masochisten sehr naheliegen [...]. Der Roman kann [...] eine wichtige Technik des Theaters aufnehmen: er kann dem Leser zeigen, wie er selbst als Leser beim Schaffen von Räumen der Macht mit impliziert wird.“ (Ebd., 78.) - Entsprechend Lyotard zur Problematik der Textwiederholung: „Jede intensive Lektüre [hier die von Nietzsche; S.G.] ist eine Produktion neuer, *differenter* Intensitäten.“ (Lyotard 1978, 19; kursiv, S.G.)

¹¹³ *Differenz und Wiederholung* eröffnet genau mit der Schilderung einer anderen Pädagogik, die sowohl auf das eigentliche Lernen wie auch auf andere Handlungen anzuwenden sei: „Ist der Tausch das Kriterium der Allgemeinheit, so ist Diebstahl und Gabe Kriterien der Wiederholung. Zwischen beiden besteht eine ökonomische Differenz. [...] Der Kopf ist das Organ der Tauschakte, das Herz aber das in die Wiederholung verliebte Organ.“ (DW 15f.) Nach Deleuze ist die Wiederholung, die u.a. auch ein Merkmal masochistischer Aktivität ist, gerade der Vorgang, der vom Identitätsdenken nicht gedacht werden kann, da dieses Fälle von Wiederholung nur als Besondere einer Allgemeinheit vorstellen kann. 'In Wahrheit' unterliegen aber Wiederholungen zwangsläufig kontingenten Veränderungen, die von einem Allgemeinen aus *de facto* nicht gedacht werden können. Der Akt des Lernens ist deshalb schon konstitutiv different, da sich die Elemente im Übergang verändern. - Besonders im auswendigen Wiederholen von

2.4.4. Die Frau und der Grieche

Auch Masoch kennt eine Unterscheidung in zwei Naturen: die 'gemeine' und die 'große' Natur. Die 'gemeine' Natur ist diejenige der Beliebigkeit der Affekte, der Zufälligkeit der Begegnungen. Die 'große Natur' dagegen ist die „unpersönliche und reflektierte, empfindsame und übersinnliche“ (SM 207). Es ist die Natur der idealen Henkerin, die gleichsam über das Opfer erhaben ist, jedoch in einem pädagogischen Verhältnis zu ihm steht.

Deleuze arbeitet an dem Werk Sacher-Masochs drei Typen von Frauen heraus, die in seinen Romanen als Heldinnen und Henkerinnen auftreten. Der eine Typus ist die heidnische, griechische Frau, die Hetäre oder Aphrodite. „Sie beruft sich auf die Unabhängigkeit der Frau und die Kürze des Liebesverhältnisses; ebenso auf die Gleichheit von Mann und Frau: sie ist der Hermaphrodit.“ (SM 200)

Ihr entgegengesetzt ist die Herrin, die nicht im Sinne der Sades um der Vermehrung der Qualen willen, sondern nur in bezug auf den Sklaven, der gefoltert wird, die Rolle der Henkerin ausübt. „Es ist, als habe die Urgriechin ihren Griechen gefunden, ihr apollinisches Element [...]“ (SM 201) Wanda in *Venus im Pelz* durchläuft eine Entwicklung, die sie durch diese beiden Frauentypen hindurch zum dritten, idealen Typus werden läßt - zur 'großen Natur' selbst:¹¹⁴ „[D]ie Natur an sich ist kalt, mütterlich und streng. Die Dreifaltigkeit des masochistischen Traumbildes ist: Kalt-Mütterlich-Streng, Eisig-Empfindsam-Grausam.“ (SM 203)

Es sieht so aus, als verdränge die Kälte die heidnische Sinnlichkeit in dem Maß, wie sie sich von der sadistischen Sinnlichkeit entfernt. Die Sinnlichkeit wird verneint, sie existiert nicht mehr als Sinnlichkeit; so kann Masoch das Heraufkommen eines

Gedichten entsteht trotz und gerade wegen der Wiederholung des Gleichen jedesmal ein neues Spektrum an Konnotationen und Interpretationsmöglichkeiten.

¹¹⁴ Die „Suche nach dem Dritten“ (Treut 1984, 207) ist wesentliches Element aller Beziehungen, die Sacher-Masoch privat lebt. In beiden Ehen versucht er durch die Aufgabe von Annoncen einen „energischen Mann“ (ebd. 208) für seine Frau zu finden, um die Konstellation aus *Venus im Pelz* nachzuleben. - Hierzu lautet Theodor Reiks klassische Diagnose, daß Sacher-Masoch das Spiel inszeniert, um die „Angst zu bewältigen, die der Ehemann vor dem Verlassenwerden hat“ (ebd., 211).

neuen Menschen ‘ohne Geschlechtsliebe’ verkündigen. Die masochistische Kälte ist ein Gefrierpunkt [...]. (SM 204f.)¹¹⁵

Als Venus ist Wanda in einen Pelz gehüllt, der sie vor der nordischen Kälte schützen soll. Sie, ihrer Herkunft nach griechisch, ist entfremdet in einer nordeuropäischen Welt. Ihr Kälteempfinden kommt nicht von ungefähr: Die für sie verlorengegangene, mediterrane Welt hat sie in eine Welt der kalten Rationalität, eben in diejenige de Sades, entlassen.¹¹⁶ Die Kälte, die sie ausstrahlt, ist nur die Kälte, die sie wie - empfangen aus ihrer Umgebung - wiedergibt.

‘[A]ber jene Liebe, welche die höchste Freude, die göttliche Heiterkeit selbst ist, taugt nicht für euch Modernen, euch Kinder der Reflexion. Sie bringt euch Unheil. *Sobald ihr natürlich sein wollt, werdet ihr gemein.* [...] [B]leibt nur in eurem nordischen Nebel und christlichem Weihrauch; laßt uns Heiden unter dem Schutt, unter der Lava ruhen, grabt uns nicht aus, für euch wurde Pompeji, für euch wurden unsere Villen, unsere Bäder, unsere Tempel nicht gebaut. Ihr braucht keine Götter! Uns friert in eurer Welt!’¹¹⁷

2.5. Gesetz, Humor und Ironie

Für Foucault waren de Sade und mit ihm seine Helden die Protagonisten der Aufzeichnung des Übergangs vom klassischen Zeitalter der Repräsentation in das moderne der Organisation.¹¹⁸

¹¹⁵ Der bezeichnete ‘Gefrierpunkt’ taucht später im Zusammenhang mit dem organlosen Körper des Drogensüchtigen als ein Zitat aus *Borroughs The Naked Lunch* auf: „Ständig jammern Süchtige über *Die Kälte*, wie sie es nennen, [...] alles fauler Zauber. Der Süchtige will es nicht warm, er will es Kühl-Kühler-KALT. [...] [U]nd sein Stoffwechsel nähert sich dem Absoluten NULLPUNKT.“ (Borroughs, nach TP 211) ‘Degree Zero’ ist schließlich auch eine Art des Schreibens für Deleuze und Guattari: Schreiben mit der spezifischen „Null-Intensität[t] als produktive Matrizes“ (ebd.). Nicht stratifiziert und nicht an eine Vorgabe angepaßt ergibt dies die Hingabe an den Schreibfluß. Ähnlich wie für den Maler, der vor einer leeren Leinwand steht, bedeutet diese *tabula rasa*, dieses weiße Blatt Papier des Schriftstellers, nicht Leere, sondern im Gegenteil geradezu eine Überdetermination und Vielzahl an Aktualisierungsmöglichkeiten. (Vgl. FB 55)

¹¹⁶ Zur ‘Suche Griechenlands’ als Thema der Philosophie vgl. 3.5.2.

¹¹⁷ Sacher-Masoch 1980, 10f.

¹¹⁸ Zu bedenken ist, daß de Sade siebenundzwanzig Jahre lang ‘institutionalisiert’ war: - Er war im Gefängnis. So auch in den Tagen der französischen Revolution. Nicht nur aus diesem Grunde bietet er sich als ein Zeuge an, der außerhalb der Ratio der Aufklärung steht.

De Sade gelangt ans Ende des Diskurses und des Denkens der Klassik. Er herrscht genau an ihrer Grenze. Von ihm an werden Gewalt, Leben und Tod, Verlangen und Sexualität unterhalb der Repräsentation eine immense, schattenartige Schicht ausbreiten, die wir jetzt so, wie wir können, wieder in unseren Diskurs, in unsere Freiheit, in unser Denken aufzunehmen versuchen.¹¹⁹

Für Deleuze ist Sacher-Masoch die Registratur einer noch tieferen Verschüttung: Der Beginn des philosophischen Denkens in Griechenland ist der Sache (de facto) nach zwar nicht vergessen worden, aber die Fähigkeit, Philosophie so - nämlich griechisch, und d.h. für Deleuze in einem Immanenzfeld - (de jure) zu denken, ist abhanden gekommen. „Die Suche nach dem Dritten, dem ‘Griechen’, beherrscht Leben und Werk Masochs.“ (SM 215)¹²⁰

Der ‘Dritte’ ist die Figur, die nach der Tilgung der Vaterfigur in den Prozessen der Demütigung¹²¹ und der Niederschlagung aller mütterlichen Funktionen, d.h. ihrer Verkehrung von den ‘warmen’ in ‘kalte’ Eigenschaften, als der ‘neue Mensch ohne Geschlechtsliebe’ aus der doppelten Tilgung hervorgeht. Zu seiner neuen, ‘kalten’ Mutter sucht dieser dann das masochistische Verhältnis ohne Erfüllung einzugehen.¹²²

¹¹⁹ Foucault 1994a, 264. - Gemeint ist hier von Foucault natürlich der ‘literarische Diskurs’ der Gegenwart.

¹²⁰ Der ‘Griechen’ in *Die Venus im Pelz* ist derjenige, der für Severin unerreichbar bleibt (sowohl seiner Konstitution als auch seiner Herkunft nach), und der zugleich als einziger ein ‘fester’ Partner für Wanda sein kann.

¹²¹ Es ist psychoanalytisch und strukturell gesehen der Vater bzw. die Bedeutung, die der Masochist in sich schlagen läßt: „*Nicht das Kind, der Vater wird geschlagen.*“ (SM 217)

¹²² Fast zehn Jahre nach *Trieb und Tribschicksale* verfaßt Freud seinen einzigen Text, der ausschließlich vom Verhältnis Masochismus-Sadismus handelt. In *Das ökonomische Problem des Masochismus* wird an den Grundstrukturen jedoch nicht gerührt. Die Verkennung steigert sich sogar in eine Herausarbeitung des Typus „feminine[r] Masochismus“ (Freud, *Werke* XIII, 373) bei dessen Praktiken „jedem Beobachter [...] zugänglich“ sein muß, „daß sie die Person in eine für die Weiblichkeit charakteristische Situation versetzen, also Kastriertwerden, Koitiertwerden oder Gebären bedeutet“ (ebd., 374). Über eine naheliegende Verurteilung von Freuds Denken als Chauvinismus hinaus ist Freud zudem - mit Deleuze - die Verkennung vorzuwerfen, daß das ‘Frau-Werden’ des Masochisten zwar mit Sicherheit existiert, dieses aber nicht Bedeutung innerhalb eines Familialismus (Ehefrau, Vagina, Mutter) hat, sondern ‘Bedeutung’ erst vor dem Hintergrund des jeweiligen historisch-sozialen Feldes und seiner Praktiken bekommt. Als Ehefrau-Maschine, Vagina-Maschine oder Mutter-Maschine ist ein organloser Körper gesellschaftlich stratifiziert worden. Das für Freud so ‘Feminine’ im Masochisten macht sein Handeln für Deleuze gleichsam politisch im Sinne des ‘Minoritär-Werdens’. (Vgl. TP 317-422 und KS 27-36.)

Doch während bei de Sade die Verbindungen universalisierbar sind - die Prostitution von jedem ist prinzipiell möglich und auch erwünscht - und in seiner Vorstellung auch als universell institutionalisiert bestehen, ist bei Masoch das Verhältnis zwischen den 'Partnern' streng definiert und vertraglich abgesichert:

Es [das Verhältnis; S.G.] besteht in dem mit der Frau geschlossenen *Vertrag*, mit dem dieser von einem bestimmten Zeitpunkt an und für eine bestimmte Dauer das uneingeschränkte Verfügungsrecht über den Helden übertragen wird. (SM 217; kursiv, S.G.)

Hier befindet sich nun die fundamentalste Differenz zwischen de Sade und Masoch: Während Masochs Denken ästhetisch und juristisch zugleich ist, fehlt bei de Sade sowohl das ästhetische Moment der Verzögerung (*suspense*), durch das der Übergang von der gemeinen zur großen Natur möglich wird, als auch die vertragliche Bindung, die ein Einverständnis der Beteiligten voraussetzt. De Sade will ohne die gesetzestiftende Funktion des Vertrages auskommen und die Institution der universellen Prostitution aus einer anderen Sphäre abgeleitet wissen - der der reinen Vernunft, die keine Gesetze benötigt, sondern das 'Wahre' aus sich selbst heraus schöpft und institutionell errichtet.¹²³

Kurzum: es gibt ein bestimmtes Moment im Vertrag, das sich selbst als gesetzstiftend begreift und bereit ist, sich diesem Gesetz unterzuordnen und seine Vorrangigkeit anzuerkennen; und es gibt ein bestimmtes Moment in der Institution, welches das Gesetz aufheben will und sich diesem gegenüber als vorrangig begreift. (SM 228)

Der klassischen Darstellung des Gesetzes bei Platon zu Folge hatte dieses eine doppelte Bestimmung: Zum einen ist das Gesetz an sich selbst nicht das Höchste, sondern selbst nur Repräsentant und Annäherung an das Gute bzw. das Richtige. - Denn würden die Menschen wissen, was das Gute selbst ist, dann würden sie keine Gesetze benötigen. Daraus folgt in der Logik Platons, daß es 'am besten' sei, den jeweiligen Sitten und des Landes zu

¹²³ In seiner Analyse de Sades schreibt Blanchot mit Hinsicht auf dessen anti-aufklärerischen Zynismus: „Er hat ein unendliches Vergnügen daran, sie mit den Modetheorien seiner Zeit in Verbindung zu setzen: den Theorien der Gleichheit der Individuen vor der Natur und vor dem Gesetz. [...] Oder er formuliert eine Art Erklärung der erotischen Menschenrechte, mit folgender Maxime [...]: 'Was tue ich denn für ein Übel, [...] wenn ich einem schönen Geschöpf begegne und sage: Leih mir den Teil deines Körpers, der mir für einen Augenblick Befriedigung schaffen kann, und erfreue dich, wenn du Lust hast, an dem Teil meines Körpers, der dir Genuß bringen kann?'“ (Blanchot 1986, 12f.)

folgen, da diese jeweilige Abbildungen ‘des Guten’ seien. Dieser Logik gehorcht eben Sokrates, als er sich dem Todesurteil der Stadt Athen fügt.¹²⁴

Es ist viel Ironie in dem aufsteigenden Gang, der von den Gesetzen zum absoluten Guten führt als zu einem Prinzip, das notwendig ist, um sie zu begründen. Es ist viel Humor in dem absteigenden Gang, der von den Gesetzen zu einem relativen Besten führt, das die Menschen überzeugen soll, den Gesetzen zu gehorchen. (SM 232)¹²⁵

Die Erschütterung des klassischen Bildes folgte mit Kant, der das Verhältnis vom Guten zum Gesetz umdrehte.¹²⁶ Nicht das Gesetz muß sich nach dem

¹²⁴ Die wohl berühmteste Darstellung der dialektischen Ironie in der Person des platonischen Sokrates stammt von Kierkegaard. Doch auch der Wegbereiter des Existenzialismus zweifelt in seiner Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* nicht an der Notwendigkeit der Ironie für den Weg zur Wahrheit. „Die Ironie ist ein Zuchtmeister, welcher nur von dem gefürchtet wird, der ihn nicht kennt, welcher aber geliebt wird von dem, der ihn kennt. [...] [W]ofern er aber die Unendlichkeit, welche die Ironie in sich regt, nicht kennt, steht er nicht über, sondern unter der Ironie. Ebenso geht es allenthalben, wo man des Lebens Dialektik nicht beachtet.“ (Kierkegaard 1991, 331f.) - Seit Platon wird (wie bei Kierkegaard) die Kunst der ‘Ironie’ als ein Intellektualismus gefeiert, der sich selbst noch über den nach Wahrheit Suchenden stellt. Dieses philosophische Selbstverständnis findet man nicht nur bei Hegel und Kierkegaard, sondern auch beim jüngsten ‘Antimetaphysiker’ Rorty. Hegel differenziert in *Vorlesungen über Ästhetik* zwischen einem Humor, der „platt“ (Hegel, *Werke* 14, 230.) ist, und einem „wahren Humor“ zu dem „viel Tiefe und Reichtum des Geistes“ (ebd., 231) gehört, und in dem sich die Figur der philosophischen Ironie zeigt. Rorty preist die ‘Ironikerin’ als philosophische Lebensform gegen die Wahrheitssuche der abendländischen Tradition. Die Gegentradition der „ironistische[n] Philosophie“ sieht er dabei in Hegels Dialektik begründet und „bei Nietzsche, Heidegger und Derrida weitergeführt [...]. Das sind die Philosophen, die ihre Leistungen durch ihre Beziehung zu ihren Vorgängern statt durch ihre Beziehung zur Wahrheit definieren.“ (Rorty 1991, 136.) Zumindest hat Rorty insofern recht, als daß die ironischen Überlegenheitsbekundungen der Philosophie weder bei Derrida noch bei ihm selbst abgelegt sind. - Helmut Willke fordert als Konsequenz aus der Position Rortys in *Ironie des Staates* (Willke 1996) gar einen reformierten Staat, der die Ironie zu seinem Grundprinzip erklärt.

¹²⁵ Deleuze erinnert an die Stelle im *Phaidon*, in der Phaidon dem Echekrates berichtet, die Schüler Sokrates’ hätten dem Tod ihres Lehrers „bisweilen lachend“ (*Phaidon*, 59a) beigewohnt. „Das Gesetz kann gar nicht anders als mit Ironie oder Humor gedacht werden.“ (SM 232)

¹²⁶ Tatsächlich findet sich in Deleuzes Untersuchung des Masochismus eine intensivere Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie, als in seinem eigentlichen Kant-Buch *Kants kritische Philosophie*, in der weniger ‘Inhalte’ als die Verhältnisse der einzelnen Vermögen zueinander im Vordergrund stehen. Entgegen der dortigen Faszination für Kants Methode bleibt Deleuze in jenem Text, wie auch in *Differenz und Wiederholung*, gegenüber Kant sehr kritisch.

Guten richten, es abbilden, sondern das Gute muß sich aus der Abhängigkeit vom Gesetz ergeben.¹²⁷

[W]enn es einen kategorischen Imperativ gibt (d.i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könnte [...].¹²⁸

Das Gesetz liegt mit der transzendentalen Begründung in seiner Reinform vor: Es ist die Vorstellung von seiner reinen Form selbst. Sich den Inhalt zu erstellen, bleibt jedem (Vernünftigen) selbst überlassen. „[D]as Objekt des Gesetzes ist wesentlich ein sich Entziehendes.“ (SM 233) Die Bestimmung der Inhalte wird somit nicht mehr wie in der klassisch-platonischen Konzeption mit dem Gesetz gegeben, sondern ist unter den Bedingungen des Gesetzes zu erstellen. Die paradoxe Situation, die nun eintritt - eine Situation, die bezeichnend ist für die protestantische Gesinnung Kants -, läßt den Handelnden im Unklaren über die Rechtmäßigkeit seines Tuns. Daß es ideell universal angelegt ist, praktisch aber nur nach dem aktuellen Wissensstand urteilen kann, entfernt sein Tun aus der zunächst gewußten Rechtmäßigkeit.

Wenn nun das Gesetz sich nicht mehr aus einem ersten und höchsten Gut begründet, wenn es schon durch seine eigene Form gilt, ohne alle inhaltliche Bestimmung, dann wird es in der Tat unmöglich zu sagen, der Gerechte gehorcht dem Gesetz um des Besten willen. Genauer: Wer dem Gesetz gehorcht, ist und fühlt sich deshalb nicht auch schon gerecht. Er fühlt sich im Gegenteil schuldig [...]. (SM 234)

In dem Maße, in dem sich die Kantische Form des Gesetzes etabliert, tauchen an den Rändern de Sade und Masoch auf, die in der Ordnung des klassischen Gesetzes operierend diesem mit zwei Maßnahmen widerstehen: De Sade, indem er das Gesetz aussetzt und durch die Institution als

¹²⁷ Die Konterkarierung Kants ist deshalb notwendig, da sein moralisches Modell - wie in der späteren Untersuchung zu Kafka - Paradigma der modernen Moral ist. „Kant entwickelt die aufgeklärte Theorie von der Umkehrung der griechischen Gesetzesauffassung zur jüdisch-christlichen: Ihm zufolge entspringt das Gesetz nicht mehr einem präexistierenden Guten, das ihm Inhalt verleihe, sondern ist nur noch reine Form, die das Gesetz als solches bestimmt [...]. Man könnte nun meinen, Kafka sei dieser Umkehrungstheorie gefolgt. Allerdings bezeugt der Humor, den er in sie hineingelegt hat, eine ganz andere Absicht: Es ging ihm weniger um Abbildung des transzendenten und unerkennbaren Gesetzes, als um Demontage des Mechanismus einer ganzen Maschine, die ein solches Bild von Gesetzen nur braucht, um ihr Räderwerk zu justieren [...].“ (K 60)

¹²⁸ GMdS 432.

Quasi-Manifestation des Richtigen ersetzt, und Masoch, indem er das Gesetz vertraglich absichert und dadurch zeitlich begrenzt. De Sade bedient sich dabei des Mittels der Ironie: „Ironie nennen wir stets die Bewegung, in welcher das Gesetz auf ein höchstes Prinzip hin überschritten wird, um dem Gesetz selbst eine nur abgeleitete Macht zuzuerkennen.“ (SM 236)¹²⁹

Masoch hingegen bedient sich des Humors:¹³⁰

Als Humor gilt nun nicht mehr das Aufsteigen vom Gesetz zu einem höheren Prinzip, sondern das Herabsteigen vom Gesetz zu den Folgen. [...] Das Gesetz wird nun nicht mehr ironisch durch Überhöhung in Richtung auf ein Prinzip umgestürzt, sondern durch ein Vertiefen der Folgen humoristisch verdreht. (SM 238)¹³¹

¹²⁹ De Sades Ironie als Mittel zur Entblößung der Tugend als ‘Männermoral’ untersucht Ursula Jauch mit Blick auf Simone de Beauvoirs Essay *Soll man de Sade verbrennen?* (Jauch 1990, 181-188.)

¹³⁰ Nicht zu vergessen ist, daß Foucault als ‘Zeugen’ des epistemologischen Bruchs zwischen Renaissance und Klassik den humoristischen Roman par excellence anführt: Cervantes *Don Quijote*. Als Leser des Ritterromans ist Don Quichotte in derjenigen Ordnung verblieben, die keine Unterscheidung in Bezeichnendes und Bezeichnetes kennt. Jedes aus der Sicht des Zeitalters der Repräsentation als dual erscheinende Zeichen ist noch durch Ähnlichkeitsbeziehungen verbunden, und zwar so, daß die Dinge gleichfalls immanent und untrennbar mit dem Zeichen verwoben erscheinen. Die Welt der Renaissance ist selbst ein Buch, daß es zu entschlüsseln gilt. „Don Quichotte liest die Welt, um die Bücher zu beweisen.“ (Foucault 1994a, 79.) Aber auf der Suche nach den Ähnlichkeiten zwischen Rittererzählung und seiner Welt scheitert Don Quichotte an der neuen Ordnung der Zeichen. „Die Dinge bleiben hartnäckig in ihrer ironischen Identität: sie sind nicht mehr das, was sie sind [...]“ (Ebd., 79f.) „Diese Gestalt, so wie sie in den Romanen oder dem Theater des Barock gezeichnet wird, und so wie sie sich allmählich in der Psychiatrie des neunzehnten Jahrhunderts institutionalisiert hat, ist die desjenigen, der sich in der *Analogie entfremdet* hat.“ (Ebd., 81.) Zur Funktion des *Don Quijote* innerhalb der Ritterromane seiner Zeit vgl. auch TP 238. - Zur Gegenüberstellung von Humor und Hermeneutik in Deleuze vgl. Hertz-Ohmes 1987.

¹³¹ In einem Interview resümiert Deleuze: „Warum gibt Masoch seinen Namen einer Perversion, die so alt ist wie die Welt? Nicht, weil er darunter ‘leidet’, sondern weil er ihre Symptome erneuert, ein ursprüngliches Bild von ihr entwirft, indem er aus dem Vertrag ihr Hauptmerkmal macht und die masochistischen Verhaltensweisen mit der Situation der ethnischen Minderheiten und der Rolle der Frauen in diesen Minoritäten verknüpft: Der Masochismus wird zu einem Widerstandsakt, der nicht zu trennen ist von einem Minoritätenhumor.“ (U 207f.) - Daß Deleuzes Konzept des Masochismus - und damit verbunden das des ‘Minderheit-Werdens’ - weit entfernt ist von einem Chauvinismus, zeigen auch größtenteils affirmative Rezeptionen in der neueren und neuesten Feministischen Theorie. (Vgl. dazu Angerer 1995; Braidotti 1990, 116f. und 1994; Ivecovic 1990, 129f; Grosz 1994; Haraway 1995.) - Dennoch, so bringt die Kritik dabei zum Ausdruck, birgt gerade die Rede vom ‘Frau-Werden’ des Mannes gewisse Züge der Aneignung ‘weiblicher’ Elemente durch den Mann. Deleuze und Guattari schreiben ja zu keinem Zeitpunkt (entsprechend der Logik der Destratifizierung) von einem

An dieser Stelle also trifft sich der Humor von Masoch mit dem Nietzsches, so wie er im *Exkurs I* als zweites Merkmal Nietzsches Denkens angeführt wurde.¹³²

2.6. Nietzsches Humor und die Philosophie der Oberfläche

In *Logik des Sinns* verfaßte Deleuze ein Kapitel bzw. eine der durchnummerierten Serien der Paradoxa (hier die 18.), wie die Kapitel in diesem Buch heißen, mit dem Titel „Von den drei Philosophenbildern“. Die drei Philosophenbilder, das ist zum ersten der Vorsokratische Philosoph, ihm entgegengesetzt und ihn überwindend - oder auch ‘aufhebend’, wie es später im Kanon dieser Philosophie heißt - steht zweitens der nachsokratische Philosoph, der Platoniker oder Dialektiker. Zeichnet dieser sich durch den Aufstieg aus der Höhle, in der Trugbilder die Menschen verblenden, hinauf zu den Ideen und der Idee der Ideen, der Sonne, aus, so jener durch das Verharren in der Höhle bzw. in der dunklen Tiefe des Denkens.¹³³ Beide operieren - nach Deleuze - mit einem Bild des Denkens, das durch eine ‘Geographie des Denkens’ charakterisiert ist. Der Platoniker hat sich das Wesen des (dialektischen) Aufstiegs zu eigen gemacht:

‘Mann-Werden’ der Frau. So bleibt wieder einmal die Majorität privilegiert - privilegiert, ‘Minderheit zu werden’.

¹³² Zu Humor und Ironie als Strategien, der Universalität des Gesetzes entgegenzuwirken, vgl. auch DW 19f.

¹³³ Derrida weist in seinem Essay *Die weiße Mythologie* (Derrida 1988b, 205-258) die Herkunft der Metapher im philosophischen Schreiben aus den an der Sonne orientierten Erzählungen (Mythologien wie Wissenschaften) des hellenistisch-christlichen Abendlandes auf. Der „Leukoentrismus“ (Welsch 1995b, 257) betrifft nicht nur die Herausstellung des ‘Weiß’ als Hautfarbe einer ‘nicht-farbigen’ Rasse, sondern vielmehr auch die moralisch unterlegte Forderung an die ‘Klarheit’ eines Begriffes, die sich durch das Finden immer neuer bzw. adäquaterer Metaphern für das ‘eigentlich Gemeinte’ - das äußerste Phantasma dieser Art ist der Eigename als „das Eigene/das Eigentliche des Menschen“ (Derrida 1988b, 237) in seiner ökonomischen wie anthropologischen Bedeutung - einstellen soll. Als privilegierter Vergleich fungiert in der Sprache oft - so z.B. bei de Saussure - das Bild der ‘reinen Münze’, deren Tauschwert auf ‘Reinheit’ basiert, aber gerade durch den übermäßigen Gebrauch ihrer Funktion im Tausch an Wert bzw. Klarheit verliert. „Der Wert, das Gold, das Auge, die Sonne usw. werden, wie man seit jeher weiß, von derselben tropischen Bewegung getragen. Ihr Austausch beherrscht das Feld der Rhetorik *und* das der Philosophie.“ (Ebd., 213; - zur Kritik Deleuzes an der Metapher als Verschleierung der politischen Funktion der Redundanz seitens der Linguistik vgl. auch Fußnote 65.)

Sobald man fragt ‘Was heißt, sich im Denken orientieren?’, wird deutlich, daß das Denken selbst schon Achsen und Orientierungen voraussetzt, denen gemäß es sich entwickelt, daß es über eine *Geographie* verfügt, noch bevor es eine Geschichte hat, daß es Dimensionen absteckt, noch bevor es Systeme entwirft. Die Höhe ist der eigentliche platonische Orient. [...] Der vorsokratische Philosoph verläßt die Höhle nicht und meint im Gegenteil, daß man sie noch nicht genug zur eigenen Sache gemacht habe, noch nicht genug in sie eingedrungen sei. (LS 162f.; kursiv, S.G.)

Nietzsches Kritik an der ‘Philosophie der Höhe’ wie auch der der ‘Tiefe’ führt ihn mittels seines Gebrauchs der Aphorismen zu einer Analyse dieser beiden Denktypen und darüber hinaus zu einer weiteren Figur, dem dritten der Philosophenbilder.

Dabei gibt Deleuze Folgendes zu bedenken: Es gibt eine Affinität zwischen dem Leben eines Philosophen und seinem Denken. Beide können sich bis zur Ununterscheidbarkeit aneinander annähern. Die Darstellung eines Denkens kann sich nicht allein in den Eigenheiten des Lebens eines Denkers ergehen, wie z.B. das populäre Beispiel der Rezeption Kants zeigt, dessen Konzeption des reinen Gesetzesformalismus allzu leichtfertig durch Kants eintöniges Leben zu erklären versucht wird.

Man darf sich nicht mit der Biographie oder der Bibliographie begnügen, man muß zu jenem geheimen Punkt vordringen, an dem ein und dasselbe Anekdote des Lebens und Aphorismus des Denkens ist. [...] Vielleicht hatte Diogenes Laerts auf seinen besten Seiten eine Vorahnung dieser Methode: vitale Aphorismen finden, die zudem Anekdoten des Denkens seien - die Geste der Philosophen. (LS 163)

Eines der treffendsten Beispiele in Diogenes Laertius Schriften ist eine Erzählung über Pyrrhon, den Skeptiker: Hier wird mit dem Leben des Pyrrhon zugleich das Ziel der pyrrhonischen Philosophie, der Seelenruhe (*ataraxía*), ausgedrückt, die die Skeptiker aus der Gleichgültigkeit gegenüber jeglichen Dogmatismen - vor allem durch relativistische Vergleiche der zeitgenössischen, miteinander rivalisierenden Philosophenschulen - gewannen.

Als auf einer Seefahrt die Mitfahrenden durch einen Sturm in verzagte Stimmung versetzt wurden, blieb er [Pyrrhon; S.G.] ganz ruhig und weckte wieder eine zuversichtliche Stimmung, indem er auf ein sein Futter verzehrendes Schweinchen im Schiffe hinwies mit den Worten, diese Unerschütterlichkeit sei ein Muster für das Verhalten eines Weisen.¹³⁴

¹³⁴ Diogenes Laertius 1990, 195f. - Zur Lehre des Pyrrhon und der pyrrhonischen Skeptiker vgl. Sextus Empiricus 1993.

Diese Geschichte ist nicht eine ‘bloße’ Geschichte aus einem Leben oder ‘nur’ eine Weisheit, sie besitzt vielmehr Gleichnischarakter: Die Person kommt mit den Begriffen ihrer Philosophie zur Deckung. Es interessiert an dieser Stelle nicht, ob die Geschichte nun wahr ist oder dem Philosophen - wie so oft in antiken Berichten - nur zugeschrieben wird. Es genügt, daß sie ein Ausdruck dieser Philosophie ist, eine Landkarte des Denkens bzw. eine Inszenierung der Begriffe dieses Denkens.¹³⁵

Die besondere Herangehensweise von Deleuze vollzieht sich in der Weise, daß die Namen nicht mehr rein historische Figuren denotieren, sondern (als eine Mischform) zugleich Inhalte ihres Denkens oder Figuren ihrer Erzählungen, „also Figuren, die nicht nur geschichtlich, sondern auch topisch und logisch sind“ (LS 13), bezeichnen. Pyrrhon ist in dem obigen Beispiel nicht nur der Erfinder oder Vertreter des Begriffs ‘Seelenruhe’, er belebt gleichfalls das Konzept in dem er es ausführt. Das ganze Arrangement der Szene drückt die Konstellationen der skeptischen Philosophie aus, inmitten der tosenden Lehrmeinungen nicht die Ruhe zu verlieren.

Welchen Philosophentyp favorisiert nun Nietzsche - und mit ihm Deleuze? Den des Außenseiters in der griechischen Philosophenlandschaft: den Megariker, den Zyniker und besonders den Stoiker.¹³⁶

Es handelt sich um eine Neu-Ausrichtung des ganzen Denkens und all dessen was Denken bedeutet: *Es gibt keine Tiefen und keine Höhen mehr.* Die zynischen und stoizistischen Spötteleien gegen Platon sind nicht zu zählen: Immer geht es darum, die Ideen zu entmachten und zu zeigen, daß sich das Unkörperliche nicht in der Höhe, sondern an der Oberfläche befindet, daß es nicht die höchste Ursache ist, sondern oberflächliche Wirkung par excellence, daß es nicht Wesen ist, sondern Ereignis. (LS 165)¹³⁷

¹³⁵ So gesehen paßt das Bild Kants vom Gerichtshof der Vernunft, in der die Vernunft selbst in einer Mehrfachbesetzung mitspielt, besser zum Denken Kants als die Hinweise auf sein puritanisches Leben. (Vgl. Welsch 1995b, 628.)

¹³⁶ Inwieweit der Zynismus als Philosophieform der Kyniker eventuell noch einmal vom Humor der Oberfläche unterschieden werden kann, zeigt Deleuze nicht. (Zur philosophischen Untersuchung des Zynismus vgl. bspw. Sloterdijk 1983.)

¹³⁷ Interessant wäre es in diesem Zusammenhang, den Wandel von ‘Theoriedesign’ in der Philosophie zu betrachten. Zum Beispiel entfernt sich die Philosophie von Jürgen Habermas stetig von einer dialektischen Gestaltung des Gesellschaftsprozesses weg hin zu einer ‘Erdung’ auf der Oberfläche des diskursiven Prozesses am Tisch der mit gleichen Zugangsvoraussetzungen ausgestatteten Diskursteilnehmer. So ist von ihm in Zukunft auch zu erwarten, daß er immer mehr Geltung zugunsten von Faktischem aufgeben wird.

In ihrer Ontologie nahmen die Stoiker an, daß ein Körper nicht Ursache und Wirkung zugleich sein kann, sondern daß alle Körper (z.B. ein 'Baum') füreinander in einer Hinsicht wechselseitig nur Ursache sind. Als Einheit all dieser Ursachen bezeichneten die Stoiker das Schicksal, das in mythologischer Verkleidung auch 'Urfeuer' bzw. 'Ewige Wiederkehr'¹³⁸ genannt wurde.¹³⁹ Die Wirkungen hingegen sind keine Körper, sondern „Unkörperliche“ (LS 19). Sie sind Attribute, die den Körpern hinzukommen und, während die Körper mit Substantiven oder Attributen benannt werden, im Infinitiv ausgedrückt werden (z.B. 'grünen'). Die Wirkungen stehen untereinander ebenfalls in einer Kausalbeziehung, deren Gesamt die Reihe physikalischer Notwendigkeit ausmacht.

Diese neue Dualität zwischen den Körpern oder Dingzuständen und den Wirkungen oder unkörperlichen Ereignissen zieht eine Umwälzung der Philosophie nach sich. Bei Aristoteles beispielsweise werden alle Kategorien in Funktion des Seins ausgesagt; und innerhalb des Seins verläuft die Differenz zwischen der Substanz als Grundbedeutung und den anderen Kategorien, die darauf als Akzidenzien bezogen sind. Für die Stoiker hingegen sind die Dingzustände, Quantitäten und Qualitäten nicht weniger Wesen (oder Körper) als die Substanz; sie sind Teil der Substanz; und als solche widersetzen sie sich einem *Außersein*, das das Unkörperliche als nicht-existierende Entität bildet. Der höchste Begriff ist also nicht Sein, sondern Etwas, *aliquid*, insofern es das Sein und das Nichtsein, die Existenzen und die Insistenzen subsumiert. (LS 22)¹⁴⁰

¹³⁸ Zu bedenken ist hier, daß der stoische Begriff der 'Ewigen Wiederkehr' nicht mit dem der 'Ewigen Wiederkunft' Nietzsches übereinstimmt. Wie in *Exkurs II* zu sehen sein wird, beinhaltet Nietzsches Konzept die ethische Dimension der doppelten Affirmation, die nichts mit der einfachen Affirmation, der Schicksalshingabe der Stoiker, gemein hat.

¹³⁹ Die Lehre der Stoiker nahm für die Körper als Ursachengefüge ferner bestimmte Mischungsverhältnisse als deren individuelle Charakteristika an. Der griech. Begriff für kontingente, d.h. 'eigentümliche', Mischungen der Körpersäfte, *idiosýnkrisia*, wurde in der Physiologie später mit dem lat. Ausdruck für Feuchtigkeit, *humor*, bezeichnet. - Auch Rorty behält noch den Begriff der 'Idiosynkrasie' bei, um damit die Kontingenz diverser Theorievorlieben zu bezeichnen. Seine zweite philosophische Wende begann - und das darf bei aller Rückkehr in dialektische Fahrwasser nicht vergessen werden - mit der Kritik der Transzendenz korrespondenztheoretischer Sprachauffassung in *Der Spiegel der Natur*. (Vgl. darin v.a. die Kritik des Mannigfaltigen als ein der sprachlichen Synthesis notwendig Vorausgehendes und doch nicht Erfahrbare. [Rorty 1992, 173.]

¹⁴⁰ Zur Diskussion der hellenistischen Philosophie und insbesondere der Lehre der Stoa vgl. Hossenfelder 1985. - Die Kritik der Stoiker an Aristoteles in der Aufnahme durch Deleuze kann hier nicht genauer betrachtet werden. Deleuzes Kritik am Denken in 'Analogien des Seins', dem sich ausgehend von Aristoteles Kategorienlehre fast das gesamte Denken der Philosophie verschrieb, ist jedoch von einer noch nicht abschätzbaren philosophiehistorischen Tragweite. (Vgl. dazu DW 337.)

Gegenüber der platonischen (wie auch der aristotelischen) Philosophie hatten die Stoiker also eine neue Grenze gezogen: In dem platonischen Verhältnis von Urbild und Abbild wurden nur Beständigkeiten als adäquate Repräsentanten der Ideen zugelassen.¹⁴¹ Alles, was sich im Werden zeigte, war so den Trugbildern zuzuordnen, die sich beidem zugleich, Ideen und deren Verkörperungen, widersetzten. Dem vorsokratischen Gegensatz von Sein (Parmenides) und Werden (Heraklit vertreten durch Zenon), den Platon so zugunsten des einen Seins im Dialog *Parmenides*¹⁴² entschieden hatte, traten die Stoiker durch die Auflösung des Gegensatzes selbst entgegen. ‘Sein’ kommt den Körpern zu und ‘Werden’ den unkörperlichen Ereignissen.¹⁴³ Dies ist die „Umkehrung des Platonismus“ (ebd.) bzw. seine Ablösung, da es sich ja nicht um eine einfache Verkehrung von Vorzeichen handelt.

Denn wenn die Körper mit ihren Zuständen, Qualitäten und Quantitäten alle Merkmale der Substanz und der Ursache in sich aufnehmen, ergießen sich umgekehrt die Merkmale der Idee von der anderen Seite her in dieses unerschütterliche, sterile, unwirksame Außersein, auf die Oberfläche der Dinge: *Das Ideelle, das Unkörperliche können nur noch eine ‘Wirkung’ sein.* (LS 22f.)

Was ist nun die ‘Philosophieform’ der Stoiker? Es ist, wie schon die Sprachform de Sades und Sacher-Masochs, - nach Deleuze - das Paradox.

¹⁴¹ Zur Struktur einer wirklichen ‘Umkehrung des Platonismus’ vgl. Deleuzes Aufsatz von 1966, „Platon und das Trugbild“ (LS 311-324). Deleuze zeigt hier, wie Platons Theorie einer Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Urbild und Abbild weniger den Sinn hatte, den ontologischen Status der Ideen oder der Dinge zu klären, als vielmehr die moralische Absicht, die Trugbilder zu denunzieren. (Vgl. auch DW 323f.)

¹⁴² Platon löst den Widerstreit durch *methexis*, die These von der Teilhabe, auf, die in der Überbewertung des Einen als Gesamtheit und Aufhebung des Gegensatzes in der neuzeitlichen, holistischen Floskel vom Ganzen, das ‘mehr als seine Teile’ ist, mündet. (Vgl. Platon, *Parmenides*, 157b-158b.)

¹⁴³ Zur Bedeutung der Theorie der unkörperlichen Ereignisse für die linguistische Theorie der körperlosen Transformation vgl. TP 106-120: Die stoische Auffassung ermöglicht Transformationsprozesse, ohne Substanzveränderung zu begreifen. Befehle und affirmative Aussagen versetzen Körper in einen anderen Zustand, ohne den Körper zu betreffen. (So in der Theorie von Marx und Engels, wenn sie den Proletarier als ein ‘Werden’ definieren - als ein ‘Bewußt-Werden’ der ‘Klasse für sich’.) - Diese Auffassung der Unkörperlichkeit von Transformationsprozessen wird auch von der jüngsten Marxlektüre Derridas gestützt. „In dieser Hinsicht ist der Kommunismus immer gespenstisch gewesen und wird es auch bleiben: Sein Kommen steht immer aus [...]. Ein Phantom stirbt niemals, sein Kommen und Wiederkommen ist das, was immer (noch) aussteht. Im *Manifest der Kommunistischen Partei*, erinnern wir uns, kehrt auf der ersten Seite ein Substantiv dreimal wieder, und das ist das ‘Gespenst’ [...].“ (Derrida 1995b, 160.)

Die Stoiker treten den sokratisch-platonischen Dialogen, die ein aufsteigendes Prinzip verfolgen, mit ihren paradox angelegten Dialogen entgegen, in denen die Sprache gleichzeitig vermag,

Grenzen zu ziehen und die gezogenen Grenzen zu überschreiten. [...] Chrysipp lehrt: 'Wenn du etwas sagst, kommt es aus deinem Mund; wenn du also sagst *ein Karren*, dann kommt der Karren auch aus deinem Mund.' Hier handelt es sich um einen Gebrauch des Paradoxons, wie er seinesgleichen nur im Zenbuddhismus einerseits, im englischen oder amerikanischen *non-sense* andererseits findet. (LS 24)

Quer durch alle 'Sinnprovinzen' hindurch ließen die Stoiker, wie auch die Skeptiker nach Pyrrhon, den 'Sinn' springen und erzeugten dadurch Effekte, die die Herkunft des Sinns aus dem 'Un-Sinn' zeigt.

Nach Deleuze beherrschte diese Kunst in der Literatur der Gegenwart niemand besser als der Geistliche Charles L. Dodgsons, besser bekannt unter dem Namen Lewis Carroll, dem Autor von *Alice im Wunderland* und *Alice hinter den Spiegeln*.¹⁴⁴ Carroll läßt sinnwidrige Konstellationen, ähnlich denen der Stoiker und Zyniker, in seinen Romanen lebendig werden. Das Mädchen Alice ist dabei diejenige Figur, die sie in ihren Abenteuern topisch und logisch durchleben muß.

Zur weiteren Erläuterung des Gebrauchs von 'Sinn-Effekten' ordnet Deleuze der stoischen Aufteilung die jeweils spezifische Zeitform zu, die er aus dem Sprechen über selbige ableitet. Den Körpern kommt eine ewige Gegenwart - das Äon - zu, da sie jeweils, wenn über sie gesprochen wird, bestehen (z.B. Alice). Den Unkörperlichen (im Beispiel: 'wachsen') hingegen ist die

¹⁴⁴ Der Mensch Dodgsons, der während seines Lebens eine Vorliebe für die Photographie junger Mädchen entwickelte, die ihm als Vorlagen für seine Romane dienten, führte eine „doppelte Existenz, die es ihm im Verlaufe seines Lebens immer schwerer machte, zwischen realer Welt und künstlerischer Existenz als Schriftsteller Lewis Carroll zu unterscheiden.“ (Kleinspehn 1989, 269.) In der psychologischen Lesart, die Kleinspehn von Carrolls Biographin Phyllis Greenacre übernimmt, werden die Erlebnisse von Alice primär unter der Frage der Visualität ihrer paradoxen Erlebnisse auf dem Hintergrund von Carrolls zerrissener Identität betrachtet. Die Frage nach dem Spiel mit Sinn-Effekten wird dagegen völlig vernachlässigt und höchstens als ein Beispiel für die vorangegangene Behauptung besprochen. Mit Carroll und auch dem Schriftsteller Lear etabliert sich die Literaturgattung der 'Unsinnspoesie' (*non-sense*), deren Methodik schon seit der frühen Renaissance und durch barocke Epigrammatiker benutzt worden war, in der Mitte des Neunzehnten Jahrhunderts fast ausschließlich in England. Einzige Parallelen und Anschlüsse auf dem Kontinent finden sich im Dadaismus, bei den Surrealisten und bei einzelnen Autoren wie Ringelnatz oder Morgenstern.

Vergangenheit und die Zukunft zugleich eigen. In der Aussage 'Alice wächst' ist implizit darauf verwiesen, daß sie vorher, in der Vergangenheit, kleiner war und daß sie später, in der Zukunft, größer sein wird. „Sicherlich ist sie nicht zur gleichen Zeit größer und kleiner. Es ist aber die gleiche Zeit, in der sie es wird. Sie ist jetzt größer, und sie war zuvor kleiner.“ (LS 15) Dieses „Schon und das Noch-Nicht“ sind „das unendlich teilbare Ereignis.“ Sie sind „stets *beides zusammen*, ewiglich das, was sich gerade ereignet hat, und das, was sich gleich ereignen wird, doch niemals das, was sich ereignet [...]“ (LS 24).¹⁴⁵

Das Ereignis ist reines Werden und entzieht sich zu weiten Teilen der Reflexion, die auf den Vergleich von Identitäten bei gegebener Synchronizität - also auf Gleichzeitigkeiten nach einer linearen Zeitvorstellung - ausgerichtet ist.

Das Paradox dieses reinen Werdens mit seiner Fähigkeit, dem Gegenwärtigen auszuweichen, besteht in der unendlichen Identität: unendliche Identität beider Sinn-Richtungen zugleich, des Künftigen und des Vergangenen [...]. (LS 17)

Der „Chaos-Kosmos“ (LS 13) in Carrolls Schriften läßt Alice in dem Land hinter dem Spiegel bzw. eigentlich dem Land des Spiegels selbst, seiner Oberfläche, die jede Tiefe auf eine Fläche ausbreitet, *beides zugleich* sein. Und so kommt es zu den fabelhaften Geschichten, in denen Alice in dem selben Augenblick größer ist als eine andere Figur und aber auch *zugleich* kleiner.

Das Paradox erscheint als Entzug der Tiefe, Entfaltung der Ereignisse auf der Oberfläche, als Entfaltung der Sprache entlang dieser Grenze. Entgegen der alten Ironie als Kunst der Tiefen und der Höhen ist der Humor diese Kunst der Oberfläche. (LS 24f.)¹⁴⁶

¹⁴⁵ Dementsprechend definiert Deleuze den (ursprünglichen) Status der 'Idee' als einen 'problematischen', wobei er der platonischen Dialektik hierin etwas Positives abgewinnt: „Es ist ein Irrtum, in den *Problemen* einen vorläufigen und subjektiven Zustand zu sehen, durch den unsere Erkenntnis auf Grund ihrer tatsächlichen Begrenzungen hindurchgehen müßte. Dieser Irrtum setzt die Negation frei und verfälscht die Dialektik, indem das (Nicht)-Sein [Oszillation zwischen 'Sein' und 'Nicht-Sein'; S.G.] des Problems durch das Nicht-Sein des Negativen ersetzt. Das 'Problematische' ist der Weltzustand [...]. Es bezeichnet exakt die Objektivität der Idee [...]. Als Problem ist das Problem vollständig bestimmt [...] - obwohl es noch nicht 'gelöst' ist [...]. Oder besser: es ist gelöst. Sobald es gestellt und bestimmt ist, aber es besteht dennoch in den von ihm erzeugten Lösungen fort und unterscheidet sich wesentlich von ihnen.“ (DW 349)

¹⁴⁶ An einer anderen Stelle über Nietzsche verbindet Deleuze den Humor mit der Gesundheit - anders als Foucault - im Sinne eines *Prozesses* der Genesung und nicht eines

Diese Markierungen sind aus sechs Gründen sehr aufschlußreich für eine Charakterisierung des Denkens Deleuzes: Zum ersten klingt in dem in Frankreich bereits 1969 publizierten Werk *Logik des Sinns* die Verurteilung des hierarchischen, sich in baumartigen Ordnungen (platonischer Aufstieg) gestaltenden Denkens an. Diesem setzten Deleuze und Guattari sieben Jahre später als Alternative das Denkbild des ‘Rhizoms’ entgegen.¹⁴⁷ Desweiteren deuten sich zwei zentrale Motive von *Was ist Philosophie?* an: Die Bestimmung einer ‘Geophilosophie’ und das Thema der philosophischen ‘Begriffsperson’, die die Konzepte ausdrückt bzw. mit den Begriffen agiert und so die Ebene der Immanenz ‘belebt’. Darüber hinaus findet sich hier eine der wenigen philosophisch ausgewiesenen Referenzen auf das Konzept des ‘Ereignisses’ für eine Philosophie, die weder platonisch-dialektisch (Hegel) noch mystisch-‘gründlich’ (Heidegger) sein will.¹⁴⁸

‘Gesund-Seins’ vs. eines ‘Krank-Seins’: „Das Lachen und nicht der Signifikant. Anstelle unseres kleinen Narzißmus oder der Schrecken der Schuldhaftigkeit kommt aus großen Büchern das Schizo-Lachen oder die revolutionäre Lust. Man kann es ‘die Komik des Übermenschlichen’ oder auch ‘Clown Gottes’ nennen [...]. Jedes große Buch bewirkt schon die Transmutation und bereitet die Gesundheit von morgen.“ (N 117) - Nietzsche selbst hielt gerade Humor für nötig, um den Gedanken der ewigen Wiederkunft denken zu können: „Ich habe insgleichen ein umgekehrtes Ideal gesucht — eine Denkweise, welche die übermüthigste lebendigste und weltbejahendste aller möglichen Denkweisen ist: ich fand sie im Zuendedenken der *mechanistischen Weltbetrachtung*: es gehört wahrlich der allerbeste *humor* von der Welt dazu, um eine solche Welt der ewigen Wiederkunft, wie ich sie durch meinen Sohn Z<arathustra> gelehrt habe — also uns selber im ewigen da capo mit begriffen — auszuhalten.“ (*Nachgelassene Fragmente*, April—Juni 1885, 34[204] KSA 11/489f.; kursiv, S.G.)

¹⁴⁷ Das populäre Konzept des ‘Rhizoms’ wird im folgenden nicht weiter beachtet werden, da seine Kontrastierung mit dem ‘organlosen Körper’ und der ‘Immanenzebene’ weit mehr Raum bräuchte. - Ein Hinweis sei auf eine frühe Nennung aus dem Jahre 1950 bei Jung gegeben, der diesen Begriff bereits gegen den des ‘Stammbaums’ setzt. Im Zusammenhang mit der persönlichen Mythenbildung bzw. mit der Ersinnung einer Herkunft schreibt er: „Ich mußte doch wissen, welcher unbewußte und vorbewußte Mythos mich gestaltete, das heißt aus was für einem *Rhizom* ich abstammte.“ (Jung 1995, 11; kursiv, S.G.)

¹⁴⁸ Zum Begriff des ‘Ereignisses’ bleibt grundsätzlich zu sagen, daß es im Werk von Deleuze einen ähnlichen Stellenwert einnimmt, wie der des ‘Ausdrucks’ in Spinoza nach der Deutung Deleuzes: An keiner Stelle wird er explizit definiert, aber das ganze Schreiben scheint davon zu handeln. Eine Abgrenzung von anderen Denkern des Ereignisses, läßt sich hier nur andeuten. So hat das ‘Ereignis’ im Werk Foucaults und insbesondere in der Schlußpassage von *Die Ordnung der Dinge* die Bedeutung von Etwas, das kontingentermaßen eintreffen kann: der Wechsel der *episteme* nämlich. Wie dieser Wechsel stattfinden soll, bleibt dabei unbestimmt. Deleuze hingegen (wie auch der späte Heidegger) will, so scheint es, die Ankunft des Ereignisses befördern, indem er das Ereignis denkt. „In allen meinen Büchern habe ich die Natur des Ereignisses gesucht, es

Zuletzt finden sich hier zum einen noch das mit dem Ereignis gekoppelte Motiv des ‘Werdens’, dem eine Schlüsselstellung in dem Verständnis des Politischen, sowohl in *Was ist Philosophie?* als auch in den beiden Bänden von *Kapitalismus und Schizophrenie*, bei Deleuze und Guattari zukommt, und zum anderen eine weitere Version der ‘Immanenzebene’, die hier als ‘Oberfläche’ beschrieben wird, auf der sich die Sinn-Effekte ausbreiten.

Exkurs II: Bergson - Nietzsche - Spinoza

Zum Abschluß dieses ersten, vorbereitenden Untersuchungsteils, der sich bis jetzt v.a. mit den Analysen von Deleuze beschäftigte, in denen die Begriffe eher ‘lebensweltlich’ gewonnen wurden, sei nun kurz auf den ‘streng’ philosophischen Rahmen hingewiesen, der die Frühphase seines Denkens markiert.

Will man ‘Phasen’ im Schreiben von Deleuze unterscheiden, so lassen sich deren drei ausmachen: eine erste, die der akademischen Arbeit im Rahmen philosophiehistorischer Untersuchungen (Hume, Bergson, Kant, Nietzsche und Spinoza) entspricht und mit seinen eigenen Theoriewerken (*Differenz und Wiederholung* und *Logik des Sinns*) abschließt. (Einen Sonderfall bilden die Texte über die Literaten Sacher-Masoch und Proust, welche ebenfalls in dieser Zeit entstanden, sich aber dem Kontext der Schriften dieser Zeit einfügen.) Die beiden weiteren Phasen folgen zeitlich (ab den 70er Jahren) auf diese und finden parallel zueinander statt. Zum einen wäre da die Arbeit mit Guattari zu nennen, die gleichbedeutend mit dem Projekt *Kapitalismus und Schizophrenie* (zwei Teile und ein Anhang, *Was ist Philosophie?*) ist, in dessen Rahmen auch eine Literaturinterpretation (zu Kafka) entstanden ist. Zum anderen entstehen in den ‘Zwischen-Zeiten’ die Schriften von Deleuze

ist ein philosophischer Begriff, der einzige, der geeignet ist, das Verb ‘sein’ und die Attribute zu entmachten.“ (U 206) Deleuze steht darin aber Lyotards (an Kant orientierter) Auslegung des Ereignisses - ein in der Mannigfaltigkeit der Anschauung Präsentiertes - als Prüfstein für die reflektierende Urteilskraft näher als der quasitheologischen Auslegung des Ereignisses - im Sinne der Ankunft des letzten Gottes, dem das Ereignis „bedürftig“ (Heidegger 1989, 409) ist - bei Heidegger. (Vgl. Lyotard 1989.) - Zum Verhältnis bzw. Nicht-Verhältnis Deleuze-Heidegger vgl. „Zwei Briefe an Gilles Deleuze“ von Alain Badiou (Badiou 1996) und Deleuzes höchst präzise eigene Absetzung von Heidegger in *Differenz und Wiederholung* (DW 93f.)

zur Kunst (über Francis Bacon und über das Kino) und seine beiden letzten Philosophieinterpretationen (zu Leibniz und zu Foucault).¹⁴⁹

Die für Deleuzes Denken prägende Phase war ohne Zweifel die erste, in der die Denkstrukturen für die Analysen der beiden späteren vorbereitet wurden. Mehr als die späten Arbeiten, die von Deleuze allein verfertigt wurden, sind die Arbeiten mit Guattari eine Fortführung und Lösung der Problemstellung aus der Frühphase von Deleuzes Denken, das durch die Suche nach einem nicht-dialektischen Konzept des Werdens bestimmt war.

Ich selbst habe lange Philosophiegeschichte 'gemacht', habe Bücher über diesen oder jenen Autor gelesen. Aber ich habe mich auf verschiedene Art entschädigt: zunächst, indem ich Autoren liebte, die sich der rationalistischen Tradition dieser Geschichte widersetzen (und zwischen Lukrez, Hume, Spinoza, Nietzsche gibt es für mich eine geheime Verbindung, gebildet durch die Kritik am Negativen, die Kultur der Freude, das Hassen der Innerlichkeit, die Äußerlichkeit der Kräfte und Relationen, die Anprangerung der Macht... etc.). Absolut nicht ausstehen konnte ich den Hegelianismus und die Dialektik. (U 15)¹⁵⁰

Deleuzes 'Lehrzeit in der Philosophie'¹⁵¹ teilt sich selbst wieder in zwei entscheidende Richtungen. Mit 21 Jahren, also 1946, veröffentlicht Deleuze seinen ersten Aufsatz „Du Christ à la bourgeoisie“. Es folgen ein Artikel und ein Buch zu David Hume und dem Empirismus, sowie einige erste Texte zu Bergson. In einer längeren Veröffentlichungspause, in der allenfalls kleine Artikel erscheinen, beschäftigt sich Deleuze intensiv mit Nietzsche, wodurch er zu einer Reformulierung seiner Interpretation Bergsons gelangt. Das Resultat der Schaffenspause sind die beiden Veröffentlichungen *Nietzsche und die Philosophie* sowie *Bergson*.¹⁵²

¹⁴⁹ Die Einteilung in 'Schaffensperioden' hat im Falle Deleuzes weniger den Sinn, Umschwünge im Denken zu rechtfertigen - diese liegen bei Deleuze streng genommen nicht vor, sondern sind bereits Bestandteil seiner Philosophie - als sein Denken 'handhabbar' zu machen. - Jäger bspw. nimmt einer weitere, vierte, Periode an, die er zwar inhaltlich markiert, die aber schlicht die letzten Arbeiten Deleuzes 'nach' Guattari umfaßt. (Vgl. Jäger 1997, 278.) - Deleuze selbst interessierte die Frage weniger. In einem Interview äußerte er sich zu der Einteilung in die drei 'Schaffensperioden': „Drei Perioden, das wäre ja schon einiges.“ (U 197)

¹⁵⁰

¹⁵¹ So die Übersetzung des Titels eines Buches von Michael Hardt, *An Apprenticeship in Philosophy*, zu Deleuzes frühem Denken, das auch für die folgende Darstellung herangezogen wird.

¹⁵² Deleuze bezeichnet diese achtjährige Schreibpause selbst als „ein Loch in meinem Leben, ein Loch von acht Jahren.“ Aber er ergänzt: „Vielleicht finden in diesen Löchern die Bewegungen statt.“ (U 201) - Deleuzes erstes Werk, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, liegt mittlerweile als vorletzte deutsche Übersetzung -

Deleuze ist in dieser Zeit am besten durch sein Feindbild zu charakterisieren. Der Gegner ist die Dialektik, namentlich Platon und Hegel, sowie alle, die in den ausgetretenen Pfaden des platonischen Idealismus verharren. Wie in der Besprechung des Sacher-Masoch-Textes und den Passagen zu den Stoikern in *Logik des Sinns* deutlich wurde, ist es der Platonismus mit seiner fundamentalen Zwei-Welten-Konzeption, den Deleuze strukturell hinter jeder 'falschen' - also transzendenten - Philosophie (der Höhe sowohl wie der Tiefe) vermutet. Entgegen dieser Art zu denken und zu philosophieren verläuft eine andere 'Traditionslinie', deren Anliegen von der herrschenden Philosophieauffassung verdrängt wurde. Diese gilt es stark zu machen. Ihre 'Helden' sind - neben den antiken Stoikern - die Philosophen Lukrez, Hume, Spinoza, Nietzsche und Bergson.

Diese setzt Deleuze allerdings in eine Verbindung zueinander, die nicht dem historischen Ablauf entspricht. Deleuze sucht nach der Formulierung einer nicht-hegelianischen Philosophie zuerst in Bergson, dann in Nietzsche und zuletzt in Spinoza. Durch Bergson gewinnt er - wie sich zeigen wird - eine Kritik der negativen Ontologie der Dialektik, durch Nietzsche eine Transformation dieser anderen 'Seinsbestimmung' in eine Ethik, und mit Spinoza schließlich eine Affirmation der Praxis, d.h. eine nicht mehr nur theoretische Ethik.

Bergsons Ontologie

Die erste Beschäftigung mit Bergson kreist um den Themenbereich einer Kritik des Negativen in der Dialektik. Nach der Logik der Dialektik löst sich der Widerspruch, die Differenz zwischen These und Antithese zugunsten einer höherstehenden Synthese auf, die von beiden das Beste in sich 'aufhebt'.¹⁵³ Dieses Denkmuster ist absolut und abstrakt, finalistisch und

nur *Critique et clinique* ist noch in Arbeit - seiner Hauptschriften unter dem schlichten Titel *David Hume* vor.

¹⁵³ Der Begriff der 'Aufhebung' ist hier in allen seinen drei Bedeutungsvarianten (von denen Hegel selbst nur die beiden ersten expliziert) - (1) in sich bergen; (2) beenden; (3) auf eine höhere Stufe heben - zu verstehen. „*Aufheben* und *Aufgehoben* (das *Ideelle*) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie [...]. Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. [...] *Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen*. [...] Auffallend müßte es aber dabei sein, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen.“ (Hegel, *Werke* 5, 113f.) - Nietzsches psychologische Wendung der „Sublimierung“ (*Morgenröthe*, KSA

historisch zugleich. Es ist absolut, da es keine weitere Differenzierung zwischen These und Antithese, zuläßt. Somit ist es auch abstrakt, da es 'reale' Unterschiede zugunsten einer scheinbaren Klarheit in den Begriffen tilgt. Die Antithese ist per se nur eine Gegenzeichnung der These, wodurch jene vorhersehbar wird.

Das dialektische Schema ist weiterhin finalistisch, da es auf der Mikroebene die Synthese als Zielpunkt, und auf der Makroebene - wie im Falle Hegels das Zu-sich-selbst-Kommen des Weltgeistes am jüngsten Tag oder im Falle Marx' den Endzustand des Kommunismus - einen letzten Zustand am Ende der Geschichte als Erfüllung der Geschichte setzt. Die Dialektik muß somit auch historisch linear verfahren, um ihre Logik in der Welt wiederzuerkennen.¹⁵⁴

Bergsons Gegenkonzeption verfolgt die Idee einer 'echten Differenz', die nicht vorhersehbar, nicht abstrakt und nicht negativ ist. In der Lesart von Deleuze verlegt Bergson die Produktion von Differenzen als *causa sui* in den Bereich des jeweiligen 'Seienden' selbst. Sie ist „*Differenz als solche*“.¹⁵⁵ Der Unterschied, die Differenz, bestimmt sich nicht über alles andere, was es 'nicht ist', sondern durch seine Produktivität, durch das, was es 'wird'.

In Bergson, the thing immediately differs with itself; in other words, the difference of the thing is sustained through an internal, efficient production. [...] From the very first moments of *Science of Logic* [...] the dialectic is constituted by a dynamic in which the cause is absolutely external to its effect: This is the essence of a dialectic of contradiction.¹⁵⁶

In seiner zweiten Beschäftigungsphase mit Bergson geht Deleuze das Denken einer anti-dialektischen Metaphysik von einem anderen Problem her an: Das Problem des Gegensatzes zwischen dem Vielen und dem Einem. Dieser Gegensatz, der laut Deleuze - wie er später mit Guattari in *Rhizom* darlegen wird - als ein 'echter Gegensatz' nur so verstanden werden kann,

3/176) begreift den Akt der Vernunft als eine entsprechende Transformation der Triebe. (Vgl. Kaufmann 1988, 274.) Dies ergibt für den Begriff der Aufhebung die (vierte) Bedeutung der 'Aufdeckung' (von Unbewußtem). - Derrida addiert in *Glas* noch eine fünfte, 'verborgene' Bedeutung in seiner Interpretation der Geschichtsteleologie Hegels hinzu: Aufhebung als Vision der 'Auslöschung' - die Massenvernichtungen im Holocaust durch den zu-sich-selbst-kommenden Weltgeist. (Vgl. Derrida 1982 265f. und 1988a, 26-34.)

¹⁵⁴ Zur Darstellung der dialektischen Logik nach Hegel vgl. Ruben 1989.

¹⁵⁵ Descombes 1981, 186.

¹⁵⁶ Hardt 1993, 7.

daß es sowohl das Eine als auch das Viele nebeneinander geben kann und muß - eine Erkenntnisfrage wird unweigerlich zu einer ethisch-politischen Frage -, dieser Gegensatz wird in der Dialektik als ein solcher konstruiert, daß er wie von selbst verschwindet. Verkürzt dargestellt: Das Eine als These steht dem Vielen als Antithese gegenüber. Die Synthese aus beiden ist die Einheit des Vielen, d.h. die Übereinstimmungen im Differenten summiert. „Die reine Alternative von Differenz gegenüber Verbindung bzw. von Vielheit gegenüber Einheit war falsch; sie ist zu überschreiten.“¹⁵⁷

In den unterschiedlichsten Versionen taucht dieses Denkmuster in der Philosophie auf: Als die Wahrheit des Ideenreiches hinter den ‘bloß’ sinnlichen Wirrnissen der Welt (Platon). Als Universalbegriff über Einzelbezeichnungen (Positivismus). Als Schemata gar, das Erkenntnis in brauchbare Ordnung bringt (Kant).

Wenn wir fragen: ‘Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr Nichts?’ oder ‘Weshalb ist Ordnung und nicht vielmehr Unordnung?’ [...], dann fallen wir immer auf denselben Fehler herein: Wir nehmen das Mehr für das Weniger und tun so, als gingen das Nichtsein dem Sein voraus, die Unordnung der Ordnung [...]. Dies ist ein Grundthema der Philosophie Bergsons: In ihm ist seine Kritik des Negativen als der Hauptquelle falscher Probleme versammelt. (B 29f.)¹⁵⁸

¹⁵⁷ Welsch 1995b, 365. - So Welsch über Deleuze und Guattaris Hauptintention.

¹⁵⁸ Bergson nimmt in gewisser Weise Derridas Kennzeichnung der Supplementstruktur des Sinns vorweg: Über das ‘empirisch Gegebene’ wird ein Wissen in Form abstrakter, begrifflicher Schematisierungen (durch die reflektierende Urteilskraft, um in Kants Terminologie zu sprechen) gebildet, welches in keinster Weise dem Gegebenen entspricht. (Vgl. hierzu auch Nietzsches frühe Analyse *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1/873-890.) Der daraus resultierende Begriff ist ‘perfekter’ als der ‘Anlaß’ der Begriffsbildung, da er, so vermeint man, der ‘ideelle’ Gehalt des Materiellen ist. Im (bestimmenden) Urteil nun erscheint das zu Bestimmende gegenüber dem Begriff als Derivat. Die Materialität des Bezeichneten reicht nicht an die Idealität des Bezeichnenden heran, ist aber dessen Konstitutionsmoment. Diese ‘Logik des Supplementierens’ ist jeweils schon in jeder rationalen Leistung, die nach Regeln von Identität und Negation arbeitet, vorgängig und unvermeidlich am Werk. „Es hat immer nur Supplemente, substitutive Bedeutungen gegeben, die ihrerseits nur aus einer Kette von differentiellen Verweisen hervorgehen konnten, zu welchen das ‘Wirkliche’ nur hinzukam, sich lediglich anfügte, wenn es [...] Bedeutung erlangte.“ (Derrida 1994a, 274f.) - In der *Logik des Sinns* kennzeichnet Deleuze den Sinn-Effekt als resultierend aus der „*Simultaneität wenigstens zweier Serien*“ (LS 57) - bei Derrida die Serie der Signifikanten und die der Signifikate -, die jede für sich „heterogene Serien“ (ebd.) sind. Er erklärt daraus den einzigen Grundkonsens aller Poststrukturalisten: das strukturelle Fehlen einer zentralen Instanz - eines Signifikanten des Signifikanten, und zwar in allen seinen Spielarten: Sinn, Phallus, Mangel, Bedeutung, Selbstbewußtsein, Subjekt, Gott. Selbst Heideggers ‘kreuzweise durchgestrichenes Sein’ indiziert Bedeutung nur im ‘Geviert’ zwischen der Seite des Endlichen und des Unendlichen. (Vgl. Heidegger 1994b,

Was Bergson Hegel entgegenhalten kann, so Deleuze, ist eine jeweilige Konzeption von dem Einen und dem Vielen, welche sich nicht als Gegensatz, sondern als autonome Konzeptionen erweisen. Diese Konzepte heißen in der späteren Verwendung von Deleuze ‘Singularität’ und ‘Multiplizität’ oder einfach ‘Heterogenität’.

Damit einhergehend werden die Begriffe Bergsons ‘virtuell’ und ‘aktual’ wichtig, die dem Begriffspaar ‘möglich’-‘wirklich’ entgegengesetzt sind. Die Dialektik ist - ebenso wie der Idealismus - durch ihre im Ansatz selbst eingebaute Vorhersehbarkeit gekennzeichnet. Dem Wirklichen kann nicht ‘mehr’ Realität zukommen als dem ‘Möglichen’, da das ‘Wirkliche’ jeweils in der Vorwegnahme als Quasi-Übersetzung des ‘Möglichen’ gedacht ist.¹⁵⁹ (So z.B. die Versinn(bild)lichung der übersinnlichen Ideen in ihren Abbildern bei Platon oder die Überführung des Vielen als ‘Schein’ auf sein Gehalt in der Einheit des Vielen als ‘Wesen’ bei Hegel.)¹⁶⁰

Dialektische Wirklichkeitsdeutungen reproduzieren somit eine bestimmte Ordnung oder auch ‘Ideologie’ - im wahrsten Sinne des Wortes. Neues ist prinzipiell getilgt, da dessen Differenz als Grund seiner selbst nach der dialektischen Arbeit von dieser nicht mehr wahrgenommen wird.

157-179.) Bei Deleuze heißt es zusammenfassend, daß der Sinn immer aus der „Kombination von Elementen resultiert, die selbst nicht bezeichnend sind. [...] Es gibt zuinnerst einen Un-Sinn des Sinns, aus dem der Sinn selbst resultiert.“ (WS 18)

¹⁵⁹ Eine detaillierte Aufbereitung des Gedankens findet sich wiederum in *Differenz und Wiederholung*: Den linguistischen Analysen Hjelmslev nachempfunden (vgl. TP 64f. und auch Guattari 1980a) unterscheidet Deleuze dort zwischen zwei Aspekten von ‘Differenzierung’, „Differenzierung“ und „Differentiation“ (DW 348), wobei jene den Zustand der ‘Aktualität’ und diese den ihrer ‘Virtualität’ markiert. Beide Seiten besitzen wiederum zwei komplementäre Teilaspekte: Das Virtuelle teilt sich in die Differenzverhältnisse ‘an sich’ (bspw. die abstrakten Codes der DNS) und in die (ideellen) Singularitäten (die konkrete DNS als Träger genetischer Codes). Ebenso teilt sich der Aspekt der ‘Aktualität’ auf in die differenzierten ‘Qualitäten’ (die Individuationen der DNS) und die jeweiligen aktualisierten Singularitäten (als differenzierte Entitäten). (Vgl. auch DW 155, 262 und 278, sowie Fußnote 164.)

¹⁶⁰ Zur Entwicklung der Dialektik des jungen Hegel aus Platons Dialogen *Parmenides* und *Sophistes* vgl. die Untersuchung von Klaus Düsing „Formen der Dialektik bei Plato und Hegel“ (Düsing 1990). Düsing weist dort auch auf eine Fehlübersetzung Platons durch Hegel hin, durch die Hegel in seiner Platonlektüre zu dem Schluß kommt, daß das Denken der Identität der Gegensätze (paradigmatisch dem von ‘Sein’ und ‘Nicht-Sein’) notwendig sei für den dialektischen Aufstieg. (Vgl. ebd., 187f.)

‘Organisierung’¹⁶¹, d.h. die Hervorbringung neuer Wissensformationen oder eines anderen Denkens, verlangt aber etwas völlig anderes: die Berücksichtigung des Faktors ‘Zeit’. In der Zeit als kontingenter, nicht linearer Zeit (die bei Kant gerade nach einem Muster des Raumes, nämlich als Linie¹⁶², also nicht zeitlich, konzipiert wurde) ereignet sich die Konstitution von Aktualisierung als Organisierung. Kurz gesagt: neue Begriffe für neue Zeiten.

Seine Zeit ‘in Gedanken fassen’ bzw. ‘auf den Begriff bringen’ - fürwahr, aber nicht nach einer aufsteigenden Logik. Dem Realisierungsprozeß der Dialektik, der nur statische Vielheiten hervorbringt, steht der Aktualisierungsprozeß des Differenzdenkens gegenüber.¹⁶³ Virtuelles, d.h. zu anderer Zeit Unbedeutendes oder Unwirksames, aktualisiert sich in seiner Zeit als ‘originäre Produktion’ zur Erzeugung von dynamischer Vielheit - also von Heterogenität(en). Differenz und Kreation sind deren Funktionen, Differenz als Zeit aus sich und Kreation als Aktualisierung. Realisierung

¹⁶¹ *Organisierung* im Sinne Hardts ist, im Gegensatz zu dem statischen Begriff *Ordnung* (z.B. im Sinne einer *episteme* nach Foucault), als dynamisches Konzept zu verstehen, das zunächst die Hervorbringung von ‘Neuem’ anzeigt.

¹⁶² Die Zeit als „Form des inneren Sinns“ wird nach Kant als „die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie“ (KrV A 33/B 50) vorgestellt. Aus dieser Vorstellung resultiert das Verdikt, daß es nicht mehrere Zeiten „zugleich“ - im Sinne nebeneinander bestehender, differenter Gegenwarten - geben kann, sondern nur „nacheinander“ (KrV A 31/B 47) als Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Deleuze plädiert demgegenüber für eine Epistemologie, die divergente Erinnerungsgehalte, Erlebnisweisen und Zukunftsprojektionen nicht nivelliert, sondern gleichberechtigt behandelt. (Vgl. DW 99-125.)

¹⁶³ Ähnlich dem dt. *aktuell* betont das franz. *actuel* im besonderen die (bisherige) Einmaligkeit des ‘Heute’. Von hier aus ist auch der Terminus ‘Organisierung’ als Aktualisierung zu verstehen. - In einem für viele überraschenden Rückgang arbeitete Foucault in dem Text „Was ist Aufklärung?“ (Foucault 1990b) das Selbstverständnis der Aufklärung an Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (Kant 1974) heraus, wonach diese als erste Bewegung sich selbst ihren Namen gab und sich so als eine aktuelle Reaktion auf das unmittelbar gegenwärtige Geschehen begreifen konnte. - Lyotard wiederum sieht den revolutionierenden Enthusiasmus der Aufklärung als „ein energetisches *Zeichen*, ein Tensor des ‘Wunsches’“ (Lyotard 1989b, 275). In Kants *Kritik der Urteilskraft* bringt die Einbildungskraft die Vernunft durch die Disharmonie, die sich im Spiel mit den regulativen - an sich undarstellbaren - Ideen ergibt, an den Rand des Wahnsinns. Die Ästhetik des Erhabenen kündigt den Riß in der Homogenität der Geschichte an, den die revolutionäre Phantasie freisetzt. „Die Idee des Guten im Affekt heißt der *E n t h u s i a s m*.“ (KU 121) - Genau diese Konzeption des Affekts wird der Struktur nach dann auch leitend sein für Deleuzes Spinozainterpretation.

erzeugt Kopien einer fertigen Welt.¹⁶⁴ Aktualisierung schafft Karten einer werdenden Welt.¹⁶⁵

Die Zeit als sich differenzierende Wirklichkeit betitelte Bergson *durée* (franz. für 'Dauer'), die sich ereignende Produktion *élan vital* (franz. für 'Lebensimpuls').¹⁶⁶ Deleuze kann von diesem Prinzip aus zur Betitelung einer „zeitgemäßen Ontologie“¹⁶⁷ gelangen: *Differenz und Wiederholung*. 'Differenz' markiert den Produktionsprozeß der Zeit. 'Wiederholung' heißt es bei Deleuze anstelle von 'Aktualisierung', da er - konsequenter als Bergson - dieses Konzept durch ein streng antiplatonisches Konzept ersetzt. Er verzichtet auf die vorbelastete Idee einer 'Originarität' der Produktion und ersetzt diese durch die Vorstellung von in Serien angeordneten Simulakrenreihen, die, wie eine Kette aufgereiht, Teile der vorhergehenden Version - des vorhergehenden Kettengliedes - wiederholen.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Deleuze verwirft die Begriffe 'möglich' und 'wirklich' nicht ganz. Sie sind weiterhin in Gebrauch und stehen in einem definierten Verhältnis zu 'aktual' und 'möglich'. Nach Prousts Markierung des Status des Virtuellen als „real ohne aktuell zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein“ (WS 27) verhält sich der jeweilig transzendente Terminus jeden Paares positiv zum immanenten Terminus des anderen Paares: Virtuelles ist immer real, aber Mögliches niemals. (Vgl. Hardt 1993, 16f.; Proust sah im Gedächtnis als Schaffung von Virtualität die „immanent gewordene Differenz“ (PZ 51).) - Jakobson - nach de Saussure - beansprucht selbigen Status für das Phonem, da es sich nicht mit dem aktuellen Buchstaben deckt. Virtualität ist dann im Rahmen einer strukturalistischen Linguistik der Modus der Struktur. (Jakobson 1992, 92.)

¹⁶⁵ In diesem Sinne beschreiben Deleuze und Guattari das 5. Prinzip des Rhizoms, das der 'Kartographie': „[E]s ist Karte und nicht Kopie. Karten, nicht Kopien machen. [...] Wenn die Karte der Kopie entgegengesetzt ist, so deshalb, weil sie ganz und gar dem Experiment als Eingriff in die Wirklichkeit zugewandt ist.“ (R 21) Spezifische Karten, wie z.B. der Typus der 'politischen Karte', repräsentieren weder Unmittelbares noch Ewigliches. Je nach Urheber werden darauf künstliche oder gewünschte Zustände verzeichnet, die mitunter Anlaß zu Kriegen sein können, ganz zu schweigen von der Tatsache, daß Karten immer nur einen Aspekt (das Klima oder die Grenzen oder die Topographie) betrachten. Somit ist der Konstruktivismus ein doppelter: Perspektive und Wunsch.

¹⁶⁶ Zu Bergsons Zeitbegriff vgl. Kolakowski 1985, 19-32.

¹⁶⁷ Welsch 1995b, 356. Welsch findet in Deleuzes Denken der 'Differenz' im Verbund mit der 'Wiederholung' (erstes und zweites Prinzip des Rhizoms in der Spezifizierung 'Heterogenität' und 'Konnexion') den entscheidenden Schritt über Lyotards erstarrtes Differenzdenken hinaus. Deleuzes und Guattaris 'Pflanze-Werden' der 'Begriffsperson Rhizom' „befreit uns“, so Welsch, „von den Aporien der absoluten Differenz.“ (Ebd., 362.)

¹⁶⁸ Deleuzes Theorie des Simulakrums wurde von ihm erstmals in einem Text zum Verhältnis von Platon und Lukrez „Trugbild und antike Philosophie“ entwickelt, der im Anhang zu *Logik des Sinns* (LS 311-340) veröffentlicht ist. Endgültig ist der Platonismus

Nietzsches Kritik

Welche Rolle spielte Nietzsche in der veränderten Bergsondeutung und für den Denkprozeß von Deleuze? Bei Nietzsche wird ein paralleler Prozeß zu dem oben beschriebenen sichtbar: Entgegen einem scheinbaren Gegensatz einen echten Gegensatz herauszuarbeiten, nicht eine Kontradiktion, sondern eine Differenz zu bezeichnen, nicht ein Gegensatz-Denken, das in dialektischen Bahnen verbleibt, sondern einen Gegensatz zur Dialektik denken.

Nietzsches Denken agiert dabei hauptsächlich in Figuren. Die früheste Form eines differenten Paares waren Dionysos und Apollo in *Die Geburt der Tragödie*, welches sich bereits dort in die Konstellation des 'Theater des Dionysos' gegen die 'Dialektik des Sokrates' - oder der Chor gegen die Einzelsänger¹⁶⁹ - (später in 'Zarathustra gegen Christus') wandelt.

Für Deleuzes Interpretation von Nietzsche ist aber zunächst Nietzsches Kantkritik von entscheidender Bedeutung.¹⁷⁰ Diese Kritik bezieht sich auf Kants Vollzug des von ihm angestrebten Projekts einer 'totalen Kritik'. Mit Nietzsche kann Deleuze zeigen, daß Kant seine Kritik, die die Vernunft in ihre Schranken und - nach Hume - so an die sensible Welt alleine verweisen wollte, das traditionelle 'Zwei-Welten-Schema' der Philosophie - die Trennung von Leib und Seele, Körper und Geist -, in eine neue Zeit rettet. Dem Sensiblen wird ein Bereich des Intelligiblen, der unverrückbaren

auch hier nicht getilgt, da die jeweilig vorangegangenen Aktualisierungen als 'Quasi-Urbilder' für neue Differenzierungen erhalten müssen.

¹⁶⁹ Der Chor und die einzelnen Schauspieler fungieren bei Nietzsche als Platzhalter für die antike Kontroverse um das Viele vs. das Eine. Auch phänomenologisch erklärt sich die Wirkung des antiken Trauerspiels unter dem Aspekt der Tonwahrnehmung. Die Vielstimmigkeit der Chöre produziert eine Unmenge von Obertönen (Harmonien), welche im Gegensatz zur einzelnen, definierten Stimme zweier Einzelsprecher für das Gehör nicht mehr zu verorten sind. Die Dialektik ist somit auch ein Phänomen des stereophonen Hörens bzw. einer distinkten Rechts-Links-Wahrnehmung (Stereo-Hören).

¹⁷⁰ Die Kritik an Kant findet sich verstreut in Nietzsches gesamtem Werk, so z.B. in *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1/118), *Unzeitgemäße Betrachtungen III* (KSA 1/350 und 414), *Menschliches, Allzumenschliches I* (KSA 2/41), *Morgenröthe* (KSA 3/135f. und 171f.), *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3/504), *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5/18f., 24f. und 73), *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5/363f.), *Götzen-Dämmerung* (KSA 6/96), *Der Antichrist* (KSA 6/177f.) und *Ecce homo* (KSA 6/361). - Zum Verhältnis Kant-Nietzsche in Deleuze und Deleuzes Nietzsche-Interpretation vgl. auch Bogue 1989, 15-34.

Kategorien, Synthetisierungsleistungen und Ordnungshorizonte als Ideen der Vernunft aufgesetzt. „Kant hätte Gott demnach nur von seinem souveränen Platz vertrieben, um ihn sogleich durch den Menschen und das moralische Gesetz zu ersetzen.“¹⁷¹

Dennoch attestieren Deleuze und Guattari Kant in Ansätzen einen auch ihm eigenen ‘Humor’:

Deshalb war uns die kantische Definition, die Gott als Prinzip a priori des disjunktiven Syllogismus setzt, derart bedeutsam: diesem entspringt durch Limitation einer größeren Realität (*omnitudo realitatis*) ein jedes Ding: Kants Humor, Gott zum Meister *eines* Syllogismus gemacht zu haben. (AÖ 97)

Kant hatte nichts anderes getan als zu zeigen, daß die mittelalterlichen Gottesbeweise, deren Begründungsprinzip noch bei Descartes am Wirken war, sich nach einem bestimmten Vernunftgebrauch vollzieht, nämlich dem Umgang der Vernunft mit den Verstandeskategorien: Aus der Vorstellung eines *ens realissimum* als die höchste denkbare Vorstellung, die darum auch ihre eigene Realität mit in sich einschließen muß (und so Gottes Realität ‘beweist’), machte Kant ein bloßes Resultat des ‘übermäßigen’ - d.h. die Möglichkeiten des Verstandes transzendierenden (im Gegensatz zu einem verstandesimmanenten) - Vernunftgebrauchs, indem in der Begriffsbildung aus empirisch in der Vorstellung Gegebenem auf Nicht-Gegebenes geschlossen wird.

Dennoch benötigt auch die Vernunft eine Art ‘Begriff’, der aber als solcher keiner sein kann, da er nicht das Verhältnis zu etwas Empirischem beschreibt, sondern das Verhältnis der Anwendung der Kategorien auf alle in der Vorstellung möglich gegebenen Gegenstände. Dies sind die Vernunftideen, die nur ‘regulative’ Funktion haben. Deren drei - Ich, Welt und Gott - traten als Syllogismen (kategorischer, hypothetischer und disjunktiver Syllogismus) an die Stelle der scholastischen Lehre von Substanz, Kausalität und Individuation.

Kant wird zeigen, daß man unter dem Namen des philosophischen christlichen Gottes nie etwas anderes verstanden hat. In der Tat wird Gott durch die Gesamtheit aller Möglichkeiten definiert, insofern diese Gesamtheit einen ‘ursprünglichen’ Stoff oder ein Ganzes der Realität bildet. [...] Kurz, die

¹⁷¹ Rogozinski 1996, 80. Jedoch gibt Rogozinski zu bedenken, daß beim späten Nietzsche wie auch bei Kant eine „Oberflächenflucht“ (Rogozinski 1996, 81) stattfand. Entsprechend deutet Erich Meuthen das späte Schreiben Nietzsches nicht als Humor (der Oberfläche), sondern als ‘ironische Rede’. (Vgl. Meuthen 1994.)

Gesamtheit des Möglichen ist ein ursprünglicher Stoff, von dem sich mittels Disjunktion die ausschließliche und vollständige Bestimmung des Begriffs von Etwas ableitet. (LS 358)

Die Kritik Kants verfehlt, so Nietzsche, ihr Ziel, da sie die Kritik nicht als Kritik der Werte zu formulieren vermochte. Kant bleibt Philosoph der bestehenden Ordnung, da er Selbstbewußtsein, objektive Welt und Gott nur relativ, aber nicht absolut, nicht als Werte einer Kultur zu kritisieren vermochte.¹⁷²

Deleuze findet in Nietzsche die „Dramatisierungsmethode“ (NP 86), die Nietzsches Kritik (mit Hilfe seiner Figuren) ‘absolut’ werden läßt.

Die Metaphysik formuliert die Frage nach dem Wesen in der Form: ‘Was ist...?’ [...] Man muß auf Platon zurückgehen, um einsehen zu können, in welchem Ausmaß die Frage ‘Was ist...?’ eine spezifische Art des Denkens voraussetzt. Dieser fragt: Was ist das Schöne? Was das Gerechte?... [...] Platon stellt Sokrates ebenso jungen Leuten, starrköpfigen Alten wie berühmten Sophisten gegenüber. Ihnen allen scheint gemeinsam zu sein, auf jene Frage mit dem Zitieren dessen zu beginnen, was schön ist: eine Jungfrau, eine Stute, ein Kessel... Sokrates triumphiert: Man antwortet auf die Frage ‘Was ist das Schöne?’ nicht, indem man zitiert, *was* schön ist. [...] Daher ist bei Platon der Gegensatz von Wesen und Erscheinung, Sein und Werden allemal und zunächst in einer bestimmten Art und Weise des Fragens begründet, in einer Frageform. (NP 84)

Nietzsche läßt dagegen seinen Zarathustra und Dionysos fragen: ‘Wer?’ Wer will wissen, was das Schöne ist, und wer hat sich so behauptet?

Die Frage ‘Wer?’ bedeutet nach Nietzsche: etwas sei gegeben, welche Kräfte bemächtigen sich seiner, wessen Willen ist es untertan? Wer drückt sich aus, manifestiert sich, ja verbirgt sich in ihm? Zum Wesen gelangen wir nur durch die Frage ‘Wer?’: *denn das Wesen ist einzig und allein der Sinn und Wert des Dings.* (NP 85)

Dieses ‘Wer?’ ist aber keine Person und kein autonomes Cogito. Dieses ‘Wer?’ ist der ‘Wille zur Macht’. Und Hardt gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken: „We must be careful with the question ‘Qui?’, however, because in Deleuze’s Nietzsche the answer it seeks will never be found in an

¹⁷² Auch Deleuze spätere Einschätzung Kants bleibt in diesem Sinne differenziert: „Eine Immanenzebene aufzustellen, ein Immanenzfeld abzustecken - das haben alle Autoren getan, mit denen ich mich beschäftigt habe (selbst Kant, wenn er den transzendenten Gebrauch der Synthesen anprangert, aber er beschäftigt sich mit der möglichen Erfahrung und nicht mit dem wirklichen Experimentieren).“ (U 212)

individual or collective subject, but rather in a presubjective force or will.“¹⁷³
 - Dieses ‘Wer?’ ist eine bestehende Ordnung, eine herrschende Religion oder eine existierende Staatsform, oder, wie Deleuze sagt, ein „Kräftefeld“ (NP 45). In diesem repräsentiert sich die jeweilige Ordnung ihre Abziehbilder und Kopien.¹⁷⁴

Nietzsches Einfluß auf Deleuzes Bergson-Interpretation wird deutlich. Deleuze sieht in Nietzsche einen Radikal-Aufklärer. Die statischen Verwirklichungen vorgezeichneter Möglichkeiten, fertige Formen der Subjektivierung, Endergebnisse von Diskursen und bereits festgelegte Bedeutungen verhindern die Aktualisierung neuer, anderer Organisationen und deren Bejahung (Affirmation statt Negation), die sich den Schemata der bestehenden Signifikationen entzieht.

Doch was benötigt eine solche angestrebte kreative Differenzierung? Die Frage nach der Ethik hinter dieser Ontologie führt zu Nietzsches Version des Herr-Sklaven-Verhältnisses in *Zur Genealogie der Moral*.¹⁷⁵ Entgegen der Version Hegels, die das dialektische Verhältnis von Herr und Sklave in einem beiderseitigen Anerkennungsverhältnis durch doppelte Negation auflöst, benutzt Nietzsche Herr und Sklave als Protagonisten unterschiedlicher Moralen oder Ethiken.^{176,177} Diese haben

¹⁷³ Hardt 1993, 31.

¹⁷⁴ Der Schritt zu Deleuzes Variante der Buchkritik des Aphorismenschreibers Nietzsche ist nicht weit: „Kulturell ist das Buch zwangsläufig eine Kopie: schon Kopie seiner selbst, Kopie eines vorangegangenen Buches desselben Autors, Kopie anderer Bücher [...]“ (R 38) (Vgl. dazu auch TP 176f.) - Selbst der opportune Erkenntnisschritt zur ‘Intertextualität’, der den Glauben an die Geschlossenheit eines Buches als Metaphysik anprangert, verbleibt im Denken des Buches, das als Text immer schon ‘intertextuell’ war. So heißt es bei Derrida: „*Ein Text-Äußeres gibt es nicht.*“ (Derrida 1994a, 274.) (Vgl. dazu auch *Exkurs I.*)

¹⁷⁵ Vgl. KSA 5/270-289 und bereits in *Menschliches, Allzumenschliches I* (KSA 2/67f.), sowie die vorangehend in *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5/208f.).

¹⁷⁶ Die ‘Anthropologisierung der Dialektik’ wurde in Frankreich durch Kojèves Hegelvorlesungen forciert, in denen er das Verhältnis als ein wesentlich Vernichtendes darstellt und den Knecht - wie bereits Marx - als den aufbegehrenden Proletarier der Revolution begreift. „Der Herr tritt nur auf, um den Knecht hervorzubringen, der ihn als Herrn ‘aufhebt’, indem er sich damit als Knecht selbst ‘aufhebt’.“ (Kojève 1988, 65.)

¹⁷⁷ Hardt vermerkt im Anschluß an den Deleuze-Kritiker Steven Houlgate, daß sich Nietzsches Kritik nicht an die Herr-Sklaven-Dialektik aus *Die Phänomenologie des Geistes* (Hegel, *Werke* 3, 145-155) richtet, sondern an die Beschreibung des dialektischen Prozesses in *Logik der Wissenschaft*, nach der Nietzsche sowohl sein Gegenkonzept als auch ‘seine’ eigene Hegel-Darstellung konstruiert. (Vgl. Hardt 1993, 37f.) Möglicherweise ist Deleuzes Differenzbeschreibung näher an Hegel, als er es von seiner

eine politische Bedeutung: sie [die Differenz; S.G.] will sagen, daß sich die Menschheit in zwei Hälften teilt - auf der einen Seite die Masse derer, die es zufrieden sind, nur ein Abdruck eines Modells, nur ein Fall des Gesetzes zu sein, und auf der anderen Seite die - unvermeidlich in allen Einstimmigkeitserklärungen beiseite gelassenen - Minderheit der 'exzentrischen' oder 'Einzelfälle'. Die ersten sind die *Sklaven*, und die zweiten sind die *Herren*.¹⁷⁸

Das gesuchte „differentielle“ Kriterium¹⁷⁹ ist, wie auch schon zuvor, das „zwischen der *Differenz* und dem *Gegensatz*“.¹⁸⁰ Der 'Syllogismus des Sklaven' ist der der Dialektik, die annimmt, daß „die *Verneinung einer Verneinung* gleich einer *Bejahung* ist“.¹⁸¹ Der 'Sklave' schließt: „*Du [der Herr; S.G.] bist böse, also bin ich gut*“.¹⁸² Der 'Herr' hingegen schließt: „*Ich bin gut, also bist du [der Sklave; S.G.] böse*“.¹⁸³ Der 'Sklavensyllogismus' ist keine wirkliche Affirmation, da der Vordersatz vom anderen und nicht von sich ausgeht. Somit wird der Schlußsatz in Abhängigkeit vom Herrn verbleiben, der selber hingegen in seinem Schluß von sich ausgeht. Der Trugschluß des 'Sklaven' stützt sich auf eine Fiktion, Kräfte (im Sinne von Ordnungsfeldern) in zwei Teile separieren zu können: in einen jeweiligen Akt der Kraft oder Macht und in deren Manifestation.¹⁸³ Der 'Herr' hingegen

Intention her zulassen kann. „Im Denken *bin ich frei*, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe [...] und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst.“ (Hegel, *Werke* 3, 156.) Bei Hegel ist es ebenfalls der Herr, der zwangsläufig in der gegenseitigen Anerkennung, die zur Konstitution des Selbstbewußtseins nötig ist, untergehen muß. Marx, der in der erkennbaren Trennung von Mensch und Maschine, d.h. Körper und Geist, verbleibt, überträgt dieses Figurenspiel auf die lebende Arbeit und das tote Kapital, dem sich jene zwangsläufig unterwirft und so entfremdet wird. Der Proletarier muß sich der Produktionsmittel bemächtigen, um die Entfremdung aufzuheben. (Vgl. Israel 1985, 160-169.) Bei Deleuze wird durch die Verwerfung des Dualismus die Entfremdung dementsgegen zur Aufgabe in einer organisierten Gesellschaft, die nur durch diese Trennung funktionieren kann. Die Vermeidung der Rückführung in gesellschaftlich bereitgestellte Identität(en) ist daher das primäre Gebot.

¹⁷⁸ Descombes 1981, 187. - „Was Nietzsche den *Entstehungsherd* des Begriffs des Guten nennt, ist weder die Energie der Starken noch die Reaktion der Schwachen, sondern die Bühne, auf der sie einander gegenüber treten und auf der die einen den anderen unterliegen [...]“ (Foucault 1987, 76f.)

¹⁷⁹ Descombes 1981, 188.

¹⁸⁰ Ebd. 193.

¹⁸¹ Ebd. 191.

¹⁸² NP 130. - Vgl. dazu auch NP 130-135.

¹⁸³ Solch ein Denken würde demnach wieder unter die Bestimmung eines phonozentristischen Denkens nach Derrida fallen, da der Inhalt (Manifestation) von seiner Materie (Akt) geschieden ist. Dementsgegen denkt und lebt der 'Herr' die Untrennbarkeit des Aktes vom Inhalt als Ausdruck.

weiß um die Funktion von Kräften und wird deshalb die Kontingenz von Ordnung und deren Neuschaffung bejahen. Die aktiven Kräfte des Herrn stehen gegen die reaktiven des Sklaven.¹⁸⁴ Der Herr bejaht somit auch die Ewige Wiederkunft, d.h. nicht die Vorstellung, daß alles wiederkehrt, sondern daß unweigerlich alles wiederkehrt, was bejaht worden ist - und nur das. Die Zentrifugalkraft der Ewigen Wiederkunft schleudert jedes 'Nein!' aus der Zeit.¹⁸⁵ Damit bejaht er aber auch einen Pluralismus an Werten, denn

¹⁸⁴ Den eigentlich labilen Zustand des 'Herrn' erörtert Descombes, wonach die Kreativität von allen Seiten durch die Reaktion bedroht ist. „Der Herr ist nicht mehr Herr, wenn er nicht den Sklaven als Sklaven ignoriert. Auf keinen Fall darf der Herr wissen, daß der Sklave reine Verneinung ist, sondern muß die sklavische Verneinung für andere Bejahungen halten.“ (Descombes 1981, 194.) Damit allerdings kommt Deleuzes differentielles Kriterium zu Fall, da die 'echte Differenz' des Herren aus seiner Sicht nichts anderes als eine übersteigerte Selbstwahrnehmung, d.h. somit ein Identitätsverhältnis ist. Auf der Ebene der Begriffspersonen 'Herr' und 'Sklave' funktioniert demnach das konzipierte Differenzverhältnis nicht! - Gegen die Stimmigkeit des Differenzkonzeptes überhaupt wendet sich Dirk Baecker in seinem Aufsatz zu Deleuze „Was leistet die Negation?“ (Baecker 1996). Ein Denken, das sich aller Beschränkungen entledigt, ist zu einer fast unmöglichen Selbstkonstitution verdammt. Baeckers Alternative allerdings, in der er auf den Mathematiker G. Spencer-Brown zurückgreift und mit Hilfe einer Unterscheidung in Operationen erster und zweiter Ordnung argumentiert, benötigt die von Deleuze überbordete Trennung in materielle und ideelle Welt. In der mit Operationen erster Ordnung - der menschlichen Tatkraft - schon geschaffenen Differenzen in der Welt können Operationen zweiter Ordnung - die sprachlichen - auf Vorstrukturiertes zugreifen, ohne weitere Thematisierung der Operationen erster Stufe. (Diese Form des Konstruktivismus kehrt auch in der Theorie Sozialer Systeme bei Niklas Luhmann auf rein ideeller, d.h. auf systemrelevanter Ebene in Termini erster und zweiter Beobachtung wieder. [Vgl. Luhmann 1991.]) Die gleiche Kritik an der Indifferenz des nicht-negativen Denkens übt auch der im deutschen Idealismus verbleibende Manfred Frank, der unter allen Umständen den Begriff der Reflexion retten will. Als Anachronismus handelt er sich aber damit gleichfalls einen überkommenen Begriff des Subjekts ein, dem er durch eine nicht durchzuhaltende Unterscheidung von Reflexion und Selbstbewußtsein entkommen will. (Vgl. Frank 1984, 476-496.) Wieder an anderer Stelle versucht er, den idealistischen Reflexionssubjektivismus mit dem formal gleichen Argument zu belegen mit der Spencer-Brown die Operative Trennung behaupten will: „Ich kann in einem Repräsentanten *mich selbst* nur unter der Voraussetzung erkennen, daß ich der Repräsentation zuvor mit mir vertraut war. Letzteres bestreitet Deleuze [...], das erste gibt er zu.“ (Frank 1993, 154)

¹⁸⁵ Daß Deleuze mit seiner Nietzsche-Auslegung nicht alleine steht, beweist zumindest die unmittelbare Zusammengehörigkeit der Konzepte vom 'Übermenschen', dem 'Willen zur Macht' und der 'Ewigen Wiederkunft' in der Deutung des amerikanischen Nietzsche-Übersetzers Walter Kaufmann. (Vgl. Kaufmann 1988, 359-389.)

jeder geschaffene Wert wird für alle Zeiten (zumindest virtuell) bestehen bleiben.¹⁸⁶

So ist die Bejahung in sich doppelt: Das Sein des Werdens kann nicht umfassend bejaht werden, ohne daß im selben Augenblick nicht auch die Existenz des Aktiv-werdens bejaht wird. [...] Als physikalische Doktrin bejaht die ewige Wiederkehr das Sein des Werdens. Als selektive Ontologie aber bejaht sie das Sein des Werdens gleichsam so, wie sie im Aktiv-werden 'sich bejaht'. (NP 79)¹⁸⁷

Als Verkörperung der doppelten Affirmation fungiert Ariadne. In den *Dionysos Dithyramben* läßt Nietzsche sie in „Klage der Ariadne“ ihre Liebe zu Dionysos verkünden.¹⁸⁸

The love of Ariadne for Dionysus is the affirmation of the eternal return; [...] Dionysos is the god of affirmation, but it takes Ariadne to affirm affirmation itself [...]. Ariadne's affirmation is a double affirmation [...], or, more properly, it is a spiraling, infinite affirmation - affirmation raised to the *n*th power. Ariadne's creation of pure being is an ethical act, an act of love.¹⁸⁹

¹⁸⁶ In der geschichtlichen Wirklichkeit, zumal im Europa des ausgehenden Neunzehnten Jahrhundert, bahnte es sich an, daß die 'Sklavenmoral', das „Ressentiment“ (N 29), sich durchsetzen würde, ja müßte, da die 'Herrenmoral' an sich die fragilere ist. „Überall sehen wir den Triumph des 'Nein' über das 'Ja', der Reaktion über die Aktion. [...] Diesen allgemeinen Sieg der reaktiven Kräfte und des Willens zur Verneinung nennt Nietzsche 'Nihilismus' - oder den Triumph der Sklaven.“ (N 27). - Vgl. *Zur Genealogie der Moral* (bes. KSA 5/270f.).

¹⁸⁷ Nietzsches Muse und Kommentatorin Lou von Salomé verdeutlicht, daß die Figuren des Herrn und des Sklaven weniger historische als psychologisch-kulturelle Figuren sind. „Für Nietzsches seelisches Problem handelt es sich von vorneherein weniger darum, den Gegensatz zwischen Herren-Moral und Sklaven-Moral geschichtlich zu fixieren, als um Feststellung der Thatsache, daß der Mensch, so wie er bis heute von unten herauf geworden ist, *beide* Gegensätze in sich trägt, daß er das leidende Resultat einer solchen Instinkt-Widersprüchlichkeit, einer solchen Instinkt-Werthung ist. [...] *Alle* Kultur als solche beruht für Nietzsche auf einem solchen Krankmachen, Sklavischmachen des Menschen [...].“ (Andreas-Salomé 1994, 226f.)

¹⁸⁸ „All meine Thränen laufen / zu dir den Lauf / und meine letzte Herzensflamme / dir glüht sie auf. / Oh komm zurück, / mein unbekannter Gott! mein S c h m e r z ! / mein letztes Glück!...“ (KSA 6/401)

¹⁸⁹ Hardt 1993, 50. - Vgl. hierzu die Kritik von Rogozinski (Rogozinski 1996). Wie Baecker, Descombes und Frank übt auch Rogozinski Kritik an Deleuzes Differenzkonzeption. In dem Versuch, einen 'besseren' Begriff von der Ewigen Wiederkehr als Wiederkehr der Affirmation zu erstellen, „bestünde der Fehler von Deleuze auch hier wieder darin, der *dualen* Logik nachgegeben zu haben, darin, zwei Horizonte der Zeit und zwei Konzeptionen der Wiederkehr [...] einander entgegengesetzt zu haben.“ (Rogozinski 1996, 92.)

Spinozas Ethik

Mit der Aufnahme Spinozas in sein Denken vervollständigt Deleuze die historisch regressive, aber inhaltlich progressive Reihe, von entscheidenden Basisdenkern und ihren Konzepten, die sein eigenes anti-dialektisches Programm ergänzen sollen.¹⁹⁰ Mit Bergsons Ontologie einer sich in der Zeit ausdifferenzierenden Welt des Seienden und Nietzsches Ethik der Affirmation der Produktion von Differenzen fehlt Deleuze nur noch ein letztes Motiv in seiner Konstruktion: Wie läßt sich aus der Anerkennung und Bejahung positiver Differenz ein Antrieb finden, dieses nicht nur gut zu heißen, sondern auch in der Tat zu vollbringen? Anders gefragt: Was ist der Motor zu einer 'Politik der Differenz'?

Deleuze beginnt seine Besprechung Spinozas in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* mit der Kritik der Cartesianischen Ontologie durch Spinoza in dessen Hauptschrift *Ethik*. Wie bei Descartes besonders in *Die Prinzipien der Philosophie* deutlich wird, kann er Differenzen sowohl im Gebiet des Seienden als auch im Denken nur aufgrund einer numerischen Distinktion bestimmen.¹⁹¹ Ein Problem ergibt sich dadurch, daß im Denken Descartes Substanzen - nach Prinzipien des

¹⁹⁰ Die revolutionierende Wirkung der Spinoza-Interpretation Deleuzes - bedingt durch seine eigentümliche Fähigkeit zu Philosophieinterpretationen ohne historisch(-dialektische) Vergleiche - auf die Spinozaforschung kann nicht unterschätzt werden. Balke stellt Deleuze auf eine Stufe mit den Denkern der ersten Spinoza-Renaissance im Deutschen Idealismus und kennzeichnet das Buch als „der bislang unübertroffene Versuch, auf dem Wege einer strikt *immanent* verfahrenen Analyse der Schriften Spinozas eine Vorstellung von den ungeheuren Potentialen dieses Denkens, das alles Sein [...] auf demselben [...] *Immanenzfeld* ansiedelt, ohne auf Asymmetrisierungen welcher Art auch immer (hierarchische Stufungen, Finalisierungen, Subjektivierungen etc.) zurückzugreifen.“ (Balke 1994, 173.) Zu bedenken ist auch hier - wie im Falle de Sades und Sacher-Masochs - die größere Beachtung des herätischen Denkens Spinozas, das ihm in Frankreich zuteil wurde. Lacan wie Althusser benutzten Spinoza für ihre Theoriebildung. (Zur Rezeption Spinozas durch Lacan vgl. Roudinesco 1996.)

¹⁹¹ „53. Nun wird allerdings aus jedem Attribut die Substanz erkannt, aber es gibt doch für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und auf die sich alle anderen beziehen. [...] 55. Die *D a u e r*, die *O r d n u n g* und die *Z a h l* werden ebenfalls ganz deutlich von uns vorgestellt, wenn wir ihnen nicht den Begriff einer Substanz beilegen [...] 58. So ist auch die *Zahl* nur ein Zustand des Denkens, wenn man sie nicht in den erschaffenen Dingen, sondern bloß abstrakt oder im allgemeinen betrachtet. Dies gilt von allem, was man die *U n i v e r s a l i e n* nennt. [...] 60. Die *Zahl* in den Dingen selbst entsteht aus deren *U n t e r s c h i e d* [...]“ (Descartes, *Prinzipien* I, 18-21.)

Repräsentationsdenkens - als beständig vorausgesetzt und von diesen die jeweiligen Modi unterschieden sind, in denen sie variieren können. Dadurch gibt es zu jeder Substanz mehrere Modi, die sich aber alle auf dasselbe 'Ding' beziehen. Wie in einem Katalog lassen sich bei Descartes die verschiedenen Weisen der Zustände aufreihen und miteinander vergleichen. Gleiches gilt für den Vergleich der Substanzen untereinander, die sich ebenfalls durch ihre Anzahl vergleichen lassen.

Spinoza macht Descartes gegenüber geltend, daß numerische Unterscheidungen keine realen im Sinne 'echter', differentieller Unterscheidungen sind. Da zahlenmäßigen Bestimmungen immer eine Begrenzung vorausgehen muß, die ihre Zahl definiert, bleibt die Ursache einer numerischen Distinktion dem zu Bestimmenden äußerlich. So ist die Bestimmung Gottes - innerhalb des sogenannten 'Gottesbeweises' in der dritten der *Meditationen* Descartes - bei Descartes ebenfalls eine, die Gott als die Summe aller Substanzen begreift und ihn wie eine unendlich große Zahl als „unendliche Substanz“¹⁹² - nach der mittelalterlichen Vorstellung des *ens realissimum* - bestimmt.

Im Gegenzug beginnt Spinoza nicht bei einer prinzipiellen Vergleichbarkeit der Dinge auf das hin, was sie dann unterscheidet (quasi nach Abzug dessen, worin sie identisch sind), sondern bei der prinzipiellen Einzigartigkeit, d.h. 'Singularität' jedes Seienden. „[D]ie unterschiedenen Seiten bewahrten jede ihre Positivität, statt sich durch den Gegensatz der einen zur anderen zu definieren. *Non opposita sed diversa* war die Formulierung der neuen Logik.“ (S 55)

Der spinozistische Gott ist nicht die Summe aller Substanzen, sondern alle Weisen, d.h. die Attribute, in denen sich dieser Gott ausdrückt. Bei Spinoza entsteht deshalb auch nicht die Notwendigkeit einer Theorie des Zeichens, da Ausgedrücktes immer sich selbst 'anzeigt'. Das spinozistische Sein ist nach Deleuze - vor jeder ontologischen Differenzierung in Mentales und Physisches - *univok*. Es spricht in *einer Stimme*, die reine Formation oder Organisation ist - bloßer Ausdruck. „Das ist nicht mehr die Affirmation einer einzigen Substanz, das ist die Aufdeckung eines *gemeinsamen Plans der Immanenz*.“ (SP 159)

¹⁹² Descartes, *Meditationen* 3, 48.

Spinoza liegt somit außerhalb des Denkens einer ganzen Epoche, die, wie Foucault zeigte, sich über eine fundamentale Trennung in Ding und zugehörige Idee, d.h. Repräsentation, konstituierte.

Indem Deleuze dem Text Spinozas seine Intensität und Beweiskraft zurückgibt, macht er - ohne auf die dialektische Hypothese einer Arbeit des Negativen zurückzugreifen - deutlich, wie ein Randgänger die *episteme* des klassischen Rationalismus von innen her destabilisieren konnte.¹⁹³

Die Kritik Hegels an Spinoza zielte gerade auf diesen Punkt.¹⁹⁴ Die Begründung der dialektischen Logik benötigt abstrakte und begrenzte Einheiten, um diesen ihre jeweilige Negation gegenüberstellen zu können. Hegel, wie zuvor Descartes, verlangt nach einer Limitation zur Möglichkeit einer idealistischen Bestimmung von Seiendem. „*Causa sui* cannot be read in any ideal sense: Being is the material and efficient cause of itself, and this continual act of self-production brings with it all the real determinations of the world.“¹⁹⁵

Spinoza führte im Weiteren das *Axiom des Vermögens* ein, welches Deleuze wie folgt zusammenfaßt:

¹⁹³ Macherey 1996, 60. - „Der eigentliche Ausgangspunkt Spinozas ist [...] dieses dritte Element, der Akt des Ausdrückens oder Sich-Ausdrückens, der die gesamte Wirklichkeit konstituiert und sie denkbar macht. [...] Dieser Ausdruck *in actu* ist das genaue Gegenteil einer Repräsentation: Spinoza hat die repräsentative Konzeption der Idee, die für das Cartesianische Denken zentral ist, widerlegt. Indem er die Triade des Ausdrucks [Ausdrückendes, Ausgedrücktes und der Ausdruck selbst; S.G.] an die Stelle dessen setzt, was Foucault in der *Ordnung der Dinge* die ‘Verdopplung der Repräsentation’ genannt hat [...]. In Foucaults Darstellung der klassischen *episteme* [...] gab es für Spinoza keinen Platz.“ (Ebd., 59f.)

¹⁹⁴ In der *Wissenschaft der Logik* vergleicht Hegel die Philosophie Spinozas fälschlicherweise mit der „orientalischen Vorstellung der *Emanation*.“ (Hegel, *Werke* 6, 198.) Mit Deleuze läßt sich erwidern, daß *Emanation*, wie z.B. bei Plotin, stets auf das Sein als Transzendenz verweist, welches sich ‘ausschüttet’. Spinoza dagegen geht von der strikt inhärenten Lokalisierung der Ursache aus - von einer den Dingen immanenten Ursache. - Zumindest beinhaltet Hegels Urteil eine zutreffende Komponente: „Das Abendland unterhält eine privilegierte Beziehung zum Wald und zur Rodung [...]. Der Orient zeigt ein anderes Muster: eher ein Verhältnis zu Steppe und Garten (in anderen Fällen Wüste und Oase) [...]. Haudricourt sieht darin sogar einen Grund für den Gegensatz zwischen den Ethiken und Philosophien der Transzendenz, die dem Abendland teuer sind, und jenen der Immanenz im Orient: der Gott, der sät und mäht, gegen den Gott, der sticht und gräbt (stechen gegen säen). Transzendenz: eine typisch europäische Krankheit.“ (R 30)

¹⁹⁵ Hardt 1993, 67.

[D]er Verstand hat nicht mehr Vermögen zu erkennen als seine Gegenstände zu existieren und tätig zu sein; das Vermögen zu denken und zu erkennen kann nicht größer sein als ein korrelierendes Vermögen, notwendig zu existieren. (S 78)

Das Vermögen setzt sich so aus zwei Aspekten zusammen: dem Vermögen, zu existieren und dem Vermögen, affiziert zu werden. Wieder verdankt sich diese Bestimmung einer Absetzung von Descartes: Descartes erklärte für den Bereich der Kausalität, also der Wirkungswelt der Dinge, eine Konstanz von Ursache und Wirkung.¹⁹⁶ Keine von beiden könne eine größere oder kleinere Realität in sich bergen als die andere. Dieser Bestimmung *a priori* gibt Spinoza eine empiristische Wendung: Die Realität eines Affekts (oder einer Affektion) muß ebenso groß sein wie das, was affiziert hat. Es gibt nicht zu dieser oder jener Substanz eine sie repräsentierende Idee, die sie unter Abzug ihrer Erscheinungsweisen (der Modi) darstellt, sondern nur den jeweiligen Affekt durch die sich ausdrückende Singularität.

Das Vermögen, affiziert zu werden, unterscheidet Spinoza noch einmal in 'aktive' und 'passive' Affekte. 'Aktive Affekte' sind selbstbewirkt, d.h. von mir selbst hervorgebracht, und sind die erstrebenswertesten, da sie von menschlicher Freiheit zeugen. 'Passive Affekte' hingegen sind äußerlich bewirkt. Letztere werden von Spinoza ein weiteres Mal unterschieden in 'freudige' und 'traurige' Affekte. Letztere kommen häufiger vor und führen zu Vorstellungen, die nach Spinoza 'unangemessene Vorstellungen' sind.

Descartes Kriterien für die richtige Form von Erkenntnis waren das der 'Klarheit' und des 'deutlich Unterschieden-Seins'.¹⁹⁷ In der Übereinstimmung der Dinge mit den Ideen erweist sich deren Richtigkeit. - Spinoza setzt dem epistemologischen Wahrheitsbegriff einen ethischen bzw. hedonistischen entgegen: Das die Vorstellung begleitende Gefühl soll Aufschluß geben über Angemessenheit und Unangemessenheit einer Vorstellung - nicht deren Übereinstimmung mit einer Idee Aufschluß über deren Wahrheit oder Falschheit. Angemessene Ideen liegen dann vor, wenn der Affekt ein freudiger ist. In der Überzahl unangemessener Ideen sieht Spinoza den Grund dafür, daß aktive Affekte, d.h. Handlungen, nicht bis zum Äußersten ihrer Möglichkeiten ausgeschöpft werden. Würden die Ideen

¹⁹⁶ „Hieraus folgt aber, daß weder etwas aus dem Nichts, noch auch etwas Vollkommeneres — d.i. was mehr Realität in sich enthält — aus dem weniger Vollkommenen entstehen kann.“ (Descartes, *Meditationen* 3, 41.)

¹⁹⁷ Die Nennung des Prinzips *clarus et distinctus* bzw. *clare et distincte percipere* findet sich in Descartes, *Prinzipien* I, 15f.

hingegen angemessen sein, würden auch die Handlungen nach vollem Vermögen ausgeschöpft werden.

Nach der spinozistischen Auffassung der Körper wohnt jedem Körper - quasi als eine anthropologische Grundkonstante - ein Streben (*conatus*) inne, all seine möglichen Kräfte vollständig einzusetzen. Liegt eine unangemessene Idee vor, werden sie eben nur soweit eingesetzt, wie es die Idee zuläßt. Sie sind dann zwar auch vollkommen ausgeschöpft, aber nur nach Maßgabe einer unangemessenen Idee. Im Falle einer angemessenen Idee würden die Kräfte des entsprechenden Körpers hingegen weitaus 'bessere' Resultate erzielen.¹⁹⁸

Die ethische Frage findet sich bei Spinoza also verdoppelt: *Wie erreichen wir es, aktive Affektionen hervorzubringen?* Zunächst aber: *Wie erreichen wir es, ein Maximum an freudigen Leidenschaften zu empfinden?* (S 217)

Beiderlei Ideen gewinnt ein Körper über das Zusammentreffen mit einem anderen Körper. Hat dieser Körper dieselben Bestrebungen wie jener, dann hat er einen freudigen, zunächst passiven Affekt. Ist dies nicht der Fall, wird eine unangemessene Idee gebildet.

Wenn wir auf einen Körper treffen, der mit unserem übereinstimmt, wenn wir eine passive freudige Affektion empfinden, dann werden wir induziert, eine Idee dessen zu bilden, was diesem Körper und unserem gemeinsam ist. (S 251)

Wir bilden dann 'Gemeinbegriffe' (*notio communis*), die das zum Ausdruck bringen, was in der Begegnung der beiden Körper als das Gemeinsame sich schon ausgedrückt hat.¹⁹⁹ Passive freudige Affekte, die durch eine angemessene Idee ausgelöst werden, schlagen dann in aktive Affekte um, die nach der gegebenen Bestimmung von Spinoza eben immer das Maximum der ihnen zugrunde liegenden Idee als (Handlungs-)Kraft einsetzt. Die in die gleiche Richtung weisende Kraft zweier Körper, von denen ein

¹⁹⁸ Die Theorie der Bestrebungen der Körper, des *conatus*, wird von Deleuze v.a. in dem 14. Kapitel der Spinoza-Besprechung „Was kann ein Körper?“ (S 192-205) dargelegt.

¹⁹⁹ Man bedenke, daß der Sinn für das Gemeinsame bei Spinoza eine geradezu entgegengesetzte Bestimmung erhält zur Bestimmung des *sensus communis* und dem damit verwandten Prinzip eines transzendentalen Cogitos bei Kant. Dort werden die Regeln sowohl des kognitiven, des moralischen, als auch des ästhetischen Urteils in der Vorstellung einer idealen und fiktiven Gemeinschaft erstellt. Hier erfolgt die Bestimmung solcher Vorstellungen jeweils am konkreten Anderen. (Zur ästhetisch vereinheitlichenden Unterminierung des anscheinend rein kognitiv fungierenden *sensus communis* in Kants *Kritik der Urteilskraft* vgl. Welsch 1995b, 493, Fußnote 64.)

Gemeinbegriff gebildet wurde, schafft gleichfalls eine Art 'neuen', gemeinsamen Körper.^{200,201}

The joy of encounter is precisely the composition of the two bodies in a new, more powerful body. When our mind forms an idea of the common relationship shared

²⁰⁰ Interessant und problematisch zugleich ist die Funktion der Spinoza-Auffassung der Affektionen in der Autobiographie des Marxisten und Lehrers Foucaults Louis Althusser, *Die Zukunft hat Zeit*, in der er den Mord an seiner Frau aufzuarbeiten suchte. Der Mord wird darin durch eine Allegorie auf einen vorangegangenen, symbolischen Mord an seinem eigenen Körper erklärt. In früher Jugend bildete sich bei ihm die Vorstellung, „keinen Körper (und damit: auch kein Geschlecht) zu haben und daher nicht zu existieren“ (Balke 1994, 161.), da er oft verwechselt und mit Namen anderer Leute gerufen wurde und so durch den 'Verlust des Eigennamens' seine Existenz gefährdet sah. Auch wurde in seiner Familie eine Abscheu vor der sexuellen Körperlichkeit kultiviert. In Spinozas Theorie fand er seine „eigene Erfahrung eines zunächst zerstückelten und verlorenen Körpers wieder“. Und weiter schreibt Althusser: „Daß man so wieder über seinen eigenen Körper verfügen und aus dieser Aneignung etwas an freiem und starkem Denken ziehen, [...] kurzum, daß *der Körper denken konnte*, durch die und in der Entfaltung seiner Kräfte, verblüfft mich buchstäblich, als Realität und Wahrheit, die ich erlebt hatte und die mein waren.“ (Althusser zitiert nach Balke 1994, 168.) Nach dem ersten Beischlaf seines Lebens - Althusser ist dreißig - mit seiner Frau Hélène ist er „euphorisch“ (ebd.). Doch schon am nächsten Morgen fällt er, als er alleine ist, sofort in Depressionen und wird ein erstes Mal hospitalisiert. „Weil auch die Liebe“, so kommentiert Balke, „ein passiver Affekt ist, müssen die Zusammentreffen der Körper, die sie bewirkt, keineswegs nicht immer glücklich verlaufen.“ (Balke 1994, 167.) Althusser, so kann man ihm mit Deleuze entgegenhalten, hat die Erfahrung der Immanenz auf das Verlangen nach einer ewigen Transzendenz hin überstiegen. Er konnte die Abwesenheit seiner Frau nicht ertragen und mußte sie so für immer in die Erinnerung verbannen, in der er steten Zugriff auf sie hatte.

²⁰¹ Als Beispiel für die Auswirkung auf die Vorstellung von Körpern in der Biologie notiert Deleuze: „Ihr werdet ein Tier oder einen Menschen nicht durch seine Form, seine Organe und Funktionen, auch nicht als Subjekt definieren: ihr werdet sie durch die Affekte, deren sie fähig sind, definieren. [...] Die Kinder können das [...]. Zum Beispiel: es gibt zwischen einem Arbeits- oder Zugpferd und einem Rennpferd größere Unterschiede als zwischen einem Ochsen und einem Arbeitspferd. Und zwar, weil das Renn- und Arbeitspferd nicht die gleichen Affekte, noch die gleiche Macht haben, affiziert zu werden; das Arbeitspferd hat viel mehr Affekte mit dem Ochsen gemeinsam.“ (SP 161) - Ebenso hat sich Deleuze schon gegen die Analogiebildung im Verhältnis Sadismus-Masochismus ausgesprochen. (Vgl. Fußnote 89.) „Kurz: wenn wir Spinozisten sind, definieren wir ein Ding weder durch seine Form, noch durch seine Organe und Funktionen, noch als Substanz oder Subjekt. Um sich mittelalterlicher oder gar geographischer Termini zu bedienen: wir definieren es durch *Länge* (Longitudo) und *Weite* (Latitudo), durch Längen- und Breitengrade. [...] So legen wir die Kartographie eines Körpers fest.“ (SP 165)

between this body and our body (a common notion), the joyful affection ceases to be passive and becomes active.²⁰²

Damit kommt die Darstellung von Spinozas 'praktischer Philosophie' zu ihrem entscheidenden Punkt, an dem sie sich mit der Nietzsches verbindet²⁰³: Die Trennung in freudige passive Affektionen, die aktive werden, und traurige passive Affektionen ist die Entsprechung zur Trennung von aktiven und reaktiven Kräften, die Deleuze in Nietzsche fand. Die reaktiven Kräfte (der Sklaven-Logik folgend) sind die reduzierten Kräfte derer, die sich nur durch Absetzung von ihrem scheinbaren Unterdrücker, also durch dessen Negation, bestimmten, und so nicht in Selbstdifferenzierungen als Differenzen *an sich* die eigenen Kräfte (nach der Herren-Logik) aktiv werden ließen.²⁰⁴

In einem Körper werden die überlegenen oder herrschenden Kräfte als aktive, die unterlegenen oder beherrschten als reaktive benannt. Aktiv und reaktiv sind genaugenommen Urqualitäten, die die Beziehung der Kraft zur Kraft zum Ausdruck bringen. (NP 46)

²⁰² Hardt 1993, 118. - Nach Hardts eigener Interpretation ist für Deleuzes implizite politische Theorie einer der entscheidendsten Faktoren - der einer freien Streitkultur - in der spinozistischen Bestimmung der freien und freudigen Handlungen zu finden. „The priority of the right or the good does not enter into this conception of openness. What is open, and what links the ontological to the political, is the expression of power: the free conflict and composition of the field of social forces.“ (Ebd., 120.)

²⁰³ Deleuze bezieht in *Nietzsche und die Philosophie* Nietzsches 'Körperphilosophie' direkt auf Spinoza: „Spinoza eröffnete den Wissenschaften und der Philosophie einen neuen Horizont: Wir wissen noch nicht einmal, was ein Körper *kann*, sagte er; wir reden über das Bewußtsein, über den Geist, plaudern über all das, wissen aber gar nicht wozu in Körper fähig ist, welche Kräfte die seinen sind noch was sie vorbereitet.“ (NP 45)

²⁰⁴ Nietzsche über Zarathustra: „‘Du bist ein Sklave’ sagt er zum Könige, auch zum Philosophen. Wer soll der Erde Herr sein? Das ist der **Refrain** meiner praktischen Philosophie.“ (*Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1884, 25[247], KSA 11/76f., hier 76.) - Doch mit dem Einfluß Spinozas auf die Nietzsche-Deutung Deleuzes gerät das Herr-Sklaven-Verhältnis gleichfalls in die Nähe der Logik de Sades bzw. einer Schwierigkeit, die in de Sades Werk mit der Rolle des 'Anderen' zu tun hat, und auf die Blanchot aufmerksam macht: „Von dem Augenblick an, da 'Herr meiner selbst sein' heißt, 'Herr der anderen sein' [...] bleibe ich sichtlich den andern verbunden, ja bedarf ihrer, und wäre es nur, um sie ins Nichts zu stoßen.“ (Blanchot 1986, 33.) Der kraftvolle, entsubjektivierte Körper Spinozas ist eine Modellierung nach Regeln de Sades: Der spinozistische Körper benötigt ein Zusammentreffen von Körpern. Beide denken in Kategorien des 'letzten Menschen' Nietzsches, der sich an die Stelle Gottes gesetzt hat. „Der Mensch des Marquis de Sade negiert die Menschen, und diese Negation erfüllt sich über den Gottesbegriff. Für Augenblicke macht er sich selbst zum Gott [...].“ (Blanchot 1986, 43.)

Und in eben diesen sie erzeugenden Kraftfeldern kommen die Kompositionen der Körper zur Geltung.²⁰⁵ Diese stimmen dann nicht mehr zwangsläufig mit den Individuen überein (obwohl sie durchaus in ihnen lokalisiert sein können), sondern entstehen in dem ‘Zwischen’, in den erzeugten Singularitäten.^{206,207}

²⁰⁵ Foucault unterscheidet in Nietzsche zur Herausarbeitung der Prinzipien einer Genealogie zur Überwindung der Archäologie „Ursprung“ von „Herkunft“ oder „Entstehung“ (Foucault 1987, 70f.). Wohingegen ‘Ursprung’ immer im Dienst einer finalisierten Geschichtsschreibung steht, die sich retrospektiv einen reinen, idealen Anfang ersinnt, betont ‘Herkunft’ oder auch ‘Erbschaft’ die Kontingenz und Heterogenität der Ereignisse. Ursprungserzählungen erschaffen ein ‘Ich’, ein paranoisiertes Selbstbewußtsein im Sinne Deleuzes und Guattaris, das entsprechend der Codierungen eines Staatsgebildes, dem Ursprung (als Menschwerdung des christlichen Gottes, als Vertragsabschluß unter Staaten oder dieser mit seinen Mitgliedern wie bei Rousseau, schließlich als Ursprung des Wertes aus der Arbeit bei Ricardo, Smith und Marx) huldigt. Der ‘Ort’, an dem sich hingegen Kontingenzen niederschlagen, ist der Leib. „Die Analyse der Herkunft führt zur Auflösung des Ich und läßt an den Orten und Plätzen seiner leeren Synthese tausend verlorene Ereignisse wimmeln.“ (Foucault 1987, 73.) Der Körper als anderer Ort der Wahrheit ist ein „vielschichtiges Phänomen, aus einer Vielzahl irreduzierbarer Kräfte zusammengefügt“ (NP 46). Dieser Körper als uncodierter Leib ist der des Schizophrenen im Sinne der Schizo-Analyse. „Bodies (and not subjects) ‘think’ not through concepts, nor categories, nor even language, but through phantasms. Philosophy becomes schizophrenia, it becomes theatre.“ (Lash 1994, 20.) - In Deckung mit dieser Analyse kommen die Selbstbeschreibungen paranoisierter Schizophrener, die, wie Präsident Schreber, von ‘Strahlen’ sprechen, die ihren Körper durchkreuzen und ihre Organe zersetzen. Bestehende Herrschaftsverhältnisse graben sich in die Dinge und die Körper ein und verleihen ihnen ihr Aussehen und ihre Eigenschaften. In diesem Sinne hat der Körper eine weit größere Kapazität an Erinnerungs- bzw. Aufzeichnungsvermögen als der Verstand. - Nietzsche: „Der Leib ist eine große Vernunft [...].“ (*Also sprach Zarathustra*, KSA 4/39)

²⁰⁶ Der Unterschied zu Foucaults Machtbegriff wird einmal mehr durch die Ausgangsvoraussetzung der Theorie erzeugt. In *Überwachen und Strafen* werden die Machtfelder, die Foucault analysiert, zwar zutreffend als nicht-subjektive, sondern strukturelle Organisationsformen erkannt, sie haben aber eine gänzlich repressive Wirkung. Deleuze wie Guattari hingegen verstehen die Machtgefüge zunächst positiv konnotiert. (Vgl. TP 194, Fußnote 37.) - Zum Verhältnis Deleuze-Foucault vgl. weiterhin acht Notizen, die Deleuze Foucault über François Ewald zukommen lassen wollte (LB 14-40).

²⁰⁷ Der Begriff des ‘Zwischen’ wird in Deleuzes Leibnizbesprechung *Die Falte - Leibniz und der Barock* durch den Begriff der ‘Falte’ ersetzt. (Vgl. Badiou 1994.) Die These ist hier, daß die barocke Ästhetik auf Vervielfältigung (Singularitätsproduktion durch Vereinzelung) der Materie wie der Seele aus war. Menschen erscheinen darin als „Knoten von Kontingenzen“ (Frémont 1996, 62). „Das Modell der Falte [...] gibt ein allgemeines Schema ab, um die Implikation mehrerer Punkte in einem einzigen zu denken.“ (Ebd. 70) So kann ein Punkt einer Funktion in ihren Ableitungen zugleich die Bestimmung eines Berührungs-, Inflexions- und Umkehrpunktes sein. Die Monade ist derart gedacht. - Wie

Auf dieses Verständnis der Körper als eine Frage von unterschiedlichen Qualitäten der Kräfte stützt sich letztlich Nietzsches oft falsch verstandener ‘Vitalismus’. Das entscheidende Problem ist nämlich nicht, zwischen einer mechanistischen und einer vitalistischen Auffassung des Lebendigen zu wählen, sondern, daß der oft heftig gefochtene Streit ‘Freiheit vs. Determination’ auf falschen Voraussetzungen beruht. Vom Bewußtsein eines reflektierenden Cogitos aus betrachtet müssen alle Kräfte zwangsläufig als reaktiv angesehen werden, denn das Bewußtsein ordnet dem Organismus eine untergeordnete, nur funktionale Rolle zu.²⁰⁸

Es ist nicht zu vermeiden, daß das Bewußtsein den Organismus von seinem Blickwinkel aus betrachtet und auf seine Weise, d.h. auf reaktive Weise, versteht. Und es kommt vor, daß auch die Wissenschaft den Wegen des Bewußtseins folgt, [...] immer wieder der Organismus von seiner schwachen Seite, von der seiner Reaktion aus gesehen. (NP 47)²⁰⁹

schon in der Definition des Strukturalismus als Denken in Differentialen offenbart sich hier Deleuzes Vorliebe für mathematische Allegorien. (Vgl. WS 20-26 und L 11-48.)

²⁰⁸ Ebenso wie der vordergründige ‘Vitalismus’ Nietzsches läßt sich parallel dazu die Anklage der Kritiker zurückweisen, die die Theorie des *Anti-Ödipus* als deterministischen ‘Mechanismus’ schelten.

²⁰⁹ Zur Rückbeziehung der nietzscheanischen Körperauffassung auf Artauds organlosen Körper vgl. Olkowski 1994, 137f.

3. Die Immanenzebene

3.1. Zur Geschichte des Begriffs ‘Immanenz’

Der Terminus ‘Immanenz’ hat rückblickend in der Geschichte der Philosophie eine nicht unerhebliche Bedeutung inne.²¹⁰ Dennoch war er alles andere als wohl definiert. Seine Bedeutung ergab sich keinesfalls aus einer eigenständigen Definition, sondern immer in der Gegenüberstellung zu und in Absetzung vom Terminus ‘Transzendenz’. Darüber hinaus variierte die Bedeutung innerhalb nationaler Kontexte.

‘Immanenz’ ist in der vorliegenden Arbeit bisher einhellig in der Weise verwendet worden, in der Deleuze - inspiriert durch Spinoza - den Terminus gebraucht. ‘Immanenz’ erweist sich bei Deleuze als ein der eigenen Prämisse folgendes Konzept: der Gegenkonzeption ‘Transzendenz’ in keinster Weise zu entsprechen. Das Gegenteil soll ein differentielles, kein symmetrisches sein, d.h. ‘Immanenz’ soll sich nicht derivativ aus der ‘Transzendenz’ herleiten, sondern sich durch sich selbst bestimmen. Alle erwähnten Beispiele des organlosen Körpers versuchen sich an einem derartigen Projekt. Dabei ist das Vorhaben der Immanenz aber zu jeder Zeit davon bedroht, sich in die ‘Transzendenz’ zu versteigen.

Der traditionellen Auffassung von ‘Immanenz’ entspricht die von Deleuze nicht in allen Punkten. Der hauptsächliche Unterschied liegt zunächst in der Beziehung zwischen Transzendenz und Immanenz: Diese wurde als ein komplementäres Verhältnis interpretiert, d.h. als gegenseitig bestimmend und ergänzend. Ihr Verhältnis basierte auf einer Identitätsbeziehung, in der sich Immanenz und Transzendenz wechselseitig stützen und speisen.

Der Ursprung des Begriffes ‘Immanenz’ kann in der Scholastik gesehen werden. Frühere Philosophien wurden zwar im Nachhinein für ihr Verständnis der Transzendenz und Immanenz gelobt, operierten aber noch nicht mit dem Begriff selbst. Nach ersten Verwendungen des Verbs ‘immanare’ bei Thomas von Aquin gebrauchten Duns Scotus und Ockham diese Begriffe als erste in einer fixen Bedeutung. Ausgehend von der aristotelischen Unterscheidung von Handeln (immanent), und Herstellen (transzendent), in der das Denken an der Materie wirkt, verwendeten sie zunächst nur die Attributformen ‘transeunt und ‘immanent’.

²¹⁰ Die folgende Darstellung beruft sich im wesentlichen auf den philosophiehistorischen Artikel „Immanenz“ von Oeing-Hanhoff (Oeing-Hanhoff 1976).

Die Unterscheidung zwischen immanenter und transeunter Tätigkeit ermöglichte es der Scholastik endlich, auch Gottes mit seinem Sein identisches Wirken zu denken. Er ist immanent, insofern er als Erkennen sich im Wort aussagt, sich dadurch in die Seinsweise des sagenden Erkennendseins (Vater) und des von ihm hervorgebrachten ausgesagten Erkenntseins (Sohn) differenziert. Auch das göttliche Lieben als fruchtbares Sich-Schenken von Vater und Sohn ist vom Erkennen sich differenzierende immanente Tätigkeit, aus der die Seinsweise des Geschenkseins (Hl. Geist) hervorgeht.²¹¹

Die altprotestantische Dogmatik schließlich verwendete 'Immanenz' als Substantiv aus diesem wechselseitigen Durchdringen der trinitarischen Elemente heraus. Dennoch blieb das Verhältnis zur Transzendenz so gedacht, daß diese als Handeln - aus der immanenten Dreifaltigkeit herkommend - in die Materie hineinwirkt. Immanenz war rein auf das Denken bezogen - als Offenbarung des Göttlichen.

Bei Spinoza erfolgt - wie in *Exkurs II* dargestellt - dementsgegen die Behauptung einer auch den Dingen immanenten Ursache, nämlich Gott, der nicht als Transzendenz in das Wirken eingreift, sondern sich schon je in ihm findet. Spinoza nimmt deshalb auch nicht die trinitarische Personenkonstellation der Scholastik auf. 'Transzendenz' existiert bei ihm nicht innerhalb seiner Konzeption, sondern bereits als Gegenauffassung zu seinem Theorem. Der fundamentale Unterschied zu Hegels protestantisch gesonnener Dialektik erklärt sich aus dieser Differenz: Für die Scholastik wie für Hegel zeigt sich im Erkenntnisfortschritt das göttliche Wirken. In den Termini von Hegels Systemdenken heißt dies: Die Antithese (des Denkens) transzendiert die These (der Materie) hin zur Synthese als dem höheren Zustand einer 'besseren' und 'vernünftigeren' Wirklichkeit.

Bei Kant vollzieht sich ein weiterer entscheidender Einschnitt in der Begriffsgeschichte. Kant übersetzt die scholastischen Termini 'transzendent' und 'immanent' im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in *Kritik der reinen Vernunft* mit 'überfliegend' und 'einheimisch', und versieht die Begriffe mit derselben differentiellen Bestimmung, die auch Spinoza im Sinn hatte: bedacht werden soll das Diesseitige, nicht das Jenseits einer Göttlichkeit oder des 'Vernünftelns'.

Also werden die transzendentalen Ideen allem Vermuten nach ihren guten und folglich **i m m a n e n t e n** Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie

²¹¹ Ebd., 222.

transzendent in der Anwendung und eben darum trüglich sein können. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch kann, entweder in Ansehung der gesamten möglichen Erfahrung *überfliegend* (transzendent), oder *einheimisch* (immanent) sein [...].²¹²

Die Begriffe, die Kategorien und die Grundsätze des Verstandes sollen sich „ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung“²¹³ halten. Die einsetzende Dialektik, die aus einem übermäßigen - ‘überfliegenden’ - Gebrauch der Grundsätze des Verstandes durch die Vernunft initiiert wird, gefährdet den ‘richtigen’ Verstandesgebrauch - den ‘einheimischen’.

Bei Schelling schließlich wird das ‘absolute Ich’ Fichtes zu einem ‘immanenten Prinzip’, aus dem in Hegels Systemdenken die Selbst-Bewußtwerdung der Philosophie wird. Die von Kant geleistete Unterscheidung ist hinfällig geworden. Erst der Neukantianismus bezog sich wieder auf die strikte Trennung Kants. Husserls wie Heideggers Philosophien zeugen hier noch von dem Rekurs auf die Inständigkeit des Denkens und der Bescheidung auf Gegebenes.

Entscheidender und für Deleuze wichtiger als die auffälligen Parallelen zu Kant ist jedoch zunächst die Entwicklung der Terminologie im französischen Sprachraum. Initiiert durch Auguste Comtes positivistische Kritik an den philosophischen und den ihnen vorausgehenden theologischen Verirrungen, verkündete Maximilien P. E. Littré, der Schüler Comtes, daß der „lange Kampf zwischen Immanenz und Transzendenz [...] vor dem Abschluß“²¹⁴ steht. Mit der Transzendenz identifizierte er die Theologie, mit Immanenz die Wissenschaft. An diese Auffassung schließt sich vor allem einer der Hauptvertreter des kritischen Idealismus in Frankreich, Léon Brunschvicg, an.²¹⁵

²¹² KrV A 643/B 671.

²¹³ KrV A 295f./B 352. „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, *i m m a n e n t e*, diejenige aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, *t r a n s z e n d e n t e* Grundsätze nennen.“ (Ebd.) - Der territoriale Charakter von Kants Vokabular - nicht nur an dieser Stelle - soll noch Beachtung finden.

²¹⁴ Littré zitiert nach Oeing-Hanhoff 1976, 229.

²¹⁵ Weiteren Einfluß in dieser Hinsicht hatte Deleuzes philosophischer Lehrer François Châtelet, dessen Definition von ‘Transzendenz’ Deleuze als maßgebliche zitiert: „In unserem Philosophiejargon nennen wir ein Prinzip, das gleichzeitig als Ursprung jeder Erklärung und als höhere Realität gilt, Transzendenz.“ (Châtelet zit. nach PV 5.)

Bekämpft wird die These Littrés in der Nachfolge Bergsons von Maurice Blondel, der glaubt, die spinozistische Idee mit Schelling und Hegel dahingehend verstehen zu können, daß der Begriff der 'Immanenz' bei genauerer Betrachtung in sich selbst die „transzendenten Wahrheiten, denen er sich zunächst völlig entgegensetzen schien, statt sie auszuschließen, erfordert“.²¹⁶ Blondels Idee schließt sich die Bewegung der 'Immanenz-Apologik' an, der Laberthonnière und le Roy angehören.

Eine weitere Begegnung der französischen mit der deutschen Philosophie ereignet sich in der Phänomenologie und dem Existenzialismus mit Merleau-Ponty und Sartre auf der einen und Husserl, Heidegger und Jaspers auf der anderen Seite.²¹⁷ Doch alle diese Positionen versuchen sich in einer dialektischen Einbettung der beiden Begriffe. Die Verkennung der Spinozaauffassung - nach Deleuze - begleitet das Diskussionsfeld.

3.2. Psychoanalyse und Plateau

In *Tausend Plateaus* fanden sich die Bestimmungen des Masochismus zur Beschreibung des organlosen Körpers wieder. „Der oK ist das *Immanenzfeld* des Begehrens, die dem Begehren eigene *Konsistenzebene* [...]“ (TP 212) Deleuze und Guattari werfen der Psychoanalyse und den Psychoanalytikern - den „Priester[n]“ (ebd.), wie sie weiter im Text genannt werden - vor, das Immanenzfeld des Begehrens nicht verstanden zu haben und deswegen in ihrer Theorie - exemplarischer Feind ist hier v.a. die Aneignung Freuds durch Lacan - das Begehren zugunsten einer semi-theologischen Transzendenz 'geopfert' zu haben, zugunsten des Mangels.

Eine argumentativ gleichartige Kritik übte Deleuze, wie gezeigt wurde, durch die ganze Philosophiegeschichte hindurch, wobei er sich jeweils der Gehalte randständigen Denkens bediente: mit den Stoikern gegen Platon; mit Spinoza gegen Descartes; mit Nietzsche gegen Kant; mit Bergson gegen Hegel; mit Sacher-Masoch gegen Freud; mit dem organlosen Körper gegen

²¹⁶ Blondel zitiert nach ebd.

²¹⁷ Um die *Zeitschrift für immanente Philosophie*, hrsg. von Kauffmann, sammelte sich eine weitere Bewegung in Deutschland. Unter Berufung auf empiristische Philosophen wie Locke, Berkely und Hume versuchten Autoren des Kauffmann-Umfeldes, wie Schuppe und Schubert-Soldern, eine Erkenntnistheorie sowie eine Weltansicht der Immanenz zu etablieren, die sich durch strenge Wissenschaftlichkeit auszeichnet. Ernst Mach bekannte Gemeinsamkeiten zur Bewegung, die wiederum von Lenin als 'Empirikoentrismus' auf das Heftigste angegriffen wurde. (Vgl. Sass 1976.)

den Organismus; mit der Ebene gegen den Aufstieg; mit der Immanenz gegen die Transzendenz.

3.2.1. Lacan und das Begehren

Der Mangel, als Abwesenheit des Signifikanten des Signifikanten, des männlichen Penis, wurde von Lacan als das strukturelle Moment gesehen, das als die Ermöglichungsbedingung von Sinn fungiert.²¹⁸ Der Eintritt in die symbolische (zumeist sprachliche) Ordnung von Welt geschieht beim Abschluß der 'Spiegelphase' in der Begegnung des Kindes mit seinem Vater.²¹⁹ Die präödpale Beziehung von Mutter und Kind war eine noch durch reine Sichtbarkeit ausgezeichnete imaginäre Ordnung (Ordnung der piktoralen Repräsentation oder des visuellen Präsentismus). Das Kind baut über die Erfahrung des Realen, die sowohl fragmentiert wie ganzheitlich zugleich ist - das Kind erfährt sich im Selbst-Betasten Stück für Stück, aber ohne Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt - eine imaginäre Schicht auf, die seinem narzißtischen Trieb entspricht. Das Glänzen in den Augen der Mutter sieht das Kind zugleich neben seinem eigenen Bild im Spiegel. Die Erfahrung einer - nur imaginären - Ganzheit und Allmächtigkeit wird durch das Hinzutreten des Vaters (dem Eintritt in die Sprachfähigkeit im Sinne einer Sprachstruktur) unterbrochen, der die Aufmerksamkeit der Mutter auf sich lenkt. Sowohl die reale Präsenz des Körpers als auch die imaginäre des Blicks sind gestört. Das Kind erkennt seine Ohnmächtigkeit und gibt sich dem Gesetz des Vaters - seiner symbolischen Ordnung, seiner Sprache - hin.

Mit einer geschickten Vermengung narzißtischer Mythologie und wissenschaftlicher Kategorialität gelang es Lacan, die Abwesenheit einer Präsenz als den Mechanismus von Bedeutungstiftung zu bestimmen. Das Zeichen vertritt mit seiner Anwesenheit die Abwesenheit des Sujets. Den Fehler dieser Konzeption hatte Derrida mit dem Grundsatz der

²¹⁸ Als stringente Zusammenfassung der Theorie(n) Lacans vgl. Pagel 1992 und Bernet 1994.

²¹⁹ Zu den ideologischen Grundlagen der optozentrischen Spiegelmetaphorik vgl. Jay 1994, 329-370. - Den Ursprung der Vorstellung vom 'zerstückelten Körper' im Zusammenhang mit der Spiegelerfahrung zeigt Kamper (Kamper 1982). Dennoch verbleibt Kamper in alten Fahrwassern und versteht dieses Theorem als Phantasma und nicht als reale Größe.

‘Dissemination’, der Zerstreuung, gezeigt.²²⁰ Die Lacansche Abwesenheit ist selbst wieder als präsent, d.h. anwesend, gedacht und nicht konsequent als das, was sie ist, nämlich eine ‘ursprüngliche Verschiebung’ (räumlich) oder Verzögerung (zeitlich).

Deleuze und Guattari setzen an derselben Stelle an wie Derrida, allerdings mit einer anderen Konsequenz: Wendet Derrida den Grundzug des Mangels selber noch einmal auf den Mangel an (‘der Mangel mangelt’), so verwerfen Deleuze und Guattari die Konzeption ‘Mangel’ schlechthin, und setzen statt dessen ein ‘ursprüngliches Begehren’.²²¹

Das Unbewußte [für Lacan und Freud; S.G.] ist Effekt der Verbannung des Wunsches aus dem Bewußtsein. [...] Statt Wirklichkeit zu produzieren, stirbt der Wunsch und entsteht als symbolische Bedeutung wieder, die sich als Schnitt und Sektion ins Fleisch des Lebenswillens vollzieht, um sich in der Kastration des Ödipus die tiefste Wunde zuzufügen.²²²

²²⁰ Die Ausarbeitung des ‘Differentials’ *Dissemination* erfolgte in dem gleichnamigen Essay (Derrida 1995a, 323-416). Die Anwendung auf Lacan in der zweiten Lieferung von *Die Postkarte*. „Etwas fehlt an seinem Platz, doch der Fehl fehlt hier nie. [...] Die Differenz, die mich hier interessiert, ist, daß [...] der Fehl nicht seinen Platz hat in der Dissemination.“ (Derrida 1987, 217.)

²²¹ Freuds Diktum „Wo es ist, soll ich werden“ wird von Deleuze abgewandelt: „Die Freudsche Formel ist umzukehren: Das Unbewußte ist herzustellen.“ (D 86) - Ganz unproblematisch bleibt diese Bestimmung jedoch nicht: Die Präsenz einer Abwesenheit durch die Präsenz einer Anwesenheit der Abwesenheit - und dies bedeutet die ‘doppelte Affirmation’ des ‘dionysischen Begehrens’ - zu ersetzen, verkennt die je schon vorgängige Struktur des ‘Spiels des Begehrens’, das sich als *appetitus* auf die Einverleibung von etwas richtet. (Vgl. auch Fußnote 50.) - Zur Thematik der ‘Wunschproduktion’ vgl. auch Raulf 1977.

²²² Pagel 1992, 56. - Die aus Wilhelm Reichs Freudauslegung entlehnte Idee eines ‘unbegrenzten libidinösen Begehrens’, die v.a. für den Grundtenor des *Anti-Ödipus* bestimmend war, führte letztendlich auch zum ‘Bruch’ zwischen Deleuze und Foucault in intellektueller Hinsicht: Foucault sieht in *Der Wille zum Wissen* diese Idee, die antrat, den Menschen zu ‘befreien’, als eine Unterwerfungsstrategie an, die den Menschen unter dem Blickpunkt einer (genitalen) Sexualität erscheinen läßt, welche ihm damit erst zum Problem werden kann. Die ‘Diskursivierung des Sexes’ hält den Menschen - nach Foucault - mit diesem „Doppeleffekt“ (Foucault 1983, 60) ‘gefangen’. Wie Deleuze James Miller in einem Brief mitteilte, war er Foucault „lange Zeit politisch gefolgt“, bis er „von einem bestimmten Zeitpunkt [1977/78; S.G.] an [...] seine Einschätzung vieler Themen nicht mehr [teilte; S.G.]“ (Deleuze zit. nach Miller 1995, 437). Foucault versuchte entgegen Deleuze und Guattari der historischen Dimension stärker Rechnung zu tragen: „Man darf nicht vergessen, daß die Entdeckung des Ödipus zeitlich mit den französischen Gesetzen von 1889 und 1898 zusammenfällt, die den Entzug des elterlichen Erziehungsrechts regeln.“ (Foucault 1983, 156.) - Zu den politischen Differenzen im Zusammenhang mit der drohenden Auslieferung des RAF-Verteidigers Klaus Croissant

Nun ist die Attacke nicht allein gegen die Figur Lacan gewendet, ebenso wenig wie die Darstellung des Masochismus durch Deleuze nicht nur gegen Freuds Auslegung allein gerichtet war. - In der Psychoanalyse als einer Instanz der Institutionalisierung bzw. Affirmation von Gegebenem, wie z.B. der gesellschaftlich fundierten Trennung zwischen Wahnsinn und (instrumenteller) Rationalität, sind die Theoretiker Lacan und Freud Platzhalter einer ganzen Batterie von Theorien, die nach demselben Muster gestrickt sind. „Die molare, anthropomorphe Repräsentation kulminiert in dem, was sie begründet, der Ideologie des Mangels.“ (AÖ 381)²²³

Die Psychologisierung des Denkens ist ein Kind der Moderne, der man sich - wie die Übernahme der Betrachtungsweise von psychischen Vorgängen mit Begrifflichkeiten Freuds auch noch durch Deleuze und Guattari zeigt - nur schwer entziehen kann. Als Nachfolgeinstitution der ebenso im Transzendenten operierenden christlichen Religion verbleibt diese im Versprechen von Heilsbotschaften - nach gelungener Therapie.

Die jüngste Gestalt des Priesters ist der Psychoanalytiker [...]. Zweifellos hat die Psychoanalyse gezeigt, daß das Begehren weder der Fortpflanzung noch der Genitalität unterworfen ist. Darin lag ihre Modernität. Aber sie hielt am Wesentlichen fest, sie hat sogar neue Mittel gefunden, um das negative Gesetz des Mangels, die äußere Regel für die Lust und das *transzendente Ideal* des Phantasmas in das Begehren einzuschreiben. So zum Beispiel beim Masochisten: [...] geht man davon aus, daß der Masochist, wie alle anderen auch, Lust anstrebt und sie nur durch Schmerzen und phantasmatische Erniedrigungen erlangen kann [...]. Lust kann keineswegs nur über den Umweg des Leidens erreicht werden, sondern muß maximal hinausgezögert werden, so daß der kontinuierliche Prozeß des positiven Begehrens unterbrochen wird. Es gibt ein dem Begehren *immanentes Vergnügen* [...]. (TP 212f.; kursiv, S.G.)

aus Frankreich an das damalige Westdeutschland vgl. Eribon 1991, 371-375. Während Foucault sich in diesem Fall auf das bloße 'Recht zur Verteidigung' berief und nur Croissant, nicht aber die RAF schützen wollte, stellte Deleuze Westdeutschland als ein Land dar, das auf eine „Polizeidiktatur“ (ebd., 372) zusteuert und der Veränderung bedürfe.

²²³ Alle christlich-transzendenten Philosophien bauen in ihre Theorie eine vorgängige 'Schuld' des Menschen ein, sei es als Erkenntnisrückstand oder eben als 'Mangel'. Bis hin zu Odo Marquards (in Anlehnung an die *Theodizee* von Leibniz gebildetes) 'Kompensationstheorem' bleibt die Begrenztheit des Menschen gegenüber der Unendlichkeit seines Gottes theorie(kompensations)konstitutiv. (Vgl. Marquard 1981 und 1986, 27-29.) - Die Herkunft des 'Mangels' als philosophische Konzeption des Abendlandes kann in dem platonischen Dialog zwischen Sokrates und Agathon über den Eros gesehen werden. (Vgl. *Symposion*, 200a-d). Zur Kritik des Mangels als philosophisches Erbstück durch Deleuze mit Nietzsche vgl. Schrift 1996, 70.

Was der Masochist als Beispiel des organlosen Körpers vollbringt, ist, die Zeit des Aufschubs (*suspense*) zu leben bzw. sie theatral zu inszenieren. Die Erreichung der Erfüllung - die 'Sinnfindung' - ist nicht Ziel seines Unterfangens, sondern allein, das Erleben des Aufschubs.

[A]lles ist erlaubt, was dem Begehren nicht äußerlich ist, seine Ebene nicht transzendiert und überdies auch nicht im Inneren der Personen steckt. Die kleinste Zärtlichkeit kann genauso stark wie ein Orgasmus sein. (TP 215)

3.2.2. Bateson und das Plateau

Ein anderer Ausdruck für 'Ebene' ist der des 'Plateau'. Wie Deleuze und Guattari in der Vorbemerkung zu *Tausend Plateaus* verkünden, sind die einzelnen Bestandteile dieses Buches keine Kapitel, sondern „'Plateaus'“²²⁴. Ein Kapitel eines (herkömmlichen) Buches ist in seiner Ausrichtung auf ein Gesamt des Buches hin angelegt. Die Transzendenz der einzelnen Kapitel ist das Buch, in dem sie zwischen zwei Deckeln eingebunden sind.²²⁵ Ein Plateau hingegen ist sich im Idealfall - auch wenn es zunächst, im Printverfahren verarbeitet, an die Buchform 'gebunden' ist - selbst genügend. Es verweist nicht auf vorangegangene oder nachfolgende Kapitel, sondern durchschneidet allenthalben die Thematik eines anderen Plateaus. Das Plateau verfährt immanent, selbstbezüglich, und ist so in der Nähe des Aphorismus oder seiner längeren Version, des Manifests bzw. des Artikels anzusiedeln. Nichtsdestoweniger unterhält es eine Beziehung zu einem Außen. Es ist keine Abhandlung, die um Referenz auf historische Kontexte bemüht sein muß. Das Plateau ist Ausdruck eines gegenwärtigen Vorfalles, eines Ereignisses.

Dabei ist die Herkunft des Terminus nicht in einem literaturtheoretischen Kontext zu suchen: Deleuze und Guattari weisen als Stifter des Konzeptes 'Plateau' den Schizophrenietheoretiker Gregory Bateson, der u.a. auch Co-Autor der Ethnologin Margarete Mead war, aus.^{226,227} In dem Aufsatz aus

²²⁴ TP, Vorbemerkung. - Darüber hinaus enthält der Wortklang des französischen Titels, 'mille plateaux', eine Anspielung auf 'tausend Platos'.

²²⁵ Danach bietet sich eine andere Lesart des Ausspruches Artauds an: „Denn *binden* sie mich, wenn sie wollen, aber es gibt nichts Sinnloseres als ein *Buch*.“

²²⁶ Zum Verhältnis der Schizophrenietheorie von Deleuze und Guattari zu der Batesons unter Berücksichtigung der Theorie des 'Double-bind' von Ronald D. Laing vgl. Kudszus 1977. Zur Aufnahme des Double-bind-Theorems in ihr eigenes Schreiben vgl. den 3. Aufsatz in *Tausend Plateaus* „10000 v. Chr. - Geologie der Moral (Für wen hält sich die

dem Jahre 1949, „Bali: Das Wertsystem in einem Zustand des Fließgleichgewichts“ aus der Textsammlung *Ökologie des Geistes*, stellt sich Bateson die Frage „Warum ist die balinesische Gesellschaft nicht schismogen?“²²⁸ - eine Vorfrage zur Klärung des „balinesischen Ethos“.²²⁹ Die Antwort auf die Frage, warum es auf Bali keine Streitigkeiten sowohl zwischen Einzelnen wie Gruppen gibt, die zu einer Entzweigung der streitenden Parteien führen, liegt in einem anderen Gesellschaftssystem bzw. Erziehungsaufbau der Bevölkerung Balis. „*Der balinesische Charakter*“²³⁰ entsteht durch das spielerische Verhältnis zwischen Mutter und Kind:

Normalerweise wird die Mutter einen kleinen Flirt mit dem Kind anfangen, an seinem Penis ziehen oder es sonst irgendwie zu zwischenmenschlichen Aktivitäten reizen. Dadurch wird das Kind erregt, und es wird für einige Augenblicke zu kulminativer Interaktion kommen. Wenn dann das Kind, das in die Nähe eines kleinen Höhepunkts kommt, seine Arme um den Hals der Mutter wirft, schweift ihre Aufmerksamkeit ab.²³¹

Erde?)“ (TP 59- 103). Dort heißt es über die (göttliche) Ordnung des (schizophrenen) Denkens: „Gott ist ein *Hummer* oder eine Doppelzange, ein *double-bind*.“ (TP 61)

²²⁷ Foucault hat zur Erklärung der archäologischen Methode die *episteme*, die es freizulegen gilt, auch als „Tableau“ bezeichnet, „das dem Denken gestattet, eine Ordnungsarbeit mit den Lebewesen vorzunehmen“ (Foucault 1994a, 19). Wie auch bei anderen Philosophien der Oberfläche sind die geographischen Termini ‘Tableau’ und ‘Plateau’ Begriffe, die ohne ‘Tiefe’ arbeiten.

²²⁸ Bateson 1990, 165.

²²⁹ Ebd., 166.

²³⁰ Ebd., 162.

²³¹ Ebd. - „Diese Sitte“, notiert Philippe Ariès, gehörte bis zu den moralischen Erneuerungen des 18. und 19. Jahrhunderts „zu einer weitverbreiteten Tradition, die man heute noch in mohammedanischen Gesellschaften findet“ (Ariès 1994, 179). Diese Entwicklung der sexuellen Moralisierung als Konstrukt der westlichen Moderne bestätigend, zeigt die Untersuchung *Der Wille zum Wissen* von Foucault, daß die „Ökonomie“ (Foucault 1983, 88) dieses Diskurses über Sexualität eng mit der christlichen Tradition des ‘Sprechen-Machens’ der Wahrheit (in Form der Beichte) verbunden war. Die im Neunzehnten Jahrhundert entscheidenden Diskurse der Psychologisierung und Kriminalisierung konstituieren erst die Phänomene „*Hysterisierung des weiblichen Körpers*“, „*Pädagogisierung des kindlichen Sexes*“, „*Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens*“ und „*Psychiatisierung der perversen Lust*“ (ebd., 126f.). Die eigentlich ‘perverse’ Logik oder Ökonomie dieser geschichtlichen Formation - dieses Dispositivs - ist die eigenartige Doppelbewegung der Erstellung des Sexes als ‘Geheimnis’: „Wir sagen ihm seine Wahrheit, indem wir entziffern, was er uns von sich sagt; er sagt uns die unsere, indem er befreit, was sich davon entzieht. Aus diesem Spiel hat sich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte langsam ein Wissen vom Subjekt gebildet.“ (ebd., 89.)

Ebenso stillt die Mutter von Zeit zu Zeit die Kinder anderer Frauen, die dann meist von dem eigenen Kind weggestoßen werden. Persönliche Streitigkeiten im Erwachsenenalter werden häufiger über einen ‘Vertrag’ beigelegt, der bis zur Hinfälligkeit des Streitpunktes gültig ist. In diesem Vertrag sind etwa Regelungen solcherart vorgesehen, daß, wenn einer der beiden Streitenden den anderen anspricht, jener eine Strafe entrichten oder den Göttern opfern muß. Solche Vermeidungsstrategien - balinesisch „*pwik*“²³² genannt - werden schon von Kindern in ihre Spiele aufgenommen. Ebenfalls in der Kriegsführung tauchen zahlreiche dieser Vermeidungsstrategien auf, wie auch in der balinesischen Kunst.

Das allgemeine Fehlen von Höhepunkten ist charakteristisch für die Musik, das Drama und andere Kunstformen der Balinesen. Die Musik [...] hat nicht die wachsende Intensität und die Höhepunktstruktur, die für die moderne abendländische Musik charakteristisch ist, sondern eher einen formalen Verlauf.²³³

„Wenn diese Interpretation richtig ist“, so Bateson, „würde diese Methode des Umgangs mit Streitigkeiten der Ersetzung eines Höhepunktes durch ein *Plateau* entsprechen“.²³⁴ - Das Bild ist einfach: Statt einen invers-kaskadischen Verlauf einer Streithandlung im besonderen oder eines jeglichen Tuns im allgemeinen zu verfolgen oder als Streitkultur zu erlernen und zu pflegen, wie es - so die implizite Folgerung - bei Angehörigen abendländischer Völker zu sein scheint, wird eine Handlung oder ein Streit nicht bis zu deren oder dessen Auflösung verfolgt, sondern wird inmitten der Interaktion oder der Auseinandersetzung ‘in der Schwebe’ auf einem konsistenten Niveau gehalten. „Ein Plateau ist ein Stück Immanenz. Jeder oK besteht aus Plateaus. Jeder oK ist selber ein Plateau, das mit den anderen Plateaus auf der Konsistenzebene kommuniziert. Er ist ein Bestandteil des Übergangs.“ (TP 217)

Wie hängt dieses Ergebnis mit den Handlungen eines Masochisten zusammen? Die größte Gemeinsamkeit ist die Aussetzung des Höhepunktes. Das Ausbleiben der Erfüllung, die dem balinesischen Kind durch die Hand der Mutter beigebracht wird, läßt sich der Masochist durch die vertragliche Bindung mit seiner Domina im Nachhinein auf sein eigenes Geheiß hin anziehen. Die zentralen Merkmale ‘Vertrag’ und ‘Verzögerung’ sind bei beiden enthalten. Das ‘*pwik*’ steht für die unerfüllte Kulmination, die durch

²³² Bateson 1990, 164.

²³³ Ebd., 163. - Es soll daran erinnert sein, daß Artaud seine Anregungen für das Theater der Grausamkeit unter anderem von dem balinesischen Theater bekam. (Vgl. 2.1.)

²³⁴ Ebd., 164; kursiv, S.G.

den Vertragscharakter der Übereinkunft zwischen den Kindern, den streitenden Nachbarn oder den Kriegsparteien geregelt ist. Der Fetisch des Masochisten 'repräsentiert' - hier besser: drückt aus - das 'Nicht-Vorhandensein' einer aussagbaren Bedeutung oder eines Telos seiner Aktivität.²³⁵

Der Masochist hat ein ganzes Gefüge geschaffen, das das Immanenzfeld des Begehrens zugleich absteckt und ausfüllt, und das mit ihm, dem Pferd [das 'Pferd-Werden' des Masochisten; S.G.] und der Domina einen organlosen Körper oder eine Konsistenzebene bildet! '[...] Deshalb ist es notwendig, daß ich schon beim Gedanken an deine Stiefel, auch ohne es zuzugeben, erschauere. Auf diese Weise *sind es nicht mehr Frauenbeine, die bei mir diese Wirkung hervorrufen* [...].' Die Beine sind noch Organe, aber die Stiefel bestimmen nur noch eine Intensitätszone als Eindruck oder Zone auf einem oK. (TP 214)

3.3. Das Territorium und Guattari

Um die Prozesse, die auf der Immanenzebene des Begehrens, dem spinozistischen organlosen Körper, stattfinden, analytisch genauer bestimmen zu können, erfährt die Oberfläche der nicht-dialektischen Philosophie ihre letzte Neubestimmung durch eine Gruppe von Termini, die hauptsächlich von Guattari eingebracht wurden.²³⁶

²³⁵ Inwieweit mit der 'Logik' des Fetischs die Abwesenheit des Signifikanten wieder in die Konstruktion einbricht, ist hier nicht zu erörtern. Die Ermangelung des Mangels wird in gewisser Weise auch nicht geleugnet, sondern erfährt - wie bei Derrida - eine Dynamisierung und Verzeitlichung.

²³⁶ Einige der eigenständigen Analysen Guattaris sind in dem Sammelband *Psychotherapie, Politik und die Aufgabe der institutionellen Analyse* (Guattari 1976) enthalten, dem ein Vorwort von Deleuze voransteht. Guattari war Mitglied einiger linksgerichteter Organisationen, wie auch der PCF, aus der er nach kurzer Tätigkeit ausgeschlossen wurde. Er war einer der 'Drahtzieher' im Hintergrund des Mai 68 und arbeitete in der Reformklinik „De la Borde“ an Alternativen zur psychiatrischen Methode, die er unter dem Leitmotiv der 'Transversalität' formulierte. Seine politische Streitschrift *Die drei Ökologien* (Guattari 1994) kritisiert die ideologische Semiotik des von ihm so bezeichneten WIK (Weltweit Integrierter Kapitalismus), die sich derart mächtig gebärdet, daß selbst die Gegner über kurz oder lang in ihren Modellen auf diese Semiotik zurückgreifen. Weiterhin aufschlußreich ist ein Interview mit Guattari von Franco Berardi (Guattari 1978), der einer drohenden Verurteilung in Italien wegen Beteiligung an den Unruhen vom März 1977 durch Flucht entkam und lange Zeit bei Guattari in Paris lebte. - Ergänzend existiert ein Sammelband (Schmidgen 1995), der anlässlich des Todes Guattaris Texte von und zu Guattari neben einigen Zeichnungen von Deleuze enthält. Einen sehr guten Einblick in die theoretische Arbeit sowie das praktisch-politische Engagement Guattaris gibt auch Bogue (Bogue 1989, 4-6 und 85-87).

Es handelt sich um den Begriff 'Territorium' und dazugehörige 'De- und Reterritorialisierungsprozesse'. In dem spezifischen Sinn, in dem Deleuze und Guattari diese Analysemittel für ihre 'Schizo-Analyse'²³⁷ eingesetzt und sie ebenfalls für ihre Analyse der Philosophie verwendet haben, ist deren Verwendungsweise in der Sprache der Verhaltensforschung und der Psychiatrie gebräuchlich.

3.3.1. Uexküll und die Ethologie

In der Ethologie (Verhaltenslehre) Jakob von Uexkülls bezeichnet das Territorium nicht einen nur geometrisch bestimmbaren Raum, sondern einen Ort, der durch die ihn bewohnenden Lebewesen im Gebrauch - durch diesen Gebrauch - definiert ist.²³⁸ Dieses Territorium wird durch eine Vielzahl an Eigenschaften bestimmt (Nahrungsvorrat, Gruppenstruktur, Klima, Geschwindigkeit der Wanderung etc.). Die das Territorium bevölkernde Gruppe verfährt dabei selektiv und wählt nur die Faktoren zur Bestimmung der Wanderungsbewegung aus, die für sie relevant sind.²³⁹

So kann das Territorium einer umherziehenden Tiergruppe zwar mit einem bestimmten Landschaftsabschnitt zur Deckung kommen, aber wenn die Tiergruppe weiterzieht, ist das Territorium der Gruppe nicht mehr derselbe Landschaftsabschnitt.²⁴⁰ Die Gruppe ist das wandernde Territorium, bzw. sie wird es.²⁴¹

²³⁷ Die 'Schizo-Analyse' steht selbst als ein Typus neben anderen 'neuen Wissenschaften'. So sind neben einer psychopathologischen Betrachtung auch eine semiotische Analyse sowie weitere politisch-kulturelle Untersuchungen mit gefordert. „RHIZOMATIK = SCHIZOANALYSE = STRATOANALYSE = PRAGMATIK = MIKROPOLITIK“ (R 36). Die Vielfalt der Analysedimensionen kann im folgenden nur sehr kompensiert betrachtet werden.

²³⁸ Zum Begriff des 'Territoriums' im Behaviorismus vgl. Gold 1980, 79-90.)

²³⁹ Die Theorie *Soziale[r] Systeme* nach Luhmann stellt eine soziologische Variante dieses Denkens dar. Der Mensch ist in diesem Modell nur insofern relevant, als er systemzugehörig ist. Eine Verdoppelung des Menschen durch die Annahme eines reflektierenden Bewußtseins ist nicht gegeben. Der Mensch (als Schnittstelle mehrerer sozialer Systeme) kann sich so aus der Sicht des Systems zugleich erschlossene Welt und unbekannte Umwelt sein. Die 'Schizophrenie' des Menschen - im Sinne seiner 'Spaltung' - ist Grundannahme der Systemtheorie. „Der Differenzpunkt ist: daß für die humanistische Tradition der Mensch innerhalb und nicht außerhalb der sozialen Ordnung stand.“ (Luhmann 1991, 286.)

²⁴⁰ Beziehungsweise verhält sich die umherziehende Gruppe genau genommen nicht zu einer 'Landschaft'. - 'Landschaften' sind bereits codierte Formen von Natur, die

Diese Beziehung zum Territorium impliziert nach Deleuze und Guattari ein anderes Verhalten zum Raum, das den Raum durch die veränderte

Gegenden ein 'Gesicht' verleihen. In der christlich-dualistischen Kultur, so die These von Deleuze und Guattari, wird ein Jegliches - sei es in der Architektur, der Malerei oder der Theoriebildung - mit dem Ort der mündlichen Aussage, dem Gesicht, verbunden. (Sprache wird z.B. in der Linguistik maximal auf 'Mimik' erweitert, verbleibt aber im Bereich des Gesichts und blendet den Körper aus.) Von überall her kann so die Stimme des bedeutungstiftenden Gottes zu einem sprechen. „Die christliche Erziehung ist gleichzeitig eine spirituelle Kontrolle der Gesichthaftigkeit und der Landschaftlichkeit [...]“ (TP 236) Die 'Weiße Wand' (übercodierte *tabula rasa*) der entsprechenden Kompositionsebene wird mit Transzendenzen, mit 'Schwarzen Löchern', versehen: „Von einem Haus, einem Gebrauchsgegenstand oder einem Objekt kann man sagen, daß *sie mich ansehen*, und zwar nicht deshalb, weil sie einem Gesicht ähneln, sondern weil sie in den Prozeß Weiße Wand-Schwarzes Loch eingebunden sind, weil sie sich mit der abstrakten Maschine zur Erschaffung des Gesichts verbinden.“ (TP 240) Der Paranoiker im axiomatisch-signifikanten System des Kapitalismus vermutet überall die Stimme Gottes, die Signifikanz des Gesichtes: „Deine Frau hat dich seltsam angesehen, und am Morgen hat die Concierge dir einen Brief vom Finanzamt gegeben und dabei die Finger gekreuzt; [...] auf dem Fußweg hast du zwei Holzstöckchen gesehen, die wie Uhrzeiger dalagen; als du im Büro angekommen bist, wurde hinter deinem Rücken getuschelt. Es ist nicht wichtig, was das alles zu bedeuten hat, aber es ist trotzdem signifikant. [...] Ein paranoisches, despotisches Regime [...]“ (TP 157) - Eben diese Möglichkeit des Verschwindens des Gesichtes 'Mensch' als die gelungene Abkehr von (dem Gesicht) Gott(es) bzw. der Signifikation bildete den Ausblick von Foucaults *Die Ordnung der Dinge* auf die neue epistemologische Konfiguration, in der man darauf „wetten“ kann, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault 1994a, 462).

²⁴¹ Die Gruppe umherziehender Nomaden oder ein Tierverband sind irreduzible Vielheiten. Das auf Identitätsbildung und Segmentierung gerichtete Denken neigt dagegen zur Isolierung und Beschneidung der Vielheiten. Katalogartige Aufzeichnungen biologischer Art z.B. bringen meist nur Einzeltiere zur Darstellung. So werden an Käfigen zoologischer Institutionen Designationstafeln angebracht, die die Darstellung eben nur eines Tieres beinhalten und dieses auf meßbare Funktionen (Größe, Gewicht, Alter oder Häufigkeit als Quotient) reduzieren. In biologischen Lehrbüchern überwiegt diese Darstellungsart ebenfalls. - In einem ihrer letzten Texte zur Psychoanalyse, „1914 - Ein Wolf oder mehrere?“ (TP 43-58), kritisieren Deleuze und Guattari Freuds Deutung der Träume des von ihm 'Wolfmann' genannten Patienten: Sein Traum von einem Rudel Wölfe wird von Freud auf die Bedeutung 'des Wolfes' - decodiert: der Vater - zurückgebunden. „Freud kennt nur den ödipalisierten Wolf oder Hund, den kastriert-kastrierenden Papa-Wolf, den Hund in der Hundehütte, das Wau-Wau des Psychoanalytikers.“ - Dies kommentiert Deleuzes Frau Fanny so: „Das ist doch idiotisch, man kann nicht ein Wolf sein, man ist immer acht oder zehn Wölfe [...]“ (TP 46) (Vgl. auch U 210.) - Derrida hat an den Aufzeichnungen Freuds - es war Freuds zeitlich längste Analyse überhaupt - über die privaten Wortschöpfungen des Wolfmannes die Unmöglichkeit der Übersetzung (Decodierung) seines 'Verbariums' aufgezeigt. (Vgl. Derrida 1979.)

Benutzung selbst verändert: Der Raum, in dem eine variable, territoriale Beziehung zwischen Raum und Nutzer besteht, ist ein 'glatter Raum'. 'Glatt' ist er deshalb, weil die Verteilungen, die in ihm stattfinden, nicht manifest werden, sondern nur für die Zeit der Nutzung bestehen. Solcherart ist die Benutzung des Raumes durch nicht-seßhafte Lebensformen, durch Meuten, Horden, Stämme und Nomaden. Dementgegen konstituiert die dauerhafte Nutzung des Raumes einen 'gekerbten Raum', in dem die Verkehrs- und Handelswege fixiert und die Nutzung invariabel ist. Dieser Raum ist codiert und spezialisiert, er ist ein staatlicher, hierarchisierter Raum.²⁴²

Der Verhaltensforscher Jakob von Uexküll, auf den sich Deleuze und Guattari hier stützen, betrachtete in seiner Untersuchung *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*²⁴³ als einer der ersten die jeweiligen besonderen Umwelten von Lebensformen und ihre Komponenten. Anders als die taxonomisch klassifizierende Botanik Linnés, die analogisch verfahrenende Evolutionstheorie Darwins oder die teleologisch-funktionalistische Biologie Cuviers, sucht Uexküll Differenzierungen durch Bestimmung von Umwelt und zugehörigen Komponenten zu erhalten. Jenseits einer Kontroverse zwischen dem vitalistischen Biologismus und dem maschinistischen Behaviorismus stellt Uexküll die Strukturen der Umwelten mit ihren 'Merk'- und, wie er sich ausdrückt, 'Wirkmalen' zusammen.

²⁴² Vgl. TP 657-693. - Die Implikationen dieser Unterscheidung sind vielfältig, zugleich aber die greifbarsten und nützlichsten der Schizo-Analyse: Veränderte Raumstrukturen stehen in einem direkten Verhältnis zu Denkgewohnheiten und ihren technischen Manifestationen. Während der Nomade in leicht zu bewegenden Zelten und dennoch in Verbänden lebt, wohnt der Seßhafte in starren, segmentierten Behausungen, die dementsprechend mit verewiglichen Boden-, Besitz- und Individualisierungserscheinungen einhergehen. „Während im gekerbten Raum die Formen eine Materie organisieren, verweisen im glatten Raum die Materialien auf Kräfte oder dienen ihnen als Symptome. Es ist eher ein intensiver als ein extensiver Raum, ein Raum der Entfernungen und nicht der Maßeinheiten. Intensives *Spatium* anstatt *Extensio*. Organloser Körper statt Organismus und Organisation.“ (TP 664) (Unter 'Spatium' versteht Deleuze die Virtualität der Differenzierungsverhältnisse, d.h. hier die Ermöglichungsbedingung nicht von Raum als Anschauungsform, sondern von Raum als territorial distribuierbarer Realität. [Vgl. DW 291-304 und 334.]) - Eine entsprechende Analysen zum Übergang in das genealogisch-territoriale Prinzip der Seßhaftigkeit findet sich bei Thomas H. Macho (Macho 1990). Eine Untersuchung zur segmentierenden Rauman eignung anhand der Ausbreitung der Schienenwege gibt Wolfgang Schivelbusch (Schivelbusch 1989).

²⁴³ Uexküll 1956, 19-101.

Er stellte fest, daß die Dinge der Umgebung einen *Erlebniston* haben, daß ihnen ihrer Rolle gemäß eine Qualität zukommt, die wir zwar in ihrem subjektiven Gehalt nicht kennen, deren Wirken wir aber aus dem Tun des Tieres erschließen können. Mit dem Herausheben dieser 'Tönung' der Objekte beginnt eine Forschungsrichtung, die schließlich zur Tönung die innere Ergänzung und Entsprechung, die 'Stimmung' als eine der letzten biologisch faßbaren Realitäten anerkennen muß.²⁴⁴

Das Netz einer Spinne z.B. ist nach dieser Methode nicht auf seine Funktion hin zu befragen, sondern nach den ästhetischen Merkmalen, die die 'Komposition' des Netzes bestimmen. Mit seinen 'Mustern' und 'Kontrapunkten' ist der Komplex 'Netz-Spinne' adäquater in einer musikalischen Begrifflichkeit zu fassen. „[W]ie in einer Melodie“²⁴⁵ verläuft die Entwicklung und das Agieren der Tiere.²⁴⁶

Der extreme Konstruktivismus Uexkülls wird in seiner berühmtesten Analyse, der des 'Lebensraums der Zecke', deutlich: Unmittelbar nach dem Schlüpfen klettert die Zecke sofort auf den Zweig eines Baumes oder eines Busches. Dort verharrt das augenlose Tier, das seinen Weg nach oben über den Lichtsinn der Haut findet, manchmal bis zu einigen Jahren. Wenn ein Säugetier unter dem Wachposten der Zecke vorbeikommt, reagiert die Zecke auf den Duft der ausströmenden Buttersäure und läßt sich fallen. Fällt die

²⁴⁴ So Adolf Portmann im Vorwort über Uexkülls Methode. (Portmann zit. nach Uexküll 1956, 7-17, hier 10.) - Martin Heidegger schrieb über Uexkülls Arbeit in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, sie gehöre zum „Fruchtbarsten [...], was die Philosophie heute sich aus der herrschenden Biologie zueignen kann.“ (Heidegger 1992, 383.)

²⁴⁵ Uexküll 1956, 10. - Deleuze und Guattari behandeln die Analyse von Kompositionsebenen in Melodien unter dem Aspekt des Refrains bzw. des Ritornells. (Vgl. TP 423-470.) Eine besondere Beachtung wird hier der Umsetzung von Büchners *Woyzeck* in Alban Bergs Oper *Wozzeck* zuteil: Entsprechend Nietzsches Vorliebe für den antiken Chorgesang besticht in dieser Version die Wandlung der dramatischen Intensitäten in Melodiegefüge, wobei jedem Ritornell eine Szene bzw. ein Ereignis - und nicht eine Person - entspricht. (Vgl. hier bes. 463f.)

²⁴⁶ Selbst in seinen entlegensten Schriften kehrt Deleuze zur Frage des organlosen Körpers zurück. So vergleicht er in einer der dritten französischen Auflage von *Proust und die Zeichen* (erste Fassung 1964) angehängten Konklusion das Schreiben eines Erzählers mit dem Netz einer Spinne als Kompositionsebene: „Aber was ist das, ein Körper ohne Organe? Auch die Spinne sieht nichts, nimmt nichts wahr, erinnert sich an nichts. Sie empfängt einzig an einem Ende ihres Netzes das geringste Erzittern ihres Netzes, das sie als starke Welle in ihren Körper fortsetzt und sie zum erforderlichen Ort laufen läßt. Ohne Augen, ohne Nase, ohne Mund antwortet sie einzig auf Zeichen, wird vom geringsten Zeichen durchdrungen, das ihren Körper wie eine Welle durchquert [...]. Netz und Körper sind ein und dieselbe Maschine. Der Erzähler mag wohl mit einer außerordentlichen Sensibilität, mit einem ungeheuren Gedächtnis begabt sein: er hat keine Organe [...].“ (PZ 145)

Zecke auf etwas Warmes, so beginnt sie die Suche nach einer haarfreien Stelle. Ist diese gefunden, bohrt sie sich in die Haut des Wirtes. War das ganze Unterfangen fehlgeleitet, klettert sie wieder nach oben, war sie erfolgreich, dann legt sie ihre Eier ab und stirbt.

Die Komponenten ihrer Welt, des Territoriums der Zecke, sind nur definiert durch wenige 'Wirkmale': Licht der Sonne, Duft und Wärme der Haut, Widerstand der Haare. „Alle Tiersubjekte, die einfachsten wie die vielgestaltigsten, sind mit der gleichen Vollkommenheit in ihre Umwelt eingepaßt.“²⁴⁷ Oder in den Termini Deleuzes: Es gibt darin nur bestimmte Intensitäten bzw. Affektionen, die den Lebensraum der Zecke ausreichend und vollständig bestimmen. Die Komposition dieses Lebens in der Ebene seiner Existenz ist die Erschaffung eines Immanenzfeldes.

3.3.2. De- und Reterritorialisierungsprozesse

In der Sprache der Psychiatrie, und besonders auch in ihren 'alternativen' Versionen, ist zwar der Begriff des 'Territoriums' explizit nicht gebräuchlich, wohl aber die Begriffe der 'Deterritorialisierung' und der 'Reterritorialisierung'.²⁴⁸ 'Reterritorialisierung' bezeichnet die - fremd- oder selbstbewirkte - Rückführung von psychiatrischen Patienten in ihren, der klinischen Relevanz vorangegangenen, 'normalen' Zustand. Mit 'Deterritorialisierung' wird dementsprechend das Verlassen dieses Zustandes beschrieben.

Der Analytik dieser Termini ist eine Erklärung inhärent, die das 'Verrückt-Werden' eines Menschen mit dem Verlassen von etwas Angestammtem oder Gewohntem begreift. Die Begriffe implizieren, daß der Mensch, dem seine vormals gewohnte Umgebung fremd geworden ist, sich nicht mit der Situation arrangieren soll, d.h. er sich in seiner Fremdheit - auch sich selbst gegenüber²⁴⁹ - nicht 'einrichten' soll.

In diesem Sinne ging es niemals darum, das Problem der Krankheit zu umgehen, sondern vielmehr darum, als direktes Ziel der Aktion *den Kampf gegen die*

²⁴⁷ Uexküll 1956, 27.

²⁴⁸ Vgl. den Bericht der Equipe von Triest „Schritte in die Reterritorialisierung“ (Equipe von Triest 1980) über die Versuche einer alternativen Klinik.

²⁴⁹ Dementgegen beschreibt Kristeva in ihrer historisch wie analytisch orientierten Schrift *Fremde sind wir uns selbst* (Kristeva 1990) die Einsicht in die Notwendigkeit einer Selbst- und Kulturentfremdung zur Persönlichkeitsbildung.

*Krankheit aufzunehmen, den Kampf gegen einen Prozeß der Organisierung und Verfälschung der spezifischen Widersprüche des Subjekts in seinen sozialen Beziehungen.*²⁵⁰

Die Reterritorialisierung ist zu vergleichen mit einer neuen 'Erdung' des Patienten in seinem vormaligen Zuhause.²⁵¹ Dabei ist das Zuhause natürlich nicht mehr dasselbe geblieben, sondern wird dem sich Reterritorialisierenden entsprechend anders eingerichtet. Diese Prozesse kann man nun als immer schon vorgängig betrachten, da Veränderungen im Kleinen - im 'Molekularen', wie Guattari es bezeichnet wissen möchte²⁵² - ständig passieren. Jeder Reterritorialisierung geht eine Deterritorialisierung voraus. Es gibt kein wirklich ursprüngliches Territorium, in dem man zu Hause war, es sei denn in einer respektiven Konstruktion (Repräsentation eines Ursprungs) oder durch eine totalitäre (transzendente) Setzung. Diese

²⁵⁰ Equipe von Triest 1980, 361.

²⁵¹ Das Verhältnis der Griechen zu sich, ihren Partnern und ihrem Besitz beschreibt Foucault in *Der Gebrauch der Lüste* grundsätzlich in ökonomischer Kategorialität, d.h. unter der Perspektive eines 'Haushaltens'. Die feinen Abstimmungen, die hier vorzunehmen waren, zeigten sich v.a. in der ambivalenten Haltung zur Knabenliebe, die sich in dem Spiel von Anziehung und Enthaltensamkeit äußerte. (Vgl. Foucault 1990a, 287-310.) Unter dem Namen 'platonische Liebe' verbarg sich so ein territoriales Gefüge, das z.B. in Richtung der Homosexualität aufgebrochen werden konnte.

²⁵² Vgl. TP 375f. - 'Molekular' im Gegensatz zu 'molar', das in der Sprache der Chemie die numerische Masse eines Atomverbundes in einer gegebenen Lösung bezeichnet, benennt die Mikrostruktur eines kleinstmöglichen Teils eines Elementes oder einer Elementensynthese, dessen weitere Reduzierung zum Verlust der spezifischen Eigenschaft führt. (Die Übertragung der Begriffe in den Behaviorismus und ihrer Definition vgl. Tolman 1967, 3- 23.) Das 'Molar-Werden' einer Gruppe läßt diese zu einem einzigen 'Gruppensubjekt' (im quantitativen Sinn) werden. Dieses ist ein austauschbarer Teil in der größeren Gruppe der vertikal organisierten Gesellschafts-Masse. Das 'Molekular-Werden' einer Gruppe läßt diese demgegenüber zu einer einzigartigen 'Subjekt-Gruppe' (im qualitativen Sinn) werden. Sie ist ein neuartiges Element, welches in der bisherigen Gesellschaftsstruktur nicht vorkommt. (Die Bildung von Gruppensubjekten als 'Gruppenkörper' benutzt Klaus Theweleit in seiner Analyse zur Erklärung faschistischer Phänomene. [Vgl. Theweleit 1995b.]) 'Molar' bezeichnet ferner die nicht nur rezeptiv verstandene Form der Wahrnehmung, die einem organlosen Körper, z.B. dem des Drogensüchtigen, eigen ist: Das Begehren des organlosen Körpers besetzt die Wahrnehmung „direkt“ und die Wahrnehmung wird „molekular“ - spricht: einzigartig - „während zugleich das Unwahrnehmbare wahrnehmbar wird. Drogen erscheinen also als Agens des Werdens. [...] Denn das Unbewußte muß geschaffen und nicht wiedergefunden werden.“ (TP 386f.) Dennoch bleiben die Deterritorialisierungen zumeist relativ, da die 'dualistische Erblast' auch den Drogenkonsumenten verfolgt, und ihn zu einer Unterscheidung zwischen 'gemachter' und 'vorgefundener' Wahrnehmung nötigt. Die molare Wahrnehmung wird zum Abbild der molekularen und die Konsistenzebene so nur „imitiert, statt sie auf einer absoluten Stufe zu konstruieren“ (TP 387).

Vorgänge affizieren jeden, aber nicht jede Deterritorialisierung ist so stark, daß sie eine Reterritorialisierung aus eigener Kraft unmöglich machen würde und zur Intervention führt.

Deleuze und Guattari bedienen sich dieser Konzeption und führen eine weitere Unterscheidung ein, die zwischen ‘absoluten’ und ‘relativen’ Re- bzw. Deterritorialisierungsprozessen.²⁵³ Dadurch verschiebt sich aber die im Begriffspaar mitgeführte klinische Intention erheblich. Die Reterritorialisierung einer relativen Deterritorialisierung ist absolut, die einer absoluten Deterritorialisierung nicht möglich, und relative Reterritorialisierung selber ist auszuschließen, da jede Reterritorialisierung per se wieder auf das frühere Territorium (zurück-)führt und in diesem Sinne folglich als Bindung an ein Territorium absolut ist.^{254,255}

²⁵³ Die Unterscheidung ‘absolut-relativ’ entstammt dem *Anti-Ödipus* und bezieht sich dort auf die Grenzziehung durch die kapitalistische Axiomatik, die jede Neuerung durch ‘Inkorporation’ in den ‘Sozius’ - d.h. im Kapitalismus auf den am Kapital reterritorialiserten Gesellschaftskörper - in Form eines Axioms ‘aufhebt’, und so jegliches Neue und für sich potentiell Gefährdende unschädlich macht. Damit ist ‘Ödipus’ als universelles Denkschema der westlichen Welt eine ‘Grenze’. Diese Denkschablone gilt es zu durchstoßen. Das nur scheinbar immanente Fließen der Ströme des Kapitals zeigt seine Transzendenz in der zugehörigen (ödipalen) Axiomatik, die die Ströme codiert und somit die Deterritorialisierung nur relativ werden läßt: „Von *absoluter Grenze* wird immer dann gesprochen, wenn die Schizoströme die Mauer passieren, alle Codes durcheinanderwirbeln und den Sozius deterritorialisieren: der organlose Körper ist der deterritorialisierte Sozius, die Wüste, wohin die decodierten Wunschströme fließen [...]. Zweitens jedoch ist die *relative Grenze* nur die kapitalistische Gesellschaftsformation, da sie wohl effektiv decodierte Ströme ankurbelt und fließen läßt, aber die Codes durch eine noch zwanghaftere Berechnungsaxiomatik ersetzt.“ (AÖ 225) - Vgl. dazu die Ausführungen von Lange (Lange 1989, 25-39) und Bogue (Bogue 1989, 95-106), die beide speziell auf die nietzscheanische Herkunft der Kapitalismuskritik abheben.

²⁵⁴ Guattari selber führt eine weitere Unterscheidung ein, die die „absolute“ noch einmal von einer „intensive[n] Deterritorialisierung“ unterscheidet, wobei die erste die „globale Form“ betrifft, zweite die Ebene der „materiellen Ströme“ (Guattari 1980b, 98, Fußnote 3).

²⁵⁵ Das anschaulichste Beispiel für die Prozesse des Territoriums geben Deleuze und Guattari in *Rhizom* anhand des Verhältnisses von Orchidee und Wespe unter dem vierten Merkmal des Rhizoms, ‘asignifikanter Bruch’: „Wespe und Orchidee ‘machen Rhizom’, insofern sie heterogen sind.“ (R 17) - Wie sieht das aus? Die eine Wespe ‘nachahmende’ Orchidee, um jene anzulocken, ist in Termini der Kopie oder Mimikri nicht treffend beschrieben. Streng genommen ‘macht sie Karte’ mit der Wespe, oder wie Remy Chauvin sagt, gibt es eine „[a] p a r a l l e l e E v o l u t i o n zweier Wesen, die überhaupt nichts miteinander zu tun haben“. (Chauvin zit. nach Deleuze/Guattari, ebd.) Die Orchidee deterritorialisiert sich in einer Ähnlichkeit zur Wespe (die Orchidee wird ein ‘Wespe-Werden’), diese aber reterritorialisiert sich genau in dieser deterritorialisierten Form der Orchidee (die Wespe wird ein ‘Orchidee-Werden’), darüber hinaus aber

Nun ist es nicht weiter schwer, die Begriffe der Immanenz und der Transzendenz in diesem Schema zu verorten: Relative Deterritorialisierungen verfahren transzendent, da sie in der Absicht einer Rückkehr zum alten Territorium geschehen. Absolute Deterritorialisierung ist dementsgegen immanent, da die Transzendenz der Situierung im Gewohnten gemieden wird - allerdings um den Preis oder auch Gewinn eines nicht enden wollenden Werdens.²⁵⁶ Derjenige, der den endlosen Weg der absoluten Deterritorialisierung einschlägt, begibt sich - in den Worten Deleuzes und Guattaris - auf eine 'Deterritorialisierungs-' oder 'Fluchtlinie'.²⁵⁷

reterritorialisiert sie wiederum die Orchidee, indem sie deren Blütenstaub davonträgt und in einer anderen Blüte (einem anderen 'Wespe-Werden') reterritorialisiert. Wespe und Orchidee bilden einen 'Block des Werdens', der nicht über Begriffe der Signifikation oder Abbildung erfaßt werden kann. - Diese (andere) 'Bio-Politik' empfehlen Deleuze und Guattari als (anarchistische) Existenzweise: „Seid der rosarote Panther, und liebt euch wie Wespe und Orchidee, Katze und Pavian!“ (R 41) (Zwischen Katze und Pavian gibt es DNS-Austausch durch die Operationen eines Virus, die nicht nach evolutionstheoretischen Erklärungsschemata funktionieren, da die Sprünge innerhalb einer Generation erfolgen. - Die Comicfigur 'Der rosarote Panther', der alles in rosa malt, wird damit selber unsichtbar. Er wird ein 'Unsichtbar-Werden' und für die Polizei unauffindbar. Er gilt als das 'Wappentier' der anarchistischen Bewegung.) - Zu einer entsprechenden Beschreibung der territorialen Prozesse zwischen Hand und Werkzeug und zwischen Körperteilen vgl. D 144f.

²⁵⁶ Dem Werden als Aufgabe einer nomadischen, nicht-kapitalistischen Existenzweise als Minoritär-Werden ist in *Tausend Plateaus* das 10. Plateau „1730 - Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden...“ gewidmet. Dort verfolgen Deleuze und Guattari v.a. ethnographische Analysen kultischer Handlungen, die ein 'Tier-Werden' implizieren, und geben darüber hinaus eine Anleitung für die „besondere Semiotik“ dieser 'politischen' Begriffsbildung: „Unbestimmter Artikel + Eigennamen + Verb im Infinitiv bilden in der Tat das grundlegende Kettenglied des Ausdrucks, das den am wenigsten formalisierten Inhalten aus der Sicht einer Semiotik entspricht, die sich von formalen Signifikanzen und persönlichen Subjektivierungen befreit hat.“ (TP 358) Der unbestimmte Artikel in dieser Semiotik ist dennoch in höchstem Maße bestimmt, insofern eine Vielheit ('ein Wolf[srudel]') und nicht ein Wesen ('der Wolf') bezeichnet ist. Das Verb im Infinitiv gibt die Zeitform des stoischen Äons, des ewigen Werdens, wieder, und der Eigennamen designiert kein ausgesagtes Subjekt, sondern spricht ein Ereignis aus: 'Ein Tier-Werden'.

²⁵⁷ An der berühmten und von Nietzsche erst kurz vor dem Druck überarbeiteten Stelle in *Die fröhliche Wissenschaft* läßt Nietzsche den 'tollen Menschen' den 'Tod Gottes' verkünden: „Wohin ist Gott? [...] Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend?“ (KSA 3/480f.) In dieser Deterritorialisierung des Bezugssystems - in diesem Falle der Ordnung Gottes oder vielmehr der Erde selbst - sieht Nietzsche zugleich eine Prophezeiung eines steten Fortgangs dieser Entwicklung. Deleuze

Somit unterscheiden sich absolute und relative Deterritorialisierung in der Qualität ihrer jeweiligen Geschwindigkeit, und beide unterhalten eine Beziehung zum jeweiligen Raum:

Eine Bewegung ist relativ, wenn sie, unabhängig von ihrer Quantität und Geschwindigkeit, einen Körper, der als *Eins* betrachtet wird, mit einem gekerbten Raum verbindet, in dem er sich verschiebt [...]. Die D [Deterritorialisierung; S.G.] ist [...] immer dann absolut, wenn sie die Erschaffung einer neuen Erde bewirkt, das heißt, wenn sie Fluchtlinien miteinander verbindet [...] oder eine Konsistenzebene absteckt. (TP 705)

Deleuzes Anliegen aus den Anfängen seiner philosophischen Studien sind damit weitestgehend erfüllt. Er hat eine nicht-dialektische Konzeption des Werdens erstellen können, die sich nicht in Widersprüchen verfangen muß wie die der 'Differenz an sich.'²⁵⁸ Somit kann er nun zusammen mit Guattari eine andere Interpretation der Philosophie(-geschichte) schreiben.²⁵⁹

und Guattari deuten diesen Fluch gleichsam als eine Aufgabe. (Entsprechend konzentrierte sich schon die Auslegung dieser Stelle durch Heidegger auf den Moment der 'Ver-rückung' des 'tollen Menschen' aus bisher geglaubten Meinungen. [Vgl. Heidegger 1994c, 266f.]) - Philosophisch können nicht nur 'Transendenzen' zu Reterritorialisierungen führen, sondern auch Fußnoten in Texten (zur 'Verankerung' neuer Gedanken in schon Akzeptiertes) können als solche begriffen werden.

²⁵⁸ Vgl. *Exkurs II* - Deleuze wie Hegel kamen zu ähnlich paradoxen Situationen, die ihnen in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Identität und Differenz nur die Wahl zwischen einer höheren Identität oder einer grundlegenden Differenz ließen. Hegel entschied sich für ersteres, der frühe (nietzscheanische) Deleuze (und in Teilen auch der frühe Derrida) für letzteres. - Die Frage, ob Deleuze in der Absetzung von der Transzendenz nicht diese als sein Supplement mit sich führt, d.h. in den Grenzen des Repräsentationsdenkens verbleibt, soll am Ende der vorliegenden Arbeit (siehe 4.) diskutiert werden.

²⁵⁹ Die Ausarbeitung einer 'Transsemiotik', die v.a. Guattaris Verdienst war, kann hier nur kurz angedeutet werden: Nach Guattari koppeln sich an die Prozesse des Territoriums bestimmte 'Zeichenregime', die 'prä-', 'post-', 'kontra-' oder nur 'signifikant' sein können. Dem präsignifikanten Zeichenregime entsprechen die 'wilden Völker', dem signifikanten die moderne, transzendente Gesellschaft und dem postsignifikanten Gruppen, die mit Entsubjektivierungsprozessen experimentieren. Nach Regeln eines kontrasignifikanten Zeichenregimes operieren nomadische Verbände, indem sie die Signifikationen der anderen Regime durch numerische Distributionen (zahlenmäßige Verteilungen) ignorieren und stören. Diese Charakterisierungen sind freilich vereinfachend. In der transsemiotischen Analyse allerdings sollen existierende Regime auf ihre Mischungen hin betrachtet werden. Als Beispiel geben Deleuze und Guattari eine Analyse des mosaischen Exodus. (Vgl. TP 155-203.) Gleichfalls zeigen sie denjenigen semiotischen Analysen, die nur unter der Voraussetzung signifikanter Regime arbeitet (wie die der Dekonstruktion) ihre Grenzen auf. Die letzte Auskunft solch einer Herangehensweise ist dementsprechend die Zirkularität der Signifikationen zu postulieren.

3.4. Philosophie, Wissenschaft, Logik und Kunst

„Vielleicht läßt sich die Frage *Was ist Philosophie?* erst spät stellen, wenn das Alter naht und die Stunde, um konkret zu werden.“ (P 5) - Der Beginn ihrer letzten gemeinsamen Veröffentlichung klingt wie eine Entschuldigung an den Leser - und darum handelt es sich in einem gewissen Sinne auch.²⁶⁰ In *Was ist Philosophie?* findet der Leser sowohl eine für Deleuze und Guattari ungewöhnliche Ordnung des Themas, als auch eine erstaunlich einfache These über das, was sie sei, die Philosophie: „die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen“ (P 6)^{261, 262}.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der erste der Bestimmung der Philosophie und der zweite den davon abgesetzten Bereichen der Wissenschaft, der Logik und der Kunst gewidmet ist. Damit ist zunächst klar, daß sie an den traditionellen Trennungen von Wissenschaft und Philosophie, Kunst und Philosophie festhalten. Neu ist dabei, daß sie die

Doch dies verhindert gerade, das Außen bzw. die Mischungen eines Zeichenregimes zu denken. - Einzige Nähe zu Guattaris Methode der Transsemiotik zeigt die Transversalitätsanalyse nach Welsch: Diese zielt ebenfalls auf die konstitutive Verflochtenheit verschiedener Rationalitäten und deren Vorliegen in Paradigmen und Paradigmenverbänden. (Vgl. Welsch 1995b, 461-636.)

²⁶⁰ Deleuze und Guattari vergleichen ihr Buch mit Alterswerken verschiedener Denker, wie z.B. mit der *Kritik der Urteilskraft*, in der Kant viele seiner früher streng gezogenen Grenzen überschreitet. - Die ‘Grenzüberschreitung’ bei Deleuze und Guattari ist aber entgegen der Kants eher ‘regressiv’, da sie sich an der Rechtfertigung philosophisch meist schon akzeptierter Kennzeichnungen versuchen. Sie sprechen in diesem Zusammenhang auch von einer „Müdigkeit“ (P 254), die viele Philosophen befällt: Das „ermüdete Denken, unfähig, sich auf der Immanenzebene aufrechtzuerhalten [...] es wird zurückgeworfen auf die relativen Geschwindigkeiten [...]. Monologe im Inneren ihres [der ‘Alten’; S.G.] hohl gewordenen Kopfes, wie eine ferne Erinnerung an ihre alten Begriffe, an die sie sich noch klammern, um nicht völlig dem Chaos zu verfallen.“ (P 255)

²⁶¹ Wobei sie sich natürlich auch hierin sogleich auf Nietzsche berufen können: „Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen die Begriffe nicht mehr sich nur schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern sie allererst m a c h e n , s c h a f f e n , hinstellen und zu ihnen überreden.“ (*Nachgelassene Fragmente*, April—Juni 1885, 34[195], KSA 11/486f.)

²⁶² Zunächst befremdend ist die scheinbare Annäherung an eine hegelianische Position, die aber, wie sich zeigen wird, keinesfalls eine solche ist. - Zu aktuellen Besprechungen der deutschen Übersetzung von *Was ist Philosophie?* vgl. die affirmative Kritik von Andreas Platthaus (Platthaus 1996) sowie die durchweg negative Kritik von Josef Früchtel (Früchtel 1996).

Logik als einen von der Philosophie strikt getrennten Bereich - als einen nicht-philosophischen - ansehen. Fraglich ist dabei zunächst, wo der Bereich der praktisch-moralischen Philosophie angesiedelt ist, oder ob gänzlich auf ihn verzichtet wird.²⁶³

Die nicht-philosophischen Bereiche können hier nicht in ihrem vollen Gehalt besprochen werden. Dennoch werden sich im weiteren Verlauf die wichtigsten Abgrenzungen zu diesen Bereichen zeigen: Die Philosophie arbeitet mit 'Begriffen', während die Wissenschaft mit 'Funktiven', die Logik mit 'Prospekten' und die Kunst mit 'Perzepten' und 'Affekten' operiert. Damit läßt sich bereits auf die These vorgreifen, daß das, was Begriffe leisten, nicht durch etwas anderes ersetzt werden kann und die Tätigkeit des Begriffe-Schöpfens die des Philosophen ist.

Jeder der vier Bereiche unterhält nach Deleuze und Guattari eine spezielle Verbindung zum Chaos bzw. zum 'Mannigfaltigen' durch die er sich von den anderen Bereichen unterscheidet. Diese Verbindung besteht in der jeweiligen 'Ebene', mit der jeder Bereich durch Erzeugung dieser Ebene mit dem Chaos in Beziehung tritt. Das Denken des Chaos durch Errichten einer Konsistenzebene als Aufgabe der Philosophie erreicht dabei eine „unendliche Geschwindigkeit“. (P 42) Die anderen Bereiche schaffen es nicht, diese 'Geschwindigkeit des Denkens' zu erreichen, sondern denken allesamt in nur relativen Geschwindigkeiten.²⁶⁴

Die Philosophie hat es nicht wie die Wissenschaft mit Funktionen zu tun, die sich statt als Begriffe als „Propositionen in diskursiven Systemen darstellen“ (P 135). Diese Funktive (als Elemente von Funktionen) gewinnen aus dem Chaos Referenzen, indem sie ihm Grenzen ziehen und es verlangsamen, wie es durch Kennzeichnung des Absoluten Temperaturnullpunktes oder der Lichtgeschwindigkeit geschieht.²⁶⁵ Die prägenden Figuren von

²⁶³ Eine weitere stilistische und pädagogische Besonderheit des Buches ist die Einfügung von insgesamt 13 Beispielen, die exkursartig die entwickelten Thesen auf verschiedene Philosophien anwenden.

²⁶⁴ Das Denken in 'unendlicher Geschwindigkeit' war bereits die Kennzeichnung schizophrener Denkens. (Vgl. 2.3.2., bes. Fußnote 70.) - Natürlich verbirgt sich hinter der Trennung von 'unendlicher' und 'relativer' Geschwindigkeit die Unterscheidung von 'absoluten' und 'relativen' Deterritorialisierungsprozessen: Nur die 'absolute' Geschwindigkeit philosophischer Deterritorialisierung erzeugt Immanenz. Alle anderen Bereiche 'bremsen' die Geschwindigkeit durch Referenzbildung. (Vgl. Fußnote 252.)

²⁶⁵ Der 'absolute' Temperaturnullpunkt als Atomstillstand und die Lichtgeschwindigkeit sind letztlich die Endpunkte jeglicher physikalischen Beschreibungsmöglichkeit von

Wissenschaftlern oder Gruppen von Wissenschaftlern, die Settings dieser Art erstellen, erschaffen so 'Paradigmen' für den weiteren Gang der Wissenschaft.²⁶⁶ Es bilden sich Referenzebenen aus.

Die Logik unterhält eine ähnliche Beziehung zum Chaos wie die Wissenschaft. Allerdings bedient sie sich der philosophischen Begriffe, um sie in Referenzen umzuwandeln, d.h. sie ordnet den Begriffen einen Wahrheitswert zu, um sie neben die Funktive der Wissenschaft stellen zu können. Dadurch sind diese 'Scheinbegriffe' dazu verdammt, in zirkuläre Verhältnisse zu treten.²⁶⁷ „Der 'propositionale Begriff' bewegt sich also gänzlich im Zirkel der Referenz, insofern er eine Logifizierung der Funktive vollzieht, die damit die Prospekte einer Proposition werden [...].“ (P 159)²⁶⁸

Die Kunst schließlich bewahrt einen „*Empfindungsblock, das heißt eine Verbindung, eine Zusammensetzung aus Perzepten und Affekten*“ (P 191). Affekte und Perzepte sind die „*Wesen, die durch sich selbst gelten*“ (P 192), und entbehren jeglicher Referenz auf Affektionen oder Perzeptionen, die aus der Anschauung stammen und bereits durch 'Meinungen' oder dem *common*

Geschwindigkeit, keineswegs aber der Endpunkt einer jeglichen Beschreibungsmöglichkeit.

²⁶⁶ Vgl. dazu die Arbeit Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution* (Kuhn 1991) über den 'Fortschritt' der Wissenschaft durch Entstehung neuer Paradigmen. - Deleuze und Guattari übernehmen seine Vorstellung von den Naturwissenschaften als konsistente Gebilde mit selbstreferentiellm Charakter. 'Selbstreferentiell' bedeutet hier, daß die geschaffenen Referenzen (Axiome, Methoden etc.) in anderen Wissenschaften oder anderen Versionen dieser Wissenschaft keine Gültigkeit besitzen müssen, sondern nur in einem bestimmten Paradigma einer Gruppe von Forschern gelten oder allenfalls als Spezialfälle in einem anderen Paradigma 'aufgehoben' sind.

²⁶⁷ In der „3. Serie der Paradoxa. Vom Satz“ in *Logik des Sinns* zeigte Deleuze bereits, daß sowohl deiktische Indikationen wie Manifestationen als Aussagen und signifikante Bedeutungen, die von der Logik zur Bestimmung des 'Sinns' eines Satzes angeführt werden, jeweils zirkuläre Strukturen aufweisen. Dabei erweist sich 'Sinn' für Deleuze - anders als dem Kanon der Logiker entsprechend (Frege z.B. verstand den 'Sinn' eines Satzes als eine mit Referenz 'gesättigte' Funktion;) - selbst als eine weitere, vierte Dimension eines Satzes, die nicht zirkulären Charakter hat, sondern als 'Effekt' auftritt. „Die Stoiker haben ihn [den Sinn; S.G.] zusammen mit dem Ereignis entdeckt: Der Sinn, das ist *das Ausgedrückte des Satzes*, dieses Unkörperliche an der Oberfläche der Dinge [...].“ (LS 37)

²⁶⁸ Deleuze und Guattari beziehen sich hier auf jenes Theorem Gödels, wonach der 'Konsistenzbeweis' des Systems, der nach Deleuze und Guattari nur durch die Herstellung der philosophischen Immanenzebene geleistet werden kann, nicht endo-konsistent, d.h. innerhalb dieses Systems repräsentiert werden kann. - Er ist nicht 'immanent präsent'.

sense strukturiert sind.²⁶⁹ Das Kunstwerk steht in seiner Kompositionsebene für das, was es geschaffen hat, und besitzt so ebenfalls keine Beziehung mehr zu einer Intention oder Wahrnehmung eines Künstlers. „Die Affekte sind genau jenes Nicht-menschlich-Werden des Menschen, wie die Perzepte [...] die nicht-menschliche Landschaft der Natur sind.“ (P 199)²⁷⁰

Einzig die Philosophie hat es also mit Begriffen, deren Schaffung und dem zugehörigen Konsistenzgewinn aus dem Chaos auf der Ebene der Immanenz zu tun.²⁷¹

Exkurs III: Bacon - Maler der Immanenz

²⁶⁹ Affektionen und Perzeptionen sind im Gegenteil zu den Affekten und Perzepten bereits repräsentiert und wiedererkennbar, d.h. sie sind in einem Codierungssystem als Kommunikation bereits ‘verstanden’. - Erneut erscheint hier die problematische Differenz zwischen der Organisation und der Organisierung, der Repräsentation und der - als dieser vorgängig angenommenen - Präsentation.

²⁷⁰ Wie in Kants Bestimmung des ästhetischen Urteils in *Kritik der Urteilskraft* verfolgen Deleuze und Guattari hier die Strategie, dem Geschmacksurteil einen Status zuzuweisen, der weder rein subjektiv noch rein objektiv ist, der mit einem „Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein“ (KU, 18) soll und also „ohne Begriff als Objekt eines **a l l g e m e i n e n** Wohlgefallens vorgestellt wird“ (KU, 17). (Vgl. Früchtel 1996.) - Die philosophisch zweischneidige Stellung der Kunst - sie ist bisweilen ‘philosophischer’ als manches, das sich ‘Philosophie’ nennt - soll in *Exkurs III* exemplifiziert werden.

²⁷¹ Das hochkomplexe Schlußkapitel „Vom Chaos zum Gehirn“ (P 238-260) aus *Was ist Philosophie?* versucht sich in einer Synthese der voneinander getrennten Bereiche Philosophie, Kunst, Wissenschaft und Logik im ‘Gehirn’ als ‘Sammlungsinstanz’ und enthält ein Plädoyer in Anlehnung an die Forschungen Ilya Prigogines für den konstruktivistischen Kampf gegen das Chaos als „tiefgründigeren Kamp[f] gegen die Meinung“ (P 245). (Vgl. dazu Prigogine 1995, 7-9.) Die letzte Auskunft - und das ist das zum Teil Enttäuschende angesichts der vorangegangenen anti-dialektischen Aufgabenstellung - nimmt die Logik wieder in das Dreigespann Philosophie, Kunst und Wissenschaft auf und synthetisiert diese im Gehirn als die „Seele oder Kraft“ (P 252), durch die das Eintauchen der „drei Töchter“ des Chaos, der „Chaoiden“ (P 247) oder „Falten eines Gehirns“ (P 256f.), in das Chaos möglich ist: „Die Verknüpfung (nicht Einheit) der drei Ebenen ist das Gehirn.“ (P 247) „Das Gehirn ist der Geist selbst.“ (P 251) - Dennoch bleibt dieses ‘Gehirn’ a-subjektiv (- wobei ‘ein Subjekt-Werden’ eine Realität des Virtuellen dieses Gehirns ist -) und kennzeichnet damit den Ereignisort bzw. das Ereignis (*Haecceitas*) selbst - und bedeutet nicht die Rückkehr zu einem unwandelbaren *Cogito*. „Das Gehirn sagt Ich, aber Ich ist ein anderer.“ (P 251) „Weil nämlich die Seele [...] nichts tut oder nicht handelt, sondern nur präsent ist [...]. Die Empfindung ist reine Kontemplation [...]. Als ob die Blumen sich selbst empfinden würden, indem sie empfinden, woraus sie bestehen, Ansätze von einem ersten Sehen oder Riechen, bevor sie durch ein mit Nerven und Gehirn ausgestattetes Agens wahrgenommen oder gar empfunden werden.“ (P 252f.)

Deleuze's books on cinema [...] and on painting [...] are not meant as exercises in philosophical expansionism. Their project is not to bring these arts to philosophy, but to bring out the philosophy already in them.²⁷²

Brian Massumi, amerikanischer Übersetzer der Schriften von Deleuze und Guattari, bemerkt den entscheidenden Zug an der Erschließung der Kunstsphäre - hier in bezug auf das Kino - bei Deleuze: Kunst ist zwar, wie in *Was ist Philosophie?* dargelegt, ein von der Philosophie geschiedener Bereich, aber in ihrer Aktivität bringt sie dann etwas Philosophisches hervor, wenn sie von Referenzen absieht und stattdessen 'Immanenz erzeugt'.

Für die Analysen des Films z.B. wagt Deleuze etwas gänzlich gegen das herkömmliche Herangehen an den Film Verstoßendes: Der Film wird von ihm nicht mehr über Inhalt, Besetzung und Regie beurteilt, sondern über die Bilder als Sprache. Und zwar auch nicht in der Art, daß die Bilder als Metaphorik 'für etwas' genommen werden - es liegt kein referentielles 'Sprechen' der Bilder vor -, sondern die Bildfolge wird selbst als eine eigene 'Grammatik' der Sprache 'Film' genommen.²⁷³ So kommt Deleuze zu der Einteilung der Ära des Films in zwei Abschnitte, die er in den zwei Teilen von *Kino* erläutert.²⁷⁴

Eine andere Analyse verfährt nach einem ähnlichen Verfahren: *Francis Bacon - Logik der Sensation* versucht die Gemälde Bacons als Philosopheme zu verstehen, und nicht als zu interpretierende, 'nur' kunst-ästhetische Phänomene.²⁷⁵ Indem Kunst die Wahrnehmung herausfordert, ist sie selbst eine philosophische wie auch eine politische Tätigkeit. So verläuft die Trennung innerhalb der Kunst - z.B. im Falle von Ölgemälden - nicht zwischen darstellender und abstrakter Kunst, sondern zwischen religiöser

²⁷² Massumi 1993, 518, Fußnote 21.

²⁷³ Dieses Herangehen ist wiederum ein typisch strukturalistisches: Analyse der *langue* und nicht der *parole*.

²⁷⁴ *Das Bewegungs-Bild* war eine 'Grammatik der Bilder', die durch räumlich-sequentielle Bewegung Handlungen erzählte, während *Das Zeit-Bild* - wie in den Filmen Godards - über die Aneinanderreihung von Erinnerungen, Projektionen, Farbfolgen und kontingenten Bildern, die die eigentliche Erzählung bisweilen verlassen, die lineare Zeit der Bewegung aufgebrochen hat und selber 'Zeit wird': „eine Art Psychosomatik des Denkens“ (Vogl 1996, 265). (Vgl. auch Ropars-Wuilleumier 1994 und Schwab 1996.) - Ein Film ist demnach nicht entweder 'darstellend' oder 'fiktiv', sondern die Betrachtung eines Films kann ihn nach transzendenten oder immanenten Kriterien analysieren. - Letzteres macht Deleuze.

²⁷⁵ Zu Deleuzes Interpretation vgl. Polan 1994 und Fricke 1995. - Zur Betrachtung Bacons aus dekonstruktivistischer Sicht vgl. Alphen 1996.

Expressivität und atheistischer Existenz, zwischen Transzendenz und Immanenz.

Im ersten Fall *verwirklicht sich die Empfindung im Material* und hat außerhalb dieser Verwirklichung keine Existenz. [...] Im zweiten Fall verwirklicht sich nicht mehr die Empfindung im Material, *vielmehr geht das Material in die Empfindung über*. [...] Das ist der Moment, da die Figuren der Kunst sich von einer scheinbaren Transzendenz oder einem paradigmatischen Modell befreien und sich zu ihrem unschuldigen Atheismus, ihrem Heidentum bekennen. (P 229f.)

Francis Bacon hat - so Deleuze - den organlosen Körper wie auch die Immanenz und die Deterritorialisierungsprozesse in seinen Bildern zur Existenz gebracht. Seine Bilder tragen drei entscheidende Züge: (1) die Zerstörung eines definierten Körpers; (2) die Aufnahme einer Verkettung von Gegenständen und entsubjektivierte Individuen in einen Immanenz, bzw. Affektraum; (3) die Dynamik eines Werdens.

Alle drei Merkmale sind miteinander verschränkt und bestimmen die Bilder Bacons: Zu sehen sind zumeist Gestalten, deren Körperteile abhanden gekommen sind, ineinander verfließen oder durch maschinengleiche Teile ersetzt sind. Ihnen zugeordnet ist - über den Raum des Rahmens oder des Hintergrundes hinaus - ein durch Linien oder Bögen markierter Raum, der bisweilen eine Würfelform annimmt oder einfach nur eine elliptische Arena bildet. Meist sind die Figuren innerhalb dieser 'Räume' verortet. - Aber nicht notwendigerweise: Es zeigen sich auch Fälle, in denen die Räume nur bestimmte Körperzonen umfassen oder die Körper sogar ganz außerhalb der Räume liegen.

Die am stärksten deformierten Körperzonen sind Gesicht sowie Geschlechts- und Bewegungsorgane. Stattdessen nehmen diese Zonen Tier- oder Maschinengestalt an, verbinden sich mit den Gegenständen des Umfeldes wie z.B. Kanalisationsanschlüsse oder mit anderen Figuren, brechen aus dem Körper aus oder verschwinden selbst gänzlich in den ineinanderfließenden Ölfarben. Mensch, Tier und Maschine werden ununterscheidbar und befremden doch durch ihre bedrohliche Konkretion. Das Gesicht des signifikanten, transzendent-christlichen Gottes ist in diesen Bildern zerstört. - Artauds organloser Körper hat sein Portrait gefunden:

Als Portraitist ist Bacon Maler von Köpfen, nicht von Gesichtern. Zwischen beiden besteht ein großer Unterschied. Denn das Gesicht ist eine strukturierte räumliche Organisation, die den Kopf überzieht, während der Kopf ein Anhang des Körpers ist, selbst wenn er dessen Spitze darstellt. Das heißt nicht, daß es ihm an Geist fehlt,

es ist dies aber ein Geist, der Körper ist, ein körperlicher und vitaler Hauch, ein Tiergeist, er ist der Tiergeist des Menschen: ein Schweine-Geist, ein Büffel-Geist, ein Hunde-Geist, ein Fledermaus-Geist... Als Portraitist verfolgt Bacon also ein ganz besonderes Projekt: das Gesicht auflösen, den Kopf unter dem Gesicht wiederfinden oder auftauchen lassen. (FB 19)²⁷⁶

Codierte Aussagen werden mit der Deformation ihrer Äußerungsorgane zu Schreien. Der vormals gottgleiche Mensch erscheint als niederes Tier oder gar als anorganisches Amalgam. Die Figuren werden zu Sklaven ihrer Geräte, über die sie zuvor noch verfügten: Waschbecken nehmen den Kopf des Sich-Rasierenden auf, Turngeräte werden zu Kreuzigungsstätten, Tierkadaver ordnen sich in heiliger Symbolik, Tiergebisse schließlich graben sich von innen durch Schädeldecken.

Dennoch ist dies nicht eine Verkehrung der christlichen Vorzeichen in ein Höllenspektakel. - Von de Sade ist Bacon weit entfernt. Die Transformationen überschreiten den Raum der Darstellung nicht und die Gesichter werden auch nicht nach einem bestimmten Muster ihrer Subjektivität beraubt. Die Kompositionsebene des Bildes ist in sich gestützt durch die optische Begrenzung eines ausgewiesenen Ortes. Alles Ereignis ist irdisch und doch unbegrenzt. Die umrahmten oder umzirkelten Bereiche ordnen den Blick auf sich hin (als Öffnung, Lupe, Parzelle oder Bühne), sind aber in ihrer Beschaffenheit nicht von dem bestimmt, was sie markieren: Sie vergrößern, umspielen, verzerren, straffen oder decken den Bereich des Werdens.

Der Leib oder vielmehr die Figur bewohnt nicht mehr den Schauplatz, das Haus, sondern ein Universum, das das Haus (Werden) stützt. *Es ist gleichsam der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen*, aber auch vom Territorium zur Deterritorialisierung. [...] Bei van Gogh, bei Gauguin, bei Bacon heute tritt sichtbar die unmittelbare Spannung zwischen Fleisch und glatter Farbfläche hervor [...]. (P 214)

Die Deterritorialisierung der transzendenten Funktionalität bleibt auf das Bild bezogen. Es mögen hier und da Assoziationen an Vorbilder wach werden - Bacon hat sich verschiedentlich von Filmen, Photographien und Romanen inspirieren lassen -, doch das Werden ereignet sich dysfunktional. Die Darstellungen können nicht als Repräsentation einer ihnen vorausliegenden Ordnung interpretiert werden. So interpenetrieren sich

²⁷⁶ Zur Kritik des 'Gesichts' vgl. auch Fußnote 240.

deterritorialisierendes Werden, a-signifikante Immanenz und entsubjektiverter, organloser Körper in Bacons Portraits.²⁷⁷

3.5. Die Immanenzebene in der Philosophie

3.5.1. Die Pädagogik des Begriffs und das Stottern der Sprache

Als entscheidend kann man dagegen [gegen die Tradition; S.G.] folgende Definition der Philosophie ansehen: Erkenntnis durch reine Begriffe. [...] Denn Nietzsches Urteil zufolge erkennen wir nichts durch Begriffe, wenn wir sie nicht zunächst erschaffen. [...] Der Konstruktivismus verlangt, daß jede Schöpfung eine Konstruktion auf einer Ebene ist, die ihr eine autonome Existenz verleiht. (P 12)

Die wichtigste Folgerung aus dem konstruktivistischen Grundsatz betrifft - folgt man Deleuzes Nietzscheverständnis - die Abgrenzung von den Propositionen der Logik, da diese versuchen, Begriffe mit Referenz zu versehen. Die Logik, sowohl als formale, als auch als Wissenschaft von den Alltagssprachen, versucht, die Philosophie und ihre Begriffe an 'der (vorphilosophischen) Welt' zu reterritorialisieren, indem sie in der Tradition

²⁷⁷ Bacons größtes Projekt (neben der wiederkehrenden Thematisierung der heiligen Darstellungsform des Tryptichons) sind Variationen auf das Portrait von Papst Innozenz X., welches der spanische Hofmaler Diego Rodriguez de Silva Velázquez schuf. (Vgl. Gowing 1989, 15f.) Bacon, der das Original selbst nie gesehen hat (und sich persönlich davor fürchtete, es jemals im Original zu sehen), malte mehrere Bilder, auf denen das von Velázquez gemalte Portrait seiner Transzendenz beraubt wird: Das Original stattet den Papst mit den Insignien der Macht aus. Auf dem heiligen Stuhl thront der Repräsentant Gottes in überzeichnetem Glanz. Die Variationen Bacons hingegen verwandeln den ruhend und von Herrschaftsgewißheit equilibrierten Gesichtsausdruck des Würdenträgers in einen einzigen Schrei: der Kopf, der bis auf das aufgerissene Gebiß in fliehende Linien von Pinselstrichen verwandelt ist, scheint horizontal durchschnitten. Die Hände, die bei Velázquez das Schriftstück des päpstlichen Status halten, klammern sich an die Lehnen des - so scheint es - wie in die Tiefe gerissenen Stuhls, der sich in anderen Bildern von Feuerkränzen umringt oder wie ein elektrischer Stuhl zeigt. Wieder andere Bilder zeigen den Papst - anstatt in sein Gewand gekleidet - in einem Anzug oder lassen von der Person des Papstes nur noch die Zähne - wie die Hauer eines Keilers - stehen. - Daß das Gemälde von Velázquez stammt, ist nicht ohne Bedeutung: Bereits für Foucault ist Velázquez der Maler der Repräsentation. In dem populären, bereits vor dem Hauptwerk getrennt erschienenen, ersten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* analysierte Foucault die Repräsentationsbeziehungen des Gemäldes *Las Meninas*. (Vgl. Foucault 1994a, 31-45.) Aus diesem gewinnt Foucault eine Parabel auf den Denkraum der Klassik und dem sich daraus ankündigenden 'Subjekt' als Repräsentation des 'Menschen' in den Humanwissenschaften. (Vgl. Harlizius-Klück 1995.) Unter diesem Blickwinkel kondensiert in Bacons Variationen eine Reaktion auf historische Denkformationen. (Vgl. FB 75-82.)

christlicher Philosophie dem Begriff eine Referenz, d.h. seine Transzendenz, setzt: die jeder Deutung vorausliegende Welt, sei sie als deutungsabhängige oder auch deutungsunabhängige Welt verstanden.²⁷⁸

Statt - wie eine Proposition - referentiell zu sein, ist der philosophische Begriff pädagogisch.²⁷⁹ Dies heißt für Deleuze und Guattari, daß er ein 'Werden' impliziert. Der philosophische Begriff benennt nicht das, was ist, sondern das, was wird bzw. werden soll. Dadurch wird die philosophische Sprache paradoxal, „weil sie sich in Sätzen einer Standardsprache bedient, um damit etwas auszudrücken, was nicht zur Ordnung der Meinung, nicht einmal zu der der Proposition gehört“. (P 92f.) Ebenso wie Sacher-Masoch die Sprache paradoxal benutzt, um seine Herrin sprechen zu machen, was sie mit ihm tun soll, so sagt der Begriff und durch ihn der Philosoph das Ereignis aus, welches nach Deleuze nicht das Ausdrücken einer anderen Ordnung, aber einer werdenden Organisierung ist.

Überall treffen wir auf den gleichen pädagogischen Status des Begriffs: eine *Mannigfaltigkeit*, eine Oberfläche oder ein Volumen, die absolut, selbstbezüglich sind [...]. Der Begriff ist der Umriß, die Konfiguration, die Konstellation eines künftigen Ereignisses. (P 40)

Die Situation ist also geradezu umgekehrt: Nicht die Philosophie hat die Sprache als ideale oder umgangssprachliche zu erklären, sondern die Philosophie bedient sich der Sprache, um sie, die Sprache selbst, zum Stottern zu bringen. - 'In einer Sprache stottern', das heißt für Deleuze in dem Sprachsystem, der *langue*, stottern, nicht in der *parole*. Und das bedeutet: Worte einer Standardsprache so verwenden, daß sie aus der Referenz auf eine Transzendenz gerissen werden und dementgegen eine immanente Konstitution erlangen.

²⁷⁸ Auch Nelson Goodman, der die Relativierung der einen Weltsicht auf viele Weltversionen vorschlägt, in denen die jeweiligen Referenzen 'funktionieren', und so nicht der Vorstellung einer der Deutung vorausgehenden Welt folgt, ist der Ansicht, damit philosophisch hinreichende Arbeit geleistet zu haben. Er äußert sich allerdings zu keinem Moment über die Konzepte von Philosophen bzw. über individuelle Kompositionsebenen. Seine Beispiele orientieren sich vorrangig an naturwissenschaftlichen Paradigmenverschiebungen, propositionalen Aussagen oder semiologischen Analysen der Phänomene der Künste, wodurch er - mit Deleuze argumentiert - so gerade Transendenzen kopiert, anstatt das Spezifische der Philosophie (die Immanenz) begreiflich zu machen. (Vgl. Goodman 1993, 134-170 und Goodman/Elgin 1989, 162-175.)

²⁷⁹ Vgl. auch Fußnote 113.

Vorbilder für diese Auffassung fand Deleuze in der Literatur: Beckett und Kafka haben die Sprache zum Stottern gebracht: Kafka schrieb im Deutsch der Juden Prags und unterwanderte mit diesem ‘Dialekt’ die majoritäre deutsche Literatur des Nationalterritoriums in seinem Schreiben. Beckett als Ire schrieb viele seiner Texte auf französisch und unterwanderte so die irische, bzw. die durch das Englisch majorisierte Sprache der heutigen Iren, mit der französischen Sprache.²⁸⁰

Rather, what they do is invent a *minor use* for the major language within which they express themselves completely: they *minorize* language, as in music, where the minor mode refers to dynamic combinations in a state of perpetual disequilibrium. (ST 25)²⁸¹

Beckett wie Kafka schaffen sich einen organlosen Körper durch einen häretischen, wie auch hermetischen, Sprachgebrauch. Ein Fremdkörper im gewohnten Sprachkorpus wird der Schreiber auch selbst dann sein, wenn er in seiner Muttersprache schreibt. Er bedient sich ihrer in einer Weise, die keine Übersetzung in andere Worte zuläßt.²⁸²

Die von der Philosophie geschaffenen Begriffe verweisen dabei immer auf andere (philosophische) Begriffe und bilden in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit selber Mannigfaltigkeiten. Sie sind so konstruiert, daß sie selbst Singularitäten in dem Gefüge der Begriffe sind und unaustauschbar werden. Die Komponenten der Mannigfaltigkeiten als die Schnittstellen im

²⁸⁰ Zu Deleuzes und Guattaris Kafkabesprechung in bezug auf die Strategien der Unterwanderung einer majoritären Literatur durch das ‘Pragerdeutsch’ als eine „deterritoralisierte Sprache“ (K 25) vgl. bes. K 24-39. Zu Beckett vgl. TP 273. - Auch Nietzsche gefiel die (allerdings falsche) Idee, er sei über seine philosophische Außenseiterposition hinaus - was seine nationale Herkunft angehe - minoritär, nämlich: polnisch. (Vgl. die Selbstbekundung in *Ecce homo* [KSA 6/268].)

²⁸¹ „Nehmen wir an, die Konstante oder das Maß sei *Mensch-weiß-westlich-männlich-erwachsen-vernünftig-heterosexuell-Stadtbewohner-Sprecher einer Standardsprache* [...]“ (KS 27) Die Liste des Minoritären (franz. *mineur*) angesichts des Majoritären ist lang: „klein / mini / minder / gering / niedrig / Moll / mollig / mickrig / minoritär / minderwertig / minderjährig / unmündig / schwachsinnig / zweitrangig / Untergebener / Bergarbeiter / Pionier / Minenleger“ (KS, Klappentext). - Besonders der Bergarbeiter ist nach Ansicht Deleuzes die Minorität im Kapitalismus, da er das Metall, welches später im Verkehr der schillernden Münzen seine Herkunft aus der staubigen Erde leugnen muß, ans Licht holt. (Vgl. TP 569-572.) Entsprechend sieht Derrida in ihm das Supplement des Kapitalismus: Die Transzendenz des Tauschwertes wird von dem Minenarbeiter aus dem ‘Nichts’ geschöpft. (Vgl. Derrida 1994a, 256f.)

²⁸² Zwar nicht der Form der Worte nach, aber nach ihren Relationen zueinander erschafft er sich eine ‘Privatsprache’.

maschinellen Gefüge der Theorie geben jedem Begriff die dazu benötigte Endo-Konsistenz in diesem Gefüge. So sind die Komponenten zwar unterschieden, aber nicht voneinander zu trennen. Die Komponenten eines philosophischen Begriffes haben eine Intention, ein „*intensives Merkmal*“, eine intensive Ordinate, die weder als allgemeine noch als besondere, sondern als reine und einfache Singularität aufgefaßt werden muß“ (P 26).

Als ein Beispiel besprechen Deleuze und Guattari die Darstellung des Cartesianischen Cogitos.²⁸³ Um den Begriff des ‘Ich’ als Selbstbewußtsein auszudrücken, muß der Begriff in den Ausführungen der *Meditationen* durch seine drei Komponenten - Zweifeln, Denken und Sein - ‘hindurchgehen’. Dabei gibt es Zonen der Nachbarschaft und Ununterscheidbarkeit bzw. Übergänge, die Schnittstellen der Komponenten. Im Falle Descartes heißt das: zwischen Zweifeln und Denken und zwischen Denken und Sein bestehen solche Zonen der Ununterscheidbarkeit. Alle zusammen bilden den Begriff des Cogito, der *res cogitans*, und stellen diesen dem Begriff von der dem Cogito zugehörigen Welt, der *res extensa*, gegenüber, die sich von nun an aus diesem herleiten muß. Insofern ist zwar das Cogito konsistent bzw. immanent konstruiert, aber nicht die Körperlichkeit. - Sie bleibt dem Cogito gegenüber transzendent.

Die Frage, ob eine philosophische Konzeptionsebene ‘besser’ ist als eine andere, läßt sich nicht im historischen Vergleich mit Begriffen anderer Philosophen und den zugehörigen Ebenen beantworten, da jeder Begriff nur auf das Problem verweist, das auf seiner Konsistenzebene konstruiert und gedacht werden kann. So zum Beispiel Spinozas Begriff des ‘Ausdrucks’, den Deleuze herausgearbeitet hat: Dieser hebt das Cartesianische Problem der Beziehung von der *res cogitans* zur *res extensa* nicht in einem hegelianischen Sinne auf. Dieses Problem stellt sich im Denken Spinozas an keiner Stelle, da seine Begriffe und die ihnen eigene Ebene völlig anders konstruiert sind. Bei Spinoza gibt es konzeptionell keine Trennung von Sein und Denken.

Wenn zwischen philosophischen Begriffen überhaupt ein Abfolgeverhältnis besteht, so ist es in keinem Falle ein historisches, sondern ein „*stratigraphische[s]*“ (P 67). Es gibt ‘bessere’ und ‘schlechtere’ Begriffe, je nachdem, wie gut oder schlecht die Transzendenz, die den Begriff zur Proposition werden läßt, vermieden worden ist. In einer ‘besseren’ Philosophie wäre die Immanenz derart erfüllt, daß das Denken ohne

²⁸³ Vgl. P 32-34.

Widerstand alle gelegten Schaltungen - die Komponentenschnittstellen - ungehindert passieren könnte. Hätte Descartes, wie Leibniz, Denken und Sein nicht in einem Abbildungsverhältnis, sondern als jeweils konsistent für sich bestehend - prädestiniert - gedacht, hätte er das Problem des Übergangs zwischen beiden nicht in seiner philosophischen Konstruktion gehabt. - „Die unendliche Bewegung ist zweifach, und zwischen beiden besteht nur eine Falte. In diesem Sinne heißt es: Denken und Sein sind ein und dasselbe.“ (P 45)

Der philosophische Begriff ist das, was die Stoa als „ein Unkörperliches“ (P 27) bezeichnet hat. Das, was einen Körper aus seinem Sein reißt und in ein Werden stürzt. Philosophie ist Transformation des Denkens, ein ‘Theater der Grausamkeit’.²⁸⁴

Gibt es eine ‘beste’ Ebene, die die Immanenz nicht an Etwas = x auslieferte und nichts Transzendentes mehr nachhätte? Man möchte sagen, DIE Immanenzebene sei zugleich das, was gedacht werden muß, und das, was nicht gedacht werden kann. Sie wäre es, das Nicht-Gedachte im Denken. [...] Vielleicht ist dies die höchste Geste der Philosophie: nicht so sehr DIE Immanenzebene denken, sondern zeigen, daß sie da ist, ungedacht in jeder Ebene. [...] Was nicht gedacht werden kann und doch gedacht werden muß, wurde ein einziges Mal gedacht, wie Christus ein einziges Mal Fleisch geworden ist, um für dieses Mal die Möglichkeit des Unmöglichen aufzuzeigen. Daher ist Spinoza auch der Christus der Philosophen, und die größten Philosophen sind allenfalls Apostel, die diesem Mysterium näher oder ferner stehen. Spinoza, das unendliche Philosoph-Werden. (P 68f.)²⁸⁵

²⁸⁴ Den Theatercharakter der Philosophie Deleuzes hob schon Foucault in seiner Besprechung von *Differenz und Wiederholung* und *Logik des Sinns* „Theatrum philosophicum“ hervor. (Vgl. Foucault 1977.) - Vgl. auch Schneider 1996.

²⁸⁵ Warum Deleuze diesen Vergleich mit der Ausfaltung des dreifaltigen Gottes in eine seiner Komponenten - ‘Sohn’ - für den „reinsten Weisen“ (*Menschliches Allzumenschliches I*, KSA 2/310), wie Nietzsche Spinoza nennt, wählt, fällt entgegen dem ersten Eindruck nicht aus dem atheistischen Grundkonzept Deleuzes heraus. Christus ist das ‘Undenkbare’ der christlichen Religion - der *double-bind* des Christentums. Mit ihm wird der schlechthin transzendente Gott immanent und gleichfalls sterblich. Die Aktualisierung eines Revolutionärs konnte nur rückgängig gemacht werden durch Wiederauferstehungserzählungen einer institutionalisierten Kirche, die der Kriegsmaschine Christus die Seele zurückgab und den organlosen Körper am Kreuz in jeder Epoche in Malerei, Skulptur und Schrift neu stratifizierte. - Nietzsche polemisierte entsprechend: „— die K i r c h e ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte —“ (*Nachgelassenen Fragmente*, November 1887—März 1888, 11[275], KSA 13/98). Der „persönliche Typus von Christus“ kommt dem letzten Menschen, der untergehen will, - dem der dionysischen Umwandlung - am „nächsten“ (N 47) und ist daher für Nietzsche auch der „interessantest[e] *décadent*“ (*Der Antichrist*, KSA 6/202).

3.5.2. Das Werden der Begriffsperson

Der Philosoph setzt zur Erschaffung der Begriffe Begriffspersonen ein. Begriffspersonen 'leben' die Begriffe derart, daß der Philosoph von seiner/n Begriffsperson(en) nicht mehr zu unterscheiden ist. 'Platon ist ein Sokrates-Werden'. Nietzsche ist ein 'Zarathustra-Werden' und - auch im Werden gibt es Mannigfaltigkeiten - ebenfalls ein 'Dionysos-Werden'. Descartes ist ein 'Idiot-Werden', eine Transformation des Akademikers in einen privaten Zweifler. Dabei verstärkt die Rezeptionsgeschichte diesen Effekt, indem sie den 'Namen' des Philosophen deckungsgleich mit der Bezeichnung seines philosophischen 'Gehaltes' verwendet. Übertragen auf das Stottern der *langue* hieße das:

Sagt man zum Beispiel, eine Begriffsperson stottere, dann ist damit kein Typ gemeint, der in einer Sprache stottert, vielmehr ein Denker, der die ganze Sprache zum Stottern bringt, der das Stottern zum Merkmal des Denkens als Sprache macht [...]. (P 79)

Schwierigkeiten entstehen erst dann, wenn man den Philosophen von seinen Begriffen trennen will und unter allen Umständen versucht, z.B. eine Existenz 'Nietzsche' von einem Schreiben 'Nietzsche' zu trennen. Biographien über Philosophen (als Philosophen) sind notwendigerweise eine Wiederholung der Inhalte ihrer Schriften: „Die Begriffspersonen sind die 'Heteronyme' des Philosophen - und der Name des Philosophen das bloße Pseudonym seiner Person.“ (P 73)

Die Soziologie kennt zwar auch „psychosoziale Typen“ (ebd.) wie z.B. den 'Fremden' bei Simmel²⁸⁶, den 'Institutionalisierten' bei Goffman²⁸⁷ und den 'Proletarier' oder den 'Kapitalisten' bei Marx. Die Künste haben ästhetische Figuren (Sujets, Themen etc.) und die Wissenschaften den 'Partialbeobachter', der z.B. das Experiment als Störgröße beeinflusst. Die Logik verwendet 'shifter' als Personen der Aussage. Doch in allen diesen Bereichen besitzen die Personen nur Beispielcharakter. Sie besitzen eine Referenz auf empirische Größen, sind also 'extensiv' bestimmt. Die Begriffsperson hingegen ist eine 'intensive' Größe. - Sie ist gleichsam selbst ihr einziges Beispiel. In der Philosophie konstituiert diese Person das Werden und durchlebt die Pädagogik des Begriffs.

²⁸⁶ Vgl. Simmel 1992.

²⁸⁷ Vgl. Goffman 1990.

Die Einführung der Begriffsperson in die Philosophie ermöglicht es Deleuze und Guattari, die schon immer getroffene Unterscheidung von 'Schizo' und 'Schizophrener' nachträglich zu rechtfertigen:

Wir gehen davon aus, daß es *pathische Merkmale* [der Begriffspersonen; S.G.] gibt: [...] ein großer Besessener, ein Delirierender, der das sucht, was dem Denken vorausgeht, ein Schon-Vorhandenes, aber innerhalb des Denkens selbst... Philosophie und Schizophrenie sind häufig zusammengebracht worden; doch in dem einen Fall ist der Schizophrene eine Begriffsperson [der Schizo; S.G.], die intensiv im Denken lebt und ihn zum Denken zwingt, in dem anderen Fall ist er ein psycho-sozialer Typ, der das Lebendige verdrängt und ihm sein Denken stiehlt. Zuweilen verbinden sich beide, umschlingen einander, als antwortete auf ein zu starkes Ereignis ein allzuschwer zu ertragender gelebter Zustand. (P 80f.)

Im klinischen Sinn - als psychosozialer Typ - ist Schreber ein schizophrener Paranoiker, da er überall die Signifikanz des gesellschaftlichen Unbewußten und seiner Ströme erkennt. Dennoch bringt er eigene Ströme zum Fließen und zeigt so deutlich Züge eines 'Schizos'. Er schmückt sich mit bunten Bändern und wird ein 'Frau-Werden', das Freud als Homosexualität decodiert und Schreber so als Paranoiden am klinischen Analysekörper durch die Diagnose reterritorialisieren kann. Schrebers analysierte 'Verrücktheit' ist für den klinischen Diskurs seine Normalität. Für 'homosexuelle Paranoiker' stehen in der Klinik Methoden und Axiome zu seiner 'Behandlung' bereit.

Im Sinne der Schizo-Analyse aber ist Schreber ein Schizophrener, nicht als empirische Größe, sondern als lebender Begriff - eben 'Schizo'. Er hat der scheinbaren Immanenz des Kapitals die Transzendenz aufgewiesen:²⁸⁸ Auch der Körper des Kapitals ist zunächst ein organloser Körper, dem es scheinbar problemlos gelingt, alles Neue als Axiom zu integrieren, d.h. am Körper des Kapitals zu reterritorialisieren. Indem Schreber über das Suspendieren der biologischen Ströme hinaus auch die Ströme des Kapitals anhält (er ist arbeitsunfähig und friert so gleichzeitig den Fluß der Rechtsprechung und den des Geldverdienens ein), erzeugt er seine eigene Maschinerie des Unbewußten. Nicht mehr die abstrakten Einschreibemaschinen des Kapitals (Judikative, Klinik, Arbeitsmarkt etc.) sind am wirken, sondern eine Kriegsmaschine, die gegen das Kapital und seine 'Branchen' vorgeht.

²⁸⁸ „Ich habe zusammen mit Deleuze versucht, den Schizoprozeß von der klinischen Schizophrenie zu unterscheiden. Der Schizophrene ist eine Person, die den eigenen Schizoprozeß verfehlt hat. [...] Wir sind daher absolut keine Apologeten der Schizophrenie [...].“ (Guattari 1978, 79f.)

Schizophren im klinischen Sinn nach Bleuler ist das Verbinden aller bereitgestellten Axiome bis zu jenem Punkt, an dem alle mit allen verbunden sind. Doch für den Schizo gelten selbst die Axiome nicht mehr als unangreifbar. Der Schizo deterritorialisiert die Ströme absolut und decodiert dabei ebenfalls die Axiome absolut. Der Schizophrene - als Konstrukt der kapitalistisch-ödipalisierenden Klinik - deterritorialisiert die Ströme nur relativ und greift die Axiome nicht an. Er bleibt klinisch decodierbar und damit absolut reterritorialisierbar.²⁸⁹

Revolutionäres Begehren und Faschismus liegen immer nahe beieinander. - Die Immanenz ist stets in der Gefahr, in die Transzendenz aufzusteigen und den Prozess der (absoluten) Deterritorialisierung zu verfehlen: Ökofaschismus anstatt eines Tier-Werdens; imperialer Tourismus, anstatt fremd in der Fremde zu werden; emanzipatorischer Monismus anstatt eines Frau-Werdens; Majoritär-Sein statt Minoritär-Werden; Kopie statt Karte; Referenz statt Begriff; stratifizierter statt organloser Körper; Paranoiker statt Schizo; Ironie statt Humor; Dialektik statt Differenz.

So erklärt sich der vierte und letzte Punkt aus der Charakterisierung des 'nomadischen Denkens' nach Deleuzes Nietzsche-Interpretation.²⁹⁰ Verbindung zum Außerhalb der Axiome, Intensiv-Werden des Schizos und sein schizophrenes Lachen machen einen Philosophen zu einem nomadischen Denker. Nomadisches Denken richtet sich nach dem *nomos*, nicht nach dem *logos*.²⁹¹ In diesem Denken weiß der Erschaffer der Ebene und der Begriffe um dieses Schaffen - er versucht nicht, wie die Logik, sie

²⁸⁹ Eine parallele Beschreibung ließe sich für die Unterscheidung des konzeptuellen Masochismus Sacher-Masochs und der mode- und marktorientierten S/M-Kultur geben.

²⁹⁰ Vgl. *Exkurs I*.

²⁹¹ Wohingegen *logos*, sei es in seiner Bestimmung als Verhältnis, (stimmlicher) Aussage oder Geist, auf eine Transzendenz rekurriert, kennzeichnet die Auffassung des *nomos*, als 'Gesetztes', die Immanenz der Konstruktion. Deleuze und Guattari erläutern das Verhältnis in der Gegenüberstellung der Strategiespiele Schach und chinesisches 'Go', welches, anders als das Schachspiel, keine signifikanten Figuren kennt, sondern changierende Zugmöglichkeiten je nach Stellung in der Spielebene. „Der 'glatte' Raum des Go-Spiels gegen den 'eingekerbten' Raum des Schachspiels. Der *Nomos* des Go gegen den *Staat* des Schach, *Nomos* gegen *Polis*. Beim Schach wird der Raum codiert und decodiert, während Go ganz anders verfährt und den Raum territorialisiert und deterritorialisiert [...].“ (TP 484) (Zum Unterschied zwischen einer 'menschlich-seßhaften' und einer 'göttlich-nomadischen' Spielweise vgl. auch DW 351-353.)

aus einer Transzendenz zu deduzieren oder nach einer solchen zu beurteilen.²⁹²

Es geht nicht darum, dem dogmatischen Bild des Denkens ein anderes, etwa der Schizophrenie entlehntes gegenüberzustellen. Sondern eher darum, in Erinnerung zu rufen, daß die Schizophrenie nicht nur ein menschliches Faktum ist, daß sie vielmehr eine Möglichkeit des Denkens ist, die sich als solche nur in der Beseitigung des Bilds offenbart. (DW 192)

3.5.3. Die Immenenzebene der Freunde

Deleuzes und Guattaris Begriffsperson im *Anti-Ödipus* war der Schizo. Für sich allein wäre Deleuze in der anti-dialektischen Haltung seiner Frühphilosophie, die eine Differenz an sich beschwört, verharret. Durch die Begegnung mit Guattari entstand über die Begriffe des Territoriums und seiner Prozesse ein positiv gefülltes, nicht-dialektisches Konzept des Werdens. Beide Autoren waren füreinander die Verbindung zum Außen, die sie vor akademischer Reterritorialisierung bewahrte. Zusammen konnten sie 'angenehme Ideen' (im spinozistischen Sinne) bilden und sich einen organlosen Körper ohne transzendente Autorenschaft schaffen.

Man muß aus der Begegnung zwischen den Menschen einen Ritus machen, eine Art Ritual der Immanenz, selbst wenn es ein bißchen schizophran sein sollte. Was uns die Griechen beigebracht haben, [...] liegt darin, daß wir uns nicht auf ein etabliertes Zentrum festnageln lassen, sondern die Fähigkeit erwerben, ein Zentrum

²⁹² Die majoritäre Philosophie, deren primäres Anliegen war und ist, den 'idealen Staat' zu denken, denunzierte seit jeher das Nomadentum und damit die Nichtseßhaften, die Staatenlosen. So zum Beispiel Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Anfänglich war ihre Herrschaft unter der Verwaltung der *Dogmatiker*, *despotisch*. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige *Anarchie* aus und die *Skeptiker*, eine Art *Nomaden*, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung.“ (KrV A IX; kursiv, S.G.) Diese Metaphorik ist darüberhinaus für Kants Philosophie bezeichnend, da sie ein besonderes Verhältnis zur Erde und mit ihr zum Territorium zum Ausdruck bringt. So steht sein philosophisches Projekt im Zeichen der 'Kopernikanischen Wende', der Abwendung von der Erde als Problematisierung ihrer zentralen Stellung, wodurch in diesem Bild der Mensch zur Sonne und gleichfalls zum cartesianischen Gott wird. Auch Kant deterritorialisiert die Dogmen seiner Vorgänger nur relativ und bindet das in Bewegung geratene Denken zurück an das Selbstbewußtsein. (Zu Kants Beziehung zu den nomadischen 'Zigeunern' seiner Zeit vgl. die hervorragende Untersuchung von Röttgers [Röttgers 1997].)

mit uns zu transportieren, um Ensembles symmetrischer und von freien Menschen reversibel bewirkter Relationen herzustellen. (PV 12)

Die griechische Philosophie verstand sich nach Deleuze und Guattari darauf, Immanenz zu erzeugen.²⁹³ Die griechische Polis bildete ein „Immanenzmilieu“ gleich einem „internationalen Markt‘ am Rande des Orients“ (P 99), in dem sich Fremde auf der Flucht, umherziehende Handwerker und Händler aus den Kolonien trafen. In den imperialen Nachbarstaaten waren die Deterritorialisierungen transzendent, d.h. sie reterritorialiserten die Menschen absolut am Gesetz des imperialen Territoriums. Der griechische Staat gewährte demgegenüber den Händlern wie den Philosophen Freizügigkeit im Ausüben ihrer Tätigkeit. Die Philosophie wird quasi in dieser Bewegung der Flucht aus Asien über die griechischen Kolonien nach Athen in einer „synthetischen und kontingenten [...] Konjunktion“ (P 107) ‘geboren’. Dort werden die Deterritorialisierungen absolut und der Autochthone von seiner Erde fortgerissen bzw. befreit.

Man könnte sagen, daß Griechenland eine fraktale Struktur aufweist, so nah liegt jeder Punkt der Halbinsel am Meer, und so ungemein lang verläuft die Küste. Die Völker der Ägeis, die Stadtstaaten des antiken Griechenlands [...] sind die ersten, die gleichermaßen nah und fern genug den archaischen Reichen des Orients sind, um von ihnen zu profitieren, ohne ihrem Beispiel folgen zu müssen [...]. (P 99)²⁹⁴

²⁹³ Die Bestimmung der Philosophie als ‘griechisch’ ist natürlich keine Neuheit. Doch auch diese traditionelle Auffassung kennt zumindest zwei Versionen: Entgegen der Mehrheitsvorstellung wie sie exemplarisch von Hegel in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* vertreten wird, nach der die klassische, nachsokratische Philosophie einen Schritt weiter auf dem Weg zur echten Philosophie sei, steht die Auffassung, wie sie von Nietzsche vertreten wird, daß mit Sokrates die (immanente) Philosophie an die Dialektik verlorengelange. Dieser Tradition verpflichteten sich Deleuze und Guattari in der Bestimmung des (vorsokratischen) griechischen Milieus. „Der Philosoph [hier bes. Anaximander; S.G.] leistet eine weitläufige Umwendung der Weisheit, er stellt sie in den Dienst der reinen Immanenz. Er ersetzt die Genealogie durch die Geologie.“ (P 53) Wohingegen Hegel den „Keim der denkenden Freiheit“ in „dieser existierenden Heimatlichkeit“ (Hegel, *Werke* 18, 175) angelegt sieht, sehen zwar Deleuze und Guattari - ebenso wie Hegel - das ‘freie Denken’ hier begründet, aber der Grund dafür ist der entgegengesetzte: Fremdbegegnung (v.a. mit den Philosophen aus den Kolonien). - Zur Herkunft der Vorstellung von Deleuze über das griechische Denken als Denken der Immanenz vermittelt durch Jean-Pierre Vernant vgl. Härle 1996. Zur Kritik der Auffassung Hegels vgl. Welsch 1986.

²⁹⁴ Wiederum drehen Deleuze und Guattari Hegels These über das ‘ganzheitliche’ griechische Denken als Reflex auf die fragmentierte Küste um: Nicht die Fragmentierung, wie Hegel in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* sagt, erfordert Einheitstheorien, sondern die Fragmentierung erlaubte erst die Öffnung auf ein anderes Denken hin, auf die Philosophie selbst nämlich, die von den Ionischen Inseln kam. „Griechenland ist die Substanz, welche zugleich individuell ist: das Allgemeine als solches ist überwunden, das Versenktsein in die Natur ist aufgehoben, und so ist denn

Dabei stand das orientalische Denken dem Denken der Immanenz sehr nahe. Doch diese Art von Immanenz war eben von einer nur relativen Deterritorialisierung begleitet. In dem Sonderfall 'mystisch-religiöser Immanenz',²⁹⁵ wird die transzendente Struktur ikonographischer Weltdeutungen eines bildhaft verfahrenen Denkens auf die Ebene der Immanenz projiziert. Diese Immanenz verliert das religiöse Denken aber in jedem Moment, da die unendliche Bewegung des Denkens durch relative Deterritorialisierungen in den festgeschriebenen Bildern gebremst wird.

Das Mandala ist die Projektion auf eine Oberfläche, worin göttliche, kosmische, politische, architektonische, organische Niveaus als Werte derselben Transzendenz aufeinander bezogen werden. [...] Kurzum: die Figur ist wesentlich *paradigmatisch, projektiv, hierarchisch, referentiell* [...]. (P 102)²⁹⁶

Die Immanenz der philosophischen Ebene verhindert die Transzendenz durch den Begriff, denn er ist „nicht paradigmatisch, sondern *syntagmatisch*; nicht projektiv, sondern *konnektiv*; nicht hierarchisch, sondern *vizinal*; nicht referentiell, sondern *konsistent*“ (P 104).

auch das Massenhafte der *geographischen* Verhältnisse verschwunden.“ (Hegel, *Werke* 12, 277) - Die besondere Beziehung der Philosophie zum Meer - dem 'glattesten' aller Räume - zeigt sich heute wieder in der Philosophie Lyotards, der Kants 'Feld der Vernunft' in ein Meer verwandelt, aus dem Archipele von Diskursen ragen. Der Philosoph ist eher ein Seefahrer, als daß er ein Landvermesser ist: „Jede der Diskursarten wäre gleichsam eine Insel; das Urteilsvermögen wäre [...] gleichsam ein Reeder oder Admiral [...]. Diese Interventionsmacht, Krieg oder Handel [...] erfordert ein Medium, das Meer, den *Archipelagos*, das Ur- oder Hauptmeer, wie einst die Ägäis genannt wurde.“ (Lyotard 1989b, 218f.)

²⁹⁵ Denn als diese wird sie durchweg verstanden. (Vgl. die Textsammlung *Krise der Immanenz* [Höhn 1996].)

²⁹⁶ Deleuze und Guattari treten immer wieder für ein Denken des Zusammenhangs zwischen einer spezifischen Staatsform und dem darin stattfindenden Philosophieren oder der entsprechenden Wissenschaften ein. So ist für sie nicht nur die Philosophie Hegels eine Aufzeichnung christlich-transzendenter Demokratievorstellungen, sondern auch der physikalische Glaube an die 'Schwerkraft' als Konstante nur ein Derivat der vertikalen Hierarchisierung des Raumes. Insofern hat die Physik die 'Geschwindigkeit' falsch - nämlich als 'Schnelligkeit' - begriffen: „Von einem Körper, den man losläßt und der fällt, kann man genau genommen nicht sagen, daß er eine Geschwindigkeit hat, wie schnell auch immer er fällt; er hat vielmehr eine unendlich abnehmende Langsamkeit, dem Gesetz der Schwerkraft entsprechend.“ (TP 510) Zur Geschwindigkeit gehört vielmehr ein nicht-transzendentes Verständnis von Bewegung als *causa sui*. - Bereits *Die Ordnung der Dinge* fand sich inspiriert durch Überlegungen, die der argentinische Schriftsteller Borges über die gleichzeitige Strukturierung des Denkens und des (Staats-)Raumes in China anstellte. (Vgl. Foucault 1994a, 17-23.)

Durch die Geschichte der Philosophie hindurch geschah und geschieht es immer wieder, daß die Immanenz der Begriffe der Immanenzebene in der Transzendenz von Bildern (Paradigmen!) verlorengelht, d.h. die Religion - wie im Falle Kants - die Philosophie an ihrem Territorium reterritorialisiert. - Genau dies hatte Nietzsche Kant vorgeworfen. Die Philosophie reproduziert dann Figuren, „wenn die Immanenz einer Sache zugesprochen wird“ (P 106). Wenn diese als Universalie oder absoluter Referenzpunkt den Begriffen eine Transzendenz setzt, dann wird Ebene und Begriff verwechselt, „so daß der Begriff ein transzendentes Universal und die Ebene ein Attribut im Begriff wird“ (P 53). Kant macht dementsprechend die Ideen Gott, Welt und Seele zu regulativen Ideen und verwirft ihren transzendenten Gebrauch.

Damit aber findet Kant die moderne Art zur Rettung der Transzendenz: nicht mehr die Transzendenz eines Etwas oder eines Einen, das über allem steht (Kontemplation), sondern die Transzendenz eines Subjektes, *dem* sich das Immanenzfeld nicht zuschreibt, ohne nicht zugleich zu einem Ich zu gehören, das sich notwendigerweise ein derartiges Subjekt vorstellt (Reflexion). [...] Noch einen Schritt weiter: Wenn die Immanenz ‘einer’ transzendentalen Subjektivität immanent wird, so muß eben im Innern ihres eigenen Feldes die Marke oder Ziffer einer Transzendenz als Akt erscheinen, der nun auf ein anderes Ich, auf ein anderes Bewußtsein verweist (Kommunikation). (P 55)²⁹⁷

Diese drei Figuren sind die häufigsten Figuren innerhalb der abendländischen Philosophie und tauchen darin mit Beständigkeit auf: die Kontemplation im Platonischen Idealismus, die Reflexion in der rationalistischen Philosophie von Descartes bis Kant und das Kommunikationsparadigma von Husserl bis Habermas.²⁹⁸ In Hegels

²⁹⁷ Frei von historischen Kausalabfolgen sind auch Deleuze und Guattari nicht: Diese drei ‘Stufen’ korrespondieren mit den drei Stufen des organlosen Körpers des Sozius der Wilden, der Barbaren und der Zivilisierten, und bilden gleichfalls eine universalhistorische Metaerzählung, gegen die sie sich doch selbst so stark verwehren. (Vgl. Fußnote 75.)

²⁹⁸ In fast allen diesen Fällen ist das pathologisch Auffällige, daß versucht wird, diese figuralen Universalien aus Begriffen zu gewinnen, die die jeweilige Konsistenzebene konstituieren oder diese aber von Außen in die Begriffskonstellation einbringen müssen. In dem ersten Fall wird der Begriff mit der Ebene verwechselt und zu einem Universal. Im zweiten Fall wird die Immanenz der Ebene immanent nicht sich selbst, sondern einer Transzendenz. So erscheint Descartes Cogito wie von Wunderhand in Kants zweiter Fassung des Kapitels über die transzendente Deduktion und schiebt sich über das zuvor ausgebreitete Kategorientableau. (Vgl. KrV B 131f.) Ebenso kann Husserl die angestrebte Theorie der Intersubjektivität nicht innerhalb der phänomenologischen Methode erklären, sondern muß sie am Ende der *Cartesianische[n] Meditationen* die „Fremderfahrung als

Dialektik sind diese drei Figuren gar den Stufen der dialektischen Begriffsbildung im Spiel zwischen unbewußtem Objekt und bewußtem Subjekt entsprechend: Das Objekt wird zunächst kontemplativ vom Subjekt erfaßt, um in der Reflexion dieses Vorganges des Erfassens im Subjekt selbst diesen Begriff vom Objekt als Begriff anderen Subjekten kommunizieren zu können.²⁹⁹ Die Philosophie Martin Heideggers wiederum verschiebt dieses dialektische Verhältnis von Subjekt und Objekt in die ontologische Differenz von Sein und Seiendem, und hat damit zunächst Erfolg: Heidegger hat den Begriff wieder in ein Verhältnis zur Immanenz einer Ebene, eines Territoriums gesetzt.³⁰⁰ Er kam damit den griechischen Philosophen und seiner eigenen Zielsetzung, einer Rückeroberung des griechischen Denkens durch die deutsche Philosophie, nahe. Doch eben in dieser Differenz erstarrt die deterritorialisierende Bewegung des Immanenzmilieus, und Heidegger macht aus den freien Griechen wieder Autochthone, Erdverbundene: Er reterritorialisiert die Griechen am Verb 'sein' und am Nationalismus der

Fremdes, als ein apräsentiertes, aber prinzipiell nicht in meiner primordialen Sphäre selbst original Gegebenes“ (§ 62) annehmen. - Der Aporie, in die Husserl gerät, sucht er mit der Idee der „immanenten Transendenzen“ (ebd.), der Überschreitung des eigenen Erfahrungsfeldes auf ein 'fremdes' Cogito hin, auszuweichen. Eine vergleichbare Stellung kommt den Paragraphen 72-75 in *Sein und Zeit* zu, in denen Heidegger versucht, die Geschichtlichkeit, die im gesamten Verlauf zuvor gerade nicht als kollektive, sondern als die Zeitlichkeitstruktur des jeweiligen Daseins ausgelegt wurde, in einen universal-historischen Rahmen zurückzuführen. Auch sie zeugen vom Einbruch der Transzendenz in das zuvor strikt immanent begriffene 'In-der-Welt-Sein'.

²⁹⁹ So begreift Hegel in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* den Schritt vom subjektiven über das objektive Kunstwerk hin zum politischen, dem demokratischen Staat der Griechen: „Der Staat vereinigt die beiden [...] Seiten des subjektiven und objektiven Kunstwerks. In dem Staat ist der Geist nicht nur Gegenstand als göttlicher, nicht nur zur schönen Körperlichkeit subjektiv ausgebildet, sondern es ist lebendiger allgemeiner Geist, der zugleich der selbstbewußte Geist der einzelnen Individuen ist. Nur die *demokratische* Verfassung war für diesen Geist und für diesen Staat geeignet.“ (Hegel, *Werke* 12, 306.)

³⁰⁰ Große Teile der Philosophie Heideggers sind mit Vokabeln des 'Gründens', des 'Wohnens', des 'Bodens' und der 'Heimatlichkeit' durchsetzt. (Vgl. z.B. Heidegger 1994a.) Insofern war er einer der ersten in der neueren Zeit - neben Bergson, Wittgenstein und James - , der 'Gewohnheit' nicht nur auf Kausalverknüpfungen im Denken bezog, sondern auch auf 'Lebensgewohnheiten'. - Aber eben gerade das unbewegliche Denken des Seins schränkt Heideggers Sicht auf das Wohnen der seßhaften Kulturen (in Häusern!) ein und läßt ihn die Statik des Denkens der *conditio humana* mit der des Wohnens identifizieren: „Bauen nämlich ist nicht nur Mittel und Weg zum Wohnen, das Bauen ist in sich selber bereits Wohnen. [...] Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.“ (Ebd. 140f.) Der Mensch Heideggers kennt nur 'gekerbte Räume': „Der Wesensvollzug des Bauens ist das *Errichten* von Orten durch das *Fügen* ihrer Räume.“ (Ebd. 154f.; kursiv, S.G.)

abendländischen Zivilisation.³⁰¹ Derrida als 'Interpret' Heideggers schließlich 'verrät' die Immanenz, indem er die zunächst jedes Konzept deterritorialisierende 'différance' an sich selbst als 'Quasi-Konzept' wieder reterritorialisiert.^{302,303}

Nur Philosophie, die sich über eine Fluchtlinie mit dem Außen verbindet, vermeidet die Transzendenz. Nur der Philosoph, der sich von der paranoiden Daseinsform des Buches durch einen Freund lösen läßt, kann philosophieren. Denn Freunde diskutieren nicht um die Behauptung ihrer eigenen Konstruktion willen, sondern lassen den anderen in seinem Denken gewähren - virtueller und realer als jede imaginierte Sprecher- oder Sprachgemeinschaft zugleich.

Religion gibt es immer dann, wenn es Transzendenz gibt, vertikales Sein, imperialen Staat im Himmel oder auf Erden, und es gibt Philosophie immer dann,

³⁰¹ Bereits Adorno kritisierte Heideggers Auffassung von 'Transzendenz' - „*Sein ist das transcendens schlechthin*“ (Heidegger 1993, 38) - entsprechend als „die verabsolutierte Immanenz, verstockt gegen den eigenen Immanenzcharakter“ (Adorno 1990, 113). Doch in der Gesamtbetrachtung ist auch Heidegger hierbei nicht eindeutig zu identifizieren: Die selbstverkündete 'Wende', die das Sein von der Zeit und den Menschen von der 'Gegnet' bzw. von diesem Sein her denken soll, zeugt zumindest von einem Versuch, sein Denken in eine Immanenz zu bringen bzw. vor der Fixierung durch eine Transzendenz zu bewahren. „Die *Inständigkeit* in der Gelassenheit zur Gegnet wäre darnach das echte Wesen der Spontaneität des Denkens.“ (Heidegger 1977, 60; kursiv, S.G.)

³⁰² Nach Derrida soll die 'différance' ein 'Spiel' sein, das Begriffe schafft, statt daß sie selbst ein Begriff ist. „Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.“ (Derrida 1988b, 37.) - Doch auch der Differenzprozeß verwechselt die Immanenz mit dem Begriff, wenn er zur Regel der Bearbeitung von Texten wird. - Die Reihe der Unterbietungsstrategien abendländischer Metaphysik könnte dementsprechend lauten: Destruktion - Dekonstruktion - Deterritorialisierung.

³⁰³ Kants „bestirnter Himmel über“ ihm mag in dieser Philosophieauffassung weniger eine harmonische Ergänzung zum „moralischen Gesetz in“ (KpV 288) ihm sein, als ein heftiger Widersacher gegen die Transzendenz der moralischen Begründung im Inneren, gegen die die Immanenz der Ebene des Nachthimmels steht. - Nach Uexküll nimmt das Sehen ab einer bestimmten Entfernung alles im „Sehraum“ (Uexküll 1956, 42) als Anordnungen auf einer Fläche wahr, die die des Horizontes ist. Die Wahrnehmung des Erhabenen, wie auch im Falle des tosenden Ozeans, kann demnach auch als Überforderung des Tiefensehens und der Kapazität des Sehraums gewertet werden und muß unter ästhetischen Prämissen verstanden werden. „Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels *erhaben* nennt, so muß man der Beurteilung desselben nicht Begriffe von Welten [...] zum Grunde legen, sondern bloß, *wie man ihn sieht*, als ein weites Gewölbe, das alles befaßt [...].“ (KU 118; kursiv, S.G.)

wenn es Immanenz gibt [...]. Einzig Freunde können eine Immanenzebene als einen Boden aufspannen, der sich den Götzenbildern entzieht. (P 52)³⁰⁴

3.5.4. Geophilosophie

Die Philosophie ist eine Geo-Philosophie, genauso wie die Geschichte für Braudel eine Geo-Geschichte ist. Warum entsteht die Philosophie in genau diesem Augenblick in Griechenland? [...] Die Geographie [...] ist nicht nur physisch und human, sondern mental, wie die Landschaft. Sie entreißt die Geschichte dem Kult der Notwendigkeit, um die Unreduzierbarkeit der Kontingenz zur Geltung zu bringen. Sie entreißt sie dem Kult der Ursprünge, um die Macht eines 'Milieus' zu bejahren [...]. (P 109f.)³⁰⁵

Deleuzes und Guattaris eigener Philosophieverständnis ist es zu verdanken, daß sie auf der einen Seite die transzendenten, teleo-theologischen Philosophien mit der Festschreibung eines ursprünglichen Anfangs der Philosophie in Griechenland verwerfen, andererseits aber die Entstehung zu dieser Zeit an diesem Ort nicht leugnen.³⁰⁶ Was sie bestreiten, ist die retrospektive 'Vorhersehung' dieses Ereignisses in der geschichtlichen Bahn

³⁰⁴ So wird auch der 'Freund' in der Philosophie zu einer Begriffsperson, die „nicht mehr eine äußere Person, ein Beispiel oder einen empirischen Umstand bezeichnet, sondern eine innere Gegenwart im Denken, eine Möglichkeitsbedingung des Denkens selbst, eine lebendige Kategorie, ein transzendentes Erleben“ (P 7). In Ankündigung dieser Begriffsperson schrieb Deleuze: „Daher gibt es einen neuen strukturalistischen *Heros*: weder Gott noch Mensch, weder persönlich noch unpersönlich ist er ohne Identität und besteht aus unpersönlichen Individuationen und vorindividuellen Besonderheiten.“ (WS 58)

³⁰⁵ Innerhalb der von Lucien Febvre und Marc Bloch begründeten Historikerschule - bekannt unter dem gleichnamigen Veröffentlichungsorgan *Annales d'histoire économique et sociale* -, zu der auch Philippe Ariès zählte, formulierte Fernand Braudel seine Thesen zur 'Geohistoire'. Auch Braudel analysierte - wie in seinem Hauptwerk *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.* - mit Vorliebe den Mittelmeerraum. Die These der äquivalenten Strukturbildung (geistiger wie ökonomischer Art) in geographisch vergleichbaren Gegenden führte ihn zu der These eines gemäßigten „geographischen Determinismus“ (Braudel 1994, 243). - Die derzeit einzige philosophische Fortführung des Gedankens einer Geophilosophie nach Nietzsche findet sich neben Deleuze und Guattari bei Massimo Cacciari. (Vgl. Cacciari 1995.)

³⁰⁶ Deleuze und Guattari können als zwei der Wenigen gelten, die das Projekt Max Webers in annähernder Weise dem Ansatz nach verfolgen. Weber sah genau in der dualistischen Weltsicht der protestantischen Religiosität den Ursprung für den okzidentalen Rationalismus und das Wirtschaften nach kapitalistischen Reinvestitionsgrundsätzen. Die Jenseitsgewißheit bei gleichzeitiger Unbestimmtheit des Auserwähltseins nötigte zum ständigen Fließen-Lassen des Kapitals als Erfüllung des Gesetzes Gottes. (Vgl. Weber 1992.)

einer (transzendenten) Notwendigkeit. Die Philosophie hat es nicht mit dem 'Sein' und der impliziten Kausalität zu tun. - Dies ist das Gebiet der Geschichte, der Philologie oder anderer Geisteswissenschaften, die sich psychosoziale Typen und Referenzen konstruieren. Die Philosophie beschäftigt sich mit der Erschaffung von Begriffen, die über ihre strenge Koppelung an eine Begriffsperson mit dem 'Werden' verbunden sind - nicht mit dem 'Sein'. Das 'Milieu' der Immanenz kann nicht vorhergesehen werden, es muß geschaffen werden. „Es ist gleichsam ein Moment der Gnade“ (P 110), in dem sich das Ereignis 'einstellt'.

Das Immanenzmilieu verdankt sich einer spezifischen Geographie, nicht einer rein geographischen, sondern einer philosophischen.³⁰⁷ Diese umschließt mentale wie physische und physiologische Landschaften. Wie mit den Begriffspersonen Dionysos, Alice oder Pyrrhon verliert die Trennung von Denker und Figur, Innen und Außen, von Denken und Materie hierin ihren - für das dualistische Denken konstitutiven - Sinn. Denken wird Handeln und eine mentale Landschaft wird eine politische Landschaft - oder sie 'wird' gar nicht.³⁰⁸

³⁰⁷ Händler und Handwerker wie Philosophen - sie alle finden in Athen die drei Bedingungen der Philosophie bzw. die Charakteristika des (griechischen) Immanenzmilieus: Geselligkeit der Immanenz, die Freundschaft als ein „gewisses Vergnügen, sich zu vereinigen“ (P 100) und einen „Hang zur Meinung“ (ebd.). - Die freie Meinungsäußerung auf dem Markt von Athen war freilich begrenzt, wie das Beispiel Sokrates bezeugt. Aber vielleicht wurde er deshalb verurteilt, weil er unter den Sophisten derjenige war, der die Transzendenz einer nicht mehr nur relativen Wahrheit - in der Auffassung der anderen Sophisten - mit der dialektischen Methode installierte und die Immanenz an eben diese Transzendenz auslieferte. Fortan, so kann man mit Deleuze und Guattari argumentierten, wurde die *doxa* von der *episteme*, das Meinen vom Wissen, geschieden und die Philosophie, da die (dialektische) Wahrheit eine notwendig sich-entziehende war, eine „Doxographie“ (P 92) - eine Auflistung der Meinungen der Philosophen, nicht ein Denken ihrer Probleme.

³⁰⁸ Derridas Kritik bedient sich einer solchen 'geophilosophischen Methode' in dem Aufsatz „Das andere Kap“. (Wie Virilio behauptet, nimmt die territoriale Analyse Guattaris die Idee dieses Essay von Derrida bereits vorweg. [Vgl. Virilio 1995, 26f.]) Darin schreibt Derrida von einer solchen 'Geographie des Denkens', nämlich von der ethnozentrisch-europäischen: „In seiner natürlichen Geographie und in dem, was man häufig als seine *geistige Geographie* bezeichnet hat (man denke etwa an Husserl), hat sich Europa stets als Kap wiedererkannt, *sei es* im Sinne des im Westen und im Süden vorgeschobenen Teils des Kontinents (Grenze des Festlandes, vorgelagerte Spitze des Finistère, Kap Finisterre, Europa des Atlantiks und des griechisch-lateinisch-iberischen Mittelmeerufers), als dem Ausgangspunkt für Entdeckungsreisen, Erfindungen und Ansiedlungen, *sei es* im Sinne des Mittelpunktes einer Zunge oder einer Sprache, die selber Gestalt eines Kaps hat, im Sinne also des Europas der Mitte, das einer griechisch-germanischen Achse folgend zusammengehalten und festgeschnürt wird, im

Der organlose Körper ist so eine Landschaft, die es in Karten zu zeichnen gilt. Der Körper muß - wie die Immanenzebene - immer wieder neu erschaffen werden. Jeder Schlag auf die Haut des Masochisten erzeugt Wellen, die den Körper im Ganzen durchlaufen. Jeder Gedanke eines Philosophen durchläuft seine Immanenzebene in einer unendlichen Geschwindigkeit, um das Chaos für diesen Moment einzufrieren und es doch sogleich in der Kontingenz wieder zu verlieren. „Ihr habt die Wahl zwischen der Transzendenz und dem Chaos...“ (P 61)³⁰⁹

Die Karte des Körpers muß erst erschaffen werden: Der Masochist muß installiert und vorbereitet werden. Die Karte des „Planomenon[s]“ (P 42) muß ständig neu gezeichnet werden, um die Karte des Denkens zu erstellen. Das masochistische Milieu benötigt den Vertrag zur Herrin, um die Transzendenzverweigerung absolut zu machen. Das Immanenzmilieu eines Philosophen benötigt keine Diskussionen - denn diese handeln von Propositionen - sondern Konstruktionen auf der Ebene der Immanenz, in der Konsistenz der entsprechenden Begriffe, um sich einem Gott zu verweigern.³¹⁰ Denn „[d]arin bestand schon immer der Sinn dessen, was

Mittelpunkt der Mitte des Kaps.“ (Derrida 1992, 19.) Das Wort ‘Kap’ (lat. *caput, capitis*) hat dabei für Derrida weitere (Bedeutungs-)Anklänge an Elemente, die die Dekonstruktion im (*kapitalisierenden*) okzidentalen Denken aufzuspüren und zu kritisieren sucht: der Kopf eines Körpers (lat. *caput*), der Führer (*Kapitän*), das *Kapital*, die Hauptstadt (eng. *capital*), die Großbuchstaben der lateinischen Schrift (*Kapitale*), die neuen ‘*kapillaren*’ Kommunikationswege und die Philosophie der Antizipation (lat. *antecapare*), die nur Vorhersehbares kennt. (Die Reihe läßt sich entsprechend fortsetzen: *Kapitel* eines Buches, Bürgerliche Existenz [lat. *caput agitur*] usw.) - Deleuze und Guattari bezeichnen ihrerseits innerhalb des Okzidents nationale ‘Geographien des Denkens’, mit denen eine jeweilige Staatsform und ein entsprechendes Rechtssystem korrespondieren. So gibt es in der französischen Philosophie einen Hang zum Konstruieren, wie es im Rechtsdenken ein deduktives Vertragsrecht gibt. Entsprechend korrespondieren in England empiristische Philosopheme der Gewohnheit mit der Rechtsprechung nach ‘Gewohnheitsrecht’ und in Deutschland ein Hang zur Philosophie des Gründens mit dem ‘Institutionsrecht’, das sich auf „organische Totalität“ (P 123) ausrichtet.

³⁰⁹ Philosophen wissen natürlich um die Bedeutung des griechischen Wortes *cháos* als ‘Spalt’ - sprich: ‘Differenz’ - und ihrer demgemäßen Konzeptualisierung durch Hesiod als Allem vorangehendes Prinzip. (Vgl. Hesiod, *Theogonie*, V. 116) - „Der Philosoph ist stets Hesiod.“ (NP 6)

³¹⁰ Deleuze und Guattari fassen zusammen: „Man müßte die Liste dieser Illusionen [in der Philosophie; S.G.] erstellen, sie abmessen, wie Nietzsche nach Spinoza die Liste der ‘vier großen Irrtümer’ erstellte. Aber die Liste ist unendlich. Es gibt zunächst die *Transzendenzillusion*, die womöglich allen anderen vorangeht [...]. Sodann die *Illusion der Universalien*, wenn man die Begriffe mit der Ebene verwechselt [...]. Dann noch die *Illusion des Ewigen*, wenn man vergißt, daß Begriffe erschaffen werden müssen. Dann die

Dialektik genannt wird: eine Verkürzung der Philosophie auf die endlose Diskussion.“ (P 91) Karten dieser nicht-dialektischen Philosophie zeichnen die Geographie einer werdenden Welt. Andere Philosophen nannten dies - in anderen Zusammenhängen - ‘Utopien’.³¹¹

Man schreibt im Hinblick auf ein kommendes Volk, das noch keine Sprache hat. Schaffen heißt nicht kommunizieren, sondern widerstehen. Es gibt eine tiefe Verbindung zwischen dem Zeichen, dem Ereignis, dem Leben, dem Vitalismus. Es ist die Gewalt eines nicht organischen Lebens [...]. Es sind die Organismen, die sterben, nicht das Leben. (U 208f.)

Die vordringlichste Aufgabe einer (utopischen) Geophilosophie nach Deleuze und Guattari ist, den alltäglichen wie fundamentalen Transzendenzen entgegenzuarbeiten.³¹² In bezug auf den modernen Kapitalismus heißt das, wie die Person Schreber als einzelner Immanenz ‘erzeugte’, Philosophien der Immanenz zu erzeugen. Der Kapitalismus in seiner Koppelung an demokratische Formationen stellt sich so dar, daß er wie die Erneuerung der griechischen Polis zu wirken sucht. Indem Demokratie als eine Begriffsfrage erscheint, die dem Faktischen nachgeordnet wird, und nicht als vorangehende Frage nach der zu erzeugenden Immanenz, wird die Idee der ‘freien Gemeinschaft’ wie ein

Illusion der Diskursivität, wenn man Propositionen mit Begriffen verwechselt...“ (P 58) Gemeint ist natürlich die Liste der „vier grossen Irrthümer“ in *Götzen-Dämmerung*, die sich auf (die Transzendenzen) ‘Wirkung’ (für Ursache nehmen), ‘Bewußtsein’, (imaginierte) ‘Ursache’ und ‘freier Wille’ in dem Kanon der klassischen Philosophie beziehen. (Vgl. KSA 6/88-92. Eine erste Liste von „vier Irrthümer[n]“ findet sich bereits in *Die fröhliche Wissenschaft*. [Vgl. KSA 3/474.] - Vgl. auch Deleuzes erste Liste der vier Formen der transzendentalen Illusion in *Differenz und Wiederholung* (DW 333-340).

³¹¹ Die Analyse Ernst Blochs, *Das Prinzip Hoffnung* (Bloch 1985), war wegweisend für die Philosophie des Nicht- oder Noch-nicht-Ortes, *u-topos*. Blochs Analyse geht von einem dialektischen Prozeß nach Marx aus, dem alle Gesellschaften unterliegen und der durch Antizipation der Beseitigung eines Mangels getrieben wird. „*Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Sein ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“ (Bloch 1985, 1628.) - Der fundamentalste Unterschied von Blochs Analyse zu Deleuze und Guattaris ‘utopischer’ Philosophie liegt in der Unabschließbarkeit des Prozesses der Fluchtlinie weg vom Territorium entgegen der (jüdischen) Prophezeiung eines letzten Territoriums: „Weil es im Ursprung bereits verloren ist, bleibt das Geheimnis der Philosophie in der Zukunft zu entdecken.“ (N 21)

³¹² Anders als Deleuzes global-strukturelle Diagnose versuchte Guattari sich stets an der Aufdeckung der alltäglichen ‘Mikro-Faschismen’. (Vgl. Guattari 1977.)

Universal, wie ein Paradigma behandelt, das sich ohne weiteres in die Reihe der übrigen kapitalistischen Axiome einordnet. Die Ebene wird mit dem Begriff verwechselt und die 'demokratische Idee' steigt auf in die Transzendenz. Das Ziehen einer Fluchtlinie wird verhindert.³¹³

Die immense relative Deterritorialisierung des Weltkapitalismus muß sich reterritoralisieren am modernen Nationalstaat, der seine Vollendung findet in der Demokratie, der neuen Gesellschaft der 'Brüder', der kapitalistischen Version der Gesellschaft der Freunde. (P 113)

Davon ist auch die Philosophie gefährdet, und anstatt neue Formen des Werdens zu ersinnen und neue Fluchtlinien zu ziehen, werden die Begriffe der Philosophen zu Konzepten des Marktes und die Promotion zur „*promotion*“ (P 16).³¹⁴ Doch dies ist bei weitem nichts Unbekanntes in der Philosophie: Der Hauptstrang der Philosophien - Descartes, Kant und Hegel sind die Beispiele von Deleuze - verstand sich darauf, bestehende Staatsformationen im Denken abzubilden oder zumindest die bestehende Form als einen notwendigen Schritt auf dem Weg zu einer idealen Staatsform zu rechtfertigen. Die wenigsten Philosophen versuchten ein Außerhalb des Denkens nach transzendenten Vorgaben eines Staates zu finden, welches ihre Philosophie für diesen Staat gefährlich werden ließe

³¹³ „Die Menschenrechte sind Axiome: Auf dem Markt können sie mit vielen anderen Axiomen nebenher bestehen, insbesondere über die Sicherheit des Eigentums [...]. Die Rechte retten weder die Menschen noch eine Philosophie, die sich am demokratischen Staat reterritoralisiert. Die Menschenrechte werden uns nicht dazu bringen, ein Loblied auf den Kapitalismus anzustimmen.“ (P 124f.) Anstelle der axiomatischen Menschenrechte, die sich über humanistische Ideale der abendländischen Kultur definieren und qua ihrer Axiomatik als 'Handelsgut' der technologisierten Kulturen fungieren, werfen Deleuze und Guattari den (majorisierten, okzidental) Menschen in ein Werden, daß ihn als etwas 'anderes' zurückkehren läßt: als einen Indianer, als ein Tier oder als einen Stein. „Sofern die 'Menschenrechte' auf eine derartige (positiv formulierte) universale Konstante oder ein Standardmodell 'Mensch' bezogen werden, [...] erzeugen sie notwendig ausgeschlossene Minoritäten des Nicht-Menschlichen. Liest man [...] die Universalität indessen negativ [...], also im Sinn eines 'niemand ist ohne Recht' [...], [d]ann wird es selbst zum Motiv und zum Movens genau jener immanenten Deterritorialisierung, die Deleuze und Guattari von den (rechtlosen) 'Minoritäten', für die die Menschenrechte völlig ineffizient bleiben, her denken.“ (Porschlegel 1996, 194.)

³¹⁴ Deleuze und Guattari erinnern hier an das Projekt Schwitters eines 'Privat-Dadaismus, das dieser 'Merz' - in Anspielung auf 'Kommerz(bank)' - nannte. Wie Schwitters, der die Gefahr einer Aufnahme jeder Kunst in den Kreislauf des Marktes markieren wollte, sehen sie die Aufgabe des 'Konzeptemachens' durch PR- und Marketingstrategen ('Managementphilosophen') gefährdet, die die Begriffe in die Axiomatik des Marktes integrieren. (Vgl. Hausmann 1992, 70-81.)

und sie selbst zugleich gefährden würde. - Eine Philosophie, die sie selbst zu 'Nomaden des Denkens' werden ließe.³¹⁵ Spinoza und Nietzsche sind für Deleuze nur zwei derer, die die Philosophie der Transzendenz anprangerten und im Denken der Immanenz, die die unaufhebbare Verbindung zwischen der Manifestation des Denkens und dem Akt seiner Ausführung als Ausdruck oder Vermögen dieser Macht denkt, den Akt des richtigen Denkens, den Akt der Vernunft selber sahen.

Die Immanenz, das Immanenzfeld, besteht innerhalb eines Verhältnisses von Vermögen zur Macht (*la puissance*) und Akt. Die beiden Begriffe existieren nur in Korrelation, untrennbar. [...] Wie nun zum Akt übergehen, und worin liegt der Akt dieser Macht? Der Akt ist die Vernunft. [...] Die Vernunft als Prozeß ist politisch. (PV 6f.)

Die Philosophie der Immanenz als eine Philosophie des Werdens, die sich außerhalb des Gängigen bewegt, wird immer eine 'unzeitgemäße' sein, wenn sie sich durch das 'Aktuelle' genötigt sieht, dem Territorium des Staates zu entfliehen.³¹⁶

³¹⁵ Die vielerorts von Deleuze und Guattari beschriebene 'Kriegsmaschine' der Nomaden bezeichnet nicht nur numerische Formationen einer kämpfenden Gruppe, die durch diese Distribution einer funktionalen Segmentierung und Signifikation durch das Staatsgebilde entgehen, sondern auch das Denken unter außerstaatlichen Bedingungen - das quasi in einem 'Kriegszustand' mit majoritären Staatstheorien steht.

³¹⁶ Zum Verhältnis von Nietzsches Auffassung des Nomadentums und der Idee Europas in seinem Werk vgl. Welsch 1995a. Ein Denken, das aktuell die Frage nach der Konstitution von Kultur stellt, muß sich von Einheitserzählungen kultureller Volkstümelei lossagen und den realen Verflechtungen verschiedener Kulturen Rechnung tragen. Nietzsches Weg war in dieser Hinsicht exemplarisch: „Aufsprengung der Monadenverfassung“ des alten Kulturbegriffs und „Übergang zu einem geistigen Nomadentum“ (Ebd., 104). - Zum 'geistigen Nomadentum' Deleuzes vgl. Köhler 1984.

4. Die Immanenz - Ein Leben?

Die vorliegende Arbeit folgt der Philosophie des Gilles Deleuze auf einer Linie durch sein Werk. Diese Linie führte im Anschluß an eine Bemerkung Jacques Derridas über zwei Stationen: den organlosen Körper und den Topos der Immanenz. Sicherlich ist deren Rekonstruktion eine Vereinfachung der unzähligen Querverbindungen, die Deleuze gelegt hat. Sicherlich ist die Kohärenz der Darstellung ebenso in der Hinsicht, in der sie sich erlaubt, Analysen unterschiedlichster Denker parallel zu schalten, vereinfachend. Doch der Gewinn ist ein 'Fahrplan' durch das Netz eines Denkers, der sich auf die rhizomatische Bauweise des Gedankens verstand. So ließ sich ein 'Kriterium' bei allem Wechsel der 'Gegenden' der Philosophielandschaft finden: das 'Kriterium der Immanenz'. Es ist gleichzeitig das Kriterium für das 'richtige' Leben, wie es auch ein Kriterium für 'richtige' Philosophie ist. Das Kriterium der Immanenz gab im Vergleich unterschiedlichster Lebensformen darüber Aufschluß, wie man sich einen organlosen Körper 'schafft'. Es gab weiterhin darüber Aufschluß, was eine kontrafunktionale Philosophie zu beachten hat, wenn sie 'ohne Gott' philosophieren will.

Seine Anregungen erhielt Deleuze nicht nur aus der Philosophie. - Eben dies mag ihn von vielen anderen Denkern unterscheiden. - Die Literatur und ebenso die Naturwissenschaften waren für ihn ebenso Inspiration, wie es die Philosophie war. Artaud und sein Konzept des 'Theaters der Grausamkeit' lieferte den viel beschworenen und zu unrecht mystifizierten 'organlosen Körper', der sich bei näherer Betrachtung als eine konkrete Lebensform und zugleich als Ideal des 'echten' Schauspielers darstellt. Sacher-Masochs Romane zeigten Deleuze die Ausbuchstabierung einer solchen randständigen Lebensform in der Figur des transzendenzverweigernden Masochisten. Die Romangestaltung Carrolls verband die Figuren des Romans mit einer Oberflächen-Geographie des Denkens, die durch diese Roman- bzw. Denkfiguren 'belebt' wird. Dieses 'Denken an der Oberfläche' ist so zugleich mit einer Kritik an den 'Philosophien der Höhe' und der 'Tiefe' verbunden. Auch naturwissenschaftliche Denker favorisierten in ihren Forschungen Methoden (Uexkülls Betrachtung von Kompositionsfeldern in der Natur) wie Untersuchungsbereiche (Batesons Beschreibung des balinesischen Ethos) dieser 'immanenten Art'. Sie alle verwehrt sich gegen eine bestimmte Art des Denkens, die in der Philosophie von Bergson, Nietzsche und Spinoza bekämpft worden ist: das Denken in Repräsentationsverhältnissen oder dialektischen Bestimmungen, das sich konstitutiv aus Transendenzen speist.

Doch hier liegt gleichfalls der 'kritische Punkt' der Immanenzphilosophie: Ob Platon, Kant oder Hegel auf der einen oder Freud und Lacan auf der anderen Seite: Deleuzes Kritik benötigte nach wie vor ein 'Feindbild', in dessen Absetzung sich Deleuze mit ihm zusprechenden Philosophien zu definieren suchte. Anti-dialektische Philosophie verbleibt durch die Arbeit der Negation ebenso im Bann der Dialektik, wie diese im Schatten der Transzendenz steht.

Jacques Derrida hat diese große Schwierigkeit eines 'echten' nicht-dialektischen Denkens in seinen Versuchen, 'gegen Hegel' zu schreiben, kenntlich gemacht.³¹⁷ In seinem Text „Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation“³¹⁸ gibt Derrida anhand Artauds Versuch, das Theater in einen Ort des reinen Ausdrucks verwandeln zu wollen und es so neu zu erschaffen, zu bedenken, daß das gesuchte 'Außen' der Repräsentation nicht ohne weiteres zu deklinieren ist. Wie im Durchgang durch Deleuzes Nietzsche- und v.a. Spinozarezeption deutlich wurde, glaubte Deleuze ebenso wie Artaud an das Außen eines (akademischen) Textes und an die Möglichkeit einer 'dritten Stelle' neben Ursprung und Repräsentation: dem Ausdruck selbst. Die Faszination für den organlosen Körper - den dysfunktionalen Körper - ist philosophisch ausreichend hinterlegt mit einer Ahnenreihe von Philosophen, die eben diesen Körper (als Immanenzebene) zu denken trachteten. Deleuze geht sogar so weit, diese als die Bestimmung von Philosophie in ihren Anfängen überhaupt zu charakterisieren. Das stete revolutionierende Werden des Körpers der Hypochonder, der Schizophrenen, der Masochisten und anderer Experimentatoren sollte auch das der philosophischen Ebene sein: Bewegung um jeden Preis bei unbedingter Konsistenz - dies aber nur für einen Augenblick, da sonst aus der Philosophie Wissenschaft und aus der Immanenzebene Religion werden würde.

Die Intensität eines Schreis - für Deleuze die eines nietzscheanischen Aphorismus - war ein Zeugnis für Artauds Projekt der Möglichkeit reinen Ausdrucks, ebenso die Schaffung eines Körpers ohne Organe nach dem Willen dieses Körpers oder des Schauspielers, der ihn auf der Bühne

³¹⁷ So erklärt sich auch die Gestaltung einer Schrift Derridas zu Hegel, *Glas*: Da dem feststellenden Denken der Dialektik nicht argumentativ begegnet werden kann - man verfährt argumentative 'je schon' in dialektischen Bahnen -, versucht die dekonstruktivistische Methode in diesem Fall, den Text zu unterbrechen, d.h. den Text formal zu zerstückeln. (Vgl. Derrida 1982.)

³¹⁸ Derrida 1994b, 351-379. - Ein weiteres Essay, „Die soufflierte Rede“ (ebd., 259-301) widmet sich ebenfalls dem Denken Artauds.

erweckt. Das Theater dieses Körpers ist der Ort heiliger Zeremonien jenseits aller Repräsentation, sei es der Meinung eines Autors oder seines Werkes, sei es einer Anweisung eines Regisseurs, sei es der Repräsentation einer Meinung im Klatschen des Publikums. Wie Derrida erläutert, führt uns dieser Körper wie diese Ausdrucksgeste nach Artauds Absicht

an den Rand des Augenblicks, wo das Wort noch nicht geboren ist, wo die Artikulation schon kein Schrei mehr, aber noch kein Diskurs ist, wo die Wiederholung und mit ihr die Sprache überhaupt *fast* unmöglich ist: die Trennung von Begriff und Laut, von Signifikat und Signifikant, des Pneumatischen und des Grammatischen, [...] der Unterschied zwischen Herr und Knecht, von Seele und Körper, von Gott und Mensch, von Autor und Schauspieler. Das ist der Vorabend des Ursprungs der Sprachen und jenes Zwiegesprächs zwischen Theologie und Humanismus, für deren unaufhörliches Wiederkäuen die Metaphysik des okzidentalens Theaters immer nur gesorgt hat.³¹⁹

Doch ist der organlose Körper damit undenkbar? Derrida zufolge ist er gerade der 'Rand' des repräsentativen Denkens: Das Theater der Grausamkeit soll ein Ort der Präsentation sein. Doch dieses Außen kann es nicht erreichen, - es bleibt im Spiel der Repräsentation gefangen. Die Grausamkeit ist weniger die Auswirkung dieses Spektakels auf einen klassischen Theaterbesucher, als daß es der Kampf gegen die Mittel der Repräsentation ist: Sprechen, ohne zu sprechen, einen Körper zu haben, in dem man ihn vernichtet, ein nietzscheanischer Herr zu sein, der keinen hegelianischen Sklaven hat. Doch die Repräsentation hat kein Ende, ebenso wie sie keinen Ursprung hat. Sie ist die Wiederkehr des Gleichen und jeder Versuch, ihr zu entkommen, ebenso.

Die Geschlossenheit dessen, was kein Ende hat, läßt sich nichtsdestoweniger denken. Die Geschlossenheit ist die kreisförmige Grenze, innerhalb derer die Wiederholung der Differenz sich unbegrenzt wiederholt. Das heißt sein *Spielraum*.³²⁰

Deleuzes wie Guattaris Bemühungen können in dieser Richtung verstanden werden. Nicht umsonst sprach Foucault von der Möglichkeit, daß das kommende Jahrhundert ein „deleuzianisches“³²¹ werden könne. Das repräsentativ verfahrenende Denken hat ausgedient, die sadistische Dialektik

³¹⁹ Ebd. 362f. - Zum Verhältnis von Differenz und Präsenz bei Deleuze und Derrida vgl. May 1994. Nach May ist es Deleuze gerade durch den Rekurs auf 'Leben' in seiner späten Phase des Schreibens geglückt, dem Spiel von Präsenz und Absenz zu entgehen. (Vgl. auch weiter unten.)

³²⁰ Ebd. 379.

³²¹ Foucault 1977, 21.

der Vernunft 'in Auschwitz' ihre Grenze gefunden.³²² Die Antwort auf die weiter oben gestellte Frage nach der Verortung der 'Ethik' im philosophischen Denken nach Deleuze und Guattari kann hiermit beantwortet werden: Die 'Politik des Werdens' ist die ethische Dimension der Immanenzphilosophie. Oder vielmehr, wenn *ethos* mit 'Wohnen' übersetzt werden kann, ist es gerade die Aufgabe, den Ort des Wohnens zu verlassen und minoritär zu werden - wie ein Fremder in einem freien Athen. Diese Figur bezeichnet so den enthusiastischen Utopist, den philosophischen Schizo, der seinen Gegenspieler im paranoiden Staatsdenker findet.

Die möglichen Angriffe gegen Deleuze sind vielfältig, und wurden - soweit möglich - kenntlich gemacht. Sie sind dennoch nur insoweit eine haltbare Kritik, als die Arbeit von Deleuze mit dem Freund Guattari ausgeblendet wird. Guattaris konzeptuelle Mechanismen territorialer Prozesse, De- und Reterritorialisierungen, erlaubten die Konstruktion differentieller Mechanismen, die ein Werden in Gang zu setzen vermögen, das sich nicht über die Abgrenzung von einem 'Sein', sondern in der Vermengung und Vermischung mit bereits bestehendem Anderen initiiert. Hier wäre der 'Fahrplan' fortzuschreiben und Guattaris Schriften genauer zu betrachten.³²³

Daß der Denker der Immanenz in den Grenzen der Repräsentation verbleibt, zeigt sich bestätigt an dem Punkt, an dem Deleuze und Guattari zur Plausibilisierung der Immanenzebene eine Kennzeichnung aus Foucaults

³²² Diese Thematik ist spätestens seit Adornos und Horkheimers Kritik an der *Dialektik der Aufklärung*, die nach der Denkbarkeit und der Möglichkeit des Denkens nach den Verbrechen des Nationalsozialismus fragt, zentraler Bestandteil einer kritischen Philosophie: „Unter den gegebenen Verhältnissen werden die Glücksgüter selbst zu Elementen des Unglücks. [...] [D]ie internationale Drohung des Faschismus: der Fortschritt schlägt in Rückschritt um.“ (Horkheimer/Adorno 1988, 5.)

³²³ Guattaris Beitrag zur gemeinsamen Arbeit wird meistens zugunsten des Namens 'Deleuze' ausgeblendet. Dabei war er es, der Deleuze die nötige Geschwindigkeit des Denkens gab. „In Guattari spielt sich fortwährend eine Art wildes Rodeo ab, partiell gegen ihn selbst. Die Wüste, das Experiment unserer selbst, ist unsere einzige Identität, ist unsere einzigartige Chance für alle in uns hinterlegten Kombinationen.“ (D 19) In diesem Sinne ist gerade die semiotische Analyse Guattaris wert, beachtet und verwendet zu werden, da sie unter dem Namen der 'Noologie' oder der 'Transsemiotik' die einzig nicht-staatstheoretische Ideologiekritik zu sein scheint. - Die wenigen An- und Aufnahmen des Denkens von Deleuze und Guattari finden sich derzeit in der neueren Medientheorie, die sich mit Inter- und Hypertextualitätserscheinungen neuer Medien befaßt. Dort wird allerdings reduktionistisch bislang nur der 'Rhizom-Gedanke' rezipiert. (Vgl. Moulthrop 1994 und Dienst 1994, 144-169.) Dabei wird vergessen, daß gerade mit der Vernetzungsinflation codierte Gesichter in Reinform (sog. 'Homepages') geschaffen werden.

Beschreibung der modernen *episteme* heranzieht.³²⁴ Foucault beschreibt in dem schwierigen neunten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge*, „Der Mensch und sein Double“, das philosophische Denkapriori des beginnenden Zwanzigsten Jahrhunderts: Die transzendental-empirische Verdopplung der Humanwissenschaften vollzog sich zu gleicher Zeit in ähnlicher Weise in der phänomenologischen Philosophie.³²⁵ Dort bewirkte dieses Denkmuster die konzeptuelle Vorentscheidung einer Trennung in denkendes (und gleichfalls für die Philosophie denkbare) Cogito und ein sich dem entziehendes Ungedachtes. In der phänomenologischen Philosophie taucht der Schatten des unbekanntes ‘Anderen’ auf, der, will man sich zu ihm umdrehen, bereits verschwunden ist.

Die Phänomenologie ist also viel weniger der Rückgriff auf eine alte rationale Bestimmung des Abendlandes als das sehr spürbare und angepaßte Verzeichnen des großen Bruchs, der sich in der modernen *episteme* an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vollzogen hat. [...] Deshalb hat sie auch, während sie durch eine Reduktion auf das Cogito eingeführt wurde, immer zu Fragen, zu *der* ontologischen Frage geführt. Unter unseren Augen löst sich das phänomenologische Vorhaben auf in eine Beschreibung des Erlebten, die ungewollt empirisch ist, und in eine Ontologie des Ungedachten, die den Primat des ‘Ich denke’ außer Kurs setzt.³²⁶

Dieses Ungedachte wird von Deleuze und Guattari mit der Immanenzebene verglichen.³²⁷ ‘DIE Immanenzebene’ liegt, wie von Deleuze und Guattari markiert, „ungedacht“ (P 69) in jedem Denken und jedem Konstruieren einer Konsistenzebene qua Immanenz vor. Die Transzendenz eines regulierenden Reflexionssubjektes ist bei Deleuze und Guattari zugunsten einer das Chaos durchspannenden Ebene ersetzt und der unbewußte Schatten des funktionellen Körpers eines dualistisch reglementierenden Kopfes wird durch die maschinelle Verkettung in schizophrenen Prozessen in die Sicht genommen: Das Unbewußte soll produziert werden, nicht allmächtig hinter

³²⁴ Vgl. P 69, Fußnote 16.

³²⁵ Vgl. Foucault 1994a, 389-396.

³²⁶ Ebd., 392f.

³²⁷ Zu einer weiteren Kennzeichnung bedienen sich Deleuze und Guattari über Foucault hinaus des Terminus des ‘Umgreifenden’ aus der Philosophie von Karl Jaspers. (Vgl. P 56 - dort irrtümlicher Weise als ‘Umschließendes’ übersetzt - und Jaspers 1996, 24-31.) Aber auch der Existenzialphilosoph Jaspers (wie sein ‘Vordenker’ Heidegger) begreift dieses „Umgreifende, gedacht als das Sein selbst, [als; S.G.] Transzendenz (Gott) und die Welt [...] als das, was wir selber sind: Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist, Existenz“ (ebd. 28). Die Stimme dieses Ungedachten gilt es - nach Jaspers -, zu decodieren: „Durch Metaphysik hören wir das Umgreifende der Transzendenz. Wir verstehen diese Metaphysik als Chifferschrift.“ (Ebd. 29.)

dem Rücken des selbstgewissen Menschen seine Signifikationsspiele mit ihm treiben.³²⁸

In dieser ambivalenten Aussicht bleibt wohl die Schizo-Analyse und die Philosophie der Immanenz: Sie weiß um ihre Stellung im Spiel der alten Philosopheme. Aber das macht sie nicht zu einer davon unberührten Instanz. Ihre Position ist wie ihre Begriffspersonen schizophren innerhalb des abendländischen Denkens der Repräsentation.

Deleuzes letzter, zu Lebzeiten publizierter Text „Immanenz: ein Leben...“³²⁹ kann gleich eine Bestätigung von Zweierlei sein: Zum einen die Bestätigung seiner späten - möglicherweise versöhnlichen - Hinwendung zur klassischen Philosophiaauffassung, die er zwar immer bekämpft, aber nie verleugnet hat. Er bekennt sich am Ende zum Empirismus, dem er ohne den Praktiker Guattari die idealistischen Züge einer akademischen Philosophie zurückverleiht, und so zu seiner frühen Arbeit über Hume - in seiner Variation der Philosophie Humes: zum transzendentalen Empirismus.³³⁰ „Das transzendente Feld definiert sich durch eine Immanenzebene und die Immanenzebene durch ein Leben.“ (I 30) Das transzendente Feld, es stellt sich dar „als reiner a-subjektiver Bewußtseinsstrom [...], als unpersönliches prä-reflexives Bewußtsein, als qualitative Dauer des ichlosen Bewußtseins“ (I 29).

Deleuze hat die Philosophie nie verlassen. Er war zu großen Teilen klassischer Philosoph und ein Kind der Moderne - und dem dualistischen Denken möglicherweise zu nahe, um es wirklich hinter sich lassen zu können.

³²⁸ Gleiche Zweifel hegt Alfonso Lingis an der Konzeption der Singularitäten. Als Erbschaft einer Philosophie, die dem Erfahrungsfeld ein es überblickendes Bewußtsein zuordnete, nimmt Deleuze Individuationen an, die zwar prä-subjektiv sind, aber dennoch durch ihren Ereignischarakter aus der Immanenzebene herausragen. (Vgl. Lingis 1994.)

³²⁹ Der Text erschien in der französischen Zeitschrift *Philosophie*, Nr. 47, im September 1995, 3-7, unter dem Originaltitel „L'immanence: une vie...“.

³³⁰ In einem sehr frühen Text zu Hume äußerte sich Deleuze bereits kritisch über die Verarbeitungsstrategien der Philosophiegeschichte, die Humes Philosophie „absorbiert“ und sie in einer umgekehrten Stellung zum Rationalismus „verarbeitet“ hat. „Doch der Empirismus hatte von jeher andere Geheimnisse.“ (H 61) (Vgl. dazu Baugh 1996) Es gilt: „Nicht Ideen betrachten wir durch den Begriff, vielmehr die Elemente der Materie durch die Empfindungen.“ (P 252) (Vgl. auch Fußnote 252.) - An anderer Stelle bezeichnet Deleuze seinen Empirismus auch als „Empirismus der Idee“ (DW 347).

Zum anderen findet sich darin aber ebenso eine Rechtfertigung, 'Immanenz' als Leitfaden für die Darstellung der Philosophie Deleuzes heranzuziehen. „Man möchte sagen, die reine Immanenz sei EIN LEBEN und nichts anderes.“ (I 30) Dieses Leben, so muß eingeräumt werden, ist jedoch nicht das einer Person, und sei es seiner eigenen. Wie er sagt, ist es das Leben einer Diesheit, „die keiner Individuation mehr, sondern einer Singularisierung entspricht: ein Leben reiner Immanenz [...]“ (I 31). Insofern ist er zugleich der 'Mai '68', wie er 'ein Guattari-Werden' ist, ein nietzscheanischer Wirbelsturm, der zur Begriffsperson geworden ist. - 'Gilles Deleuze' ist der Name einer Philosophie.

Vielleicht gilt es, nichts anderes zu vermeiden, als die Menschen durch die ehrfürchtige Nennung seines Namens, wie Artaud sagen würde, „mit transzendent komischer Unruhe“ zu langweilen.

Siglenindex

- AÖ** *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*
- AW** *Antipsychiatrie und Wunschökonomie*
- B** *Bergson zur Einführung*
- BF** *Bartleby oder die Formel*
- D** *Dialoge*
- DG** *„Deleuze und Guattari erklären sich“*
- DW** *Differenz und Wiederholung*
- F** *Die Falte. Leibniz und der Barock*
- FB** *Francis Bacon. Logik der Sensation*
- H** *„Hume. Bedeutung des Empirismus“*
- I** *„Die Immanenz: ein Leben...“*
- K** *Kafka. Für eine kleine Literatur*
- K2** *Das Zeit-Bild. Kino 2*
- KS** *Kleine Schriften*
- LB** *Lust und Begehren*
- LS** *Logik des Sinns*
- N** *Nietzsche. Ein Lesebuch*
- NP** *Nietzsche und die Philosophie*
- P** *Was ist Philosophie?*
- PV** *Perikles und Verdi. Die Philosophie des François Châtelet*
- PZ** *Proust und die Zeichen*
- R** *Rhizom*
- S** *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*
- SM** *„Sacher-Masoch und der Masochismus“*
- SP** *Spinoza. Praktische Philosophie*
- ST** *„He Stuttered“*
- TP** *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*
- U** *Unterhandlungen*
- WS** *Woran erkennt man den Strukturalismus?*

Literaturverzeichnis³³¹

Primärliteratur

Texte von Gilles Deleuze³³²

- Deleuze, Gilles (1974): „Hume. Bedeutung des Empirismus“, in: *Geschichte der Philosophie. Ideen. Lehren*, Bd. IV, *Die Aufklärung (18. Jahrhundert)*, hrsg. von François Châtelet, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, 61-72. [H]
- Ders. (1976): „Vorwort. Drei Gruppenprobleme“, in: Félix Guattari, *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1979a): *Nietzsche. Ein Lesebuch*, Berlin: Merve. [N]
- Ders. (1979b): „Pierre Klossowski oder Die Sprachen des Körpers“, in: Pierre Klossowski, George Bataille, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Michel Foucault u.a.: *Sprachen des Körpers. Marginalien zum Werk von Pierre Klossowski*, Berlin: Merve, 39-66.
- Ders. (1980a): *Kleine Schriften*, Berlin: Merve. [KS]
- Ders. (1980b): „Sacher-Masoch und der Masochismus“, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*, Frankfurt a.M.: Insel, 163-281. [SM]
- Ders. (1980c): „Zwei Ordnungen von Wahnsinnigen“, in: Félix Guattari, *Schizoanalyse und Wunschennergien*, Bremen: Impuls, 100-107.
- Ders. (1980d): „Der Aufstieg des Sozialen“, in: Jacques Donzelot, *Die Ordnung der Familie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 244-252.
- Ders. (1981): „Hélène Cixous oder die stoboskopische Schreibweise“, in: *Solo*, Berlin.
- Ders. (1982): „Der Sieg der Vielfalt. Anmerkungen zu Toni Negris Studie über die Philosophie von Baruch Spinoza“, in: *Freibeuter* 13, 27-30.
- Ders. (1987): *Foucault*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [F]
- Ders. (1988a): *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin: Merve. [SP]
- Ders. (1988b): „Kunst eines Pflanzers“, in: Borges/Casares/Santiago: *Die Anderen*. Drehbuch, Berlin: Merve, 113-116.
- Ders. (1989a): *Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius. [B]
- Ders. (1989b): *Das Bewegungsbild. Kino 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1989c): *Perikles und Verdi. Die Philosophie des Francois Châtelet*, Wien: Passagen. [PV]
- Ders. (1990): *Kants kritische Philosophie*, Berlin: Merve.
- Ders. (1991a): *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. [NP]

³³¹ Die Werke und Texte der einzelnen Autoren werden in der Reihenfolge des Erscheinungsjahres der jeweilig verwendeten Textversion wiedergegeben. Das Jahr der Ersterscheinung bzw. das Jahr der Originalpublikation (bei Übersetzungen) ist nicht berücksichtigt. - Die Texte der Primärliteratur, sowie Texte aus Gesamtausgaben und standardisierte 'Klassiker' sind durch die ihnen zugeordneten Siglen und Abkürzungen zitiert, die jeweils im Literaturverzeichnis nachstehend in eckigen Klammern aufgeführt sind. Die Texte der Sekundärliteratur sind in der Form „[Autor] [Jahr], [Seite(n)]“ zitiert.

³³² Eine nahezu vollständige Bibliographie der Schriften Deleuzes (in Reihenfolge und mit Nachweis der französischen Erstveröffentlichungen) findet sich in Jäger 1997, 289-297.

- Ders. (1991b): *Das Zeit-Bild. Kino 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [K2]
- Ders. (1992): *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, Berlin: Merve. [WS]
- Ders. (1993a): *Logik des Sinns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [LS]
- Ders. (1993b): *Proust und die Zeichen*, Berlin: Merve. [PZ]
- Ders. (1993c): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München: Fink. [S]
- Ders. (1993d): *Unterhandlungen. 1972-1990*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [U]
- Ders. (1994a): *Bartleby oder die Formel*, Berlin: Merve. [BF]
- Ders. (1994b): „Foucault and the Prison“, in: *Michel Foucault. Critical Assessments*, Bd. 3, hrsg. von Barry Smart, London/New York: Routledge, 266-271.
- Ders. (1994c): „He Stuttered“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 23-29. [ST]
- Ders. (1995): *Francis Bacon. Logik der Sensation*, hrsg. von Gottfried Boehm und Karlheinz Stierle, München: Fink. [FB]
- Ders. (1996a): „Die Immanenz: ein Leben...“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 29-33. [I]
- Ders. (1996b): *Lust und Begehren*, Berlin: Merve. [LB]
- Ders. (1996c): „Erschöpft“, in: Samuel Beckett, *Quadrat. Stücke für das Fernsehen*, Frankfurt a.M., 49-101.
- Ders. (1996d): „Sehen und Sprechen. Erfahrungen, Aussagen - Erinnerungen an ein Denkexperiment“, in: *Lettre*, Nr. 32, Berlin, 86f.
- Ders. (1997a): *David Hume*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Ders. (²1997b): *Differenz und Wiederholung*, korrigierte Auflage, München: Fink. [DW]

Texte von Gilles Deleuze mit anderen Autoren³³³

- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix/Jervis, Giovanni/u.a. (1976): *Antipsychiatrie und Wunschökonomie*, Berlin: Merve. [AW]
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1976): *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [K]
- Deleuze, Gilles/Foucault, Michel (1977): *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977a): *Rhizom*, Berlin: Merve. [R]
- Dies. (1977b): „Deleuze und Guattari erklären sich. Eine Diskussion mit Maurice Nadeau, François Châtelet, Roger Dadoun, Raphael Pividal, Henri Torrubia, Pierre Clastres, Pierre Rose und Serge Leclair“, in: Félix Guattari, *Mikro-Politik des Wunsches*, Berlin: Merve, 38-66.
- Deleuze, Gilles/Parnet, Claire (1980): *Dialoge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [D]
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (⁵1988): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [AÖ]
- Dies. (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin: Merve. [TP]
- Dies. (1996): *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [P]

³³³ Eine vollständige Bibliographie der gemeinsamen Schriften von Deleuze und Guattari, sowie der Publikationen und Artikel von Guattari findet sich in Bogue 1989, 180-187.

Sekundärliteratur

- Adorno, Theodor W. (⁴1990): *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7-412.
- Akashe-Böhme, Farideh (Hg.) (1992): *Reflexionen vor dem Spiegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alphen, Ernst van (1996): „Die Dekonstruktion der Männlichkeit - Zur Körpersprache im Werk Francis Bacons“, in: *Francis Bacon. 1909-1992 Retrospektive*, hrsg. von Haus der Kunst München, Ostfildern-Ruit: Verlag Gerd Hatje, 32-41.
- Andreas-Salomé, Lou (1994): *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, hrsg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt a.M./Leipzig: Insel.
- Angerer, Marie-Luise (1995): „The Body of Gender: Körper. Geschlechter. Identitäten.“, in: *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten*, hrsg. von ders., Passagen: Wien, 17-34.
- Ariès, Philippe (¹¹1994): *Geschichte der Kindheit*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Artaud, Antonin (1979): *Das Theater und sein Double. Das Théâtre de Séraphin*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ders. (1980): *Schluß mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater*, München: Matthes und Seitz.
- Badiou, Alain (1994): „Gilles Deleuze. The Fold: Leibniz and the Baroque“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 51-69.
- Ders. (1996): „Zwei Briefe an Gilles Deleuze“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl. München: Fink, 243-251.
- Baecker, Dirk (1996): „Was leistet die Negation?“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 93-102.
- Balke, Friedrich (1994): „Die größte Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas“, in: Pierre-François Moreau, *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, hrsg. von dems., Frankfurt a.M.: Fischer, 135-188.
- Balke, Friedrich/Vogl, Joseph (Hg.) (1996): *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie*, München: Fink.
- Ballauf, Th./Scheerer, E. (1984): „Organ“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1317-1325.
- Bateson, Gregory (³1985): *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baudrillard, Jean (1978): *Agonie des Realen*, Berlin: Merve.
- Ders. (1991): *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, mit einem Nachwort von Florian Rötzer, Frankfurt a.M.: Campus.
- Baugh, Bruce (1996): „Deleuze und der Empirismus“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl. München: Fink, 34-54.
- Benjamin, Walter (1963): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (⁵1990): *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benson, Timothy (1986): „Raoul Hausmann: Presentischer Dadaist“, in: *Kurt Schwitters Almanach 1986*, hrsg. von Michael Erlhoff, Hannover: Postskriptum, 81-100.

- Bernet, Rudolf (1994): „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan“, in: *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, hrsg. von Hans-Dietrich Gondek und Peter Widmer, Frankfurt a.M.: Fischer, 27-51.
- Blanchot, Maurice (1979): „Die Forderung der Wiederkunft“, in: Pierre Klossowski, George Bataille, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Michel Foucault u.a.: *Sprachen des Körpers. Marginalien zum Werk von Pierre Klossowski*, Berlin: Merve, 107-117.
- Ders. (²1986): *Sade*, Berlin: Henssel.
- Bloch, Ernst (1985): *Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen*, Bd. 5 der *Gesamtausgabe* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bornscheuer, Lothar (1993): „Nachwort“, in: Georg Büchner, *Woyzeck*, Kritische Lese- und Arbeitsausgabe, hrsg. von dems., Stuttgart: Reclam, 89-95.
- Bogue, Ronald (1989): *Deleuze and Guattari*, London/New York: Routledge.
- Braidotti, Rosi (1990): „Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy“, in: *Feministische Philosophie*, hrsg. von Herta Nagl-Docekal, Bd. 4 der *Wiener Reihe. Themen der Philosophie*, hrsg. von Herta Nagl-Docekal, Richard Heinrich, Ludwig Nagl und Helmuth Vetter, Wien/München: Oldenburg, 123-135.
- Dies. (1994): „Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 157-186.
- Braudel, Fernand (1994): „Geohistoire und geographischer Determinismus“, in: *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992*, hrsg. von Matthias Middell und Steffen Sammler, Leipzig: Reclam, 233-246.
- Breton, André (1989): *Das Weite suchen. Reden und Essays*, Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Büchner, Georg (1993): *Woyzeck*, Kritische Lese- und Arbeitsausgabe, hrsg. von Lothar Bornscheuer, Stuttgart: Reclam.
- Bühler, Karl (1987): „Das Organon-Modell der Sprache“, in: *Psychobiologie. Wegweisende Texte der Verhaltensforschung von Darwin bis zur Gegenwart*, hrsg. von Klaus R. Scherer, Adelheid Stahnke und Paul Winkler, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 321-327.
- Bürger, Peter (1996): *Der französische Surrealismus. Studie zur avantgardistischen Literatur*, um neue Studien erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Burchell, Graham/Tomlinson, Hugh (1994): „Translators' Introduction“, in: Gilles Deleuze und Félix Guattari, *What is Philosophy?*, Verso: London, vii-x.
- Cacciari, Massimo (1995): *Gewalt und Harmonie. Geo-Philosophie Europas*, München/Wien: Hanser.
- Derrida, Jacques (1979): „Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok“, in: Nicolas Abraham und Maria Torok, *Kryptonimie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, 5-58.
- Ders. (²1982): *Glas*, Paris: Éd. Galilée.
- Ders. (1987): *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2. Lieferung. Spekulieren - auf/über 'Freud'*, Berlin: Brinkmann und Bose.
- Ders. (1988a): *Feuer und Asche*, Berlin: Brinkmann und Bose.
- Ders. (1988b): *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen.
- Ders. (1991): *Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität'*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Ders. (1992): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (⁵1994a): *Grammatologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (⁶1994b): *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1995a): *Dissemination*, Wien: Passagen.
- Ders. (1995b): *Marx' Gespenster. Der Versschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ders. (1995c): „Wir alle haben die Philosophie geliebt. Jacques Derrida über seine Freundschaft zu Gilles Deleuze“, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 259, 10. Nov. 1995, 15.
- Descartes, René (1972): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg: Meiner. [Abk. im Text: *Meditationen*]
- Ders. (⁸1992): *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg: Meiner. [Abk. im Text: *Prinzipien*]
- Descombes, Vincent (1981): *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich. 1933-1978*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dieckmann, Bernhard (1984): „Der psychoanalytische und der organlose Körper“, in: *Der Andere Körper*, hrsg. von Dietmar Kamper und Christoph Wulf, Bd. 1 der *Edition Corpus. Alltagswissen, Körpersprache, Ethnomedizin*, hrsg. von Thomas Hausschild, Berlin: Mensch und Leben, 103-121.
- Dienst, Richard (1994): *Still Life in Real Time. Theory After Television*, Durham/London: Duke University Press.
- Diogenes Laertius (1990): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg: Meiner.
- Düsing, Klaus (1990): „Formen der Dialektik bei Plato und Hegel“, in: *Hegel und die antike Dialektik*, hrsg. von Manfred Riedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 169-191.
- Equipe von Triest (1980): „Schritte in die Reterritorialisierung“, in: *Die Museen des Wahnsinns und die Zukunft der Psychiatrie*, hrsg. von Manfred Max Wambach, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 341-363.
- Eribon, Didier (1991): *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fischer, Hans Rudi (²1991): *Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*, Heidelberg: Auer.
- Fleck, Ludwik (²1993): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, mit einer Einleitung von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1972): „Über die Volksjustiz. Eine Diskussion mit maoistischen Genossen“, in: Michel Foucault, Alain Geismar, André Glucksmann u.a., *Neuer Faschismus. Neue Demokratie. Über die Legalität des Faschismus im Rechtsstaat*, Berlin: Rotbuch, 155-143.
- Ders. (1977): „Theatrum philosophicum“, in: Gilles Deleuze und ders., *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve, 21-58.
- Ders. (1978): „Der 'Anti-Ödipus' - Eine Einführung in eine neue Lebenskunst“, in: ders., *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve, 225-230.
- Ders. (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Ders. (1985): „Sade, ein Sergeant des Sex. *Gespräch mit Gérard Dupont*“, in: ders., *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*, Berlin: Merve, 61-67.
- Ders. (1987): *Von der Subversion des Wissens. Mit einer Bibliographie der Schriften Foucaults*, hrsg. von Walter Seitter, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ders. (⁸1989): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (²1990a): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1990b): „Was ist Aufklärung?“, in: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, hrsg. von Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth, Frankfurt a.M./New York: Campus, 35-54.
- Ders. (¹²1994a): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1994b): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- François, Alain (1996): „Beschreibung, Redundanz und indirekte Rede bei Gilles Deleuze“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 276-286.
- Frank, Manfred (1984): *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1993): „Philosophieren nach der ‘paranoisch-kritischen Methode’“, in: ders.: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 140-155.
- Frémont, Christiane (1996): „Komplikation und Singularität“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 61-79.
- Freud, Sigmund (1961ff.): *Gesammelte Werke*, 18 Bde., hrsg. von Anna Freud u.a., London: Imago. [Abk. im Text: *Werke*]
- Fricke, Harald (1995): „Das Fleisch fließt von den Knochen“, in: TAZ, 11. Oktober 1995.
- Früchtel, Josef (1996): „Die Erschaffung von Begriffen. Deleuze und Guattari zur Arbeit der Philosophen“, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 135, 14. Juni 1996, 14.
- Gatens, Moira (1995): „Ethologische Körper: Geschlecht als Macht und Affekt“, in: *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten*, hrsg. von Marie-Luise Angerer, Passagen: Wien, 35-52.
- Gehring, Petra (1994): *Innen des Außen - Außen des Innen. Foucault. Derrida. Lyotard*, Fink: München.
- Glucksmann, André (1996): *Krieg um den Frieden*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Goffman, Erving (⁹1990): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gold, John R. (1980): *An Introduction to Behavioral Geography*, Oxford: University Press.
- Goodchild, Philip (1996): *Deleuze and Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, London: SAGE.
- Goodman, Nelson (²1993): *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goodman, Nelson/Elgin, Catherine Z. (1989): *Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gorsen, Peter (1977): „Literatur und Psychopathologie heute. Zur Genealogie der grenzüberschreitenden bürgerlichen Ästhetik“, in: *Literatur und Schizophrenie. Theorie und Interpretation eines Grenzgebiets*, hrsg. von Winfried Kudszus, Tübingen: Niemeyer, 13-68.

- Gowing, Lawrence (1989): „Francis Bacon: The Human Presence“, in: *Francis Bacon. An exhibition organized by James T. Demettrion*, London: Hirshhorn Museum and Sculpture Garden, 11-38.
- Guattari, Félix (1976): *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1977): „Everybody wants to be a Fascist“, in: *Semiotext(e): Anti-Oedipus*, 2:3, 86-98.
- Ders. (1978): *Wunsch und Revolution. Ein Gespräch mit Franco Berardi (Bifo) und Paolo Bertetto*, Heidelberg: Wunderhorn.
- Ders. (1980a): „Der Platz des Signifikanten in der Institution“, in: ders., *Schizoanalyse und Wunschennergien*, Bremen: Impuls, 67-83.
- Ders. (1980b): „Signifikante Semiologien und a-signifikante Semiotiken“, in: ders., *Schizoanalyse und Wunschennergien*, Bremen: Impuls, 84-99.
- Ders. (1984): *Molecular Revolution. Psychiatry and Politics*, New York: Penguin.
- Ders. (1994): *Die drei Ökologien*, Wien: Passagen.
- Guattari, Félix/Toni Negri (1990): *Communists Like Us. New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance. With a 'Postscript, 1990' by Toni Negri*, New York: Semiotext(e).
- Günzel, Werner (1969): „Leibesübung und Sport zwischen Ideologie und Wirklichkeit“, in: *Festschrift der PH Bayreuth*, hrsg. von Dietrich und Kasch, Bayreuth: Universitätsverlag, 135-164.
- Guggenberger, Bernd (1990): „Zwischen Postmoderne und Präapokalyptikon: Zurück in die Zukunft oder Nach uns die Maschine? Zur Dialektik von Arbeitsorganisation und Daseinsgestaltung“, in: *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft*, Zweiter Band, hrsg. von Peter Sloterdijk, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 546-599.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1889): *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 7, Leipzig: Hirzel.
- Grosz, Elizabeth (1994): „A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 187-210.
- Habermas, Jürgen (1991): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Härle, Clemens-Carl (Hg.) (1993): *Karten zu 'Tausend Plateaus'*, Berlin: Merve.
- Ders. (1996): „Über das Verhältnis von Philosophie und Politik bei Deleuze“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 132-149.
- Haraway, Donna (1995): „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hrsg. von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, Frankfurt a.M./New York: Campus, 33-72.
- Hardt, Michel (1993): *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota: UCL University Press.
- Harlitzius-Klück, Ellen (1995): *Der Platz des Königs. Las Meninas als Tableau des klassischen Wissens bei Michel Foucault*, Passagen: Wien.
- Hart Nibbrig, Christiaan L. (1985): *Die Auferstehung des Körpers im Text*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hausmann, Raoul (1992): *Am Anfang war Dada*, hrsg. von Karl Riha und Günter Kämpf, Giessen: Anabas.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Werke*, in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [Abk. im Text: *Werke*]
- Heidegger, Martin (⁵1977): *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske.
- Ders. (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Bd. 65 der *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Ders. (²1992): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Ders. (¹1993): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Ders. (⁷1994a): „Bauen, Wohnen, Denken“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, 139-156.
- Ders. (⁷1994b): „Das Ding“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, 157-179.
- Ders. (⁷1994c): „Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’“, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 209-267.
- Heinisch, Tilmann Johannes Heinisch (1994): „Würfelspiele. Zur Geometrie der Gewalt“, in: *Zur Ästhetik des Territoriums*, hrsg. von Chup Friemert, Heft 2 der Reihe *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft*, Hamburg: Meiner, 9-28.
- Heinz, Rudolf/Tholen, Georg Christoph (Hg.) (1981): *Schizo-Schleichwege. Beiträge zum Anti-Ödipus*, Bremen: Impuls.
- Hesiod (⁵1993): *Theogonie*, hrsg., übersetzt und erläutert von Karl Albert, verbesserte und ergänzte Auflage, Sankt Augustin: Academia.
- Hertz-Ohmes, Peter (1987): „Serres and Deleuze: Hermes and Humor“, in: *Canadian Review in Comparative Literature*, 14:2, Juni 1987, Canada, 239-250.
- Hesper, Stefan (1994): *Schreiben ohne Text. Die prozessuale Ästhetik von Gilles Deleuze und Félix Guattari*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Ders. (1996): „Kristalle des Lebens. Ein Motiv des Vitalismus in Literatur und Philosophie“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 287-303.
- Hobbes, Thomas (1992): *Leviathan. Erster und zweiter Teil*, Stuttgart: Reclam.
- Höhn, Hans J. (Hg.) (1996): *Krise der Immanenz. Religion an der Grenze der Moderne*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Holert, Tom (1996): „Bewegung und Suspension. Zum Verhältnis von Welt und Film bei Gilles Deleuze“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 266-275.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Hossenfelder, Malte (1985): *Die Philosophie der Antike 3*, Bd. 3 der *Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Wolfgang Röd, München: Beck.
- Husserl, Edmund (1992): *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner, 1-161.
- Israel, Joachim (1985): *Der Begriff Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Ivekovic, Rada (1990): „Die Postmoderne und das Weibliche in der Philosophie“, in: *Feministische Philosophie*, hrsg. von Herta Nagl-Docekal, Bd. 4 der *Wiener Reihe. Themen der Philosophie*, hrsg. von Herta Nagl-Docekal, Richard Heinrich, Ludwig Nagl und Helmuth Vetter, Wien/München: Oldenburg, 123-135.

- Jamme, Christoph/Schneider, Helmut (Hg.) (1984): *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jakobsen, Roman (1992): „Suche nach dem Wesen der Sprache“, in: *Semiotik. Ausgewählte Texte 1919-1982*, hrsg. von Elmar Holenstein, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 77-98.
- Jaspers, Karl (²⁰1996): *Einführung in die Philosophie*, München/Zürich: Piper.
- Jauch, Pia Ursula (²1991): *Damenphilosophie und Männermoral. Von Abbé de Gérard bis Marquis de Sade. Ein Versuch über die lächelnde Vernunft*, Wien: Passagen.
- Jay, Martin (1994): *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley/Los Angeles/London: California University Press.
- Jung, C.G. (²1995): *Wandlung und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kamper, Dietmar (1982): „Das Phantasma vom ganzen und vom zerstückelten Körper“, in: *Die Wiederkehr des Körpers*, hrsg. von dems. und Christoph Wulf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 125-136.
- Ders. (1996): „Fluchtlinien aufspüren. Das anarchische Denken des Gilles Deleuze“, in: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 2, *Frankreich/Italien*, hrsg. von Ingeborg Breuer, Peter Leusch und Dieter Mersch, Berlin 1996, 61-73.
- Ders./Wulf, Christoph (Hg.) (1982): *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (³1965): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg: Meiner. [Abk. im Text: GMdS]
- Ders. (1993): *Die drei Kritiken*, Bd. 1, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Orig.-Ausg. hrsg. von Raymund Schmidt, Bd. 2, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Karl Vorländer, Bd. 3, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Karl Vorländer, Meiner: Hamburg. [Abk. im Text: KrV, KpV, KU]
- Kapralik, Elena (1977): *Antonin Artaud. 1896-1948. Leben und Werk des Schauspielers, Dichters und Regisseurs*, München: Matthes und Seitz.
- Kaufmann, Walter (²1988): *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kierkegaard, Sören (²1991): *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Abt. 31 *Gesammelte Werke*, München: Siebenstern.
- Kleinspehn, Thomas (1989): *Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Köhler, Jochen (1984): „Geistiges Nomadentum. Eine kritische Stellungnahme zum Poststrukturalismus von Gilles Deleuze“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 91/1, München, 158-175.
- Kojève, Alexandre (³1988): *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kolakowski, Leszek (1985): *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*, München: Pieper.
- Koschorke, Albrecht (1988): *Leopold Sacher-Masoch. Die Inszenierung einer Perversion*, München: Pieper.
- Krafft-Ebing, Richard Freiherr von (²1891): „Ueber Masochismus und Sadismus“, in: ders., *Neue Forschungen auf dem Gebiet der Psychopathia Sexualis. Eine medicinisch-psychologische Studie*, zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart: Enke, 1-50.
- Kristeva, Julia (1982): *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press.

- Dies. (1990): *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dies. (1994): *Die neuen Leiden der Seele*, Hamburg: Junius.
- Kudszus, Winfried (1977): „Literatur, Soziopathologie, Double-bind. Überlegungen zu einem Grenzgebiet“, in: *Literatur und Schizophrenie. Theorie und Interpretation eines Grenzgebiets*, hrsg. von dems., Tübingen: Niemeyer, 135-163.
- Küppers, Bernd-Olaf (1992): *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Kuhn, Thomas (¹1991): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lange, Thomas (1989): *Die Ordnung des Begehrens. Nietzscheanische Aspekte im philosophischen Werk von Gilles Deleuze*, Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Lash, Scott (1994): „Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche“, in: *Michel Foucault. Critical Assessment*, Bd. 3, hrsg. von Barry Smart, London/New York: Routledge, 14-47.
- Lévi-Strauss, Claude (1969): „Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie“, in: ders., *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 43-67.
- Lewin, Kurt (1963): „Psychologische Ökologie.“, in: ders.: *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Darwin Cartwright, Bern/Stuttgart: Huber, 206-222.
- Lingis, Alfonso (1994): „The Society of Dismembered Body Parts“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 289-303.
- Luhmann, Niklas (⁴1991): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Liotard, Jean-François (1978): *Intensitäten*, Berlin: Merve.
- Ders. (1989a): *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis. Mit einer Bibliographie des Gesamtwerkes*, Wien: Passagen.
- Ders. (²1989b): *Der Widerstreit*, zweite, korrigierte Auflage, München: Fink.
- Ders. (1991): „Die Vorschrift“, in: *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*, hrsg. von Wolfgang Welsch und Christine Pries, Weinheim: VCH, Acta humaniora, 27-44.
- Macherey, Pierre (1996): „In Spinoza denken“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 55-60.
- Macho, Thomas H. (1990): „So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips“, in: *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft*, Bd. 1, hrsg. von Peter Sloterdijk, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 29-64.
- Marquard, Odo (1981): „Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie“, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, 23-38.
- Ders. (1986): „Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie“ in: ders., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam 1986, 11-32.
- Marx, Karl (1961): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Buch 1, *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Berlin: Dietz.
- Massumi, Brian (⁴1993): „Translator's Foreword: Pleasures of Philosophy“, in: Gilles Deleuze und Félix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, ix-xv.

- May, Todd (1994): „Difference and Unity in Gilles Deleuze“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 33-50.
- La Mettrie, Julien Offray de (1984): *Der Mensch eine Maschine*, französisch-deutsch, Reclam: Leipzig.
- Meuthen, Erich (1994): „‘Pathos der Distanz’. Zur Struktur der ironischen Rede bei Nietzsche“, in: *Nietzsche oder ‘Die Sprache ist Rhetorik’*, hrsg. von Josef Kopperschmidt und Helmut Schanze, München: Fink, 127-135.
- Miller, James (1995): *Die Leidenschaft des Michel Foucault. Eine Biographie*, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Montaigne, Michel de (1991): *Essais*, Auswahl und Übersetzung von Herbert Lüthy, Zürich: Manesse.
- Moulthrop, Stuart (1994): „Rhizome and Resistance: Hypertext and the Dreams of a New Culture“, in: *Hyper/Text/Theory*, hrsg. von George P. Landow, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 229-231.
- Noyes, John (1990): „Deleuze liest Leopold Sacher-Masoch. Zur Ambivalenz des literarischen Kanons“, in: *Acta Germanica*, Beiheft, Nr.1, 69-80.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Kritische Studienausgabe*, in 15 Einzelbänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag. [Abk. im Text: KSA]
- Oeing-Hanhoff, L. (1976): „Immanenz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4., hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart: Schwabe, 220-237.
- Olkowski, Dorothea (1994): „Nietzsche’s Dice Throw: Tragedy, Nihilism and the Body without Organs“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und ders., New York/London: Routledge, 119-140.
- Pagel, Gerda (1992): „Lacan: Einführender Überblick über einen schwierigen Denker und Erörterungen einiger Kritiken und Kontroversen“, in: *Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion*, hrsg. von Bernard H.F. Taureck, Frankfurt a.M.: Fischer, 32-59.
- Platon (1990): *Werke*, in 8 Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. von Gunther Eigeler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [Abk. im Text: [Dialog]]
- Platthaus, Andreas (1996): „Die Weisheit blieb bei den Griechen nur hängen. Gilles Deleuze, Félix Guattari und ihre späte Antwort auf die alte Frage ‘Was ist Philosophie?’“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 214, 13. Sept. 1996, 15.
- Prigogine, Ilya (1995): *Die Gesetze des Chaos*, Frankfurt/New York: Campus.
- Polan, Dana (1994): „Francis Bacon: The Logic of Sensation“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 229-254.
- Pornschlegel, Clemens (1996): „Der Ort der Kritik. Zur Diskussion der Menschenrechte bei Gilles Deleuze und Félix Guattari“, in: *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 179-197.
- Raulf, Ulrich (1977): „Der nicht-ödipale Wunsch. Notizen zu Deleuze/Guattari: ‘Anti-Ödipus’“, in: *Über die Wünsche. Ein Versuch zur Archäologie der Subjektivität*; München/Wien, 64-81.
- Röttgers, Kurt (1997): „Kants Zigeuner“, in: *Kant-Studien* 88, de Gruyter, 60-86.

- Rogozinski, Jacob (1996): „Ohnmacht (zwischen Nietzsche und Kant)“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 80-92.
- Ropars-Wuilleumier, Marie-Claire (1994): „The Cinema, Reader of Gilles Deleuze“, in: *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, hrsg. von Constantin V. Boundas und Dorothea Olkowski, New York/London: Routledge, 255-261.
- Rorty, Richard (1991): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1992): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Roudinesco, Elisabeth (1996): *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben. Geschichte eines Denksystems*, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Ruben, Peter (1989): „Von der ‘Wissenschaft der Logik’ und dem Verhältnis von Dialektik und Logik“, in: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 70-100.
- Rudloff, Holger (1994): *Pelzdamen. Weiblichkeitsbilder bei Thomas Mann und Leopold von Sacher-Masoch*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Sade, Marquis de, Donatien Alphonse François (1995): *Die Hundertzwanzig Tage von Sodom oder Die Schule der Ausschweifungen*, Bd. 1 Werke, Köln: Könnemann.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sass, H.M. (1976): „Immanenzphilosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4., hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart: Schwabe, 237f.
- Schäffner, Wolfgang (1996): „Technologie des Unbewußten“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 211-229.
- Schenkel, Lambert/Joosten de Vries, Simon (1989): *Umleitung oder: Wie heißt Bruno mit Nachnamen? Marginalien zu Althusser - Deleuze - Foucault*, Gießen: Germinal.
- Schérer, René (1982): „Der Körper des Kindes“, in: *Die Wiederkehr des Körpers*, hrsg. von Dietmar Kamper und Christoph Wulf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 109-124.
- Schivelbusch, Wolfgang (1989): *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Schmidgen, Henning (Hg.) (1995): *Ästhetik und Maschinismus. Texte zu und von Félix Guattari*, Berlin: Merve.
- Ders. (1997): *Das Unbewußte der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, Fink: München.
- Schneider, Ulrich Johannes (1996): „Theater in den Innenräumen des Denkens. Gilles Deleuze als Philosophiehistoriker“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 103-124.
- Schreber, Daniel Paul (1985): *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Mit Aufsätzen von Franz Baumayer, einem Vorwort, einem Materialanhang und sechs Abbildungen*, hrsg. von Peter Heiligenthal und Reinhard Volk, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Schrift, Alan D. (1996): „Nietzsche’s French legacy“, in: *The Cambridge Companion to Nietzsche*, hrsg. von Bernd Magnus und Kathleen M. Higgins, Cambridge: Cambridge University Press, 323-355.
- Schwab, Martin (1996): „Deleuze: Zurück zum Bewegungsbild?“, in: ders., *Unsichtbares - Sichtbar gemacht. Zu Samuel Becketts ‘Film’*, München: Fink, 189-210.
- Seidel, Helmut (1994): *Spinoza. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.

- Seitter, Walter (1982): „Das Wappen als Zweitkörper und Körperzeichen“, in: *Die Wiederkehr des Körpers*, hrsg. von Dietmar Kamper und Christoph Wulf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 299-312.
- Sextus Empiricus (²1993): *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1992): „Exkurs über den Fremden“, in: *Der Gast der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, hrsg. von Almut Loycke, Frankfurt a.M.: Campus, 9-16.
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*, 2. Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sontag, Susan (1983): „Annäherung an Artaud“, in: dies., *Im Zeichen des Saturn*, Frankfurt a.M.: Fischer, 42-95.
- Spinoza, Baruch (1976): *Die Ethik. Schriften und Briefe*, hrsg. von Friedrich Bülow, Stuttgart: Kröner.
- Starobinski, Jean (1989): *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Tepe, Peter (1992): *Postmoderne, Poststrukturalismus*, Wien: Passagen.
- Theweleit, Klaus (1995a): *Männerphantasien*, 2 Bde., Band 1: *Frauen. Fluten. Körper. Geschichte*, Band 2: *Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors*, Frankfurt a.M.: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Ders. (1995b): „Männliche Geburtsweisen“, in: ders., *Das Land, das Ausland heißt. Essays, Reden, Interviews zu Politik und Kunst*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Tolman, Edward Chace (1967): *Purposive Behavior in Animals and Men*, Appelton-Century-Crofts.
- Treut, Monika (1984): *Die grausame Frau. Zum Frauenbild bei de Sade und Sacher-Masoch*, Basel/Frankfurt a.M.: Stromfeld/Roter Stern.
- Uexküll, Jakob von (1956): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Virilio, Paul (1986): *Ästhetik des Verschwindens*, Berlin: Merve.
- Ders. (1989): *Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ders. (1994): *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*, München/Wien: Hanser.
- Ders. (1995): „Trajektivität und Transversalität. Ein Gespräch über Félix Guattari“, in: *Ästhetik und Maschinismus. Texte zu und von Félix Guattari*, hrsg. von Henning Schmidgen, Berlin: Merve, 25-37.
- Vogl, Joseph (1996): „Schöne gelbe Farbe. Godard mit Deleuze“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und ders., München: Fink, 252-265.
- Weber, Elisabeth (1996): „Fragment über die Wissenschaft reiner Ereignisse“, in: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. von Friedrich Balk und Joseph Vogl, München: Fink, 198-210.
- Weber, Max (⁶1992): „Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist“, in: ders., *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hrsg. und erläutert von Johannes Winckelmann, Stuttgart: Kröner, 357-381.
- Weibel, Peter (1989): „Territorium und Technik“, in: *Philosophien der neuen Technologien*, hrsg. von ARS ELECTRONICA, Berlin: Merve, 81-111.

- Welsch, Wolfgang (1986): „Zwischen Universalismus und Partikularismus. Zum Verhältnis von Philosophie und Heimat in Antike, Neuzeit und Postmoderne unter besonderer Berücksichtigung Heideggers“, *Heimat der Philosophie. Ein deutsch-japanisches Symposium*, Meßkirch, 83-111.
- Ders. (1989): *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam.
- Ders. (1991): „Präzision und Suggestion. Bemerkungen zu Stil und Wirkung eines Autors“, in: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, hrsg. von François Ewald und Bernhard Waldenfels, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 136-149.
- Ders. (⁴1993): *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie.
- Ders. (1995a): „Nietzsche über die Zukunft Europas: Tyrannen oder Nomaden?“, in: *Sichtweisen. Völker und Vaterländer*, hrsg. von Edition Weimarer Klassik, Weimar: Edition Weimarer Klassik, 87-108.
- Ders. (1995b): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1996): „Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?“, in: ders., *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart: Reclam, 231-259.
- Willke, Helmut (1996): *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wimmer, Michael (1982): „Der gesprochene Körper. Zur Authentizität von Körpererfahrungen in Körpertherapien“, in: *Die Wiederkehr des Körpers*, hrsg. von Dietmar Kamper und Christoph Wulf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 82-96.
- Ders. (1984): „Erziehung und Leidenschaft - Zur Geschichte des pädagogischen Blicks“, in: *Der Andere Körper*, hrsg. von Dietmar Kamper und Christoph Wulf, Bd. 1 der *Edition Corpus. Alltagswissen, Körpersprache, Ethnomedizin*, hrsg. von Thomas Hausschild, Berlin: Mensch und Leben, 85-101.
- Winchester, James J. (1994): *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany: SUNY Press.
- Zedler, Johan Heinrich (²1995): *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, Bd. 25, Photomechanischer Nachdruck der Originalausgabe von 1740, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.