

---

Stephan Günzel

## DELEUZE UND DIE PHÄNOMENOLOGIE

„Er verglich sich gern mit einer Welle, mit einem Wellenkamm in einem Meer, das, aufschäumend, aus einem einzigen Gischtrand bestünde.“<sup>1</sup>

**153**

Jean-Paul Sartre über Merleau-Ponty

„Einfügen in eine Welle, die schon da ist. Hier wird nicht mehr vom Ursprung ausgegangen, sondern von einer Bahn, auf die man gelangt.“<sup>2</sup>

Gilles Deleuze über das Surfen

---

1 Jean-Paul Sartre: Freundschaft und Ereignis. Begegnungen mit Merleau-Ponty, aus dem Französischen von Hans-Heinz Holz, Frankfurt a. M. 1962 [1961], 11.

2 Gilles Deleuze: Die Fürsprecher. Gespräch mit Antoine Dulaure und Claire Parnet, in: ders.: Unterhandlungen. 1972-1990, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 1993 [1990], 175-196 [1985], hier 175.

---

Die Frage, wie Deleuze zur Phänomenologie steht, kann auf verschiedene Weise beantwortet werden: *Einmal* dadurch, dass man angibt, wie sich Deleuze zu Autoren verhält, die als Phänomenologen – also als Nachfolger Husserls – gelten können. *Sodann* kann eine Definition dessen geben werden, was Phänomenologie will, und dann nach Parallelen dazu im Denken Deleuzes gesucht werden. *Zuletzt* kann damit zusammenhängend gefragt werden, ob die Philosophie von Deleuze eine Infragestellung oder eine Weiterentwicklung der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts ist – ja, ob sie überhaupt selbst als Phänomenologie anzusprechen ist.

154

Im Folgenden sollen alle drei Strategien verfolgt werden und dabei von Deleuzes Verhältnis zu einzelnen Phänomenologen jeweils zu dem übergegangen werden, was sich an phänomenologischer Argumentation bei Deleuze findet und welche Impulse die Phänomenologie damit von ihm erhält. Dazu ist es notwendig auch einige Worte über die Art seines Philosophierens zu sagen: Dies soll anhand der Konzepte der *begrifflichen Dramatisierung* und *territorialer Prozessualität* sowie im Ausgang von Deleuzes Auffassung der *Immanenz* geschehen. In der Selbstcharakterisierung seiner Philosophie als *transzendentaler Empirismus* kann schließlich die größte Nähe zu Phänomenologie festgemacht werden. Eingegangen wird zudem auf das Konzept von *Geophilosophie*, welches als eine direkte Antwort auf die Spätphilosophie Husserls zu lesen ist. – Zunächst zur direkten Rezeption phänomenologischer Philosophien durch Deleuze, die er affirmiert oder kritisiert: Hierbei sind vor allem drei Namen zu nennen, die auch die Gliederung vorgeben: 1. Sartre, 2. Heidegger und 3. Merleau-Ponty; wobei Sartre überwiegend positiv, Heidegger zumeist negativ und Merleau-Ponty von Deleuze ambivalent bewertet wird. Gerade letztere Verbindung sollte sich jedoch als die konzeptuell produktivste herausstellen.

Deleuze hat sein eigenes Vorgehen der Lektüre philosophischer Klassiker als *Radikalhermeneutik* verstanden: Er schreibt, dass seine Interpretationen es zum Ziel haben, „einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre“<sup>3</sup>. – Diese ‚Behandlung‘ lässt er Hume,

3 Ders.: Brief an einen strengen Kritiker (Michel Cressole), ebd., 11-24 [1973], hier 15.

Bergson und vor allem Kant angedeihen, wenn er ihrem Denken in jeweils monographischen Einzelstudien eine Konsistenz verleiht, die in deren Texten nicht auf diese Weise vorliegt. Doch rechtfertigt ein solches Vorgehen allein noch nicht den starken Anspruch einer Schwängerung des Philosophen durch seinen Interpreten; vielmehr tritt bei Deleuze noch der Umstand hinzu, dass die Konsistenz im Ausgang von einem vernachlässigten Punkt oder einer Art Schwachstelle der betreffenden Philosophie hergestellt wird: Anders als die Dekonstruktion hierbei verfahren würde, wird dieser Punkt nicht gegen den Anspruch der betreffenden Philosophie gewendet werden, wodurch sich stets aufs neue die prinzipielle Unmöglichkeit von Philosophie erweisen soll, sondern durch die jeweilige Rekonstruktion (Wiederholung) soll nach Deleuze eine andere (differentielle) Philosophie entstehen.<sup>4</sup>

### 1. Begriff und Dramatisierung (Deleuze und Sartre)

**155**

Zum prominentesten Phänomenologen des 20. Jahrhunderts in Frankreich ist das Verhältnis von Deleuze zunächst jedoch nicht durch eine solche Ultrahermeneutik charakterisiert: Denn Jean-Paul Sartre ist für Deleuze schlichtweg der ‚Retter‘ der Philosophie. Dies dürfte überraschen, wenn man sich vor Augen hält, wie Sartre von Theoretikern des Strukturalismus und Poststrukturalismus angegangen wurde: So gilt Sartre für Lévi-Strauss und Foucault ja bekanntlich als verbissener Subjektphilosoph und unbekehrbarer Dialektiker. – Anders für Deleuze: In einem kleinen Text (in den Monographien begegnet man dem Namen Sartres kaum) lobt ihn Deleuze dafür, welches Bild des Intellektuellen er verkörpert: Der Artikel stammt von 1964 und trägt den sprechenden Titel *Er war mein Lehrmeister*. Der Text entstand kurz nachdem Sartre den Nobelpreis für Literatur abgelehnt hatte. Deleuze rühmt zu gleichen Teilen Sartres politisches Enga-

---

<sup>4</sup> Deleuze möchte also das, was die Hermeneutik programmatisch abstreiten muss, wenn sie vorgibt, den Autor besser zu verstehen als dieser sich selbst, methodisch affirmieren: Natürlich ist Philosophie immer Aneignung anderer Gedanken gewesen und lebte nur durch deren Umwandlung fort.

gement<sup>5</sup> und aber auch sein philosophisches Herangehen: „Wer konnte damals etwas Neues sagen, wenn nicht Sartre? Wer brachte uns neue Denkweisen bei? So brilliant und tief das Werk von Merleau-Ponty sein mochte, es war professoral und hing in vieler Hinsicht vom Werk Sartres ab. [...] Die neuen Themen, ein gewisser neuer Stil, eine neue polemische und aggressive Art und Weise der Problemstellung kamen von Sartre.“<sup>6</sup>

Vor allem die Aufwertung der Literatur für das philosophische Denken rechnet Deleuze Sartre hoch an, da dieser das Verhältnis zwischen beiden umkehrte: Nicht die Philosophie erklärt die Literatur, sondern die Literatur erschließt der Philosophie neue Felder. Selbst Foucault ist in dieser Hinsicht immer dem sartreschen Modell verpflichtet geblieben, wenn er der Literatur in die *Ordnung der Dinge* zugesteht, zwar nicht eine besondere Form der Erfahrung, aber gewissermaßen das ‚Eigenleben‘ von Sprache oder das An-sich-Sein des Diskurses bewahrt zu haben.<sup>7</sup> Wie Foucault wandte sich denn auch Deleuze dem Schreiben de Sades, darüber hinaus aber auch dem von Leopold von Sacher-Masochs zu:<sup>8</sup> De Sades Schilderungen sind für Deleuze die konsequente Umsetzung der praktischen Philosophie Kants, das heißt, des aufklärerischen Bestrebens, die Gesetzmäßigkeit der Natur durch einen Rigorismus der Vernunft zu überbieten;<sup>9</sup> in Sacher-Masochs *Venus im Pelz* dagegen erblickt Deleuze die demokratische Seite der Aufklärung, nämlich das Anliegen eine Vertragsbeziehung zum Ausgangspunkt der Lust zu machen. Deleuze entdeckte aber auch Franz Kafka für sich, dessen Geschichte von der Verwandlung des Gregor Samsa in ein Insekt er als *Dramatisierung* eines Begriffs verstand.<sup>10</sup>

Überhaupt darf Deleuze zu Gute gehalten werden, dass er (mit Sartre) der

156

5 Beide werden 1970 zusammen für die Rechte der Einwanderer in Frankreich auf die Strasse gehen.  
6 Gilles Deleuze: Er war mein Lehrmeister, in: ders.: Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974, hg. von David Lapoujade, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 2003 [2002], 115-119 [1964], 115.

7 Vgl. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 182003 [1966], 458 f.

8 Vgl. ebd., 262 f.

9 Vgl. Gilles Deleuze: Sacher-Masoch und der Masochismus, aus dem Französischen von Gertrud Müller, in: Leopold von Sacher-Masoch: Venus im Pelz, Frankfurt a. M. 1980, 163-281 [1967], hier 232 ff.

10 In diesem Fall als einen ‚Anti-Ödipus‘. (Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: Kafka. Für eine kleine Literatur, aus dem Französischen von Burkhard Kroeber, Frankfurt a. M. 1976 [1975], 22 f. und 51ff.) – Zur Verwandlung als ‚Werden‘ vgl. auch dies., 1730 – Intensiv-werden, Tier-werden, Unwahrnehmbar-werden..., in: dies.: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2, aus dem Französischen von Gabriel Riche und Ronald Voullié, hg. von Günther Rösch, Berlin 1992 [1980], 317-422.

Literatur nicht die Funktion des Steigbügelhalters zudachte, sondern ein Denken in anderer Form zugestand: Deleuzes Schlüsselbegriff ist eben derjenige der ‚Dramatisierung‘, den er auch im Zuge der Abfassung seiner Habilitationsschrift *Differenz und Wiederholung* (die 1969 erscheint) vor der französischen Gesellschaft für Philosophie an der Sorbonne 1967 in einem Referat vorstellt.<sup>11</sup> – Kurz gesagt, bedeutet Dramatisierung für Deleuze die Verlebendigung eines Begriffs: So ist etwa die Insektenverwandlung bei Kafka für Deleuze die Dramatisierung eines Begriffs des Minder- oder ‚Minoritär-Werdens‘, welches wiederum der Kritik klassischer Ontologien dient, deren oberste Kategorie des „Seins“ immer auf eine statische Allgemeinheit abzielte.

Deleuze hat mit diesem philosophischen Verständnis von Literatur der Philosophie ein neues Analysemittel an die Hand gegeben, dem er zusammen mit Félix Guattari in ihrem letzten gemeinsamen Buch *Was ist Philosophie?* von 1991 den Namen ‚Begriffsperson‘ geben wird: Eine Begriffsperson ist eine proto-literarische Figur, die im philosophischen Text zu dem Zweck auftritt, einen Begriff nicht bloß zu *illustrieren*, sondern dessen Funktion zu *inszenieren*. Deleuze spricht daher auch zurecht von einem „Diagrammatismus“<sup>12</sup>, will heißen: Es geht in der Philosophie nicht um *Abbildung* (von Welt), sondern darum, die Elemente des Begriffs miteinander in *Beziehung* zu setzen, was eben die Begriffsperson leisten kann. Als sogleich erstes Beispiel führen Deleuze und Guattari das kartesianische Cogito an:<sup>13</sup> Das Ich in Descartes *Meditationen* repräsentiert nicht etwa den zweifelnden Descartes in seiner Stube, sondern stellt verschiedene Zustände des Ich-Seins vor: angefangen vom Zustand unbegründeter Gewissheit, über den Zustand des Zweifels, hin zum Zustand sicherer Erkenntnis. Das Ego wird laut Deleuze in diesem Philosophiestück zum Idioten, bevor es zum Wissenden wird, insofern mittels der Begriffsperson des *cogito* das Konzept der *cogitans* inszeniert

---

11 Gilles Deleuze: Die Methode der Dramatisierung (Vortrag und Diskussion), in: ders.: Die einsame Insel, a. a. O., 139-170 [1967].

12 Gilles Deleuze/Claire Parnet: Dialoge, aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt a. M. 1980 [1977], 127. – Vgl. auch Gilles Deleuze/Félix Guattari: Was ist Philosophie?, aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 1996 [1991], 47 f.

13 Vgl. ebd., Kap. 3, Die Begriffsperson, 70-96, hier 70-72.

---

wird: Nicht Descartes zweifelt also in diesem Drama, sondern das zweifelnde Ich ist Teil des Begriffs vom „Ich, das denkt“.

Selbes gelte nach Deleuze für die Figur des *alter ego*: Auch die Phänomenologie bediene sich einer Begriffsperson, um die Irreduzibilität der zweiten Person konzeptuell zu dramatisieren; Deleuze und Guattari beschreibt deren Inszenierung wie folgt: „Es gibt [...] eine stille und in sich ruhende Welt. Plötzlich taucht ein angsterfülltes Gesicht auf [...]. Der Andere erscheint hier weder als Subjekt noch als Objekt, sondern [...] als eine mögliche Welt, als die Möglichkeit einer grauenerregenden Welt. Diese mögliche Welt ist nicht real oder ist es noch nicht, existiert aber dennoch. [...] Hier liegt [...] ein Begriff des Anderen vor, der nichts anderes als die Bestimmung einer sinnlichen Welt als Bedingung voraussetzt. Der Andere taucht unter dieser Bedingung als der Ausdruck eines Möglichen auf. Der Andere ist eine mögliche Welt, wie sie in einem Gesicht, das sie ausdrückt, existiert und in einer Sprache wirksam wird, die ihr Realität verleiht.“<sup>14</sup>

**158**

– Es ist weniger die Levinasche Dramatisierung, die Deleuze hier vor Augen haben dürfte, als vielmehr die einschlägigen Passagen aus Sartres *Das Sein und das Nichts*, wo Blickbeziehungen ausdrücklich als Ermöglichungsbedingungen für die Existenz oder auch deren (Ver-)Nichtung vorgeführt werden.<sup>15</sup>

14 Ebd., 23.

15 Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch eine phänomenologischen Ontologie*, aus dem Französischen von Hans Schöneberg und Traugott König, *Gesammelte Werke*, hg. von Vincent von Wroblewsky, *Philosophische Schriften I*, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg 1994 [1943], *Der Blick*, 457-538.

Deleuze ist der Auffassung, dass solche Dramatisierungen der Begriffe dazu dienen, dass die Philosophie *Probleme* stellen kann; oder stärker gefasst, dass es der Philosophie überhaupt nur durch solche Dramatisierungen möglich ist, ein Problem aufzuwerfen: Die philosophischen Probleme können nicht allein in Form von Fragen gestellt werden, sondern, wie Deleuze sich ausdrückt, *insistieren* die Probleme *im* Begriff.<sup>16</sup> – Im Fall der phänomenologischen Frage nach dem Anderen also, dessen Vorgängigkeit als Problematisierung des Subjekts.<sup>17</sup> Deleuze spricht daher auch von der *Begriffsschöpfung* als der einzigen originä-

16 Was die Philosophie des Ausdrucks angeht so gibt es eine eindeutige Parallele zwischen der Darstellungsweise, in der Deleuze die Phänomenologie des Anderen als Strukturbeziehung von Gesicht, möglicher Welt und Sprache. Nach Merleau-Ponty nämlich sei es Bergsons Errungenschaft gewesen, von einer Philosophie des Eindrucks zu einer Philosophie des Ausdrucks übergegangen zu sein: Eine derartige Philosophie versteht ihre eigene Fremdartigkeit, denn sie befindet sich weder ganz innerhalb noch ganz außerhalb der Welt. Der Ausdruck setzt jemanden, der sich ausdrückt, eine auszudrückende Wahrheit und schließlich auch die Anderen, denen gegenüber man sich ausdrückt, voraus. (Maurice Merleau-Ponty: Lob der Philosophie (Antrittsvorlesung am College de France vom 15. Januar 1953), aus dem Französischen von Alexandre Métraux, in: ders.: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, neu bearbeitet, kommentiert und mit einer Einleitung hg. von Christian Bermes, Hamburg 2003, 177-224, hier 196 f.) Eben diese Deutung verläuft exakt parallel zur Charakterisierung des philosophischen Begriffs des Anderen durch Deleuze. – Der Umweg über Merleau-Pontys Bergson kann äußerlich erklärt werden: Merleau-Ponty hatte Deleuze drei Jahre nach seinem Eintritt ins College de France dazu aufgefordert, an einer Darstellung berühmter Philosophen (*Les philosophes célèbres*) mitzuwirken und darin der Bergsonartikel zu verfassen, zeitgleich zu einer Arbeit über den Differenzbegriff nach Bergson, der in einem Sammelband zum Bergsonismus erscheint. Erst danach beginnt Deleuze auch an einer Anthologie mit Texten Bergsons zu arbeiten und wird schließlich 1966 sein eigenes Bergsonbuch veröffentlichen.

17 „Es gibt mehrere Subjekte, weil es einen Anderen gibt, nicht umgekehrt. Der Andere verlangt also einen Begriff a priori, aus dem sich das spezielle Objekt, das andere Subjekt und das Ich herleiten müssen, nicht umgekehrt. Die Reihenfolge hat sich geändert, ebenso die Natur der Begriffe, ebenso die Probleme, auf die sie als Antworten gelten sollen.“ (Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 22.)

---

ren Aufgabe der Philosophen oder der wirklich philosophischen Tätigkeit:<sup>18</sup> Es gehen nicht darum, die Wahrheit von Tatsachenbehauptungen oder propositionalen Aussagen zu überprüfen, sondern darum, Begriffe zu kreieren, welche ein Problem thematisch werden lassen.<sup>19</sup>

## 2. Territorium und Geophilosophie (Deleuze und Heidegger)

Martin Heideggers Verständnis von Philosophie steht dem von Deleuze hierin nun nahe: Auch Heidegger meint, dass die Philosophie im Laufe der Geschichte nicht automatisch besser, sondern ganz im Gegenteil eher schlechter darin wurde, Probleme begrifflich zu fassen. Das Vorhaben der heideggerschen *Destruktion* dient daher dem Zweck, die Geschichte der Philosophie abzutragen, um unter den Denkschichten das ‚wahre‘ Seinsverständnis wiederzuerlangen; denn die Philosophie seit Platon hat nach Heidegger das Sein stets nur mit anderem

160

18 Das Beharren auf die Problematisierung durch Begriffe klingt nicht von ungefähr nach Hegels Charakterisierung von Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken gefasst“, ist dazu aber konträr gemeint: Für Hegel laufen geschichtliche Zeit und die Geschichte der Philosophie mehr oder minder parallel. Zumindest würde Hegel in beiden Bereichen einen stetigen Fortschritt sehen. Für Deleuze dagegen sind beide Zeiten disjunkt: „Es gibt eine historische Zeit und eine Geschichte der Philosophie, die nicht als Historie, sondern allenfalls im Bild der geologischen Schichtung zu fassen wäre: Die Systeme der Philosophie sind Schichten, die Verwerfungen bilden und sich quer zueinander stellen können. Überlagerte Schichten können dabei mit Schichten in Berührung kommen, die sich einer anderen historischen Zeit gebildet haben. Zwischen Geschichte und Philosophie besteht somit allenfalls eine Resonanzverhältnis, aber kein unmittelbarer Austausch.“ (Vgl. Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie?, a. a. O., 67; sowie bereits Merleau-Ponty, Lob der Philosophie, a. a. O., 42.)

19 Für Deleuze ist der philosophische Begriff daher die Virtualität par excellence, weil er real ist, ohne aktualisiert zu sein; also ohne, dass ihm eine physische Wirklichkeit entsprechen muss. Gleichwohl beschreibt er nicht nur einer Möglichkeit, sondern eben ein existentes Problem. – Als Kriterium für ‚gute‘ Philosophie führt Deleuze die ‚Geschwindigkeit‘ an: Wenn die philosophischen Begriffe als Referenzierung von Tatsachen verstanden werden, komme es zum Stillstand des Denkens. Nur Begriffsschöpfungen, die eine ‚unendliche Geschwindigkeit‘ hervorrufen können, haben das Potential, als Philosophie zu bestehen. ‚Unendlich‘ heißt hier weniger Lichtgeschwindigkeit, als vielmehr nichtanhaltend, nicht stillstehend (nicht endend). Als Muster philosophischer Insistenz (oder Immanenz) gilt Deleuze die Ethik des Spinoza, welche *more geometrico* argumentiert und dazu axiomatisch aufgebaut ist, wodurch der Aufbau des Textes die Dynamik des Denkens inkorporiert.

Namen („Idee“, „Ding an sich“, „Wille“...) angesprochen, anstatt die phänomenologische – das heißt, die strukturell wesentlichen Elemente der – Erfahrung des Seins zum Ausdruck zu bringen. In dieser Verfallsgeschichte rücken die philosophischen Zentralkonzepte damit auch für Heidegger in die Nähe von propositionalen Aussagen über das Sein *als Etwas*. Deleuze, der Heidegger hier die Hand reichen könnte, kritisiert ihn jedoch gerade dafür, zwar diese Einsicht in das Wesen des philosophischen Begriffs, der philosophischen Problemstellung und letztlich dem Wesen des Denkens erlangt zu haben,<sup>20</sup> zugleich meint Deleuze aber, dass es auch Heidegger nicht gelungen sei, das Konzept des Seins von der Repräsentation oder einem referentiellen Denken freizuhalten.

Ein Indiz nach Deleuze ist Heideggers Bewertung der Wiederholungsfigur bei Nietzsche:<sup>21</sup> Heidegger macht an ihr eines der fünf Kriterien fest, deren Erfüllung auf den Tatbestand traditioneller, abendländischer Metaphysik schließen lassen und die er allesamt bei Nietzsche erfüllt sieht: Die „Ewige Wiederkehr des Gleichen“ ist in Nietzsches Metaphysik, wie Heidegger sich ausdrückt, die Wahrheit des Ganzen des Seienden. Das Seiende ist Wille zur Macht, die Erscheinungsform seiner Wahrheit aber die Ewige Wiederkehr. Vorbereitend für *Differenz und Wiederholung* – und man muss den Buchtitel als direkte Antwort auf *Sein und Zeit* lesen – hat Deleuze in seinen Nietzschebeiträgen immer wieder auf den Umstand hingewiesen, dass jede Stelle, in welcher die Wiederkehr thematisiert wird, nie Zarathustra spricht, sondern immer nur Zwerge oder Tiere eine Verballhornung des Wiederkehrskonzeptes in die Welt hinausschreien. Durch Nietzsches Dramatisierung wird eben genau gezeigt, was die Wiederholungsfigur *nicht* behauptet: nämlich eine Wiederkehr des Identischen. Wiederholung generiert nach Deleuzes Nietzscheverständnis aber vielmehr schon deshalb Differenz, weil Identität (rein logisch) selbst nur vor dem Hintergrund einer

---

20 Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München 21997 [1969], 344.

21 Auf einen ganz anderen Aspekt der Wiederholung weist Good hin: Seiner Ansicht nach besteht eine Ähnlichkeit, zwischen Deleuzes der Figur der Wiederholung und dem, was Merleau-Ponty Wiederaufnahme nennt und in etwa dem entspricht, was Heidegger als die (erstmalige) Wiederholung der Daseinsgelegenheit bezeichnet. (Vgl. Paul Good: Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung, Düsseldorf/Bonn 1998, 215.)

---

Wiederholung denkbar ist:<sup>22</sup>  $a = a$ . ‚Gleiches‘ kann sich aber nicht wiederholen, so Deleuzes Auffassung, ohne dass es sich verändert. – Und genau dieser Gedanke ist es, so Deleuze, der Zarathustra vor seinen Tieren zusammenbrechen lässt.<sup>23</sup>

Doch Deleuzes Kritik an Heidegger bezieht sich nicht nur auf dessen Sein- und Differenzdenken: Deleuze analysiert auch scharfsinnig die Grundzüge der Debatte um Heideggers Verhältnis zum Nazismus. – Mit der Paraphrase eines Nietzschezitats bringt Deleuze den Sachverhalt wie folgt auf den Punkt: „Was gibt es Schlimmeres [...] als vor einem Deutschen zu stehen, wenn man einen Griechen erwartet?“<sup>24</sup> Heidegger unterlaufe eine Verwechslung von Führer und Freund (dem Philosophen als Freund der Wahrheit) vor dem Hintergrund einer Wiedergewinnung des griechischen Denkens in der und durch die deutsche Sprache.<sup>25</sup>

Deleuze bemüht in seiner diesbezüglichen Heidegger-Kritik das Konzept der *Territorialität*, das vielleicht als sein wichtigstes Theorem (neben demjenigen der

## 162

22 „Die ewige Wiederkunft ist zwar das Ähnliche, die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft ist zwar das Identische – gerade Ähnlichkeit und Identität aber existieren nicht vor der Wiederkunft dessen, was wiederkehrt. [...] Nicht das Selbe kehrt wieder, nicht das Ähnliche kehrt wieder, vielmehr ist das Selbe die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d. h. des Differenten, ist das Ähnliche die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d. h. des Ungleichartigen. Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft ist das Selbe, allerdings nur insofern, als es sich einzig von der Differenz und dem Differenten aussagt. [...] Die wahre Unterscheidung besteht nicht zwischen dem Identischen und dem Selben, sondern zwischen dem Identischen, dem Selben oder Ähnlichen [...] und dem Identischen, dem Selben oder Ähnlichen, wenn sie als zweite Macht dargestellt werden [...].“ (Deleuze: Differenz und Wiederholung, a. a. O., 372 f.)

23 Heidegger hat nach Deleuze diese Unstimmigkeit insofern bemerkt, als spätere Strategien der Durchstreichung oder Tieferlegung des ‚Seyns‘ (mit „y“) auf eine Selbstkritik schließen lassen. (Zu Heideggers Nietzscheinterpretation vgl. ebd., 255 f.) – Die ontologische Differenz zwischen dem Sein und dem Seiendem aber ist für Deleuze noch genau das, was das Identitäts- und Repräsentationsdenken fordert: die Differenz als Stillstand; das Dasein auf der einen, die Vorhandenheit des Seienden auf der anderen Seite: „Das für immer dezentrierte Selbe kreist nur dann wirklich um die Differenz, wenn es selbst, das für das ganze Sein einsteht, nur für die Trugbilder gilt, die wiederum für das ganze ‚Seiende‘ eintreten.“ (Ebd., 373.)

24 Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 126.

25 Mit dieser Diagnose steht Deleuze nicht allein, nur ist er erste, der die Verbindung mit einem bestimmten Ursprungskonzept von Philosophie systematisch auf den Punkt gebracht hat. Einzig die Diagnose Heideggers durch Habermas zielt in die selbe Richtung. (Vgl. Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. <sup>10</sup> 2007 [1985], 158 ff.)

Immanenz) gelten kann. Genauer gesagt handelt es sich ursprünglich um ein Konzept von Deleuzes langjährigem Koautor Félix Guattari, der sich dabei seinerseits an den Behavioristen Edward Chace Tolman anlehnt.<sup>26</sup> ‚Territorialität‘ bezeichnet außerhalb der Philosophie einen sowohl kognitiven wie psychophysischen, aber auch den faktischen Umstand des Bodenerwerbs, zumeist in Form einer Grenzziehung. Was also das Territorium ist, wird durch das Verhältnis zu demjenigen bestimmt, das in der Phänomenologie seit Husserl als die *Erde* angesprochen wird. – Während die Erde bei Husserl aber als der Inbegriff des Festen ist, steht sie bei Deleuze und Guattari für etwas Dynamisches.<sup>27</sup> Denn die Erde ist ein revoltierender Körper im Universum, dessen Oberfläche durch die Zeiten hindurch geologischen Transformationen, wie etwa der Kontinentaldrift, ausgesetzt ist, und daher alles andere als eine unwandelbare Bezugsgröße ist. Territorialität ist nach Deleuze und Guattari daher der Versuch des Menschen, diesem dynamischen Gebilde etwas Festes abzugewinnen. Die Erde ist dabei die Instanz, welche selbst immer *deterritorialisierend* wirkt: Sie Erde destabilisiert die scheinbar festen Gefüge eines Territoriums.<sup>28</sup> Im Gegenzug sprechen Deleuze und Guattari bezüglich philosophischer Festschreibungen, welche die Erde als Ursprung (*arché*) konzipieren, von Versuchen der *Reterritorialisierung*.

De- und Reterritorialisierung sind demnach zwei Kräfte, die entgegengerich-

---

26 Von Tolman übernehmen Deleuze und Guattari ferner auch die Unterscheidung von ‚molarrem‘ und ‚molekularem‘ Verhalten; das erstmals bereits Merleau-Ponty in die Phänomenologie eingebracht hat. (Vgl. Merleau-Ponty: *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, in: *Vorlesungen I. Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen* (Collège de France 1952-1960). *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, aus dem Französischen und eingeführt durch ein Vorwort von Alexandre Métraux, Berlin/New York: de Gruyter 1973, 129-226 und 354-388 [1952/1964], hier 195.)

27 Hierbei schließen sie wiederum an Nietzsche an, der die Erde in *Also sprach Zarathustra* (Teil 3, *Vom Geist der Schwere*) dezidiert als „die Leichte“ anspricht.

28 Deleuze Guattari wenden damit die elementare Konnotation, welche die Erde im phänomenologischen Kontext erlangt hat, um ins Gegenteilige: War die Erde für Edmund Husserl als ‚Bodenform‘ noch das Apriori jeder Weltorientierung so ist für Deleuze und Guattari die Erde nun das Dynamische und ‚Weltlichkeit‘ Ausdruck des Versuchs, auf ihr ein Territorium zu errichten. (Vgl. auch die Äußerungen zu Gradienten und Schichtungen organbildender Territorien von Merleau-Ponty, *Vorlesungen*, a. a. O., 125; sowie Abschnitt 3 im vorliegenden Text zu Merleau-Pontys Rezeption des betreffenden Manuskripts von Husserl.)

---

tet wirken und sich bereits auch auf weniger basale Ebenen beobachten lassen: Etwa kann der Werkzeuggebrauch mit Deleuze und Guattari wie folgt beschrieben werden: Die Hand, welche etwa den Hammer greift, deterritorialisiert diesen von seiner bloßen (mit Heidegger gesprochen) „Vorhandenheit“. Zugleich wird der Hammer an der Hand reterritorialisiert (er ist mit Heidegger gesprochen nun „zuhanden“), während die Hand sich vom Körper deterritorialisiert und mit dem Werkzeug eine Symbiose eingeht – sich also ebenfalls *an ihm* reterritorialisiert. Statt wie Heidegger damit die Zustände der Vorhandenheit und Zuhandenheit als Seinsmodi zu trennen, werden beide als die beiden Seiten eines Prozesses verstanden.

**164**

Auf Heideggers Beschreibung der Funktion der deutschen Sprache zurückgewendet bedeutet dies, dass das Deutsche an oder „auf“ sich das Altgriechische reterritorialisiert, welches im Verlauf der Philosophiegeschichte zunächst deterritorialisiert wurde, insofern dessen ursprüngliche Bedeutung verloren ging. Gegen Heidegger bringen Deleuze und Guattari dabei vor, dass er diesen Vorgang also nur halbseitig reflektiert: Denn zugleich mit der Reterritorialisierung des Griechischen am Deutschen erfolgt eine Deterritorialisierung des Deutschen – und das heißt, eine Nationalsprache wird entfremdet und zu einer philosophischen Ausdrucksweise. Jedenfalls entspricht es nicht mehr der ‚dem Deutschen‘ als einer nationalen Identität, insofern jede ‚Wiedergewinnung‘ nur um den Preis einer Transformation zu haben ist.<sup>29</sup>

Das ‚Volk‘ der Philosophie ist für Deleuze und Guattari daher immer ein inferiores oder werdendes Volk, dessen Identität nicht mit einer geopolitischen

29 So einfach diese Einsicht klingt, so weitreichend ist ihre Bedeutung für Heideggers Philosophie: „Ein großer Philosoph musste sich tatsächlich am Nazismus reterritorialisieren [...]. Er [Heidegger] wollte zurück zu den Griechen, und zwar über die Deutschen, im schlimmsten Moment ihrer Geschichte: Was gibt es Schlimmeres, so Nietzsche, als vor einem Deutschen zu stehen, wenn man einen Griechen erwartet? [...] Heidegger [...] hat sich im Volk, im Boden, im Blut getäuscht. Denn die Rassen, an die Kunst und Philosophie appellieren, sind nicht jene, die den Anspruch erheben, rein zu sein, sondern eine unterdrückte, inferiore, anarchische, nomadische, eine unwiderruflich kleine, mindere Mischrasse – jene genau, die Kant von den Wegen der Neuen Kritik ausschloss...“ (Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 126 f.)

bestimmten Nationalität verwechselt werden dürfe, wobei die Gefahr der Verwechslung zweifelsohne genau in dem Konnex von Sprache und Nation begründet liegt. Die (aprioische) Inferiorität von Philosophie kann nach Deleuze und Guattari kulturgeschichtlich belegt werden, insofern Philosophie als Institution – und nichts anderes heißt ‚Wissenschaft‘ – in einer Deterritorialisierungsbewegung entstanden ist: In der Fluchtbewegung der ersten Philosophen, die aus den despotischen Reichen im Osten nach Kleinasien kamen und dort auf ein Milieu trafen, das die Ausbildung der Philosophie erlaubte. Anders als die Philosophiegeschichtsschreibung nach Hegel, der diesen Ursprung als ein *notwendiges* Ereignis, sprechen Deleuze und Guattari von einem *kontingenten* Zusammentreffen der Immanenz – das heißt des philosophischen Denkens als Transzendenzverweigerung – mit äußeren Bedingungen: nämlich Demokratie und Marktwirtschaft. In den Worten von Deleuze und Guattari traf dabei die relative Deterritorialisierungsbewegung des frühen Kapitalismus auf die absolute Deterritorialisierungsbewegung des Denkens. Tauschwirtschaft und Philosophie gehen beide immanent vonstatten, sind also ‚wesensverwandt‘ – nur ist das Ziel jeweils ein Anderes: während der Kapitalismus danach strebt, sich an einem jeweils bestehenden, majoritären Volk zu reterritoralisieren, reterritorialisiert sich die Philosophie an einem werdenden, inferioren Volk.<sup>30</sup>

An dieser Stelle schlagen Deleuze und Guattari vor, die Frage nach dem, *was Philosophie ist* durch deren Charakterisierung als „Geophilosophie“ zu beantworten: Zum einen lehnt er sich an Fernand Braudels Konzept von ‚Geohistoire‘ an, das langwellige Abläufe wie etwa die Sozial-, Kultur- aber auch Klimageschichte betrachtet, die ‚unterhalb‘ der kurzweiligen Ereignisgeschichte verläuft. Zum an-

---

30 Genau das sei nach Deleuze und Guattari das zentrale Anliegen Husserls in der Krisis-Schrift gewesen: Das Telos ist die „unendliche Bewegung des Denkens“ (ebd., 113) als Deterritorialisierungsvorgang. – Oder mit Adorno und Bloch gesprochen: die Utopie, was für Deleuze und Guattari die gleiche Bedeutung bezüglich der enthaltenen Vorstellung von Ort oder Territorium hat. – Dennoch geben Sie zu bedenken: „Die Utopie ist kein guter Begriff, denn wenn sie sich auch der Geschichte entgegenstellt, bezieht sie sich doch auf sie und schreibt sich ihr als Ideal oder Motivation ein. Werden aber ist der eigentliche Begriff. [...] In ihm selbst ist weder Anfang noch Ende, sondern nur Mitte. Deshalb ist es [das Werden] eher geographisch als geschichtlich.“ (Ebd., 128.)

---

deren rekurren sie, wie bereits angesprochen, auf Husserls Idee der ‚Erde‘ als einer universellen „Boden-Form“<sup>31</sup> die jeder Leiberfahrung eingeschrieben ist. Der Ansatz Husserls ist in Frankreich vor allem durch Merleau-Pontys Naturvorlesungen populär geworden, der das postum veröffentlichte Fragment über die *Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung* in seinen Vorlesungen rezipiert hatte, und worin es um eine phänomenologische Reterritorialisierung des neuzeitlichen, deterritorialiserten Weltbildes geht. (Merleau-Ponty hat daraus seinerseits eine Bestimmung von Philosophie als „transzendentaler Geologie“ angeregt.<sup>32</sup>) Betonte Merleau-Ponty bei Husserl die Idee einer ‚erdlich‘ verankerten Universalgeschichte – Husserl spricht von einer „Urhistorie“<sup>33</sup> –, zu der alle historischen Episoden relativ sind, so erhebt Deleuze dieses Modell zum Bild des (philosophischen) Denkens überhaupt: Es hat keinen Ursprung (Griechenland), sondern nur ein Milieu (den Markt oder die *agora*).

**166**

Die mentale Physiognomie passe hier gewissermaßen zu den äußeren Umständen. Das klingt etwas krude, lässt sich aber ganz gut veranschaulichen, wenn man die Beschreibungen betrachtet, in denen Deleuze die neuzeitliche Philosophie charakterisiert: Ausgehend von der Prämisse, dass der Begriff nicht auf Objekt verweist, sondern ein territoriales Verhalten zum Ausdruck bringt, können drei Arten von Philosophie beschrieben werden: die französische, die deutsche und die englische: Während die französische Philosophie das Haus konstruiere, welches auf dem Boden errichtet werden soll (gemeint ist der Rationalismus, der auf die Architektur der Denkens zielt), wolle die Deutschen diesen Boden bestimmen und ausheben. Einzig die Engländer können, so Deleuze, ihre Zelte

31 Edmund Husserl, *Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung* (1934), in: *Raumtheorie*, hg. v. Jörg Dünne und Verf., Frankfurt a. M. 2006, 153-164, hier 153.

32 Dies war zum einen sein Zugeständnis an den Strukturalismus (auch Lévi-Strauss vergleicht ja zu Anfang von *Traurige Tropen* den Strukturalismus mit der Geologie oder den ethnographischen Blick mit dem Blick des Geologen), zum anderen stellt es den Versuch dar, eine alternatives Geschichtsmodell aus phänomenologischer Sicht zu bewahren.

33 Husserl: *Kopernikanische Umwendung*, a. a. O., 159; vgl. dazu auch kritisch Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, a. a. O., 166. – Merleau-Ponty nennt diese auch die „Tiefenschicht stummer Meinungen“ (Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* gefolgt von Arbeitsnotizen, hg. und mit einem Nachwort versehen von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 32004 [1964], 17.)

überall aufschlagen. Gemeint ist damit der Empirismus als eine Kunst, die David Hume in der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* selbst als die Fähigkeit bezeichnete, eine „*mental geography*“<sup>34</sup> zu entwerfen; was für Hume heißt, dass die zu beschreibende Erfahrung selbst nicht begründet, sondern nur in ihrem typischen Zusammenhang dargestellt werden könne.

Hier liegt schließlich der Schlüssel zur überraschend positiven Bewertung von Humes Philosophie und dem Versuch einer Synthese von Phänomenologie und Empirismus. Vor allem im Frühwerk charakterisiert Deleuze seine eigene Philosophie als „transzendentalen Empirismus“<sup>35</sup>. Hierin ist letztlich auch Deleuzes innerstes Verständnis von Phänomenologie zu finden: Etwas, das für Kant eine Unmöglichkeit darstellte – nämlich die Erfahrungsbasiertheit der Verstandeskategorien – wird für Deleuze zur philosophischen Möglichkeit: Philosophie ist die Beschreibung der in der Erfahrung kondensierten Kategorien; und Phänomenologie ist eben genau der Versuch im Ausgang von Erfahrung die Konstituenten des Bewusstseins zu beschreiben.

In Deleuzes letztem Text *Die Immanenz: Ein Leben...*, der zwei Monate vor seinem Freitod im November 1995 erscheint, kommt Deleuze noch einmal auf diese Anverwandlung des Empirismus zurück:<sup>36</sup> In diesem Text rekurriert Deleuze nun erstmals direkt auf den philosophischen Kerngedanken Sartres, der 1936 in *Die Transzendenz des Ego* ausgeführt wird und wo Sartre für eine „Befreiung des transzendentalen Feldes“<sup>37</sup> eintritt. – Gemeint ist die Befreiung zu einer „Sphäre absoluter Existenz“<sup>38</sup>. Der Intentionalitätsgedanke Husserls führe

---

34 David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Erster Abschnitt, 13. Abs.

35 Deleuze: Differenz und Wiederholung, a. a. O., 186.

36 Der Text kann zurecht als Deleuzes Vermächtnis angesehen werden. – Agamben hat dem Text eine wundervolle Lektüre angedeihen lassen, die sich vor allem auf den unbestimmten Artikel im Untertitel stützt. (Vgl. Giorgio Agamben: Die absolute Immanenz, aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, in: ders.: Bartleby oder die Kontingenz, Berlin 1998, 77-127 [1996].)

37 Jean-Paul Sartre: Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in: ders.: Philosophische Schriften I, Bd. 1: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939, aus dem Französischen von Uli Aumüller, Traugott König und Bernd Schuppener, Reinbek bei Hamburg 1994, 39-96 [1936], hier 83.

38 Ebd., 85.

---

nämlich darauf, dass das Bewusstsein keine Innerlichkeit ist, sondern sich immer schon *im Außen* befindet. Freilich geht Phänomenologie in Existentialismus über, aber Deleuze holt diesen Existentialismus Sartres gewissermaßen aus dem Cafe zurück in die Philosophie und macht aus ihm eine Theorie des Begriffs: Wenn Sartre sagt, dass das Ego ein Objekt des Bewusstseins ist – und nicht etwa: dass das Ego im Besitz eines Bewusstseins ist –,<sup>39</sup> dann heißt das für Deleuze: dass Bewusstsein ein Feld ist, in dem das Ich selbst nur vorkommt, nicht aber ist das Ich der Grund dieses Feldes. Das transzendente Feld, so Deleuze, „unterscheidet sich von der Erfahrung, sofern es nicht auf ein Objekt verweist und nicht einem Subjekt zugehört [...]. Darum stellt es sich als reiner a-subjektiver Bewusstseinsstrom dar, als unpersönliches prä-reflexives Bewusstsein, als qualitative Dauer des ichlosen Bewusstseins.“<sup>40</sup>

168

Nichts anderes hatte Husserl im Sinn als er meinte, dass die phänomenologische Reduktion der Geltungsansprüche weder vor Gott noch der Welt, noch dem Ich halt machen dürfe. Das Subjekt ist das Objekt eines Bewusstseins und eine sekundäre Größe gegenüber dem, was Deleuze mit Bergson das ‚Leben‘ nennt – oder mit Husserl (das Subjekt ist) eine „Transzendenz in der Immanenz“<sup>41</sup>. „Die Transzendenz“, so schreibt Deleuze, „ist stets ein Immanenzprodukt“<sup>42</sup>. Deshalb kann Deleuze unter Immanenz also etwas fassen, dass nicht eine Innerlichkeit meint, sondern eine Äußerlichkeit: Immanenz steht nicht für ein solipsistisches Bewusstsein, sondern meint das *Insistieren*. Eben darin ist die Philosophie eine Lebensphilosophie, wenn ihre Begriffe versuchen, dieser Inständigkeit Ausdruck zu verleihen.

39 „Insofern das ICH Objekt ist, ist es evident, daß ich niemals werde sagen können: mein Bewusstsein, das heißt das Bewusstsein von meinem ICH [...]. Das Ego ist nicht Eigentümer des Bewusstseins, es ist dessen Objekt.“ (Ebd.)

40 Gilles Deleuze: Die Immanenz: ein Leben..., aus dem Französischen von Joseph Vogl, in: Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie, hg. von Friedrich Balke und Joseph Vogl, München, 29-33 [1995], hier 29.

41 Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erste Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1930), Gesammelte Schriften, hg. von Elisabeth Ströker, Bd. 5 (= Husserliana, Bd. III/1), Hamburg: Meiner 1992, 124.

42 Deleuze: Immanenz, a. a. O., 32.

### 3. *Fleisch und Faltung (Deleuze und Merleau-Ponty)*

Deleuzes Rezeption von Merleau-Ponty wäre sicher ein eigene Monographie wert; hier sollen lediglich einige Aspekte hervorgehoben werden, um zu zeigen, in welche Richtung weiterzugehen wäre.<sup>43</sup> Daher wird nur am Rande versucht, zu erklären, auf welchem Weg einzelne Begriffe von Merleau-Ponty zu Deleuze gekommen sind. Herausgestellt werden ich mich auf Strukturähnlichkeiten und explizite Nennungen seitens Deleuze gleichermaßen.<sup>44</sup> Somit lässt sich ausgehend vom gemeinsamen Philosophiebegriff und dann im Übergang zu einzelnen Figuren und Metapher zeigen, welche Übereinstimmungen insbesondere zwischen den Ontologie von Deleuze und Merleau-Ponty bestehen.

Zum ersten Punkt (dem Philosophiebegriff): Ganz klar scheint mir zu sein, dass Deleuze die Idee, die Philosophie müsse sich über ihr Verhältnis zur Nicht-Philosophie bestimmen, von Merleau-Ponty kommt: In der Vorlesung über die „Möglichkeit der Philosophie“<sup>45</sup> von 1959, die mit den Beginn der Arbeiten an *Sichtbares und Unsichtbares* – bzw. *Ursprung der Wahrheit* wie der Arbeitstitel ursprünglich hieß – zusammenfällt, bezeichnet Merleau-Ponty die Zeit nach Hegel bis zu Husserl als „Epoche der Nicht-Philosophie“.<sup>46</sup> Vor allem Kierkegaard und Nietzsche, aber auch Marx gehörten dieser Epoche der ‚Nicht-Philosophie‘ an. Deleuze münzt die Unentschiedenheit Merleau-Pontys bezüglich der Bewertung

43 Ganz unberücksichtigt lassen werde ich etwa die Gemeinsamkeiten in der Kintotheorie: „Der Film, zur Aufnahme sich bewegender Gegenstände oder zur Bewegungsdarstellung [*représentation du mouvement*] erfunden, hat zur Entdeckung weit mehr als der bloßen Ortsveränderung geführt, nämlich zur Entdeckung einer neuartigen Handhabe der Gedanken-symbolisierung und der Vorstellungsbewegung [*mouvement du représentation*].“ (Maurice Merleau-Ponty: *Die Welt der Sinnlichkeit und die Welt des Ausdrucks*, in: *Vorlesungen*, a. a. O., 53-57 und 271-275 [1953], hier 57.)

44 Eine mögliche Spur ist sicher Deleuzes Interesse für die Maschinentheorie von Gilbert Simondon, einem Schüler Merleau-Pontys.

45 Maurice Merleau-Ponty: *Möglichkeit der Philosophie*, in: *Vorlesungen*, a. a. O., 110-117 und 337-340[1959], hier 110.

46 Vgl. dazu auch die Vorlesungsmitschriften zu „Philosophie und Nicht-Philosophie seit Hegel“ (ebd., 237-240 und 391) von 1960/61. – Es handelt sich um die letzte Vorlesung Merleau-Pontys, die aufgrund seines Todes nicht zu Ende geführt wird. Die deutsche Fassung spart leider die höchst spannenden Textinterpretationen zu Hegel und Nietzsche, aber auch Marx und Heidegger aus.

dieser Auszeit dahingehend um, dass er meint, die Philosophie muss nicht nur ihr Verhältnis zum Außen der Philosophie klären, sondern ist notwendig auf die „Nicht-Philosophie“<sup>47</sup> bezogen. Man könnte gar sagen, dass von daher das philosophische Projekt oder Programm der Husserlschen Phänomenologie und aller Theoretiker in seiner Nachfolge den Versuch darstellt, das, was die Gegen-Philosophie des 19. Jahrhunderts als mit der Philosophie inkompatibel erachtet hat, in die Philosophie zu integrieren – und nicht nur zu integrieren, sondern zum Ausgangspunkt macht: also das Leben, die Existenz, die Phänomene.<sup>48</sup> Die Phänomenologie denkt daher für die Philosophie, und mit ihr, aber auch *vor* ihr.<sup>49</sup>

170

In noch anderer Hinsicht verweist die Figur der Nicht-Philosophie auf eine Gemeinsamkeit zwischen Deleuze und Merleau-Ponty: Wenn man in die Aufzeichnungen aus Merleau-Pontys Vorlesung von 1953/54 „Materialien für eine Theorie der Geschichte“ blickt, in deren Umfeld dessen Texte zu *Abenteuer der Dialektik* stehen, dann spricht Merleau-Ponty hier ausdrücklich von der Geschichte als einem Milieu des Lebens oder einer Lebensumwelt (*milieu de vie*). Merleau-Ponty setzt dieses Verständnis der Vorstellung eines gottgegebenen Geschichtsverlaufs entgegen; betont also den von Deleuze später herausgestellten Aspekt einer Kontingenzgeschichte als dem Zusammentreffen von äußeren und inneren Voraussetzungen.<sup>50</sup>

Strukturell verbunden mit dieser Milieuauffassung ist die Vorstellung vom „Gemisch“, welche Merleau-Ponty zu Anfang des Kapitels über den Chiasmus in *Sichtbares und Unsichtbares* thematisiert: Subjekt und Objekt erscheinen (phänomenal) zunächst nie getrennt, sondern sind immer nur in Verflechtung (dem Chi-

47 Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, a. a. O., 127.

48 „Das ist das konstitutive Verhältnis der Philosophie zur Nicht-Philosophie. Das Werden ist immer doppelt, und dieses doppelte Werden konstituiert das zukünftige Volk und eine neue Erde. Der Philosoph muss Nicht-Philosoph werden, damit die Nicht-Philosophie zur Erde und zum Volk der Philosophie wird.“ (Ebd., 127; vgl. auch ebd., 49.)

49 So beispielsweise etwa, wenn Heidegger auf das „Zunächst und Zumeist“ des Daseins in seinem Sein als „Man“ rekurriert: Hier insistiert die alltägliche „Verfallenheit“ an das Man als Problem im philosophischen Begriff der Eigentlichkeit.

50 Freilich, hier könnte es sich auch um eine allgemeine Stimmungslage der französischen Marxisten in der Stalinära handeln, dennoch ist die Parallele frappierend.

asmus) zu haben: Der Phänomenologe müsse sich dort „einrichten“, so schreibt Merleau-Pontys, „wo diese [sc. Subjekt und Objekt] sich noch nicht unterscheiden, in der Erfahrung“<sup>51</sup>. Den Chiasmus illustriert Merleau-Ponty auch als eine „enge Verbindung wie zwischen Meer und dem Sand“<sup>52</sup>; und die kindliche Erfahrungswelt charakterisiert Merleau-Ponty wörtlich als einen „Lebensblock“<sup>53</sup> von Subjekt und Objekt. Was der zeitweilige Inhaber eines Lehrstuhls für Kinderpsychologie hier gegen das Stufenmodell im Entwicklungsdenkens des Schweizer Psychologen Jean Piaget richtet, wird vor allem für die Ästhetik wichtig: Denn Merleau-Ponty hat namentlich Paul Cézanne zugestanden, den Chiasmus von Subjekt und Objekt auf dem Weg des künstlerischen Experiments nachgegangen zu sein: Anders als zeitgenössische Bestrebungen der Kunst, war Cézanne nicht an einer grundsätzlichen Auflösung der Perspektive interessiert. Gleichwohl Merleau-Ponty ihn gegen die zentralperspektivische Darstellungsmethode stark macht, welche die Objekte immer nur als Objekte für ein Subjekt erscheinen lassen kann, ist die Perspektive in Cézannes Bildern noch erhalten. – Vielmehr kombinierte er die perspektivische Subjektsicht mit einer nahezu naiven Darstellung der Gegenstände, wie sie etwa in Kinderzeichnungen zu sehen sind. So

---

51 Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare*, a. a. O., 172. – Auf anderer Eben und noch näher an Merleau-Ponty spricht Deleuze davon, dass die Philosophie sich wie Nietzsche sagt, dem Reinen und dem Unreinen, das immer Seite an Seite vorliegt, anzunehmen. Das heißt die Kategorien des Denkens, sind keine Angelegenheiten nur einer reinen Vernunft, sondern können von der Erfahrung nicht abgetrennt werden.

52 Ebd., 173. – Deleuze nimmt diese Metapher ernst und führt als eine Milieubedingung der Entstehung von Philosophie in Griechenland die Lage Athens im Verhältnis zum Meer an: Das Meer (als „glatter Raum“) steht bei Deleuze von Carl Schmitt her für die reine Immanenz oder Deterritorialisierung, die Stadt steht dagegen symbolisch für die Transzendenz oder Reterritorialisierung (als „gekerbter Raum“): „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.“ (Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, a. a. O., 99.) – Die fraktale Struktur des Küstenverlaufs und die vorgelagerten Häfen habe es den Griechen nach Deleuze ermöglicht, das Meer nicht mehr als Bedrohung, sondern als eine Möglichkeit zu begreifen: „Sie sind die ersten, die gleichermaßen nah und fern genug den archaischen Reichen des Orients sind, um von ihnen profitieren, ohne ihren Beispiel folgen zu müssen: Anstatt sich in deren Poren einzurichten, sind sie in eine neue Komponente getaucht, bringen sie einen spezifischen Modus der Deterritorialisierung zur Geltung, der auf Grundlage der Immanenz verfährt, bilden sie ein Immanenzmilieu.“ (Ebd.)

53 Merleau-Ponty, *Sichtbare und Unsichtbare*, a. a. O., 28.

---

sind die Teller auf einem Tisch oder der Rand eines Kruges (obwohl offenkundig in Schrägansicht zu sehen) nicht elliptisch, sondern kreisrund. Das heißt, Cézanne trägt in das perspektivische Bild die Objekte ein, so wie sie (als Objekte der Lebenswelt) *an sich* sind. Nichts anderes geschieht in Kinderzeichnungen: Kinderzeichnungen zeigen die Welt unter topologischen Gesichtspunkten (also vom Objekt her), nicht unter perspektivischen (vom Subjekt her).<sup>54</sup> Cézannes Gemälde zeigen für Merleau-Ponty exemplarisch die Überkreuzung des Cogito mit der Welt: In der Perspektive sieht das Ich die Welt, aber die Dinge kommen aus der Welt heraus auf es zu.

172

Deleuze hat dafür im Rahmen seiner phänomenologischen Ästhetik den Begriff des „Empfindungsblocks“ gewählt: Manchmal spricht er auch von einem „Block des Werdens“ und meint damit die zugleich stets affektive und perzeptive Seinsweise des Kunstwerks. – Ist der Philosoph mit dem Schaffen von Begriffen betraut, so der Künstler mit der Erzeugung von Empfindungsblöcken. Dies trifft auf die bildenden wie auch die literarischen und musischen Künste gleichermaßen zu: „Das Ziel der Kunst besteht darin, mit den Mitteln des Materials das Perzept den Perzeptionen eines Objekts und den Zuständen eines perzipierenden Subjekts zu entreißen, den Affekt den Affektionen als Übergang eines Zustands in einen anderen zu entreißen. Einen Block vom Empfindungen, ein reines Empfindungswesen zu extrahieren.“<sup>55</sup> Mit dem Peirceschen Begriff des „Perzepts“ und dem dazu analog gebildeten Begriff „Affekt“ will Deleuze andeuten, dass die Kunst aus der Wahrnehmung die rezeptiven und spontanen Elemente extrahiert, sie vom Wahrnehmenden ablöst und sodann im Kunstwerk einer autonomen Existenz zuführt. Genau diese Wesensart der Kunst führe dazu, dass die Phänomenologie sich der Kunst nicht nur zuwenden *kann*, sondern zuwenden *muss*, da die Kunst für Deleuze und Merleau-Ponty das selbe Projekt verfolgt wie die Phänomenologie – nur tut sie dies mit Mitteln, die nicht die der Sprache sein

54 Ähnlich schreibt Merleau-Ponty auch im Blick auf Klee: „Der topologische Raum als das Milieu, in dem sich Beziehungen der Nachbarschaft, Einschließung etc. abzeichnen, ist [...] das Bild eines Seins, [...] worauf das Denken stößt, ohne es direkt oder indirekt [...] vom ens a se ableiten zu können [...].“ (Merleau-Ponty: Sichtbare und Unsichtbare, 269.)

55 Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie?, a. a. O., 196.

müssen: Die Kunst übt *epoché* (in diesem Fall gegenüber dem Träger der Wahrnehmung) und stellt die Phänomene als Phänomene aus. – Bei Deleuze liest sich das wie folgt: „Die Phänomenologie muss sich [...] zur Phänomenologie der Kunst machen, weil die einem transzendentalen Subjekt gegebene Immanenz des Erlebens sich in transzendenten Funktionen ausdrücken muss, die nicht nur die Erfahrung im allgemeinen bestimmen, sondern hier und jetzt das Erleben selbst durchqueren und sich in ihr inkarnieren, indem sie lebendige Empfindungen bilden. [...] Ein wundersamer Carnismus beseelt diese letzte Anverwandlung der Phänomenologie und stürzt sie in das Geheimnis der Inkarnation; es ist ein zugleich frommer und sinnlicher Begriff, ein Gemisch aus Sinnlichkeit und Religion, ohne dass das Fleisch vielleicht sich nicht aufrechterhalten könnte [...].“<sup>56</sup> – Für Deleuze war es also ausgemacht, dass die Phänomenologie früher oder später eine Phänomenologie der Kunst werden musste und dort auf das christologische Thema des Fleisches stieß. Ihrer Anlage nach ist sie die Ausschaltung von Geltung und Transzendenz: also von Gott, Ich, Körper, Welt und auch Anderen. Was übrig bleibt, ist die reine Immanenz eines sich differenzierenden Werdens. Das Fleisch (oder wie immer es genannt werden wird) ist in diesem Fall das Substrat des Werdens.

Deleuzes Cézanne heißt Francis Bacon: Es scheint, als wolle Deleuze Merleau-Ponty geradezu hinterher rufen, dass mit Cézanne noch nicht der eigentliche Maler des Fleisches gefunden sei: In fast allen Bildern Bacons sind Körper zu sehen, die auf sonderbare Weise deformiert sind. Die „Spiritualität“ von der Deleuze spricht, wird in Bacons Bildern an ihre Grenze geführt und so nur umso offensichtlicher: Auf provokante Weise etwa führt das Bacons Studie von Velazquez' Papstporträt vor. Bacon wendet die statische Repräsentation von Macht um in eine Art negative Transsubstation: Das Fleisch fließt von den Knochen des Papstes. Er scheint eher in einem Schleudersitz zu sitzen, der in die Höhe gerissen wird, als dass er wie bei Velazquez auf einem Thron sitzt. Der Nachfolger Petri verwandelt sich hier tatsächlich in ein Stück Fleisch, in einen Klumpen. Kann in Bezug auf Cézanne der Ausdruck „Fleisch der Welt“ nur metaphorisch

gemeint sein, so zeigen die Bilder Bacons tatsächlich das blanke Fleisch. Gleichsam wird hier die phänomenologische Auffassung von Leiblichkeit radikalisiert: Wenn die Verwobenheit des Leibes mit der Welt ernst gemeint ist, dann muss der Leib von der Welt ununterscheidbar werden und ist sozusagen in sie hinein aufgelöst.<sup>57</sup>

Deleuze und Guattari haben für diesen kosmischen oder geöffneten Leib den Namen des „organlosen Körpers“ gewählt: Worunter sie eine Art virtuelle Leiblichkeit verstehen, einen Zustand, in dem der Körper noch nicht auf einen Gebrauch festgelegt ist: Er ist funktionslos, er ist kein Werkzeug – er ist organlos. An dieser Stelle besteht nun ein Zusammenhang zwischen der Ästhetik und der Ethik: Wenn der Zweck der Kunst darin besteht, die Wahrnehmung in Form von Perzepten und Affekten zu isolieren, dann besteht der ethische Imperativ darin, sich seiner Organe zu entledigen. Die phänomenologische *epoché* soll also am eigenen Leib vollzogen werden.<sup>58</sup>

**174**

Neben Ästhetik und Ethik ist es schließlich auch die Ontologie, in welcher es Übereinstimmungen zwischen Deleuze und Merleau-Ponty gibt. – Einen hilfreichen Zugang bildet Merleau-Pontys Grundbegriff der „Faltung“, da Deleuze sich vor allem in seinem Leibnizbuch an dieser topologischen Bestimmung des Seins anschließt: Merleau-Ponty hat das Sein des Menschen als eine Faltung des Seins oder eine Falte im Sein beschrieben. Dies war unmittelbar gegen Sartre gerichtet, der in Anlehnung an Kojèves Hegeldeutung den Menschen als ein „Loch im

57 Merleau-Ponty zitierte hierfür gerne die Bergson-Passage, wonach der Leib qua seiner Sinnlichkeit „bis zu den Sternen“ reiche. (Merleau-Ponty: Sichtbare und Unsichtbare, a. a. O., 83; sowie Henri Bergson: Die beiden Quellen der Moral und der Religion, aus dem Französischen von Eugen Lerch, Jena: Diederichs 1933 [1932], 256.)

58 Als ein Beispiel führen Deleuze und Guattari Daniel Paul Schreiber an, der im Laufe seines Klinikaufenthalts begann, die Nahrungsaufnahme aber auch deren Ausscheidung zu verweigern, sich des Sprechens enthielt und anderer Dinge mehr. (Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, 28. November 1947 – Wie schafft man sich einen organlosen Körper?, in: dies.: Tausend Plateaus, a. a. O., 205-227 [1974], hier 207.)

Sein<sup>59</sup> bestimmte. Von Faltung oder Blättrigkeit ist bei Merleau-Ponty im Rahmen seiner sogenannten ‚Intraontologie‘ zu lesen: Hierbei handelt es sich um Versuche, den kartesischen Dualismus des Innen (Denken) und Außen (Sein) durch komplexere Raumfiguren zum Ausdruck zu bringen.<sup>60</sup> Mit der ‚Faltung‘ wird dem Intentionalitätsgedanken eine räumliche Gestalt verliehen: Das ‚Zur-Welt-sein‘ wird demnach als Ausstülpung, ein Faltenwurf im Gewebe der Welt begriffen, und nicht mehr das Subjekt als eine von der Welt ausgenommene Instanz.

Deleuze meint nun seinerseits, dass dieses Faltungsdenken sich im Barock herausgebildet habe: Besonders Architektur und Mathematik ließen dort auf ein verändertes Verständnis der Welt und deren Wahrnehmung schließen. In Begriffen der Kunstgeschichte gesprochen: Der flache Bildraum der Renaissance wird abgelöst durch einen Tiefenraum. Wie es insbesondere Heinrich Wölfflin für die Architektur festgestellt hat, bleibt die zentralperspektivische Darstellung in der Renaissance einem Vordergrunddenken verhaftet:<sup>61</sup> Figuren werden alleamt auf einer Ebene dargestellt, der Raum erscheint trotz oder gerade aufgrund seiner Perspektivität ‚flach‘. Erst das gestaffelte Arrangement in den Bildern des Barock erzeugen über die Objektplatzierung einen substantiellen Tiefeneindruck. Sprach Wölfflin noch von ‚flacher‘ und ‚tiefer‘ Räumlichkeit, so heißen die beiden stilistischen Extreme bei Deleuze und Guattari ‚glatter‘ und ‚gekerb-

---

59 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Die Struktur des Verhaltens, aus dem Französischen von Bernhard Waldenfels, Berlin/New York 1976 [1942], 142; und ders.: Phänomenologie der Wahrnehmung, aus dem Französischen von Rudolf Boehm, Berlin 1966 [1945], 252; sowie Alexandre Kojève: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, hg. und aus dem Französischen von Iring Fetscher, Gerhard Lehmsbruch und Traugott König, Frankfurt a. M. 1975 [1947], 124. – Merleau-Pontys Begriff der »Faltung« ist für Deleuze dagegen die treffende Beschreibung der »Wirklichkeit« (Deleuze: Differenz und Wiederholung, a. a. O., 93) und Grundstein des Differenzgedankens, mit dem den »Sartreschen Löchern« (ders.: Die Falte. Leibniz und der Barock, aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt a. M. 2000 [1988], 48) entgangen werden könne.

60 Es bestehen deutliche Parallelen zur topologischen Kritik nach Gaston Bachelard, der von Merleau-Ponty jedoch nur beiläufig erwähnt wird.

61 Ebd., 13 f.

---

ter‘ Raum,<sup>62</sup> wobei letztere für die Renaissancekunst, erstere für das Barock steht.

Was die Phänomenologie demgemäß von der kunstgeschichtlichen Beschreibung lernen können, sei nach Deleuze, das Sein nicht mehr substantialistisch als *entweder das eine oder das andere* zu begreifen, sondern Phänomene als Ergebnis von gegenläufiger Glättung *und* Kerbung zu begreifen. (Ganz analog dem reziproken Vorgang von Reterritorialisierung und Deterritorialisierung.) – Deleuze erfüllt hiermit letztlich Merleau-Pontys Forderung nach einem topologischen Denken, das Deleuze bezeichnenderweise bei einem der größten Kritiker Merleau-Pontys realisiert sah: bei Michel Foucault.<sup>63</sup> Genau dessen Archäologie spricht Deleuze zu, den Menschen als einen Faltenwurf der neuzeitlichen *episteme*, als Ausstülpung einer diskursiven Formation, begriffen zu haben.<sup>64</sup> Und in der Tat kann gezeigt werden, dass Foucaults Archäologie mit dem phänomenologischen Anliegen konform geht, im Rückgang vom Gegebenen zu den Konstituenten des Daseins zu gelangen. – Es spricht für Deleuze, dass er solcherart zwischen der Phänomenologie und dem Strukturalismus keinen Bruch sieht, sondern im Strukturalismus vielmehr den Versuch, der Phänomenologie ein monströses Kind zu bescheren.

176

62 Zu diesen Begriffen siehe Gilles Deleuze/Félix Guattari: 1440 –Das Glatte und das Gekerbte, in: dies.: Tausend Plateaus, a. a. O., 657-693.

63 Vgl. Gilles Deleuze: Topologie: ‚Anders denken‘, in: ders.: Foucault, aus dem Französischen von Hermann Kocyba, Frankfurt a. M. 1987, 67-172 [1986], hier 154 ff. – Unter dem Titel *Logik des Sinns* erscheint ebenfalls 1969 eine Sammlung von Texten Deleuzes, welche, wie der begeisterte Rezensent Foucault feststellt, geradezu als konträres Gegenstück zu Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung gelesen werden können: „War dort der Körper-Organismus durch ein Netz von ursprünglichen und wahrnehmbaren Bedeutungen an die Welt gebunden, so formiert bei Deleuze das Phantasma die unkörperliche und undurchdringliche Oberfläche des Körpers.“ (Michel Foucault: *Theatrum Philosophicum*, aus dem Französischen von Walter Seitter, in: Gilles Deleuze/ders.: *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, 21-58 [1970], hier 26.) Statt von einer Verschränkung der Sphären des Bewusstseins und des gelebten Raums geht Deleuze von einem Nebeneinanderliegen beider als parallele Serien aus. Für Foucault bildet Deleuzes Entwurf des Differenzgedankens den entscheidenden Schritt, der aus einer Aporie des phänomenologischen Ansatzes herausführe: „Die Phänomenologie hat das Ereignis und den Sinn gegeneinander versetzt; entweder setzte sie das nackte Ereignis [...] an den Anfang [...]; oder sie setzte eine vorgängige Sinngebung voraus [...]. [...] Entweder Sartre oder Merleau-Ponty.“ (Ebd., 32.)

64 Vgl. Deleuze: Topologie, hier 167 ff.