

Aus:

FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

Mai 2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN 978-3-8376-1085-7

Die gegenwärtig rege Auseinandersetzung mit Deleuze vollzieht sich auf den unterschiedlichsten Ebenen und über den Kontext der Philosophie hinaus. Viele Anzeichen sprechen dafür, dass die Aktualität des französischen Philosophen dort aufgespürt werden kann, wo sich Philosophie und Nicht-Philosophie überkreuzen. Diesem Buch geht es weniger um eine Exegese, vielmehr will es mit Deleuze arbeiten: Im Vordergrund des Interesses stehen die Konzepte seines Denkens, die an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie eine Wirkung entfalten – oder noch entfalten können.

Friedrich Balke (Prof. Dr. phil.) ist Professor für »Geschichte und Theorie künstlicher Welten« an der Fakultät Medien der Bauhaus-Universität Weimar.

Marc Rölli (PD Dr. phil.) vertritt zzt. eine Professur für Theoretische Philosophie an der TU Darmstadt.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1085/ts1085.php

Inhalt

Philosophie und Nicht-Philosophie

Einleitung

Friedrich Balke/Marc Rölli | 7

TEIL 1: PHILOSOPHISCHE INTERVENTIONEN

Gilles Deleuze – Philosoph der Immanenz

Marc Rölli | 29

Zweierlei Vitalismus

Überschreitung – Normativität – Differenz

Maria Muhle | 71

Deleuzianischer Nietzsche und nietzscheanischer Deleuze

Stéphane Nadaud | 97

TEIL 2: KINO NACH DELEUZE

Der Film der Zweiten Moderne oder Filmtheorie nach Deleuze

Oliver Fahle | 113

Was ist Philosophie? Gilles Deleuze

Was ist Kino? Werner Herzog

Hanjo Berressem | 131

In der Abwesenheit des Menschen

Über Lager, Landschaften und Geister

in Philip Scheffners *Halfmoon Files*

Friedrich Balke | 157

TEIL 3: ÜBERSETZUNG, WIEDERHOLUNG, VERKETTUNG

Neue Dialoge

Das ABC von Gilles Deleuze

Antonia von Schöning/Hanns Zischler | 197

Es wiederholt sich

Kurt Röttgers | 209

Das Wörtchen ›und‹

Zur Entdeckung der Konjunktion als philosophische Methode

Mirjam Schaub | 227

TEIL 4: ASPEKTE DER NICHT-PHILOSOPHIE

Menschen – Körper – Sensationen

Deleuze zur Malerei von Francis Bacon

Ralf Krause | 255

»Notre frère à tous«

Zur Insistenz der Figur Christi bei Deleuze

Clemens Pornschlegel | 275

Leibniz und die Psychophysik des Gehirns

Sjoerd van Tuinen | 291

Was heißt Denken nach dem Ende des Durchblicks?

Zum Tod von Gilles Deleuze

Alexander Kluge/Joseph Vogl | 315

Zu den Autorinnen und Autoren | 337

Philosophie und Nicht-Philosophie

Einleitung

FRIEDRICH BALKE/MARC RÖLLI

Die Hypothese, die dem vorliegenden Buch zugrunde liegt, lautet: Die Aktualität der Philosophie liegt in ihrem Bezug zur Nicht-Philosophie. Und man könnte hinzusetzen, dass auch in bestimmten nicht-philosophischen Tätigkeitsfeldern (etwa in der Kultur- und Medientheorie, aber auch andernorts) eine philosophische Inspiration in einem aktualitätsfreudigen Sinne wirksam sein oder produktiv gemacht werden kann. Mit dem Ausdruck ›Nicht-Philosophie‹ greifen wir dabei einen primär *philosophischen* Begriff auf, der bereits seine Geschichte hat. Das ist nicht überraschend, bezeichnet er doch in einer abstrakten Geste der Negation all das unter einem Begriff, was *nicht* Philosophie ist. Hinter der Geste steckt eine eigentümliche Hybris. Es scheint fast, als könnte die Philosophie *so viel* sein, dass sie auf gleicher Höhe steht mit dem, was sie nicht ist. Und dies wäre, so müsste man sicher sagen, mit ihrer derzeitigen akademischen Außenseiterrolle kaum zu vereinbaren. Auf den interessanten Kern des Begriffs der Nicht-Philosophie wird man aber schnell aufmerksam, wenn man bedenkt, dass es lediglich ein philosophischer Begriff ist, der etwas geradezu Unmögliches bezeichnet: nämlich eine Öffnung der Philosophie auf die Nicht-Philosophie hin, die sie in ihren Grundlagen verändert, sofern sie in sich einen Platz schafft für das, was sie nicht selbst ist. Mit dem Begriff der Nicht-Philosophie wird signalisiert, dass sich die Philosophie nicht selbst genügen kann. Vielmehr wird sie genötigt, diese ihre Nicht-selbstgenügsamkeit zu reflektieren und sich auf diesem Wege zu transformieren. Möglicherweise besitzt dieser Vorgang einen exemplarischen Wert, sofern die Grenzen des Geltungsrahmens philosophischen Wissens

mit einem Austausch oder einer Interdependenz über Fächergrenzen hinweg zusammengedacht werden.

In einer Arbeit aus dem Jahre 1809 mit dem Titel »Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie« hat der Arzt und Philosoph Carl August Eschenmayer die idealistischen Systemkonstruktionen (v.a. von Fichte und Schelling) mit einer prinzipiellen Grenzziehung konfrontiert, welche die »Nichtphilosophie« der Philosophie auferlegt:

»Um mich zu erklären, was ich unter Nichtphilosophie verstehe, darf ich nur *einen* Mißverstand wegräumen. Es giebt nämlich eine nothwendige und eine von zufälligen Umständen abhängige Nichtphilosophie. Für die nothwendige ist der Gegenstand von der Beschaffenheit, daß er sich von selbst der Spekulation entrückt, und überhaupt die Gränzen des Erkennens bezeichnet; bey der andern fehlt es entweder am Entschlusse zu philosophiren, oder am philosophischen Talent. Von der letztern kann hier die Rede nicht seyn.« (Eschenmayer 1809: I)

Die *notwendige* Nichtphilosophie ist Eschenmayer zufolge eine »reine Theologie«, so dass der Übergang der Philosophie zu ihr »zugleich die Gränze zwischen der *Spekulation* und dem *Glauben* bestimmte.« (Ebd.: II) Ausdrücklich wird von Eschenmayer die spekulative Gleichsetzung der Idee des Absoluten mit Gott zurückgewiesen, so dass die philosophische Reflexion auf die nichtphilosophische Theologie mit einer Einschränkung des Wahrheitsanspruchs der Philosophie zusammenfällt. (Vgl. ebd.: 3off.) Hiermit wird ein bestimmtes Motiv eingeführt, im Rekurs auf etwas (hier: das Göttliche des nichtphilosophischen Glaubens), das nicht in der philosophischen Wesenserkenntnis aufgehoben werden kann, eine kritische Selbstbegrenzung des Denkens herbeizuführen, die nicht – wie noch bei Kant – vor dem Richterstuhl der Vernunft durchführbar ist.

Übertragen lässt sich diese Denkfigur in den Kontext des Hegelianismus, wenn die systematisch-enzyklopädische Vereinnahmung aller möglichen nichtphilosophischen Bereiche (von der Physik, Psychologie, Rechts- und Staatswissenschaft bis zur Kunst und Religion und der Geschichte (des Geistes) überhaupt) unter dem Dach *einer* philosophischen Wissenschaft mit dem Anspruch herausgefordert wird, Philosophie und Nichtphilosophie auf einem grundlegenden anthropologischen Fundament zu versöhnen. Feuerbach, auf den dieser Gedanke zurückgeht, schreibt dazu:

»Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer *universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*. Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie* zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut *antischolastische* Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*.« (Feuerbach 1843: 234)

Die anthropologische Basis des ganzen Menschen ist bei Feuerbach so gefasst, dass sie das sensualistische und das scholastisch-geistige Prinzip miteinander versöhnt – und auf diesem Wege die Selbstentfremdung korrigiert, die der Mensch durch seine eigentümliche Fabrikation religiöser Ideale herbeigeführt hat. Mit der Nichtphilosophie – und nicht mit dem Wesen des Geistes – zu beginnen, das erscheint nunmehr als die Möglichkeit, die bei Hegel nicht wirklich erreichte Realisierung der Freiheit mittels eines Denkens, das die materiellen oder real-politischen Verhältnisse quasi nicht-ideologisch mit einbegreift, zu vollenden. Auf diese Weise soll der Bestimmung des Menschen entsprochen werden, d.h. seinen wirklichen Bedürfnissen und nicht nur einem philosophisch-scholastischen Idealbild.

»Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik* das *antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus* und *Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben und Wahrheit*. [...] Wie die Philosophie, so der Philosoph, und umgekehrt: die Eigenschaften des Philosophen, die *subjektiven Bedingungen* und *Elemente* der Philosophie sind auch ihre *objektiven*. Der wahre, der *mit dem Leben, dem Menschen identische* Philosoph muß *gallo-germanischen* Geblütes sein. Erschreckt nicht, ihr keuschen Deutschen, über diese Vermischung!« (Feuerbach 1843: 235)

Ebenso wie Eschenmayer macht auch Feuerbach eine *notwendige* Nichtphilosophie geltend, die anthropologisch begründet ist. Unterschieden ist sein Ansatz dort, wo er in der Anthropologie eine neue philosophische Gestalt erblickt, die gerade mit den theologischen Illusionen Schluss zu machen hat, die noch in den traditionellen Formen der Schulphilosophien bis in die Gegenwart fortleben. Die in der sog. »klassischen deutschen Philosophie« seit Kant eingeübte Verwerfung der Popularphilosophie als

– mit Eschenmayers Ausdruck – bloß *zufällige* Nichtphilosophie wird von beiden geteilt. Einen Kontrast dazu stellt Heinrich Heine dar, der sich mit Feuerbach zwar dort einig weiß, wo der französische Revolutionsgeist mit deutscher Philosophie ausgestattet werden soll – diese Zusammenführung aber umgekehrt einen popularisierenden Effekt auf diese ausübt, der sie nicht unberührt lässt. Hiermit wird das *zufällige* Moment aufgewertet, sofern nicht länger nur tiefsinnige Gedanken revolutions- und volksmundgerecht (oder auch nur allgemein verständlich für ein gebildetes bürgerliches Publikum) ausgesprochen werden sollen, sondern dabei vor allem der esoterische Tiefsinn auf seine soziale Relevanz hin überprüft wird. Diese Überprüfung stellt nichts weniger als eine popularphilosophische Revision der Philosophie in Aussicht.

Hiermit sind wir bei dem zweiten Punkt angekommen, der eine Beschäftigung mit der Nicht-Philosophie spannend machen kann. In *Pourparlers* hat Gilles Deleuze beide Punkte – d.h. den *notwendigen* und den *zufälligen* nach Eschenmayer – zusammengebracht. Er berichtet dort von seiner Lehrtätigkeit an der Universität in Vincennes (und später in St. Denis) und betont, dass die Veranstaltungen stets von Studierenden und Nicht-Studierenden, von Philosophen und Nicht-Philosophen wie Künstlern, Architekten, Musikern etc. besucht worden sind.

»Damals habe ich erfaßt, wie sehr die Philosophie nicht nur eines philosophischen Verständnisses durch Begriffe bedarf, sondern auch eines nicht-philosophischen Verständnisses, das über Affekte und Perzepte verläuft. Beides ist erforderlich. Die Philosophie steht in einem wesentlichen und positiven Verhältnis zur Nicht-Philosophie: sie richtet sich unmittelbar an Nicht-Philosophen.« (Deleuze 1990: 203)

Einerseits bezieht sich die Philosophie auf (nicht-philosophische) Empfindungen und Wahrnehmungen, die nicht das Denken in einem anthropologischen Sinne (des ganzen Menschen) ergänzen, sondern der Brechung des außer sich geratenden Denkens entsprechen, das vorgängige Bedingungen impliziert, die es nicht aus sich heraus setzen oder entwickeln und kontrollieren kann. Andererseits adressiert sich die Philosophie nicht zuletzt an Nicht-Philosophen, gerade weil sie auf Probleme reagiert, die aus ihren (vorgängigen oder nicht-philosophischen) Bedingungsverhältnissen resultieren. Zum Beispiel gewinnt die Philosophie eine Popularität, wenn es ihr gelingt, zu einer bestimmten Zeit die sozial und politisch relevanten Themen (der Revolution in Frankreich etc.) aufzugreifen und zu verhan-

deln. Es sind diese zunächst einmal nicht-philosophischen Themen, die es allererst ermöglichen, dass sich die Philosophie populär aussprechen kann – sofern eben die metaphysischen Fragen, die einen ihnen entsprechenden akademischen Tiefsinn erforderlich machen, durch die soziale Frage (oder andere Probleme, die das ›gesellschaftliche Unbewusste‹ heimsuchen) abgelöst werden.

Es war Merleau-Ponty, der in seinen Vorlesungen Ende der 1950er Jahre die Schwierigkeiten der Philosophie, die sich durch die zunehmende Dominanz der Natur- und Sozialwissenschaften in eine Krise gestürzt sah, auf die griffige Formel ›Philosophie und Nicht-Philosophie‹ gebracht hat.¹ Am Ausgangspunkt seiner Überlegungen steht Hegel (und der Reformhegelianismus Kojèves u.a.), sofern gerade die Abgeschlossenheit seines Systems nach einer Neubestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Nicht-Philosophie verlangte. Kurz gesagt verwendet Merleau-Ponty den phänomenologischen Begriff der Lebenswelt, um auf die (prinzipiell uneinholbaren) nicht-philosophischen Voraussetzungen der Philosophie aufmerksam zu machen. Gelingt es der Philosophie, sich unmittelbar auf die Lebenswelt zu beziehen, so kann sie gegenüber der abstrakten Negation der Philosophie in den Natur- und Sozialwissenschaften einen Vorteil geltend machen, der zunächst einmal in der Fähigkeit besteht, das metaphysische Erbe in den Wissenschaften thematisieren zu können. Die Lebenswelt kann daher weder als ein positives Faktum einfach vorausgesetzt noch

1 | Vgl. Merleau-Ponty 1996: 38, 72f. Aufmerksame Leserinnen und Leser werden bemerkt haben, dass wir erst mit Merleau-Ponty von einer ›Nicht-Philosophie‹ (mit Binde- bzw. Trennstrich) sprechen, die sich von der älteren ›Nichtphilosophie‹ (ohne Binde- bzw. Trennstrich) dadurch unterscheidet, dass sie die immanente (und nicht lediglich negative) *Verbindung* mit der Philosophie, aber gleichzeitig auch die *Trennung* von ihr, zum Ausdruck bringt. Pointiert gesagt, steht der Begriff der ›Nicht-Philosophie‹ nicht nur für das (nichtphilosophische) Andere der Philosophie, sondern auch für eine im nicht-äußerlichen Bezug auf dieses Andere sich verwandelnde Philosophie. Vielleicht kann man von einem doppelten Werden sprechen, das die Verwandlungen der außer sich geratenden Philosophie mit Veränderungen aufseiten der Nichtphilosophie – hin zur Nicht-Philosophie, d.h. zu einer Aktualisierung ihrer philosophischen Bezüge – überkreuzt. »Das Paradox dieses reinen Werdens mit seiner Fähigkeit, dem Gegenwärtigen auszuweichen, besteht in der unendlichen Identität [...] beider Sinnrichtungen zugleich.« Deleuze 1969: 17. Vgl. auch Deleuze/Guattari 1991: 130f.

als neues philosophisches Fundament – wie in Husserls Phänomenologie – verstanden werden. Von Deleuze wird diese Problemstellung und ihre sonderbare Paradoxie aufgegriffen und weitergeführt. In dieser Perspektive lassen sich seine Struktur- und Immanenzbegriffe, die Maschinen und die Gefüge oder Dispositive, als kritische differenztheoretische Nachfolgebegriffe der ›Lebenswelt‹ interpretieren.

Immer ist mit Begriffen wie der Lebenswelt ein Versprechen formuliert, dass es der Philosophie nun nach all ihren spekulativen Umwegen und Eskapaden um die *Sache selbst* geht, dass sie, nachdem sie sich von den Menschen und ihren Existenzbedingungen in den platonischen Himmel entfernt hat, in die Höhle zurückkehrt, nicht um die von ihr eröffnete Dimension der Wahrheit preiszugeben, sondern um sie mit dem zu versöhnen, was Husserl das »vergessene Sinnesfundament« aller menschlichen Praktiken genannt hat. Die Philosophie hört in dieser Perspektive nicht auf, den »Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit« zu beklagen und sich auf den »rechte[n] Rückgang zur Naivität des Lebens« zu begeben (Husserl 1977: 64). Von der phänomenologischen Strategie, den Kontakt der Lebenswelt dadurch wiederzugewinnen, dass man »den Menschen als ihr Subjekt« restauriert, ist allerdings die deleuzianische Berufung auf das Nicht-Philosophische *toto coelo* unterschieden. Deleuze verbietet sich den Rückgriff auf das anthropologische Pathos eines erneuerten Menschentums. Keinen Augenblick glaubt er an den Mythos, die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie bestimme sich als »Kampf um den Sinn des Menschen« (Husserl 1977: 14). Wenn er mit solchem Nachdruck darauf beharrt, dass das Nicht-Philosophische »vielleicht tiefer im Zentrum der Philosophie als die Philosophie selbst« (Deleuze 1991: 49) ist, dann denkt er dieses Nicht-Philosophische nicht als jene Fülle des Sinns, die den Mangel einer bloß begrifflich-abstraktiven Anstrengung zu kompensieren vermöchte. Deleuze bleibt dem strukturalen Denken zeit seines Lebens insofern verpflichtet, als er stets auf die maschinale und kollektive Dimension der Produktion von Sinn und Bedeutung zurückkommt. Die Logik des Sinns, der er ein Buch gewidmet hat, wird nicht von der Suche nach einem *Mehr* an Sinn getragen, als es die Philosophie bislang hervorzubringen vermochte. Deshalb weist er auch ohne Zögern alle theologischen und anthropologischen Bestimmungen des Nicht-Philosophischen zurück:

»Als der Sinnbegriff die Funktion der absterbenden Wesenheiten übernahm, schien die philosophische Grenze sich zwischen jenen einzurichten, die den Sinn

mit einer neuen Transzendenz, mit einer neuen Anverwandlung Gottes, einem verwandelten Himmel verbanden [das Paradigma Eschenmayer; Vf.], und jenen, die den Sinn im Menschen und seinem Abgrund, in neu ausgehobener Tiefe, unterirdisch fanden [das Paradigma Feuerbach; Vf.]. Neue Theologen eines düsteren Himmels (der Himmel über Königsberg) und neue Humanisten der Höhlen besetzten den Schauplatz im Namen des Gott-Menschen oder des Mensch-Gottes als Geheimnis des Sinns. Zuweilen war nur schwer zwischen ihnen zu unterscheiden.« (Deleuze 1969: 98)

Ob Himmel oder Souterrain: »der Sinn wird allemal als Prinzip, Reservoir, Vorrat, Ursprung« oder, wie bei Husserl, als Quelle beschworen, eine Position, gegen die Deleuze die »frohe Botschaft« der Wissenschaften von den Oberflächenwirkungen ertönen lässt, die besagt:

»Der Sinn ist niemals Prinzip oder Ursprung, er ist hergestellt. Er ist nicht zu entdecken, wiederherzustellen oder neu zu verwenden, er ist durch neue Maschinerien zu produzieren. Er gehört zu keiner Höhe und findet sich in keiner Tiefe, sondern ist Oberflächeneffekt, und von der Oberfläche als der ihm eigenen Dimension nicht zu trennen.« (Deleuze 1969: 99)

Weil der modische Diskurs über philosophische Strömungen sich beeilt hat, das strukturelle Denken für antiquiert zu erklären, weil auch der sogenannte Poststrukturalismus inzwischen ›historisch geworden‹ ist, hat man schlicht nicht verstanden, dass das, was heute die Medien- und Kulturwissenschaften betreiben, in weiten Teilen Erkundungen solcher Oberflächen und der zur Herstellung ihrer Effekte nötigen Apparate und Maschinerien sind. Von den Leinwänden, Bildschirmen und Monitoren der audiovisuellen analogen oder digitalen Medien bis hin zu den Inskriptionen der Wissenschaften, den Graphiken, Karten, Diagrammen und Zeichnungen, die weit entfernte und physisch unerreichbare Gegenstände und Phänomene auf eine überschaubare Oberfläche aus Papier bannen: In allen Fällen sind es Techniken der Erzeugung optischer Konsistenz auf kleinem Raum, die es dem Betrachter erlauben, mit einem Blick jene Evidenz zu erlangen, die ihm verwehrt bliebe, wollte er Erfahrung mit den Sachen selbst machen. Medien sind nichts anderes als die von Deleuze aufgerufenen »Maschinerien« der Sinnproduktion – und die Frage nach der Rolle des Menschen im Zusammenhang medientechnischer Anordnungen hat niemand so prägnant beantwortet wie der selbsterklärte Deleuzianer Bruno Latour, der in

seinem programmatischen Text zur Rolle der »Papierarbeit« in den Wissenschaften feststellt:

»Ein Mensch ist niemals viel mächtiger als ein anderer – sogar von einem Thron aus; von einem Mann jedoch, dessen Auge Aufzeichnungen dominiert, durch die gewisse Verbindungen mit Millionen anderer hergestellt werden können, kann man sagen, dass er *dominiert*. [...] Der *Maßstab* eines Akteurs ist mit anderen Worten kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, der mit der Fähigkeit variiert, Information über andere Orte oder Zeiten zu produzieren, zu erfassen, zusammenzufassen und zu interpretieren. [...] Der »große Mann« ist ein kleiner Mann, der auf eine gute Karte schaut.« (Latour 1986: 297)

Wenn Latour als das zentrale Interesse der ANT ausgibt, eine Antwort auf die Frage zu suchen, wie man »das Soziale flach halten« kann (Latour 2005: 286), dann reformuliert er damit lediglich die Weigerung Deleuzes, die Erzeugung von Konsistenz in theologischen oder transzendenten Begriffen zu denken: um dem Chaos eine Konsistenzebene abzugewinnen, bedarf es keines Entwurfs »im Geist eines Gottes« und es verbietet sich ebenso die Berufung auf eine »Evolution«, sofern sie als die Entwicklung und Ausfaltung eines vorab feststehenden Programms konzipiert wird. Deleuze fordert ein Denken, das sich allein der *Immanenzebene* verschreibt und daher den Rückgriff auf eine Dimension verbietet, »die den Dimensionen dessen, was gegeben ist, hinzugefügt wird« (Deleuze 1981: 166). Die Immanenz, so heißt es an einer Stelle in *Was ist Philosophie?*, werde von den theologisch gesonnenen Philosophen so gefürchtet, weil sie »die Weisen und die Götter« verschlingt (Deleuze 1991: 54) – nicht minder aber von ihren Nachfahren, den Experten unserer Tage, die autoritativ darüber entscheiden, woraus sich eine Gesellschaft zusammensetzt, mit welchen Arten von Wesen sie bevölkert ist und welche der sie durchziehenden Konflikte legitim sind. Das Nicht-Philosophische in der Philosophie zum Einsatz zu machen, heißt vor diesem Hintergrund nichts anderes, als das Soziale nicht durch einen Katalog von Akteuren, Institutionen oder Systemen zu begrenzen, sondern es jeweils als das zu bestimmen, was neue, überraschende und unvorhergesehene Verbindungen oder »Assoziationen« zwischen bislang unassozierten Kräften herstellt. Aufzugeben ist daher die Vorstellung, Gesellschaften bestünden aus sprach- und handlungsfähigen Subjekten und nichts sonst.

Dass die jüngeren Entwicklungen auf dem Gebiet der Medien-, Kultur- und Sozialwissenschaften einen zentralen Impuls des Deleuzianismus aufnehmen, erkennt man im Übrigen nirgendwo so gut, wie dort, wo Deleuze seine Spielart des philosophischen Empirismus erläutert und sie unter das Zeichen der Konjunktion (*et*) und nicht der Kopula (*est*) stellt. Gegen den »Kult des Grundes, des Baums und der Wurzel, des Innen« wendet er die Kraft des Und: »Bezug nach Draußen, Kult der nie sich senkenden, fundamentlosen, obenauf dahinziehenden Straße, Rhizome«, zusammengenommen also: »Verkettung« (Deleuze/Parnet 1977: 66). Mit der Straße ist nicht nur eine beliebige Metapher für den Bezug zum Draußen gewählt, sondern zugleich eine Einrichtung, die mit vielen anderen Medien der Übertragung die elementare Voraussetzung für die Herstellung von ›sozialem Zusammenhang‹ gleich welcher Art und damit zugleich die Verwiesenheit jeder Logik auf eine ihr zugrundeliegende Logistik markiert. Auch die Philosophie bewohnt ein Territorium, das erst durch Wege, Kanäle und andere Bahnungen erschließbar wird. Mit seiner Definition der »Verkettung« jedenfalls hat Deleuze bereits in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts einen Bezug des philosophischen Denkens zum Außerphilosophischen hergestellt, der in vielen gegenwärtigen Debatten um Netzwerkdenken und Heterogenese aufgegriffen wird:

»Was ist eine Verkettung? Eine Vielheit, die, zahlreiche heterogene Glieder umschließend, zwischen diesen Gliedern Verbindungen, Beziehungen unterschiedlicher Natur stiftet – über Zeitalter, Geschlechter und Reiche hinweg. So bildet die einzige Einheit der Verkettung denn auch nur die des gemeinsamen Funktionszusammenhangs: sie ist Symbiose, ›Sympathie‹. Wichtig sind niemals die Abstammungen, wichtig sind die Bündnisse und Mischungen; wichtig sind nicht die Nachkommen, wichtig sind die Ansteckungen, die Epidemien, der Wind.« (Ebd.: 76)

Ein auch an anderen Stellen ausführlich diskutiertes Beispiel, das die ontologisch und klassifikatorisch begründeten Grenzziehungen zwischen Mensch, Tier und Technik in Frage stellt, bringt ein Konzept des Handelns ins Spiel, das nicht länger auf das beschränkt ist, was Menschen ›intentional‹ oder ›mit Sinn‹ tun, so dass begreifbar wird, dass auch Dinge, sofern sie eine gegebene Situation verändern und ihre Existenz einen Unterschied macht, Akteursqualität oder Handlungsmacht gewinnen können:

»Nehmen wir die Verkettung ›Mensch – Tier – hergestellter Gegenstand‹: *Mensch – Pferd – Steigbügel*. Von Technologen stammt die Erklärung, der Steigbügel habe, indem er dem Reiter seitlichen Halt gab, eine neue Kriegstechnik ermöglicht; die Lanze kann unter den Arm geklemmt werden, profitiert vom Schwung des Pferdes, wirkt als eine vom Lauf getragene und selbst in Ruhelage befindliche Spitze. [...] Mensch und Tier treten in eine neue Beziehung ein, worin beide Elemente sich verändern, das Schlachtfeld wird von einem neuartigen Affektyp besetzt. Falsch wäre indes zu meinen, die bloße Erfindung des Steigbügels sei dafür ausreichend gewesen. Eine Verkettung ist niemals technologisch; ganz im Gegenteil. Die Werkzeuge setzen stets eine Maschine voraus – und diese ist allemal primär eine Gesellschaftsmaschine und erst sekundär eine technische. Immer ist es die Gesellschaftsmaschine, die die zu verwendenden technischen Elemente auswählt und festlegt. Ein Werkzeug bleibt randständig oder kaum genutzt, solange keine Gesellschaftsmaschine oder kollektive Verkettung existiert, die es in ihr ›Phylum‹ zu integrieren vermag.« (Ebd.: 76f.)

Liest man die weiteren Überlegungen zur Funktion technischer Erfindungen im Rahmen unterschiedlicher Gefüge (*agencements*), dann wird deutlich, dass das Programm der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) in nichts anderem besteht, als in der konsequenten methodischen Ausarbeitung und Pointierung des Konzepts der kollektiven Verkettung. Zum einen nämlich weisen Latour und seine Mitstreiter (Michel Callon, John Law, Madeleine Akrich) den soziologischen Begriff der Gesellschaft zugunsten des Kollektivs zurück. Dabei verstehen sie unter ›kollektiv‹ nicht eine Handlung, die von homogenen sozialen Kräften ausgelöst oder vorangebracht wird, sondern in der Verbindung zahlreicher heterogener Glieder oder neuer Entitäten besteht, die in dieser Konstellation zuvor noch nicht ›versammelt‹ waren. Es ging Deleuze (und Guattari) wie heute Latour darum, die auf Sinnkommunikation oder Informationsübertragung geschrumpfte Bedeutung von ›sozial‹ dadurch rückgängig zu machen, dass jede Vorabfestlegung zurückgewiesen wird, welche basalen Elemente (z.B. Handlungen oder Kommunikationen, um gegenwärtige Kandidaten für die sozialen Basisoperationen zu nennen) die Gesellschaft konstituieren. Bevor man über soziale Beziehungen der Stände im Feudalismus spricht, sollte man zunächst, so darf man Deleuzes exemplarische Analyse verstehen, eine Liste mit den heterogenen, menschlichen wie nichtmenschlichen Elementen anfertigen, die zusammenkommen müssen, damit die kollektive Verkettung, die die Historiker mit dem Feudalismuslabel zudecken, zustande

kommt. Ein so gebauter Begriff des Sozialen, der an die Bedeutung des lateinischen *socius* (von *sequi*: folgen) anknüpft, ist »sehr viel umfassender« als der soziologische Normalbegriff des Sozialen, aber zugleich auch »streng begrenzt« auf das, was Latour in deleuzianischer Begriffssprache »das Verfolgen neuer Assoziationen und das Aufzeichnen ihrer Gefüge, ihre Assemblagen« nennt (Latour 2005: 19).

Weil alles das, was Latour weitschweifig als das soziologische Missverständnis des Sozialen zurückweist, denen wenig Neues sagt, die bereits mit der deleuzianischen Zurückweisung humanistischer und anthropologischer ebenso wie technologischer oder medientechnisch *abgeleiteter* Gesellschaftsbegriffe vertraut sind, verstehen sich einige der in diesem Band versammelten Beiträge nicht zuletzt auch als Versuche, die von Deleuze und Guattari entwickelte Analysetechnik kollektiver Verkettungen erneut in die kultur- und medienwissenschaftliche Diskussion einzuführen und ihre Fruchtbarkeit unter Beweis zu stellen. Da es keinen absoluten Bezugsrahmen dafür gibt, was eine Gesellschaft oder eine Kultur ausmacht und woraus ihre ›Letztelemente‹ bestehen, verdienen die ›schizoanalytischen‹ Untersuchungen erneut unsere Aufmerksamkeit, denn sie schärfen unseren Blick für die Unwahrscheinlichkeit historisch entstandener und entstehender Gefüge und enthalten zugleich auch ein Widerlager, das dem Netzwerkbegriff und seiner Entgrenzungseuphorie abgeht. Den Netzwerkbegriff würde Latour ja am liebsten inzwischen zurückrufen (Latour 1999: 561-572), weil er längst zu einem »absoluten Begriff« mutiert ist, dem jede analytische Distinktionskraft abhanden zu kommen droht. Die ANT ist hier offenbar selbst in das Netz eines Begriffs hineingeraten, der ausschließlich *eine* Dimension der Analyse pointiert, nämlich dazu dient, »die schiere Komplexität der Assoziationen zu entfalten«, auf die man bei der Beschäftigung mit sozialen Tatsachen stößt. Spinozas Feststellung, »was ein Körper alles vermag, hat bis jetzt noch niemand festgestellt« (Spinoza 1977: 261), die Deleuze immer wieder zitiert, hat ihre kritische Pointe in der Zurückweisung aller Versuche, ohne eine genaue Untersuchung vorab auf der Grundlage bestimmter Annahmen über das Wesen und die Eigenschaften eines (individuellen oder kollektiven) Körpers dessen Vermögen oder Handlungsmacht festzulegen. Was die ANT-Version dieser spinozistischen und zugleich nominalistischen Perspektive auf die Handlungsmacht der Körper und Körperschaften von dem Analysestil Deleuzes/Guattaris unterscheidet, ist, kurz gesagt, ihre Vernachlässigung all

der Faktoren und Prozesse, die die Entfaltung des Vermögens der Körper beschränken oder gar unterbinden. Weil sie sich ausschließlich auf die Beobachtung der Herstellung neuer, am liebsten weltumspannender Verknüpfungen konzentriert, weil sie das Lokale immer nur in seiner Funktion für die Produktion des Globalen in Betracht zieht, privilegiert sie, in der Begrifflichkeit von Deleuze und Guattari die Deterritorialisierungsdynamiken der Verkettungen. Demgegenüber erinnert Deleuze daran: »Keine Verkettung ohne Territorium, ohne Territorialität und ohne alle möglichen Künstlichkeiten umfassende Reterritorialisierung.« (Deleuze/Parnet 1977: 78) Neben die Erforschung der komplexitätssteigernden Verbindungen und des Spiels der Konjunktionen rückt daher die Untersuchung von disjunktiven und dissoziativen Prozessen der Teilung, Abspaltung und Verwerfung sowie der höchstambivalenten Versuche, diese Prozesse zum Ausgangspunkt von »Neo-Territorialitäten« zu machen, die einen Schutz vor der Gewalt der Deterritorialisierungsprozesse gewähren sollen. Die Konzentration allein auf die Freilegung des »Spektrums der Existenzformen, die die Akteure zum Handeln bringen« (Latour 2005: 239), verkürzt die Problematik der Funktionsweise von Assoziationen und Gefügen um die Analyse von Codes und Aussagen, deren Funktion darin besteht, die Akteure am Handeln zu hindern bzw. sie die *Handlungsohnmacht* und den Zwang, dem sie unterliegen, spüren zu lassen. Man kann den sozialen Raum noch so »flach« zu zeichnen bemüht sein, die Reproduktion von Hierarchien und asymmetrischen institutionellen Machtchancen bei der Festlegung der Bahnen, in denen das Handeln sich bewegt, wird auf diese Weise keineswegs suspendiert.

Immer wieder kommt Deleuze in seinen Arbeiten auf ein »Bild des Denkens« zurück, »das sich dem der Philosophie entgegensetzt« (Deleuze 1976: 78). Der Philosophie wird der Vorwurf gemacht, dass sie sich von vornherein »des guten Willens zum Denken« versichert, da sie auf ganz natürliche Weise das Wahre anstrebe. Deleuzes Lektüren großer Philosophen ebenso wie seine Beschäftigung mit Schriftstellern wie Marcel Proust zielen darauf ab, in den jeweiligen Werken zu den »dunklen Zonen« vorzudringen, »wo die wirksamen Kräfte sich ausbilden, die auf das Denken wirken, die Bestimmungen, die uns zu denken *zwingen*« (Deleuze 1976: 78). »Wichtiger als der Gedanke ist das, ›was zu denken gibt‹« und für das gilt, dass es der Denker nicht aus eigenem hervorbringen vermag – ebenso wenig wie der Handelnde die Handlung. Deleuze stellt die Dichtung, die Malerei und den Film daher sogar ›über‹ die Philosophie, nicht

weil er wie weite Teile der gegenwärtigen Philosophie eine besondere Vorliebe für die sogenannte ›ästhetische Erfahrung‹ hätte, sondern weil man von der Literatur, der Malerei und dem Kino lernen kann, »daß das Wesentliche außerhalb des Denkens liegt«, nämlich in jenem, »was zu denken zwingt«. Das Leitmotiv seines eigenen philosophischen Denkens ist daher das Wort *zwingen*. Dieser Zwang wirkt sich dabei keineswegs in der Form einer mächtigen Kausalität aus, sondern nimmt die Gestalt dessen an, was Deleuze die »Kontingenz der Begegnung« nennt. Der Denker hat es nach Deleuze nicht mit »abstrakten Möglichkeiten« zu tun, die er ›durchspielt‹ oder in seinem Geist ›entwirft‹ (so wenig wie es der Handelnde mit Elementen zu tun hat, die er nach Belieben kombinieren könnte), sondern mit der Aktivität des Interpretierens, die sich von einem »Zeichen« abhängig weiß, das es zu »explizieren, entziffern, übersetzen« (Deleuze 1976: 80) gilt. Anders nämlich als die geläufigen Semiotiken suggerieren, ist das Zeichen durchaus kein einfaches, transparentes Gebilde, das einen Signifikanten mit einem Signifikat zusammenschließt, sondern eine Macht, die die Vermögen (Verstand, Gedächtnis, Imagination) bewegt und in Krisen stürzt.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes praktizieren auf jeweils eigene Weise dieses Denken, das sich der Kontingenz der Begegnung mit einem Nicht-Philosophischen verdankt, das »vielleicht tiefer im Zentrum der Philosophie als die Philosophie selbst« ist. Dabei machen sich einige von ihnen die Einsicht zunutze, dass auch das Denken Deleuzes bestimmten Zwängen und Begrenzungen unterliegt, die dem philosophischen Diskurs entstammen oder eine bestimmte inzwischen historisch werdende Konfiguration reflektieren, die es nötig erscheinen lässt, die »dunkle Zone« dieses Denkens weiter zu entfalten, statt es lediglich in gelehrten Kommentaren zu bekräftigen oder zu widerlegen.

Im ersten Teil des Buches werden einige Regel überschreitende Veränderungen zum Thema gemacht, die Deleuze »in der guten alten Stube der Philosophie« (Foucault 1969: 10) vornimmt. *Marc Rölli* interpretiert die von Deleuze entwickelte Immanenzphilosophie als eine mögliche Antwort auf die von Merleau-Ponty aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Nicht-Philosophie. Ausgehend von dem Entwurf einer ›Immanenzebene‹ in *Was ist Philosophie?*, einem gemeinsam mit Guattari geschriebenen Buch, wird die eigentümliche Radikalität des Deleuze'schen Denkens entfaltet und gegen andere, auf Transzendenz spekulierende Positionen profiliert. Dies geschieht in mehreren Schritten:

Spinoza, Hume, Kant und Nietzsche liefern nicht nur die entscheidenden begriffsgeschichtlichen Anhaltspunkte der ›Immanenz‹, sondern auch die werkbiographisch und systematisch relevanten Aspekte der immanenzphilosophischen Theoriebildung. Deutlich wird: Aktuelle Interpretationen, die Deleuze entweder lebensphilosophisch oder aber im Sinne einer negativen Theologie oder Ontologie deuten, greifen zu kurz. Mitten im Paradox des Denkens des Nicht-Denkens, d.h. der vielfältigen technisch und sozial verketteten Werdensprozesse der Erfahrungen, Handlungen, Institutionen – liegt die Spannung, die Deleuzes Philosophie der Immanenzstrukturen auszeichnet.

Maria Muhles Beitrag verleiht der Auseinandersetzung mit dem deleuzianischen Vitalismus eine neue Wendung, indem er dessen Heterogenität freilegt. Zu diesem Zweck werden Deleuzes späte Notate zu Foucaults Machtbegriff einer detaillierten Lektüre unterzogen, wobei sich eine Zweideutigkeit des von Deleuze behaupteten »Primats des Begehrens über die Macht« herausstellt: Weil für Deleuze die Macht selbst dort, wo sie ihre von Foucault herausgestellte produktive Natur entfaltet, in letzter Instanz ihren repressiven Charakter bewahrt, läuft sein ontologischer Bezug auf *ein* Leben Gefahr, Politiken wie den Resistenz-Produktivismus von Hardt und Negri zu inspirieren, die im Namen eines ursprünglich ›guten‹, weil organlosen Körpers auftreten und dem Phantasma einer Unabhängigkeit des Lebens und seiner wahren Dynamik von allen Kodierungen der Macht verfallen. Der Beitrag zeigt, dass das *eine* Leben bei Deleuze ontologisch als die »disjunktive Synthese zweier Bewegungen« zu begreifen ist, die auch, wenn sie politisch artikuliert werden, untrennbar miteinander verbunden bleiben. Die Immanenz von Lebensvollzügen und dynamischen Affektloadungen trifft stets auf eine Ebene der ›Pläne‹ oder Entwürfe, die die Formen und Entwicklungen, die Subjekte und deren Bildungen organisieren. Dass der Akt des Denkens, wie Deleuze immer wieder behauptet, »die einzige wahre Schöpfung« ist, heißt eben, dass sie niemals »einer einfachen natürlichen Möglichkeit« (Deleuze 1976: 80) entspringt, selbst dann nicht, wenn diese Möglichkeit ›Leben‹ heißt.

Stéphane Nadauds Beitrag geht auf die »Kontingenz der Begegnung« Deleuzes mit Nietzsche zurück, deren eminente Bedeutung in der Forschung unbestritten ist. In *Nietzsche und die Philosophie* wird Nietzsche für seine Methode gerühmt, die den Sinn von etwas dadurch erfasst, dass sie erkennt, »welche Kraft sich das Ding aneignet, es ausbeutet, sich seiner bemächtigt oder in ihm sich zum Ausdruck bringt« (Deleuze 1962: 7). Na-

daud wendet diese symptomatologische Methode auf Deleuzes Nietzsche-Lektüren selbst an und kommt – u.a. auf dem Wege einer statistischen Auswertung der Nietzsche-Zitate – zu einem zwiespältigen Befund. Obwohl Deleuze grundsätzlich zur Kenntnis nimmt, dass Nietzsche »nicht so sehr ein Individuum ist«, sondern »ein kollektives Äußerungsgefüge«, das sich in jedem seiner zahlreichen Heteronyme (Dionysos, Zarasthustra, der Gekreuzigte...) findet, kommt es bei Deleuze doch zu einer selektiven Bezugnahme auf bestimmte Texte Nietzsches, denen eine größere Autorität im Hinblick auf die Auslegung seines Denkens beigemessen wird als anderen Fragmenten. Diese Bevorzugung eines bestimmten Nietzsche ist keineswegs als solche zu monieren; problematisch, so zeigt Nadaud, wird sie erst dann, wenn sie in systematischer Absicht vorgenommen und mit der Annahme einer ›progressiven‹ Entwicklung seines philosophischen Denkens verknüpft wird, was etwa dort geschieht, wo Deleuze eine vermeintlich frühe dialektische Vorstellung des Gegensatzes Dionysos/Apollon einer ›gereiften‹ Konzeption des Widerspruchs von Dionysos und Christus gegenüberstellt.

Den zweiten Teil zum Kino und der von Deleuze mit großer Hartnäckigkeit verfolgten philosophischen Reflexion auf das Filmbild und seine Geschichte eröffnet *Oliver Fahle*. Er zeigt in seinem Beitrag, dass der Film und die Filmtheorie *nach* Deleuze in einem doppelten Sinne zu verstehen ist: Zwar kann die hierzulande intensiv rezipierte Deleuze'sche Kinotheorie sehr wohl die Filme der Gegenwart ›wahrnehmen‹, obwohl ihr Verfasser sie doch nicht mehr sehen konnte; der Beitrag plädiert jedoch dafür, es nicht bei der Anwendung der vorliegenden Konzepte auf immer neue filmische Konstellationen zu belassen, sondern die Deleuze'sche Kinotheorie zugleich auch konsequent als virtuelle Medientheorie zu begreifen – und das, obwohl Deleuze vom Begriff des Mediums in seinen Arbeiten so gut wie keinen Gebrauch gemacht und sein eigenes Denken auch nicht in die bereits zu seinen Lebzeiten ausgebildete Theorietradition der Medientheorie eingeschrieben hat. Wenn es ein konstitutives Merkmal gegenwärtiger Filmkunst ist, systematisch die medialen Bedingungen und das visuelle Wissen im filmischen Raum zu reflektieren, dann käme es aus dieser Sicht heute darauf an, die Vorstellung eines homogenen Filmbildes und seiner bloß typologischen Auffächerung selbst in Frage zu stellen und sich mit einem filmischen Zeichen auseinanderzusetzen, das wesentlich

als wechselseitige Relation von Filmbild und anderen visuellen Medien, etwa Video, Fernsehen und digitalen Bildern zustande kommt.

Hanjo Beressem realisiert die Kontingenz der Begegnung von philosophischem Denken und Filmbild bereits durch die Anordnung seines Beitrags in Form von zwei parallel laufenden textuellen Serien, die auf diese Weise auch typografisch die Konsequenz aus Deleuzes Hinweis zieht, dass die Philosophie nicht »abstrakter« als ihr Gegenstand ist und daher auch nicht diesem Gegenstand, hier also dem Kino, übergeordnet werden darf. Die Begriffe des Kinos müssen also von der Philosophie erst erfunden werden, sie sind keiner Disziplin zu entnehmen, um dann lediglich auf den Film »angewendet« zu werden. Im Zentrum der Überlegungen Beresses steht der spezifische »Naturalismus«, den Deleuze im Anschluss an die antike atomistische Bildtheorie des Lukrez zu seiner Konzeption einer »tiefen« Serie von Körpern und ihren affektiven Vermischungen auf der einen und einer Serie von an der Oberfläche spielenden Ereignissen und Effekten auf der anderen Seite weiter entwickelt. Das Kino stellt jene »projektive Ebene« zur Verfügung, auf der sich fortlaufend die Trennung der beiden Serien vollzieht, indem sich auf der Leinwand das Leben der Körper, ihrer Affekte und Aktionen in ein »photonisches« Leben, Impuls in medialisierte Vision übersetzt. Indem sich die Bewegungen und Affekte aus ihrer »Ursprungswelt« lösen und sich gewissermaßen »entkörpern«, können sie in dem Maße, wie sie der Film seinen künstlichen Körpern attribuiert, zugleich in neue Resonanzbeziehungen eintreten. Am Beispiel von Werner Herzogs an der Schnittstelle von Dokumentation und Fiktion angesiedelten Kino entfaltet Beressem in einer zweiten textuellen Serie die gleichzeitige Bewegung einer Spiritualisierung der Realität und einer Aktualisierung der Träume: In *Fitzgerald* kommt es nicht darauf an, zu zeigen, wie der Urwald wirklich ist, sondern der Maßlosigkeit seines Lebens eine andere künstliche Maßlosigkeit, die der Oper, entgegenzusetzen, um dieses Leben in ein strahlendes »Monument« zu verwandeln. Theater und »Urwaldfabrik« sind auf diese Weise am Ende des Films »einander vollkommen attribuiert«.

Friedrich Balkes Beitrag knüpft ebenfalls an die von Deleuze und Guattari in ihrem letzten gemeinsam geschriebenen Buch entwickelte Vorstellung des Kunstwerks als eines »Empfindungsblocks« oder Monuments an. Philip Scheffners Film *Halfmoon Files* erlaubt es besonders gut, die Verwandlung von Wahrnehmungen und Empfindungen in künstlerische Perzepte und Affekte zu verfolgen. Auch dieser Film ignoriert konsequent

die Grenzziehung zwischen Dokumentarfilm und filmischer Fiktion. Die Fiktion fügt er aber nicht einfach dem Dokument hinzu, er extrahiert sie vielmehr aus medial unterschiedlichen Archivspuren, die die Einrichtung eines deutschen Speziallagers für außereuropäische Kriegsgefangene während des Ersten Weltkriegs hervorgebracht hat. Die Weise, in der *Halfmoon Files* die Position des Archivs zu seinem Gegenstand verschiebt, besteht in einer genuin filmischen Strategie der Aufzeichnung und Montage von aufgezeichneten (optischen, akustischen und textuellen) Lager Spuren, die nicht einfach im Stil der gängigen Formate eines History-TV präsentiert werden, sondern ein eigenes, innerfilmisches Archiv konstituieren. Dass es sich bei Scheffners Film zugleich um eine *ghost story* handelt, verweist einmal mehr auf den eigentümlichen Platonismus der von Deleuze und Guattari gegebenen Definition des Kunstwerks als eines Empfindungsblocks, denn die Perzepte und Affekte werden von ihnen als »Wesen« bezeichnet, »die durch sich selbst gelten und über alles Erleben hinausreichen«. Indem der Film das phonographische Stimmenarchiv der ehemaligen Lagerinsassen öffnet und durch seine Bildsprache die eigentümliche Theatralität der Tonspuren zum Vorschein bringt, macht er die technisch bewirkte Ablösung der Stimmen von ihren empirischen Trägern rückgängig und verleiht ihnen die »Dimension von Riesen, als wären sie aufgebläht durch ein Leben, an das keine erlebte Perzeption herankommt« (Deleuze/Guattari 1991: 202).

Im dritten Teil werden die theatralen Wiederholungsformen in den Blick genommen, die in der medialen Inszenierung des *L'Abécédaire*, aber auch in der Differenzlogik der *répétition* und im methodischen Verfahren der Verkettung zum Vorschein kommen. *Antonia von Schönning* und *Hanns Zischler* reflektieren in ihrem Gespräch auf die vielfältigen Bedingungen und Effekte einer ›Übertragung‹ des *Abécédaire* ins Deutsche. Deleuze hatte die nach dem Alphabet geordneten Gespräche zu zentralen Begriffen seiner Philosophie mit Claire Parnet geführt. Noch zu seinen Lebzeiten wurden sie im Fernsehen gezeigt, nach seinem Tod zunächst auf Video, später auf DVD veröffentlicht. Von Schönning und Zischler sprechen die deutsche Übersetzung des *Abécédaire* als Voice-Over-Fassung, die sich über das französische ›Original‹ legt, ohne dieses ersetzen oder unkenntlich machen zu wollen, denn »Synchronisation ist eine Amputation« (Zischler). Das Gespräch der beiden Sprecher ist ein Dialog über den Dialog, den sie zugleich im Medium der philosophischen Begriffe und Argumente, die

Deleuze und Parnet austauschen, als auch in dem der deutschen Sprache führen, die nicht nur eine korrekte Übersetzung des philosophischen Gehaltes leisten muss, sondern zugleich den Akzenten der gesprochenen Sprache Rechnung zu tragen hat, ohne sie einfach schauspielerisch mimen zu können. Es sind vor allem zwei strukturelle Beobachtungen, die diesen Dialog über den Dialog bemerkenswert machen: Zischler und von Schöning zeigen, dass die Redepositionen und die Kameraführung des *Abécédaire* nur dem einen Ziel dienen, nämlich den »Gestus des Zuhörenkönnens- und wollens«, der durch nichts gestört werden darf, zu verstärken; sodann erweisen sich die Gespräche zwischen Deleuze und Parnet als eine »Verführung zum Außerphilosophischen oder Nichtphilosophischen«, insofern es gelingt, eine Verkettung der Konzepte mit Vorfällen und Ereignissen aus dem Leben herbeizuführen (etwa in den Gesprächen zu »Kindheit«, »Krankheit«, »Tennis« oder »Oper«), die über die biographische Bedeutung hinaus immer zugleich den Punkt anvisieren, an dem das Denken sich mit dem Leben, seinen Kräften und Affekten verbindet.

Von Kurt Röttgers wird die ›Wiederholung‹ als Schlüsselbegriff der Deleuze'schen Arbeiten herausgestellt. In ihm bündeln sich einerseits unterschiedliche Theoriestränge z.B. der Zeitphilosophie oder der Repräsentationskritik – und andererseits schafft er einen offenen Bezug zu nicht-philosophischen Themen. Im ›Ritornell‹ werden beispielhaft philosophische Überlegungen zur Wiederholung mit Phänomenen und Fragen verbunden, die aus den Bereichen der Kunst, aber auch der Raumtheorie, der Politik u.v.m. stammen. Die Möglichkeit dieser Verbindung ist in der Theoriebildung Kierkegaards und Nietzsches vorgeprägt, auf die sich Deleuze grundsätzlich bezieht. Insbesondere Kierkegaards wiederholte Feststellung, dass die Wiederholung unmöglich ist, deutet Röttgers als eine nicht spekulativ einholbare Auszeichnung der Performanz des Textes, die in die Philosophie ein nicht-philosophisches Moment einführt.

Mirjam Schaub nähert sich der Anwesenheit des Nicht-Philosophischen in der Philosophie Deleuzes durch die Methodenfrage. In der relationslogischen Vorrangstellung der Konjunktion, so ihre These, wird der Anspruch, die Differenz zu denken, methodisch eingelöst. Die konjunktionale Verkettung gestattet es, verschiedenste Dinge miteinander zu verbinden, ohne dabei auf apriorische Regeln einer metaphysischen ›Einheit des Geistes‹ rekurrieren zu müssen. Diese Verbindungen sind quasi ›äußerliche‹, weil sie die einzelnen Relata als voneinander getrennte nicht in der Synthesis aufheben. Im Sinne einer Maschinenlogik können Begriffe aus

den unterschiedlichsten Wissensgebieten miteinander kombiniert werden – im Abzielen auf unübersehbare experimentelle Konsequenzen. Schaub weist nach, dass diese Logik in den Arbeiten von Deleuze überall präsent ist – und dass sie eine nicht-hierarchische Praxis des interdisziplinären Austauschs präfiguriert, die Vielheiten denkbar macht, ohne sie einem privilegierten Allgemeinen unterzuordnen und dadurch zu disziplinieren.

Der vierte Teil behandelt abschließend verschiedene Aspekte des Nicht-Philosophischen, die in den Arbeiten von Deleuze besonders hervorstechen. *Ralf Krause* thematisiert das Nicht-Philosophische der Philosophie im Rahmen der Malerei. Deleuzes Anspruch, die Sinnlichkeit als eigenständiges Vermögen mit dem zu konfrontieren, was nur sie allein vermag, lässt das Kunstwerk zugleich als Experiment mit den Bedingungen der Sinnlichkeit erscheinen. In seiner Studie über die Malerei von Francis Bacon zielt Deleuze auf diesen Zusammenhang von *aisthesis* und Ästhetik, um die Sinne aus den Angeln des repräsentativen Wahrnehmungsgeschehens (Perzeptionen und Affektionen) zu heben. Bacons Kunst, die Sensation zu malen, indem sie das Wirken unsichtbarer Kräfte sichtbar macht, evokiert mit der Deformation des organischen Körperschemas zugleich einen Funktionswandel des Sehens: ein Haptisch-Werden des Auges, das die Ordnung der Sinne durchkreuzt. Das Kunstwerk tritt so als Ereignis hervor, das sich die Bedingungen seiner eigenen Sichtbarkeit erschafft.

Clemens Pornschlegel geht in seinem Beitrag dem Insistieren der Christusfigur bei Deleuze nach. Wie ist die Faszination zu verstehen, die diese Figur – oder auch religiöse Erfahrungen, bestimmte theologische Vorstellungen – auf einen erklärten Atheisten und radikalen Immanenzphilosophen ausübt? Gezeigt wird, dass Deleuze der von Nietzsche im *Antichrist* ins Feld geführten Entgegensetzung des kirchlich etablierten, paulinischen Christentums und der immanent-utopischen Lebenspraxis Jesu' folgt, indem er den Glauben an die Welt und ihre Ereignisse gegen das System des Urteils, des Gerichts, der Schuld und des transzendenten Gottes ausspielt. Pointiert gesagt, deutet Deleuze die Christusfigur als eine Figur des Übermenschen, die mit aller nihilistischen Verurteilung des irdischen, vergänglichlichen, außermoralischen Lebens bricht. Auch in der Beziehung zur Religion könnte daher ein Grundmotiv der Philosophie liegen – das für beide Seiten eine Herausforderung oder ein Anderswerden bereithält.

Sjoerd van Tuinen beschäftigt sich mit der von Deleuze und Guattari im Schlusskapitel von *Was ist Philosophie?* entwickelten Konzeption des Ge-

hirns. Ihre rätselhaft anmutende These, dass sich im Gehirn die Verknüpfung von Philosophie, Wissenschaft und Kunst ereignet, sofern es nämlich auf dreierlei Weise »Subjekt wird« (Deleuze/Guattari 1991: 249), erläutert van Tuinen im Rekurs auf Deleuzes Leibniz-Buch *Die Falte* von 1988. Hierbei werden nicht allein altbekannte Begriffe wie z.B. die prästabilisierte Harmonie, die angeborenen Ideen oder auch die Monaden im Licht des transzendentalen Empirismus nachvollziehbar gemacht, sondern darüber hinaus werden die Synthesen im Entstehungsprozess der Erfahrung auf die synaptischen, rhizomatischen Netzwerke im Gehirn beziehbar. Allerdings heißt das nicht, eine empirische Erklärung des Denkens zu geben. »Das Gehirn ist der Geist selbst.« (Deleuze/Guattari 1991: 251) Wie van Tuinen deutlich macht, lässt sich das (Hirn-)Denken nur denken, indem auf seine (ebenso materiellen wie geistigen) Bedingungen an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie Bezug genommen wird.

Der Dank der Herausgeber gilt Aleksandra Wolny und Lisa Schreiber, die mit großer Sorgfalt bei der Fertigstellung des Manuskripts geholfen haben. Beim Transcript-Verlag bedanken wir uns für die immer freundliche und unkomplizierte Zusammenarbeit, und insbesondere bei Alexander Masch für die redaktionelle Betreuung des Bandes. Ein besonderer Dank geht an Antonia von Schöning, die den Beitrag von Stéphane Nadaud übersetzt hat und Hanns Zischler für ein Gespräch über die gemeinsame Arbeit an der deutschen DVD-Ausgabe des *Abécédair*e gewinnen konnte.

LITERATUR

- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, übers. v. B. Schwibs. Frankfurt a. M. [1962] 1985.
- Deleuze, Gilles: Logik des Sinns, übers. v. B. Dieckmann. Frankfurt a. M. [1969] 1993.
- Deleuze, Gilles: Proust und die Zeichen, übers. v. Henriette Beese. Berlin [1976] 1993.
- Deleuze, Gilles/Parnet, Gilles: Dialoge, übers. v. B. Schwibs. Frankfurt a. M. [1977] 1980.
- Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie, übers. v. H. Linden. Berlin [1981] 1988.

- Deleuze, Gilles: Unterhandlungen, übers. v. G. Roßler. Frankfurt a. M. [1990] 1993.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie?, übers. v. B. Schwibs/J. Vogl. Frankfurt a. M. [1991] 1996.
- Eschenmayer, Carl August: Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Nachdruck Saarbrücken [1809] 2007.
- Feuerbach, Ludwig: »Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie«, in: ders., Werke in sechs Bänden, Bd. 3, Kritiken und Abhandlungen II (1839-1843), hg. v. Erich Thies. Frankfurt a. M. [1843] 1975, S. 223-243.
- Foucault, Michel: »Der Ariadnefaden ist gerissen«, in: ders., Gilles Deleuze, Der Faden ist gerissen, übers. v. W. Seitter. Berlin [1969] 1977, S. 7-12.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hamburg [1977] 1982.
- Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, übers. v. G. Roßler. Frankfurt a. M. [2005] 2007.
- Latour, Bruno: »Drawing Things Together. Die Macht der unveränderlich mobilen Elemente«, übers. v. A. Belliger/D. J. Krieger, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld [1986] 2006, S. 259-307.
- Latour, Bruno: »Über den Rückruf der ANT«, übers. v. A. Belliger/D. J. Krieger, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld [1999] 2006, S. 561-572.
- Merleau-Ponty, Maurice: Notes de cours. 1959-1961, hg. v. S. Ménéasé. Paris 1996.
- Spinoza, Benedictus de: Die Ethik. Lateinisch und Deutsch, übers. v. J. Stern. Stuttgart 1977.