

Christoph Kircher

Die Fluchtlinien der Gesellschaft

Gilles Deleuze
und die Genese des Neuen

336 Seiten · broschiert · € 44,90
ISBN978-3-95832-290-5

© Velbrück Wissenschaft 2022

Einleitung: Die Frage nach der Genese des Neuen

Im Feld dessen, was gemeinhin als Poststrukturalismus bezeichnet wird, ist und bleibt Gilles Deleuze ein Sonderfall. Im Unterschied zu anderen Autoren und Autorinnen seiner Generation hat er sich nämlich nie um eine Überwindung der Metaphysik bemüht, ist nicht den Fluchtbewegungen in die Linguistik, in die Psychoanalyse, in die Wissenschaftstheorie, in die Geschichte oder in den Strukturalismus gefolgt, sondern hat in der Philosophie selbst sein Rohmaterial gefunden, d.h. *philosophische Begriffe*, anhand welcher es allerdings möglich war, mit anderen Disziplinen produktiv in Beziehung zu treten und damit über die tradierte Philosophie hinauszugehen. Darin erkennt Deleuze auch Sinn und Zweck der Philosophie: Philosophie ist die Kunst der Bildung, Erfindung und Herstellung von Begriffen. Wozu sollte man auch philosophieren, wenn nicht, um einen neuen Begriff zu erfinden, einen Begriff, der es erlaubt, etwas Neues zu denken, neue Zusammenhänge herzustellen.

Jede Philosophie schafft so ihre eigenen Begriffe: die Idee bei Platon, die Substanz bei Aristoteles, die Monade bei Leibniz, das Cogito bei Descartes, die Bedingung bei Kant, die Dauer bei Bergson etc. Dabei kann es sein, dass ein geläufiges, ganz gewöhnliches Wort verwendet wird, um einen vollkommen neuen Begriff zu bezeichnen. So erfindet Foucault einen Begriff der Aussage, der über das, was man gewöhnlich unter diesem Wort versteht (z.B. einen Satz, eine Proposition oder einen Sprechakt), grundsätzlich hinausweist. Andererseits kann es aber sein, dass ein außergewöhnliches Wort gewählt wird, um einen entsprechenden Begriff zu benennen. So schreibt Derrida »*différance*« mit einem *a*, um damit einen vollkommen neuen Begriff der Differenz zu benennen. Das Werk von Deleuze zeichnet sich durch eine wilde, anhaltende, fast zügellose Schöpfung von Begriffen aus. Darunter finden sich zwar Begriffe, die sich reibungslos in die Geschichte der Philosophie einreihen lassen (z.B. Differenz, Singularität, Univozität), aber auch solche, die befremdlich, schockierend, fast schon barbarisch anmuten (z.B. abstrakte Maschine, Tier-Werden, organloser Körper). Freilich geht es Deleuze nicht darum, »komplizierte Wörter zu verwenden, um auf ›schick‹ zu machen« (U: 51). Oft genügt es, ein gewöhnliches Wort aufzugreifen, um ihm durch einen neuen Begriff einen singulären Sinn zu verleihen, den es vorher noch nicht hatte. Es kann aber ebenso gut sein, dass ein ungewöhnliches, monströses Wort verwendet werden muss, eine originelle Wortschöpfung, um den besonderen Sinn eines neuen Begriffs besser zum Ausdruck zu bringen.

Die Philosophie ist demnach weder kommunikativ noch reflexiv, sie ist *schöpferisch* und insofern immer schon revolutionär. Indem sie neue Begriffe schafft, weist sie nämlich über ihre Zeit hinaus, *gibt* etwas Neues *zu denken* und entzieht sich damit den vorherrschenden Gedankenströmen: den Meinungen, Ansichten, Diskussionen und dem Geschwätz der Gegenwart. Ein philosophischer Begriff verfügt also immer über ein kritisches und sogar politisches Potential. »Wenn ein Begriff ›besser‹ ist als der vorangehende, so deshalb, weil er neue Variationen und unbekannte Resonanzen spürbar macht, ungewöhnliche Schnitte vollzieht, ein Ereignis herbeiführt, das uns überfliegt« (WP: 35) und über uns und unsere Zeit hinausweist.

Immer ist es aber ein bestimmtes *Problem*, auf das sich ein neuer Begriff bezieht und der diesem Begriff, ungeachtet seiner Bezeichnung, einen *Sinn* verleiht. Gewöhnlich legt eine Philosophie neue Begriffe vor, verschweigt aber die Probleme, auf die sie dabei Bezug nimmt. Philosophiegeschichte darf Deleuze zufolge nicht wiederholen, was jemand gesagt hat, sondern muss das, was darin gegenwärtig bleibt, die Probleme, die dem Gesagten einen Sinn verleihen, zur Sprache bringen. Wenn Platon den Begriff der Idee erfindet, dann in Bezug auf ein Problem, das sich zwangsläufig aus der demokratischen Verfasstheit des griechischen Stadtstaates ergibt.

Beispielsweise im *Politikos*: Ein wahrer Staatsmann ist jemand, der Menschen hütet. Wer von denen, die Menschen tatsächlich hüten (der Kaufmann, Bauer, Bäcker, Lehrer oder Arzt), ähnelt dieser Idee aber am ehesten? Wie ist vorzugehen, um dieses Selektionsproblem zu lösen?

Eine Philosophie beschränkt sich aber nicht nur auf einen Begriff, sondern schafft meist mehrere Begriffe, die zwar immer auf ihre eigenen Probleme antworten, die sich aber ebenso aneinander anpassen, sich überschneiden und bisweilen auch gegenseitig voraussetzen: die ihre Probleme aus den Problemen anderer Begriffe ableiten und damit eine *Immanenzebene* konstruieren, die mit jeder neuen Begriffsschöpfung schrittweise ausgeweitet wird. Descartes erfindet zum Beispiel einen neuen Begriff vom Ich, doch dieser Begriff verweist bereits auf drei weitere Begriffe: den Zweifel, das Denken und das Sein. Ich, der *zweifelt*, *denkt*, *bin* also ein Ding, das denkt. Freilich gab es diese Begriffe bereits zuvor, doch waren es nicht dieselben Probleme, auf die sie bezogen waren, nicht dieselbe Ebene, auf der sie entwickelt und systematisiert worden sind. Das kartesische Cogito vollzieht eine radikale Transformation der Problematik, es entwirft eine neue Immanenzebene, auf der diese Begriffe, angesichts der neuen Stellung des Problems, einen ganz neuen Sinn erhalten. Es ist nicht mehr die griechische Ebene, der platonische Boden, auf dem das, was Denken bedeutet, konzipiert wird. Die Ebene erfährt mit Descartes eine entscheidende *Krümmung*. Der erste Begriff, durch welchen die Ebene gegründet wird, ist nicht mehr die *Idee*, es ist das *Cogito*, und zwar als *subjektiver* Sinn. Philosophie ist Konstruktivismus: Sie entwirft eine Ebene und produziert darauf ihre Begriffe und Begriffspersonen.

Doch nicht jede Philosophie entwirft damit gleich eine neue Ebene. Sie kann, indem sie neue Begriffe schafft, auch eine bestehende Ebene weiterentwickeln und verlängern, die Lehre eines Meisters aufgreifen und fortführen: Platon und die Neuplatoniker, Kant und die Nachkantianer, Marx und die Marxisten. In jedem Fall stellt sich deshalb die Frage, ob eine Philosophie eine bestehende Ebene aufgreift, ihr womöglich eine neue Krümmung verleiht, oder ob es ihr gar gelingt, eine vollkommen neue Ebene zu entwerfen. Diese Immanenzebene, die die Schöpfung philosophischer Begriffe unterspannt, muss ihrerseits aber als *vorphilosophisch* angesehen werden. Sie wird zwar vorausgesetzt, aber nicht so, wie ein Begriff einen anderen voraussetzt. Sie begründet vielmehr ein nicht-begriffliches Verständnis, auf welches ihre Begriffsschöpfungen sich implizit berufen. Damit ist sie ihren Begriffen aber nicht präexistent, sondern wird mit diesen vielmehr fortlaufend mitgeschaffen. Sie ist ihren Begriffen also niemals äußerlich, selbst wenn diese sie immer schon voraussetzen. Platon beruft sich beispielsweise von vornherein auf die *Anamnesis*, um die Möglichkeit von Erkenntnis und Wissen zu begründen; Descartes beruft sich, entgegen seiner Annahme, auf ein vorbelastetes

Verständnis dessen, was »Ich denke« bedeutet; »Heidegger beruft sich auf ein ›vorontologisches Verständnis des Seins«, auf ein ›vorbegriffliches‹ Verständnis, das sehr wohl den Zugriff auf eine Materie des Seins im Verhältnis zu einer Disposition des Denkens zu implizieren scheint.« (WP: 49 f.) Die Immanenzebene ist selbst also kein Begriff, sie ist das *Bild des Denkens*, das Bild, das vom Denken, von dem, was es heißt, sich im Denken zu orientieren, gezeichnet wird.

Eine große Philosophie ist insofern auch daran zu erkennen, dass es ihr gelingt, eine neue Immanenzebene: ein *neues Bild des Denkens* zu entwerfen. Sie tut dies, indem sie festlegt, was *von Rechts wegen* dem Denken zukommt. Das Problem von Platon bestand beispielsweise darin, widerstreitenden Meinungen einen *Wahrheitswert* beizumessen, sie im Hinblick auf eine universelle Instanz, dem *Logos*, also wahlweise zum legitimen Wissen zu erheben. Das Problem von Descartes bestand dagegen darin, den Irrtum im Denken zu vermeiden, also alles, was das Denken von außen her stören könnte, methodisch auszuschließen, um dadurch zur *Wahrheit* zu gelangen. Das Problem bei Kant bestand schließlich darin, dass »das Denken nicht so sehr durch den Irrtum, sondern durch unvermeidliche Illusionen bedroht wird, die dem Inneren der Vernunft entstammen« (WP: 62), eine permanente Gefahr, die das Denken von der *Wahrheit* trennt und nur durch einen legitimen Gebrauch aller Vermögen zwar nicht vermieden, aber zumindest gebannt werden kann. In allen drei Fällen erfährt das Bild, das vom Denken gezeichnet wird, eine folgenschwere Erneuerung: Immer wird das, was es heißt, sich im Denken zu orientieren (Abbilder, Irrtum, Illusion), grundlegend erneuert. Vor diesem Hintergrund stellt sich nun aber die Frage, *ob es auch Deleuze gelingt, ein neues Bild des Denkens zu zeichnen*, ein Bild, das womöglich mit allen vorherigen Bildern bricht. In anderen Worten: Wie bringt sich Deleuze in die Geschichte des Denkens ein?

Spätestens in *Differenz und Wiederholung*, dem frühen Hauptwerk, in dem er versucht, selbst Philosophie zu machen, aber in gewisser Hinsicht auch schon in den philosophiehistorischen Studien, die diesem Werk vorbereitend vorausgehen, versucht Deleuze, »ein neues Bild des Denkens oder vielmehr eine Befreiung des Denkens von den Bildern« (SG: 288) der tradierten Philosophien zu erreichen. Vor diesem Hintergrund ist auch sein Interesse für so unterschiedliche Denker wie Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza oder Proust zu verstehen. Was diese Autoren nämlich verbindet, ist der Umstand, dass »es bei ihnen starke Elemente für ein neues Bild des Denkens gibt, etwas Außerordentliches in der Art und Weise, wie sie uns sagen, denken bedeutet nicht das, was ihr glaubt« (EI: 201). In jedem Fall interessiert sich Deleuze also dafür, wie der entsprechende Autor über das tradierte Bild des Denkens hinausweist. Zum Beispiel liefert der Empirismus von David Hume laut Deleuze (1997) wichtige Elemente für ein neues Bild des Denkens, weil er den tradierten

Erkenntnisbegriff durch einen neuen, weltlichen Begriff des Glaubens ersetzt: Denken wird nicht mehr als eine *Wendung zum Wahren*, sondern als Experiment oder das explorative Verfolgen einer Spur konzipiert. Insofern ist der Empirismus in den Augen von Deleuze auch nicht bloß eine Reaktion gegen Begriffe oder eine oberflächliche Berufung auf die sinnliche Erfahrung. Er behandelt Begriffe vielmehr »als Gegenstand einer Begegnung, als ein Hier-und-Jetzt, [...] jenseits der ›anthropologischen Prädikate«.« (DW: 13) Der Begriff nennt hier eher das *Ereignis* als das *Wesen*. Und genau in diesem Sinne wird Deleuze, wie wir sehen werden, seine Philosophie auch in das Zeichen eines *höheren* oder *transzendentalen Empirismus* stellen.

Wie geht Deleuze nun über das Bild, das bislang vom Denken gezeichnet wurde, hinaus? Wie gelingt es ihm, ausgehend von den Autoren, auf die er sich bezieht, ein neues, gar bildloses Bild des Denkens zu konzipieren? Und vor allem: Warum brauchen wir überhaupt ein neues Bild des Denkens? Wenn das klassische Bild des Denkens überwunden werden muss, dann weil es andere, völlig neue Probleme sind, die *uns* beschäftigen. Es sind Probleme, die sich aus »dem Scheitern der Repräsentation wie dem Verlust der Identitäten und der Entdeckung all der Kräfte [ergeben], die unter der Repräsentation des Identischen wirken« (DW: 11). Jenseits aller alten, repräsentativen Ordnungen und ihren tragenden Identitäten leben wir heute in einer Welt, in der der Umgang mit Differenz zur Tagesordnung gehört, in der die großen Erzählungen nur noch aus der Ferne ertönen, in der die tradierten Register der Moderne – Natur *oder* Kultur, Technik *oder* Gesellschaft usw. – sich in einer neuen Unübersichtlichkeit zunehmend vermischen und in der die Notwendigkeit, sich dem Unbestimmten, der Kontingenz, dem Werden, dem Ereignis oder: dem *Neuen* zu stellen, schließlich überall zur großen Herausforderung wird. Gleichzeitig scheinen wir uns heute vor »Neuem« aber gar nicht mehr retten zu können. Im Sog des kognitiv-kulturellen Kapitalismus avanciert die planmäßige Produktion des »Neuen« nämlich zum ideologischen Mantra einer spätmodernen Gesellschaft, in der die »*soziale Logik des Besonderen*« (Reckwitz 2017: 11) in nahezu alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens vordringt. Natürlich besteht zwischen der Neuheit eines Konsumguts und der Neuheit eines (philosophischen) Begriffs ein wesentlicher Unterschied. Dieser Unterschied läuft heutzutage allerdings Gefahr, völlig verwischt zu werden. Der Tiefpunkt wurde vielleicht erreicht, »als die Informatik, das Marketing, das Design, die Werbung, alle Fachbereiche der Kommunikation sich des Wortes Begriff, Konzept, selbst bemächtigten und sagten: Das ist unsere Sache, wir sind die Kreativen, wir sind die *Konzeptmacher!*« (WP: 15) Die Frage nach der Genese des Neuen wird damit aber zur Farce.

Darüber hinaus sind es heute auch nicht mehr die alten Herrschaftsmächte, die uns daran hindern, etwas Neues zur Sprache zu bringen.

Das Problem liegt nicht mehr darin, »die Leute zum Reden zu bringen, sondern ihnen Zwischenräume von Einsamkeit und Schweigen zu verschaffen, von wo aus sie endlich etwas zu sagen hätten. [...] Zur Zeit erstickt man nicht an Störungen, sondern an Sätzen, die völlig uninteressant sind« (U: 188), die in ihrem Überfluss alle Sätze, die etwas Neues benennen, aber unter sich begraben. Das Unerträgliche unserer Zeit »ist nicht mehr eine höhere Ungerechtigkeit, sondern der permanente Zustand der alltäglichen Banalität« (ZB: 222), ein *Inaktivsein* des Denkens, das gegenüber den Ereignissen dieser Welt völlig indifferent bleibt, so »als ob sie uns nur zur Hälfte angingen. Nicht wir machen das Kino, es ist die Welt, die uns als ein schlechter Film vorkommt.« (ebd.: 224) In diesem Sinne scheint alles darauf hinzudeuten, dass »an diese Welt, an dieses Leben zu glauben unsere schwierigste Aufgabe geworden ist oder die Aufgabe einer Existenzweise, die es auf unserer Immanenzebene heute zu entdecken gilt« (WP: 85). Die scheinbare Unmöglichkeit sich von der Banalität unserer Zeit zu lösen, ist aber gerade das, *was heute zum Denken zwingt*, was uns auffordert, ein neues Bild des Denkens zu zeichnen. »Wir müssen uns dieses Unvermögens bedienen, um ans Leben zu glauben und die Identität von Denken und Leben zu finden« (ZB: 222), um Denken im Denken entstehen zu lassen und damit etwas Neues, neue Existenz- und Lebensweisen zu denken.

Wie sieht Deleuze zufolge dieses neue Bild des Denkens also aus? Und inwiefern geht es über das klassische Bild des Denkens hinaus? Das klassische Bild des Denkens setzt voraus, dass Denken *von Natur aus dem Wahren zugewandt* ist. Das heißt, dass es eine natürliche Beziehung zur Wahrheit unterhält, dabei allerdings immer auch Gefahr läuft, auf die eine oder andere Weise (Abbild, Irrtum, Illusion) von seinem bereits vorgezeichneten Weg hin zur Wahrheit abzukommen. Kann ein Denken, das sich an der *Wahrung des Wahren* orientiert aber auch ein Denken sein, das über sich selbst hinausweist, sich selbst erneuert, mit sich selbst bricht und seine eigene Wahrheit radikal in Frage stellt, um etwas anderes, etwas absolut *Neues* zu denken? Und sind Bedingungen, unter denen es möglich ist, etwas wahrheitsgetreu (wieder) zu erkennen (Rekognition), auch Bedingungen, die es erlauben, etwas Neuem zu *begegnen*, sich auf etwas anderes, noch *unbekanntes* einzulassen? Gerade das muss bezweifelt werden!

Im *ersten Kapitel* werden wir erfahren, dass ein neues Bild des Denkens nach Deleuze *drei* Charakteristika aufweist. Das *erste* Charakteristikum besteht im völligen Verzicht auf eine natürliche Beziehung zwischen Denken und Wahrheit. Das Denken ist nicht von Natur aus dem Wahren zugewandt. Sein Weg zur Wahrheit ist nicht *de jure* vorgezeichnet und es genügt nicht ein wenig guter Wille und eine passende Methode, um diesen Weg auch tatsächlich zu gehen. Das Problem besteht folglich nicht mehr darin, im Denken dem Wahren zu *entsprechen*, also

»ein von Natur und *de jure* präexistentes Denken methodisch zu lenken oder zu applizieren, sondern darin, das noch nicht Existierende zu erzeugen [...]. Denken heißt erschaffen, es gibt keine andere Schöpfung, aber erschaffen heißt zunächst, »denken« im Denken zu zeugen.« (DW: 191 f.) Denken ist *primär* Schöpfung und nicht Wille zur Wahrheit: *Genesis des Neuen und nicht Korrespondenz (oder Kohärenz) mit der Wahrheit*. Auch in den weiteren Kapiteln wird sich zeigen, dass es genau diese Umkehrung ist, die nicht nur den Versuch, die transzendente Kritik zu erneuern, sondern auch alle ethischen, politischen und gesellschaftstheoretischen Überlegungen von Deleuze leitet.

Wenn es durch keinen Willen zur Wahrheit bestimmt wird, dann ist klar, dass das Denken auch nie allein und durch sich selbst denkt. Es ist keine abstrakte Möglichkeit, die mit etwas guten Willen bloß ergriffen werden muss. Das *zweite* Charakteristikum des neuen Bildes besteht darin, dass Denken nicht von allein und willkürlich geschieht, sondern immer erst *erzwingen* werden muss. Denken offenbart damit das Abenteuer des Unwillkürlichen, denn es hängt nicht mehr von einem guten Willen ab, sondern *muss* angesichts einer Gewalt, von der es in Besitz genommen wird, notwendigerweise immer erst geschaffen werden. Das Problem besteht dann nicht mehr darin, ein Denken zu orientieren, es methodisch zu lenken oder seine Rechtmäßigkeit zu garantieren, »sondern darin, ganz einfach dahin zu gelangen, etwas zu denken« (DW: 191), etwas, das über die Banalität des Alltags hinausweist. Das Denken wird *aktiv*, sobald es in sich die absolute *Notwendigkeit* verspürt, wirklich etwas zu denken. Kommt das Denken aber erst dann in Bewegung, wenn es gezwungen oder genötigt wird, sich seiner eigenen Ohnmacht zu stellen, dann muss in dieser Ohnmacht gleichzeitig auch die größte Macht (*puissance*) des Denkens liegen. Denken ist schöpferisch, sobald es an seine *Grenzen* und darüber hinaus getrieben wird. Nur auf diese Weise belebt sich das transzendente Feld. Das *Undenkbare* ist nicht mehr etwas, das sich dem Denken äußerlich entgegensetzt, sondern etwas, das im *Inneren* selbst des Denkens aufblitzt, es innerlich ausrichtet und insofern in einer wesentlichen Beziehung zu diesem steht.

Das *dritte* Charakteristikum eines neuen Bildes des Denkens besteht darin, dass die Fragen und Probleme, die im klassischen Bild des Denkens noch als Zustand *de facto*, d.h. als akzidentielle oder vorübergehende Schwierigkeiten ausgeblendet wurden, nun die »Struktur *de jure* des Denkens« (DW: 191) konstituieren. Das Negative des Denkens ist dann nicht mehr der Irrtum oder das, was im klassischen Bild des Denkens seinen Platz übernommen hat (Abbild, Aberglaube, Illusion, Entfremdung, Wahnsinn etc.), sondern das Undenkbare, das allerdings *zu denken gibt* und an dem sich die ganze Macht des Denkens zu beweisen hat. Diese problematische Struktur des Denkens hält sich an keine Repräsentationsordnungen mehr, es sind vielmehr die Wendungen und

Windungen des Unbestimmten, die darin zum Ausdruck kommen. Ist das Denken nun aber nicht mehr an eine korrespondierende Ordnung des Seins gebunden, sondern an unbestimmte Ereignisse, die gewaltsam im Denken aufsteigen, dann sind die Begriffe *Wichtigkeit*, *Singularität* oder *Ausgezeichnetes* dem Begriff der Wahrheit vorzuziehen. Damit wird die aporetische, platonische Frage *Was ist...?* auch zugunsten ganz anderer Fragen verabschiedet, Fragen, die nicht mehr das Eine der Wahrheit, sondern das *Mannigfaltige* eines Ereignisses betreffen: welche? wo? wann? wie? oder wieviel? Das Denken trifft damit auf »ein Gewimmel von Differenzen [...], einen Pluralismus von freien, wilden oder ungezähmten Differenzen, [...] die über die Vereinfachungen der Grenze oder des Gegensatzes hinweg fortbestehen« (DW: 76). Mehr noch: die *Differenz an sich selbst* wird damit zum Dreh- und Angelpunkt eines neuen, bildlosen Bildes des Denkens.

Freilich hat sich die Philosophie in ihrer Geschichte ständig mit dem Problem der Differenz beschäftigt. Aber, so die These von Deleuze, die Differenz wurde dabei immer der *Identität untergeordnet* oder nur ausgehend von dieser Instanz erfasst. Im *zweiten* Kapitel werden wir sehen, dass sich das klassische Bild des Denkens von Platon bis Aristoteles, von Leibniz bis Hegel und von Kant bis Husserl durch seine Unfähigkeit auszeichnet, die Differenz *an sich selbst* zu denken. Wenn wir die Differenz denken, tendieren wir nämlich dazu, sie der Identität im Begriff, der Ähnlichkeit in der Wahrnehmung, dem Gegensatz der Prädikate oder der Analogie im Urteil unterzuordnen. Was Deleuze dem klassischen Bild des Denkens vorwirft, ist, dass in diesem zwar eine begriffliche Differenz vorgesehen ist, nicht aber ein Begriff der Differenz. Im klassischen Bild des Denkens ist die Differenz immer schon der *Ordnung der Repräsentation* eingeschrieben und damit den Erfordernissen der Repräsentation unterstellt, kann also nur in etwas anderem, nicht aber an sich selbst gedacht werden. Das heißt, die nicht-repräsentierbare Differenz bleibt diesem Bild zufolge *undenkbar*. Mehr noch: Um die Ordnung der Repräsentation nicht zu gefährden, muss sie systematisch *ausgegrenzt* werden. Seit Platon ist es dabei stets dieselbe *selektive Prüfung*, mit der die Differenz entweder *gerettet* oder *verbannt* wird, mit der sie entweder in die intelligible Ordnung der (organischen oder orgischen) Repräsentation eingeschrieben oder in den maßlosen Abgrund der Kontingenz verabschiedet wird. Die Ausgrenzung der *inkommensurablen* Differenz begründet laut Deleuze die Welt der Repräsentation.

Wie wir sehen werden, ist es vor allem Kant und die bis heute noch richtungsweise Tradition der Transzendentalphilosophie, die Deleuze in diesem Zusammenhang nicht bloß einer kritischen Untersuchung unterzieht, sondern auch radikal erneuern will. Denn obgleich diese mit der Entdeckung des transzendentalen Feldes die klassische Metaphysik verabschiedet und insofern für einen regelrechten Epochenbruch sorgt,

bewahrt sie dennoch das, was sie eigentlich verabschieden wollte: die *Transzendenz*. Diese wird zwar nicht mehr in der Unendlichkeit Gottes, wohl aber in der Endlichkeit des Subjekts verortet, wo sie in Gestalt des *Cogito* immer noch dasselbe *Identitätsprinzip* geltend macht. Das denkende Subjekt perpetuiert also das alte Prinzip, kleidet es lediglich in ein neues, modernes Gewand. Durch Beibehaltung dieses Prinzips wird die Differenz aber weiterhin der Vorherrschaft des Begriffs unterworfen. Mit dem Postulat eines Gemeinsinns und eines gesunden Menschenverstandes sorgt das Identitätsprinzip nämlich dafür, dass Denken ausschließlich an das Modell der *Rekognition* gebunden bleibt, dass es auf die Banalität empirischer Alltagserfahrung beschränkt bleibt und dass seine Abenteuer lediglich auf die Erkenntnis des bereits Bekannten hinauslaufen. Wie soll aber *etwas Neues* im Denken entstehen, wenn das Undenkbare, das, was wirklich zu denken *gibt*, von vornherein entweder auf bereits Bekanntes zurückgeführt und somit verklärt oder gänzlich in den Abgrund der Kontingenz verabschiedet wird? Von daher auch die Notwendigkeit, ein neues Bild des Denkens zu zeichnen, ein Denken, das nicht mehr dem banalen Rekognitionsproblem der Repräsentation unterworfen ist, sondern sich dem stellt, was zum Denken zwingt: der Inkommensurabilität der Differenz an sich.

Wenn die moderne Repräsentation ihren Ausgangspunkt in der Instanz des *Cogito* findet, und wenn die Differenz an sich selbst durch die damit unterstellte Identität entweder unterdrückt oder als rein begriffliche Differenz verklärt wird, dann muss die Erneuerung der transzendentalen Kritik, die Deleuze unablässig einfordert, bei der Konzeption der transzendentalen Bedingungen auch auf das *Cogito* und seine Transzendenz verzichten. Die Aufgabe, die Deleuze sich vorgibt, besteht demnach darin, »ein transzendentales Feld ohne Subjekt« (SG: 333) zu entwerfen, also transzendente Bedingungen aufzuzeigen, die das Denken gerade nicht an die Identität im *Cogito* verweisen, sondern an die inkommensurablen Differenzen der Erfahrung knüpfen, an Differenzen, die zunächst *nur* empfunden werden können und das Projekt von Deleuze damit als *transzendentalen Empirismus* qualifizieren. Vor diesem Hintergrund wird, wie Nietzsche und Freud bereits gezeigt haben, »das Denken nicht mehr von einem freiwilligen Ich gelenkt [...], sondern von unfreiwilligen Kräften« (EI: 201) *produziert*: Es ist Wirkung von Maschinen, »eine Sache von Produktion, nicht von Adäquation« (DW: 199). Die Bedingungen müssen folglich Bedingungen einer wirklichen *Genese* sein, nicht abstrakte Bedingungen, die, wie bei Kant, das Denken bloß in seiner hypothetischen Form bedingend begleiten: »Ein neues Bild des Akts des Denkens, seines Funktionierens, seiner Genese im Denken selbst, genau das ist es, wonach wir suchen.« (EI: 201)

Im *dritten Kapitel* wird deshalb der Begriff der Differenz vorgestellt, den Deleuze in seinen frühen Arbeiten bei Bergson findet. Um zu den

Dingen selbst zurückzufinden und insofern von den leeren Allgemeinheiten der Repräsentation abzusehen, fordert dieser uns auf, ein Ding in seiner *inneren Differenz*, ausgehend von seiner konstitutiven Veränderung, seiner Bewegung oder *Dauer* zu begreifen. Es gibt dann keine Dinge mehr, die sich verändern, es gibt Dinge nur noch *als* Veränderung. Veränderung ist demnach nicht mehr etwas, was einem Ding attribuiert wird, sie ist das *Substantielle* oder das Ding selbst. Mit dem, was Bergson *Intuition* nennt, findet Deleuze außerdem eine Methode, die nicht nur die Differenz sucht, sondern auch das transzendente Projekt von Kant aufgreift und erneuert. Sie erlaubt nämlich, ein Ding nach *reinen Tendenzen* zu unterteilen, nach Formen, die nur *de jure* ausweisbar sind. Durch die Methode der Intuition lassen sich Deleuze zufolge damit auch Bedingungen aufdecken, die im Unterschied zu denen von Kant nicht mehr solche einer bloß *möglichen*, sondern einer *wirklichen* Erfahrung sind, Bedingungen, die nicht umfassender sind als das, was sie bedingen – die dem Bedingten, dem Ding in seiner inneren Differenz, sozusagen auf den Leib geschnitten sind. Damit feiert Deleuze Bergson auch als großen Erneuerer der transzendentalen Kritik: Es gibt »bei Bergson nicht die geringste Unterscheidung zwischen zwei Welten [...], sondern lediglich zwei Bewegungen oder vielmehr zwei Richtungen ein und derselben Bewegung« (EI: 39). In die eine der beiden Richtungen wird die Bewegung kontinuierlich fortgesetzt und erneuert, in die andere Richtung wird sie aber immer wieder angehalten und unterbrochen. Dabei ist es aber die erste Richtung, die Richtung, in der Neues geschaffen wird, die der anderen Richtung grundsätzlich vorausgeht und damit *primär* ist.

Im Zentrum von Bergsons Denken steht demnach die Frage nach der Genese des Neuen. So ist laut Deleuze auch davon auszugehen, dass sein »gesamtes Werk ein lyrisches Thema durchzieht: ein Lied zu Ehren des Neuen, des Unvorhersehbaren, der Erfindung, der Freiheit.« (EI: 42) Eben deshalb interessiert sich Deleuze auch für seine Philosophie und erkennt in dieser wichtige Ansätze für ein neues Bild des Denkens – und das zu einer Zeit, in der Bergsons Werk noch von allen Seiten gemieden und mitunter sogar als »Irrationalismus« gebrandmarkt wurde. Wie wir sehen werden, ist es von Anfang an die Frage nach der Genese des Neuen, die Deleuze in seiner überaus originellen Auseinandersetzung mit Bergson leitet. Dies ist insofern wichtig, als dass Deleuze in Anschluss an Bergson nicht nur seinen eigenen Begriff der *Mannigfaltigkeit* erschafft, sondern auch die Unterscheidung zwischen *Aktuellem* und *Virtuellem* konzipiert, die diesen Begriff vorbereitet. Das heißt: In seiner Auseinandersetzung mit dem Werk von Bergson gelangt Deleuze zu nichts Geringerem als der absolut wegweisenden Unterscheidung zwischen einer *aktuellen* und einer *virtuellen Mannigfaltigkeit*, eine Unterscheidung, die in seinen späteren Arbeiten und vor allem auch in seiner Zusammenarbeit

mit Félix Guattari den Ausgangspunkt einer jeden Überlegung bilden wird (z.B. bei der Unterscheidung zwischen arboreszenten und rhizomatischen Mannigfaltigkeiten in *Tausend Plateaus*).

Allerdings wird die Frage nach der Genese des Neuen nicht um ihrer selbst willen gestellt. Das Neue ist sicherlich kein Selbstzweck und erst recht kein abstraktes Problem für helle Köpfe. Denn wenn Deleuze bei so unterschiedlichen Autoren wie Lukrez, Hume, Nietzsche, Spinoza oder auch Foucault wichtige Elemente für ein neues Bild des Denkens findet, dann insofern, als dass diese Autoren auf ganz ähnliche Art und Weise jede Verklärung, Negation und Entwertung des *Lebens* anprangern. Im *vierten* und *fünften* Kapitel werden wir deshalb sehen, warum die frühen philosophiehistorischen Studien von Deleuze »auf die große Einheit Spinoza-Nietzsche« (U: 197) zulaufen mussten. Es wird sich zeigen, dass die Frage nach der Genese des Neuen stets auch eine *Lebensfrage* ist und dass die Bedingungen, unter denen Neues entsteht, für Deleuze unweigerlich auf die *immanenten* Kriterien einer vitalistischen Gesellschaftskritik verweisen. Die Philosophien von Spinoza und Nietzsche sind, wie Deleuze gerne betont, zwar voll kritischer und zerstörerischer Macht, »aber diese Macht entspringt immer einer Bejahung, einer Freude, einem Kult der Bejahung und der Freude, einem Anspruch des Lebens gegen diejenigen, die es verstümmeln und martern. Für [Deleuze] ist es die Philosophie selbst.« (EI: 207) Von daher ist vielleicht auch seine – oft zugespitzte oder überzogene – Kritik an Hegel zu verstehen. Laut Deleuze verkörpert sich das Unternehmen, das Leben mit allen Lasten zu beladen, »es mit dem Staat und der Religion zu versöhnen, den Tod in es einzuschreiben, das monströse Unternehmen, es dem Negativen zu unterwerfen, das Unternehmen des Ressentiments und des schlechten Gewissens« – das alles verkörpert sich »philosophisch in Hegel« (EI: 208). Demgegenüber verschreibt sich Deleuze ganz dem *ethischen* und *politischen* Unternehmen, das Leben dort zu befreien, wo es eingekerkert ist, es sozusagen fliehen zu lassen: *Fluchtlinien* zu ziehen. Alles was Deleuze geschrieben hat, muss in genau diesem Sinne auch als »vitalistisch« (U: 209) verstanden werden.

Das Leben steht dabei in einer engen Beziehung mit dem Denken. Mit Nietzsche muss das Bild, das immer schon vom Denken gezeichnet wurde, nun auch als »dogmatisches oder orthodoxes Bild« und mehr noch als »moralisches Bild« (DW: 172) verstanden werden. Denn das Bestreben, die Differenz zu verneinen oder sie zu retten, indem man sie repräsentiert und der Identität des Begriffs einschreibt, ist ein zutiefst *moralisches* Unternehmen. Es läuft nämlich darauf hinaus, das Leben selbst zu verneinen, über das Leben, so wie es ist, zu urteilen, es an *höheren* Werten (der Erkenntnis, dem Guten, dem Wahren) zu bemessen, um darin die *Differenz* und dadurch auch den *Zufall*, das *Werden* oder das *Mannigfaltige* konsequent auszugrenzen. Man braucht sich also »nicht

darüber zu wundern, daß die Differenz verflucht erscheint, als Verstoß oder Sünde, als die der Sühne anheimgestellte Gestalt des Bösen« (ebd.: 50). Dem Sinnlichen wurde zum Beispiel immer schon unterstellt, eine »wahre« Erkenntnis zu gefährden, stets wandelhaft und damit unzuverlässig zu sein, also bloß etwas vorzutäuschen, was nicht »der« Wahrheit entspricht: und gerade deshalb auch zur *Sünde* zu verleiten! Vor Nietzsche ist es aber bereits Spinoza, der diesen moralischen Unterton im Denken anprangert. In einer beispielelosen Verbindung von Ontologie und Ethik wendet sich Spinoza dabei vor allem gegen die *transzendente* Grundausrichtung im klassischen Bild des Denkens. Im Unterschied zur moralischen Sichtweise richtet die Ethik das Leben nämlich nicht mehr daran, was es seinem abstrakten Wesen nach *immer und überall sein soll*, sondern daran, was es seiner konkreten Macht (*puissance*) nach *hier und jetzt tun kann*.

Damit verändert sich alles: Denn die *Existenzweisen* des Lebens werden nicht mehr nach transzendenten Kriterien oder höheren Werten beurteilt. Spinoza und Nietzsche haben gezeigt, dass »Existenzweisen nach immanenten Kriterien beurteilt werden müssen, nach ihrem Gehalt an »Möglichkeiten«, an Freiheit, Schöpferkraft, ohne jede Berufung auf transzendente Werte.« (SG: 327) Das *Neue*, das damit gemeint ist, verweist aber gerade nicht auf einen Zustand, der – etwa im Sinne der banalen »Neuheit« gegenwartskapitalistischer Kulturprodukte – einen vorangehenden (und damit bereits veralteten Zustand) verabschiedet und ersetzt, sondern auf eine Intensivierung des (nicht-organischen) Lebens, d.h. auf eine Multiplikation seiner Möglichkeiten und auf die entsprechende Vermehrung seiner Macht (*puissance*). Kurz: *Das Neue impliziert die intensive Variation einer virtuellen Quantität*. Die Begriffe *Neues*, *Leben* und *Macht* können bei Deleuze als Synonyme verstanden werden.

Daraus ergibt sich ein ethisches und vor allem auch politisches Problem, ein Problem, das Deleuze in allen seinen Arbeiten beschäftigt wird: Unter welchen Bedingungen können *neue* Möglichkeiten des Lebens geschaffen werden, neue Möglichkeiten, durch die das Leben befreit und mit einer spinozistischen Freude erfüllt, seine Macht also nachhaltig vermehrt wird? Und unter welchen Bedingungen werden derartige Möglichkeiten dagegen begrenzt, wird das Leben belastet und entwertet, wird es von dem getrennt, was es kann und in seiner Macht damit nachhaltig vermindert? Vor allem Herrschaftsmächte (*pouvoir*) berufen sich auf letzteres, »auf die Minderung des Vermögens anderer, auf die Verdunkelung der Welt« (KK: 196), auf *passive* oder *reaktive Existenzweisen*, in denen das Leben *verneint* und unter Anklage gestellt wird, nur um den Herrschaftsanspruch etablierter Autoritäten zu legitimieren. Im Unterschied dazu zeichnen sich *aktive Existenzweisen* aber dadurch aus, dass in ihnen das Leben, also auch die Differenz, der Zufall, das Werden und das Mannigfaltige *bejaht* werden, womit auch das

Denken selbst seinem reaktiven Zustand entrissen wird und endlich *aktiv* werden kann.

Das Leben wäre die aktive Kraft des Denkens, aber dieses die bejahende Macht des Lebens. Beide gemeinsam, sich wechselseitig ziehend, gingen sie in dieselbe Richtung, im Gleichschritt, vorwärts im Bemühen um eine bisher noch beispiellose Schöpfung. Denken würde bedeuten: *entdecken, neue Möglichkeiten des Lebens erfinden*. (NP: 111)

Im Unterschied zum klassischen Bild des Denkens, das von Platon bis Kant (und noch darüber hinaus) gezeichnet wurde, definieren nicht mehr das Wahre und das Falsche die Kategorien, an denen der *Sinn* des Denkens sich zu orientieren hat. Bevor es richtig oder falsch ist, ist Denken entweder aktiv oder reaktiv: vornehme *Bejahung* oder gemeine *Verneinung*. Die vornehme Aktivität des schöpferischen Denkens und die gemeine Inaktivität des stupiden Denkens bilden nach Deleuze folglich die beiden tragenden Kategorien eines neuen Bildes des Denkens. Eine reaktive Existenzweise zeichnet sich durch das *Inaktive* des Denkens aus, den Umstand, noch nicht zu denken, sich von den etablierten Wahrheiten und den gängigen »Neuheiten« seiner Zeit dominieren zu lassen. Dagegen zeichnet sich eine aktive Existenzweise dadurch aus, dass das Denken darin gezwungen wird, aktiv zu werden, anders und vor allem *gegen seine Zeit* zu denken, also unzeitgemäß zu sein, um damit *neue Lebensmöglichkeiten* zu erfinden.

Der ethische Gesichtspunkt ist aber nicht bloß auf die »große Einheit Spinoza-Nietzsche« (U: 197) beschränkt, sondern orientiert Deleuze auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Werk von Michel Foucault. Wenn vor dem Hintergrund einer historischen Kritik nicht nur auf die Universalität eines begründenden Subjekts, sondern auch auf die Universalität der Vernunft, der Geschichte oder der Wahrheit zu verzichten ist, und es insofern auch keine *transzendenten* Kriterien mehr gibt, auf die man sich stützen kann: dann muss sich die Untersuchung zwangsläufig an *immanenten* Kriterien ausrichten. Wie zuvor schon Spinoza und Nietzsche, so orientiert sich in den Augen von Deleuze nun auch Foucault an »Kriterien des Lebens« (SG: 327), um konkrete Existenzweisen rein immanent danach zu bewerten, ob darin neue Lebensmöglichkeiten eher vermindert oder vermehrt werden. Weit mehr noch aber als Spinoza und Nietzsche übersetzt Foucault diese ethische Differenz im Rahmen seiner historischen Kritik in ein komplexes Spiel *gesellschaftlicher* Kräftekonstellationen.

Im *sechsten* Kapitel werden wir zunächst sehen, wie Deleuze diesen Kräftekonstellationen in Foucaults Begriff der *Aussage* nachspürt. Es wird sich zeigen, dass das, was aus völlig unbedeutenden Wörtern, obskuren Texten und gänzlich überholten Propositionen eine Aussage macht, niemals etwas ist, was »hinter« diesen Elementen im Verborgenen

agiert (z.B. eine Ideologie), sondern etwas, was *in* diesen Elementen mit voller *Positivität* zum Ausdruck kommt: Es ist das *absolute Außen*, das als Ereignis gewaltsam im Innen des Denkens aufblitzt. Dieses Außen verweist dabei auf die grundlegende Instabilität aller Kräfteverhältnisse, auf fortlaufend wechselnde und problematische Konstellationen und damit auf das unablässige *Werden* der Kräfte. Und es ist dieses Werden, das, gerade weil es Probleme *macht*, als drängende Problematik in den einzelnen Aussagen und den damit verbundenen Wissensformen historisch zum Ausdruck kommt. Kommt es darin aber *historisch* zum Ausdruck, dann weil es stets einen spezifischen Integrationsprozess gibt, durch den diffuse und heterogene Kräfteverhältnisse miteinander verknüpft und in historischen Formen des Sagbaren (und Sichtbaren) fixiert werden. Zum Beispiel zieht das ohrenbetäubende Schweigen um den Sex, wie Foucault im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* erklärt, im viktorianischen Zeitalter eine transversale Kraftlinie durch völlig heterogene Bereiche (Medizin, Psychiatrie, Erziehung, Justiz usw.) und integriert damit eine Reihe lokaler Konfrontationen und Kräfteverhältnisse um das drängende Problem der Sexualität (diskursives Ereignis) – was umgekehrt wieder im Hinblick auf das damit implizierte *Leben* und seine Möglichkeiten zu bewerten ist (z.B. als »Sorge um sich«).

Dieses Verhältnis zwischen Formen und Kräften, das bei Foucault zu finden ist, hat Deleuze jedenfalls stark »beeinflusst« (U: 130). So muss etwa der Unterschied zwischen molaren und molekularen Mannigfaltigkeiten, den er gemeinsam mit Guattari in *Tausend Plateaus* ausarbeitet, in vielerlei Hinsicht auch parallel zu Foucaults Unterscheidung zwischen den großen, historischen Formen des Wissens und den *mikrophysikalischen* Kräfteverhältnissen der Macht gelesen werden. Vor allem zeigt sich dabei, dass das, was Foucault unter *Mikrophysik* versteht, alles andere als eine bloße *Miniaturisierung* darstellt. Es ist vielmehr von einer *Wesensdifferenz* zwischen einer makrophysikalischen (oder molaren) und einer mikrophysikalischen (oder molekularen) Realität auszugehen: Während die Makrophysik nämlich mit *diskreten* Körpern zu tun hat, beschäftigt sich die Mikrophysik mit *kontinuierlichen* Differenzen (Kraftfelder, Zustandsänderungen, kritische Schwellen usw.). Dennoch besteht aber eine wechselseitige Immanenz zwischen beiden Realitäten. Es gibt also nicht zwei getrennte Welten: Was auf der einen Ebene *geschieht*, wird auf der anderen Ebene durch Integrationslinien *fixiert*. Ohne wandelhafte Kräfteverhältnisse hätten die historischen Formen nie etwas zu integrieren und würden insofern leer bleiben; umgekehrt blieben die Kräfteverhältnisse aber »nur virtuell, potentiell, instabil, flüchtig, molekular« (FO: 56), würden sie nicht in ein *makroskopisches* Ganzes eingehen, das in der Lage ist, ihnen eine Form (und eine Funktion) zu verleihen. Es gibt aber auch noch eine gewisse Transzendenz zwischen den Formen des Wissens und dem Werden der Kräfte. Zwar gibt es dabei

nichts, was jenseits oder »hinter« den historischen Formen agiert: es ist aber das unablässige Werden der Kräfte, ihre permanente Veränderung, die sich in diesen Formen als Ereignis des Außen ausdrückt. Die Instabilität der Kräfteverhältnisse und die plötzlichen, unabsehbaren Transformationen, die damit einhergehen, *insistieren* als richtungsweisende Problematik *in* den historischen Formen, die fortlaufend lösend daraus hervorgehen.

Vor diesem Hintergrund drängt sich – nach den beiden Begriffen des *Denkens* und des *Lebens* – nun auch ein neuer Begriff von *Gesellschaft* auf. Im *siebten Kapitel* werden wir sehen, dass Gesellschaft nach Deleuze immer ausgehend von dem zu konzipieren ist, was sich darin an absolut *Neuem* ereignet. Es ist, in anderen Worten, davon auszugehen, »daß innerhalb einer Gesellschaft die Fluchtlinien und -bewegungen das Primäre sind« (D: 189). Fluchtlinien gehen aber weniger auf große historische Momente zurück, sie zeichnen sich vielmehr in den kleinen, meist unscheinbaren und unbemerkten Ereignissen ab, in molekularen Verschiebungen, deren ganze Bedeutung immer erst *ex post* einzuschätzen ist und deren »Größe« vor allem darin besteht, gegen ihre Zeit und zugunsten einer künftigen Zeit zu wirken, »Faktum und Recht des Unzeitigen, Unzeitgemäßen« (ebd.: 190) zu sein und damit *neue Möglichkeiten zu schaffen, die ex ante noch undenkbar waren*. Das heißt, dass es, wie Deleuze im Anschluss an Nietzsche sagt, »hinter den lauten Ereignissen die kleinen stillen Ereignisse gibt, die gleichsam die Herausbildung neuer Welten« (EI: 189) vorzeichnen. Während sich laute oder große Ereignisse also historisch einordnen lassen, verändern die kleinen oder stillen Ereignisse eine gegebene Ordnung durch ihre *Irreduzibilität* von Grund auf. Insofern kann auch noch das kleinste Ereignis »ein instabiler Zustand [sein], der ein neues Feld von Möglichkeiten öffnet« (ebd.: 220). Das Mögliche, von dem hier die Rede ist, ist deshalb auch keine präterminierende Struktur, es »besteht nicht bereits vorher, es wird durch das Ereignis geschaffen« (SG: 221) – und womöglich durch ein anderes Ereignis wieder abgeschaffen. Das Ereignis und die Möglichkeiten, die damit produziert werden, können deshalb auch nicht einfach im Sinne eines vulgären Positivismus nacherzählt oder chronologisch einreihet werden. Deleuze ist, um hier mit Foucault zu sprechen, vielmehr ein »glücklicher Positivist« (FAW: 182). Denn das Ereignis *impliziert* eine tiefgründige Bewegung, die, *indem* sie neue Möglichkeiten schafft, das *virtuelle* Gefüge einer Gesellschaft grundlegend umgestaltet. Die Horizonte, die damit eröffnet werden, mögen rückblickend, unter der Last historischer Schichten, zwar verschwinden, im Augenblick ihrer Genese implizieren sie aber stets die Anbahnung neuer Trajektorien des Werdens.

Immer gibt es etwas, das einer gesellschaftlichen Ordnung entwischt, ein plötzliches oder unerwartetes Ereignis, das eine Fluchtlinie zieht und damit eine disruptive Bewegung in Gang bringt, durch welche die

betreffende Ordnung unterminiert wird. Entweder gelingt es der Gesellschaft, sich *neu zu ordnen*, um die Fluchtlinie dadurch zu blockieren, zu verlangsamen oder umzuleiten, oder die eingeleitete Fluchtbewegung wird nach und nach überall ausströmen, alles mit sich reißen und die Gesellschaft grundlegend transformieren. Eine gesellschaftliche Ordnung wie der Kapitalismus flieht beispielsweise »auf allen Seiten, es leckt, und dann dichtet der Kapitalismus die Risse ab, macht Knoten, sorgt für Verklammerungen, um zu verhindern, daß die Fluchten zu zahlreich werden. Ein Skandal hier, eine Kapitalflucht dort usw.« (EI: 406) Selbst die älteste und beständigste Ordnung ist nur so gut, wie es dieser gelingt, sich im Hinblick auf das Neue, das sich darin ereignet, adaptiv abzuwandeln. Es ist wie in Lewis Carrolls *Alice hinter den Spiegeln*, wo die Rote Königin der neugierigen Alice erklärt, dass man in ihrem Land so schnell rennen muss, wie man kann, nur um seine alte Stellung zu halten. Das heißt, auch dann, wenn das Ereignis des Neuen bereits im »Keim« (TIGN: 299) erstickt wird, muss eine Ordnung sich dennoch *relativ* verändern, um die bedrohliche Fluchtbewegung abzufangen – z.B. durch die Modulation turbulenter Strömungen in »Kontrollgesellschaften« (U: 255) oder durch einen reflexiven Umgang mit neuen Gefahren in »Risikogesellschaften« (Beck: 1986). Das Ereignis des Neuen betrifft also nicht nur revolutionäre Umordnungen, es schreibt auch die Geschichte der bestehenden Ordnungen. Auch in bestehenden Ordnungen gibt es *immer* etwas, ein Außen, das sich einer repräsentationslogischen Einordnung entzieht, etwas, das drängende *Probleme* bereitet, das insistierende Fragen aufwirft und das zu denken *gibt*. In anderen Worten: Fluchtlinien »begründen« Gesellschaft, indem sie permanent einen irreduziblen Abgrund oder »Ungrund« (DW: 343) aufsteigen lassen, im Hinblick auf den Gesellschaft immer wieder von neuem zu gründen ist oder vielmehr *zu Grund gehen* muss.

In jedem Fall ist also von Fluchtlinien *auszugehen*. Gleichzeitig müssen aber auch *andere Linien* berücksichtigt werden, alle Linien, die, der Fluchtbewegung zuwiderlaufend, die Risse und Brüche wieder abdichten. Das macht die Frage nach der Genese des Neuen zu einer äußerst komplizierten Angelegenheit. Denn das Ereignis des Neuen beschränkt sich damit nicht nur auf vorausseilende Fluchtlinien, meint also nicht bloß einen freien und schöpferischen Augenblick, sondern impliziert immer ein komplexes und multilineares Geschehen: eine multidimensionale Mannigfaltigkeit. Darin sind zwei *Typen* von Linien zu unterscheiden: *Fluchtlinien*, die, indem sie transformierende Prozesse vorzeichnen, eine Mannigfaltigkeit tendenziell öffnen und erneuern; und *Segmentierungslinien*, die, indem sie konservierende Prozesse vorzeichnen, Prozesse also, die auf Fluchtbewegungen immer nur *reagieren*, dieselbe Mannigfaltigkeit tendenziell abschließen und damit eine bestimmte Ordnung erhalten. Dabei werden wir sehen, dass diese Unterscheidung, die Deleuze und

Guattari in *Anti-Ödipus* und mehr noch in *Tausend Plateaus* ausarbeiten, grundsätzlich auf die Unterscheidung der beiden *Mannigfaltigkeitstypen* bei Bergson zurückgeht. Aus diesem Grund ist damit auch »nicht die geringste Unterscheidung zwischen zwei Welten« gemeint. Es geht vielmehr um »zwei Richtungen ein und derselben Bewegung« (EI: 39), zwei *reine Tendenzen*, die laut Bergson in jedem konkreten Phänomen *de jure* nachzuzeichnen sind.

Da sie Richtungen *ein und derselben Bewegung* vorzeichnen, können die entsprechenden Linien auch niemals hierarchisch überhöht werden. Sie begegnen sich eher auf »Augenhöhe«, auf einer gemeinsamen Ebene der *Immanenz*. Auf dieser flachen Ebene gibt es nur noch »Dinge, die sich kreuzen, niemals Dinge« (D: 155), die auf etwas *anderes*, Höheres oder Transzendentes reduziert werden können: auf etwas, das sozusagen »hinter« den Dingen agiert. Das heißt, »das Eine, das Ganze, das Wahre, das Objekt, das Subjekt sind keine Universalien« (SG: 326) mehr, sondern selbst nur noch *Linien*, die »singuläre Prozesse der Vereinheitlichung, Totalisierung, Verifizierung, Objektivierung, Subjektivierung« (ebd.) vorzeichnen. Als Prozesse übersteigen sie dabei nie die Fluchtbewegung, *die sie involviert*, nehmen in der entsprechenden Mannigfaltigkeit also nur *eine* Dimension unter anderen ein. Sie haben darin auch »keinerlei Privileg, es sind oft Sackgassen oder Umzäunungen, die das Wachstum der [Mannigfaltigkeit], die Verlängerung und Entwicklung ihrer Linien, die Produktion von Neuem verhindern« (U: 212 f.). Damit stehen sie für das, was der Bewegung einer Mannigfaltigkeit von innen her zuwiderläuft, für *reaktive* Segmentierungslinien, die *aktive* Fluchtlinien verknoten und festbinden. Kurz: sie stehen für die »Flucht vor der Flucht«. Alles spielt sich folglich *zwischen* den Linien ab. Was Deleuze und Guattari »mit vielfältigen Namen belegen: Schizo-Analyse, Mikro-Politik, Pragmatik, Diagrammatismus, Rhizomatik, Kartographie, hat zum alleinigen Objekt das Studium dieser Linien in den Gruppen und in den Individuen« (D: 176). Für eine sozialwissenschaftliche Untersuchung liegen die entscheidenden Differenzen damit nicht mehr zwischen Individuellem und Kollektivem oder zwischen einer Mikro- und Makroebene, sie »liegen vielmehr zwischen den Linien« (ebd.: 199), die Individuen und Kollektive *gleichermaßen* durchziehen.¹

Die Unterscheidung zwischen den beiden Linientypen läuft aber auf »keinen Dualismus, keinen ontologischen Dualismus von hier und dort,

1 Im Anschluss an Gabriel Tarde könnte man mit Deleuze und Guattari hier vielleicht von einer »hydraulischen« (Tarde 2015: 10) Soziologie sprechen. Diese würde davon absehen, einer *beweglichen* Materie völlig mechanisch eine *unbewegliche* Form aufzupressen und damit das alte *hylemorphe Schema* fortzuführen, um vielmehr die immer schon *kontinuierlichen* Übergänge von laminaren zu turbulenten und von turbulenten zu laminaren Strömungen quer durch Individuen und Kollektive hindurch nachzuverfolgen (z.B.

keinen axiologischen Dualismus von Gut und Böse« (TP: 35) hinaus. Vor allem in *Tausend Plateaus* geht es nicht so sehr darum, einfach »Arten von Dualitäten festzustellen« (EI: 405), sondern zu sehen, wie die Linien sich in ganz konkreten Phänomenen ineinanderfügen, wie genau sie sich darin wechselseitig voraussetzen, wie also »das eine im anderen verankert ist, wie das eine mit dem anderen zusammenhängt« (ebd.). Die Unterscheidung der Linientypen verweist deshalb lediglich auf einen provisorischen Dualismus, der im Hinblick auf konkrete Phänomene immer in einen *Pluralismus* aufzulösen ist. Denn es geht darum, den Linien, die sich in ganz unterschiedlichen Prozessen abzeichnen, über alle Windungen und Wendungen zu *folgen* und ihre äußerst komplexen Verflechtungen dabei sorgfältig nachzuzeichnen. Immer muss also gezeigt werden, *was* genau eine bestimmte Fluchtbewegung auslöst, *wohin* sie ausströmt, *was* sie involviert, mit *wem* sie sich verbündet, *wer* sich ihr entgegenstellt, *wie* es ihr gelingt, sich dennoch durchzusetzen und *warum* sie sich am Ende sogar in ihr Gegenteil verkehrt. Jedes Mal ist eine pluralistische »Interpretation« im Sinne von Nietzsche gefordert: »die Bewertung von Diesem und Jenem, die heikle Gewichtung der Dinge und ihres Sinns, die Einschätzung der Kräfte, die zu jedem Zeitpunkt die Aspekte eines Dings und seiner Verhältnisse zu den anderen definieren« (NP: 8).

Eine Flucht kann also nicht pauschal beurteilt werden: sie erfordert einen pluralistischen *Perspektivismus*. Zum Beispiel kann sich eine Fluchtlinie mit einer anderen Fluchtlinie kreativ verbinden, sie kann von dieser aber auch behindert, gebremst oder blockiert werden. Ebenso kann eine Fluchtlinie eine gegenläufige Linie, eine Linie der Segmentarität, benötigen, um sich durchzusetzen oder ihre Wirkungen zu stabilisieren – selbst die Errungenschaften der Flucht müssen nämlich bewahrt und stabilisiert werden. Und eine solche Stabilisierung kann ihrerseits dann wieder zu unerwarteten Fluchtbewegungen in ganz anderen Bereichen und unter ganz anderen Gesichtspunkten führen. Nicht zuletzt kann eine Fluchtlinie, obgleich sie in einer Hinsicht neue Möglichkeiten schafft, in einer anderen Hinsicht gewisse Möglichkeiten vernichten. Und »wer sagt uns denn, dass wir auf der Fluchtlinie nicht das wiederfinden, vor dem wir flohen?« (D: 49) Eine Fluchtlinie kann nämlich, und darin sehen Deleuze

als komplexes Wechselspiel von Mode und Tradition in der Mikrosoziologie von Tarde). Eine hydraulische Soziologie beschäftigt sich demnach mit komplexen Strömungsgeschehen, um zu zeigen, wie *singuläre* Ordnungsmuster darin durch konstruktive und destruktive Interferenzen *zwischen* heterogenen Strömungen immer wieder entstehen und vergehen. In diesem Sinne kann »das Soziale als etwas Fluides« (Latour 2010: 31) betrachtet werden. Vor allem die ANT, die sowohl an Tarde wie auch an Deleuze anknüpft, weist in diese Richtung (Mol/Law 1994; Latour 2010). Eine ähnliche Idee entwickelt aber auch Zygmunt Bauman (2003) mit seinem Begriff einer flüchtigen Moderne.

und Guattari auch das zentrale politische Problem revolutionärer Bewegungen, immer auch zu festen und harten Segmenten zurückführen, sie kann austrocknen oder sich versteinern und unter gewissen Umständen sogar in ihr Gegenteil umschlagen und »eine reine Zerstörungs- und Vernichtungslinie« (TP: 314) werden. Nur ein pluralistischer Perspektivismus bringt die ganze Komplexität eines solchen multilinearen Geschehens zum Vorschein – eine Wahrheit, die »als Wahrheit der Relativität (und nicht als Relativität des Wahren)« (FA: 40) zu begreifen ist.

Vor diesem Hintergrund kann man auch nicht sagen, dass eine Linie »zwangsläufig gut oder schlecht wäre« (TP: 309), dass Fluchtlinien, entlang welcher Neues entsteht, automatisch »gut« sind – auch der Faschismus war seinerzeit etwas Neues, eine intensive Fluchtbewegung, hat aber keine Lebensmöglichkeiten geschaffen, sondern führte, ganz im Gegenteil, geradewegs in den »Tod« (ebd.: 314). Deleuze möchte die Genese des Neuen also auf keinen Fall axiologisch überhöhen. Wenn er aber trotzdem eine »affirmativ gefärbte Faszination für Fluchtlinien« (van Dyk 2012: 196) an den Tag legt, dann aus dem Grund, dass dem Neuen grundsätzlich ein Primat: das *Primat des Unzeitgemäßen* zukommt. Angesichts dieses Primats müssen in jedem Fall aber immer »der spezifische Wert, die jeweilige Geltung der vorhandenen Fluchtlinien herausgefunden werden« (D: 164). Es muss also *ad hoc* herausgefunden werden, »wie sie hier mit einem negativen Zeichen versehen sind, dort eine Positivität erlangen, aber zurechtgeschnitten, umgesetzt in aufeinanderfolgende, distinkte Prozesse, wie sie anderswo in schwarze Löcher versinken oder in den Dienst einer Kriegsmaschine treten oder Antrieb zu einem Kunstwerk werden.« (ebd.: 127) Trotz dieser Ambivalenz orientiert sich die Beurteilung von Fluchtlinien aber nicht an transzendenten Kriterien, sondern richtet sich im Anschluss an Spinoza und Nietzsche nach *immanenten* Kriterien oder Kriterien des Lebens: nach der intensiven Variation einer virtuellen Quantität. Denn für Deleuze ist das Ereignis des Neuen in *erster* Linie »eine Lebensfrage. Das Ereignis schafft eine neue Existenz, es erzeugt eine neue Subjektivität (neue Beziehungen zum Körper, zur Zeit, zur Sexualität, zum Milieu, zur Kultur, zur Arbeit ...)« (SG: 221) und produziert damit neue Lebensmöglichkeiten – sofern diese in *zweiter* Linie nicht wieder »abgewürgt« (ebd.) werden. In jedem Fall muss deshalb nachgewiesen werden, wie die Linien *verlaufen*, wie sie sich verbinden oder verfangen, welcher *Typus* sich am Ende durchsetzt: ob die entsprechende Existenzweise also eher *aktiv* oder *reaktiv* ist.

Es geht laut Deleuze folglich darum, komplexe Linienbündel oder »gemischte Zustände zu analysieren [...]. Dazu muss man Linien folgen und sie entwirren« (U: 125), muss man ihre »historische und vielgestaltige Konfrontation« (SG: 127) oder Verflechtung nachzeichnen. Im *achten* Kapitel werden wir sehen, dass das, was Deleuze gemeinsam mit Guattari als *Gefüge* (*agencement*) bezeichnet, genau dieses multilineare

Geschehen, diese multidimensionale Mannigfaltigkeit auf den Begriff bringen soll: »Eine Mannigfaltigkeit ist genau das, was wir Gefüge nennen. Ein Gefüge, gleich welcher Beschaffenheit, umfasst notwendigerweise Linien harter und binärer Segmentarität genauso wie [...] Flucht- oder Neigungslinien.« (D: 185) Und das ist natürlich keine Rückkehr zum Dualismus. Denn die beiden Linientypen, Tendenzen oder »Bewegungen sind ineinander verwoben, das Gefüge umschließt die eine wie die andere, alles geschieht zwischen den beiden« (ebd.: 103), *im* Gefüge, auch wenn sie nie symmetrisch sind, da die eine, die Fluchtbewegung, der anderen immer grundlegend vorausgeht.

Gerade weil in einem Gefüge die zentralen Unterscheidungen nun aber *zwischen den Linien* verlaufen, spielen ganz andere Unterscheidungen – z.B. zwischen Natur und Kultur, Materie und Zeichen oder Mensch und Maschine – auch nur noch eine untergeordnete Rolle, und zwar als *Endpunkte* oder oberflächliche Resultate einer segmentären oder dualisierenden Linie. Ungeachtet der tradierten Unterscheidungen ist ein Gefüge somit etwas, was »sehr heterogene Elemente *zusammenhält*« (SG: 171). In einem Gefüge verbinden sich also fortlaufend und unbegrenzt semiotische und materielle, künstliche und natürliche oder technische und lebendige Elemente. Dabei werden wir allerdings sehen, dass ein Gefüge nicht einfach als *statische Anordnung* von heterogenen Teilen zu verstehen ist – ein Ansatz, der beispielsweise durch den Begriff der *Assemblage* bei Manuel DeLanda nahegelegt wird –, sondern eher eine *dynamische Bewegung* mit zwei gegenläufigen Richtungen impliziert.

Als *primäre* Richtung ist es einzig und allein die Fluchtlinie, die, indem sie einem offenen Horizont entgegeneilt, feste oder harte Segmente aufbricht, ihnen semiotische und materielle, natürliche und künstliche oder technische und lebendige Teilchen entreißt und diese, ungeachtet ihrer kategorischen Differenz, als *ununterscheidbare* Wirkmächte in einem Gefüge miteinander verbindet. Was auf einer Fluchtlinie zählt, sind also nicht die üblichen repräsentationslogischen Taxonomien, sondern ausschließlich: die *Konsistenz* zusammensetzbarer Elemente. Das heißt, *in ihrer gemeinsamen Flucht* müssen diese Elemente zusammen »funktionieren«. Gerade weil sie ihre Elemente den »Territorien in der Repräsentation« (DW: 59) entreißt, um sie rhizomartig zu verbinden, ist die Fluchtlinie »eine *Deterritorialisierung*« (D: 57). Und weil sie Elemente *losgelöst* von ihren Ordnungen in einem »gemeinsamen Funktionszusammenhang« (ebd.: 145) verzahnt, setzt sie eine *abstrakte Maschine* in Gang – ein Konnexionsprozess, den Deleuze und Guattari auch als *Begehren (désir)* bezeichnen und mit Macht und Affekt im Sinne von Spinoza und Nietzsche in Beziehung setzen. Das heißt: »kein Gefüge ohne [...] Fluchtlinien« (D: 102) und keine heterogenen Elemente ohne gemeinsame Fluchtbewegung. *Gleichzeitig* und untrennbar damit verbunden führt eine gegenläufige Richtung im Gefüge aber wieder zurück

zu festen Segmenten, zu Ordnungen und Dualismen. Was die Fluchtlinie in einer umfassenden Deterritorialisierung verbindet, wird durch Segmentierungslinien also wieder reterritorialisiert: d.h. vereinheitlicht, homogenisiert, organisiert, eingeordnet, unterteilt, getrennt, dichotomisiert oder dualisiert. Gesellschaftliche Phänomene implizieren also stets ein komplexes Gefüge von Linien, entlang welcher völlig heterogene Elemente gleichzeitig *miteinander multipliziert* und *untereinander dividiert* werden. Insofern zählt nur noch das, was sich *im* Gefüge abspielt, also *zwischen* den beiden Richtungen: in einer *molekularen Zwischenwelt*, die Deleuze und Guattari als Schauplatz einer *Mikropolitik* beschreiben. Weil die Fluchtlinie dabei aber primär ist und es ein Gefüge niemals ohne eine Fluchtlinie gibt, ist die darauf abzielende Frage nach der *Genese des Neuen* im Hinblick auf gesellschaftliche Phänomene immer vorrangig zu behandeln.

Schlussendlich stellt sich an dieser Stelle auch die Frage, wie dem Werk von Deleuze zu begegnen ist. Denn sein Schaffen zeichnet sich durch einen außergewöhnlichen Stil aus, der einen einfachen und schnellen Zugang erheblich erschwert. Deleuze spricht nämlich, indem er andere für sich sprechen lässt. Er führt regelrechte *Fürsprecher* ins Feld, die sein Anliegen zur Sprache bringen sollen, ganz egal, ob es sich nun um Verbündete (Bergson, Spinoza, Nietzsche, Foucault oder Tarde) oder um Gegner (Kant, Husserl oder Hegel) handelt. Oder in den Worten von Deleuze: »Ich brauche meine Fürsprecher, um mich auszudrücken, und sie würden sich nie ohne mich ausdrücken: Man arbeitet immer zu mehreren, auch wenn das nicht sichtbar ist.« (U: 181) Zu diesen Fürsprechern zählen alle Autoren, mit denen sich Deleuze in seinen philosophiehistorischen, aber auch in seinen literarischen (z.B. Franz Kafka), ästhetischen (z.B. Francis Bacon), filmtheoretischen (z.B. Orson Welles) oder wissenschaftstheoretischen (z.B. Albert Lautman) Überlegungen auseinandergesetzt hat.² Und dies trifft ebenfalls auf Guattari zu, mit dem die Auseinandersetzung im Unterschied zu den anderen Autoren vielleicht nicht über Bücher, dafür aber über Briefe verlaufen ist: »Félix Guattari und ich sind einer des anderen Fürsprecher.« (ebd.)³

2 Tatsächlich handelt es sich – vielleicht mit der Ausnahme von Virginia Woolf, die gelegentlich erwähnt wird – bei diesen Fürsprechern auch ausschließlich um Autoren, um Männer.

3 Zumindest die Zusammenarbeit zu *Anti-Ödipus* war so eingerichtet. Dabei bestand die Aufgabe von Deleuze vor allem darin, die theoretischen Skizzen, inhaltlichen Anmerkungen, Literaturverweise, Tagebucheinträge usw., die Guattari ihm in Briefen zukommen ließ, in ein zusammenhängendes, »akademisches« Werk zu übersetzen. Darüber hinaus ging Deleuze, der, wie Stéphane Nadaud (2006) anmerkt, auch für die Endfassung des Manuskripts verantwortlich war, auf Änderungsvorschläge von Guattari nur selten ein.

Dabei ist es Deleuze zwar ausgesprochen wichtig, dass ein Autor immer alles das, was er ihn sagen lässt, auch tatsächlich gesagt hat, aber gleichzeitig auch, dass »alle Arten von Dezentrierungen, Verschiebungen, Brüche, versteckte Äußerungen« (U: 15) im Werk des betreffenden Autors zum Vorschein kommen. Beispielsweise kann nicht bestritten werden, dass Bergson häufig vom »Virtuellen« spricht, doch die Art und Weise, in der Bergson dieses *Wort* gebraucht, bleibt nicht nur unsystematisch, sondern geht teilweise auch bis ins Widersprüchliche und kann insofern auch nicht als ein eigenständiger *Begriff* in seinem Werk gelten. Ungeachtet dessen präsentiert Deleuze das Virtuelle aber als das zentrale Element im Denken von Bergson und *erschafft* damit einen neuen, d.h. seinen eigenen Begriff des Virtuellen – und damit auch einen ganz neuen Bergson. Rückblickend bemerkt Deleuze auch, dass seine Studie zu Bergson geradezu »exemplarisch« (ebd.) für seine übliche, verfremdende Herangehensweise an seine Referenzautoren oder Fürsprecher ist.

Außerdem greift Deleuze für gewöhnlich auch auf einzelne Begriffe von bestimmten Autoren zurück, um diese dann in das Werk anderer Autoren hineinzulesen und darin weiterzuentwickeln. Beispielsweise wird der Begriff der *Univozität* so zum Grundpfeiler der ganzen Philosophie von Spinoza, obgleich diese Bezeichnung, die Deleuze eigentlich bei Duns Scotus findet, kein einziges Mal in den Texten von Spinoza auftaucht. Die große Leistung von Deleuze besteht somit darin, durch wechselseitige Befruchtungen, durch die Art und Weise, in der er den einen Autor – oft auch inkognito – im Werk eines anderen Autors auftreten lässt, kreativ über seine Fürsprecher hinauszugehen und damit seine eigenen Begriffe zu erschaffen. Zum Beispiel erhält der Begriff der Univozität, wie er bei Duns Scotus zu finden ist, im Denken von Spinoza eine ganz neue Wendung: Das univoke Sein ist hier nicht länger neutralisiert, also bloß gedacht, sondern wird expressiv, wird im Rahmen einer radikalen Philosophie der Immanenz Gegenstand reiner Bejahung. Damit schafft Deleuze seinen eigenen Begriff der Univozität, einen Begriff, der, indem er den vermeintlichen Vorrang der Substanz gegenüber den Modi verabschiedet, auch noch über Spinoza selbst hinausweist. Vielleicht bringt Foucault diesen unorthodoxen Stil von Deleuze am besten zum Ausdruck:

Die Philosophie nicht als Denken, sondern als Theater: wo auf vielen Bühnen flüchtige, kurzlebige Szenen gespielt werden; wo die Gebärden einander Zeichen geben, ohne einander zu sehen; wo unter der Maske

Vor diesem Hintergrund ist auch Guattaris Tagebucheintrag vom 13. Oktober 1973 zu verstehen: »I still have no control over this other world of systematic academic work, secret programming over dozens of years. [...] I don't really recognize myself in the A.O. [*Anti-Oedipus*].« (Guattari 2006: 404)

des Sokrates plötzlich das Lachen des Sophistes erklingt; wo Spinozas Modi ein dezentriertes Rondo anführen, während die Substanz sie wie ein irrer Planet umkreist; [...]. Duns Scotus streckt den Kopf aus dem kreisrunden Fensterchen des Schilderhauses am Luxembourg; er hat einen gewaltigen Schnurrbart; es ist der von Nietzsche, als Klossowski verkleidet. (FIDE2: 222)

Überall ein Spiel von Masken und hinter jeder Maske immer noch eine weitere Maske: Spinoza *mit* Leibniz *mit* Nietzsche *mit* Bergson usw.

Der Stil von Deleuze zwingt also sicherlich, alle Autoren zu Wort kommen zu lassen, die er als Fürsprecher für sich in Szene setzt: Kant, Bergson, Spinoza, Nietzsche, Foucault oder Tarde. Und genau das soll in den nächsten Kapiteln geschehen – und zwar unter größtmöglicher Aussparung des entsprechenden Jargons. Dabei sollte aber auch klar sein, dass es stets Deleuze ist, der »hinter« diesen Autoren steht. Wenn diese Autoren auf den folgenden Seiten also zu Wort kommen, dann werden sie das sagen, was Deleuze sie sagen lässt. Um fernab der philosophiehistorischen Exerzitien und dem doxographischen Geplänkel, das seine Rezeption für gewöhnlich bestimmt, aber dennoch die ganze Originalität von Deleuze hervorzuheben, die Krümmung, die er der Immanenzebene verleiht, muss in erster Linie das Problem berücksichtigt werden, auf das Deleuze sich bezieht, wenn er seine Fürsprecher in Szene setzt und dadurch seine ganz eigenen Begriffe fabriziert: *Dieses Problem ist das der Genese des Neuen*. Wenn es etwas gibt, das ihn zeit seines Lebens beschäftigt hat, dann ist es nämlich der Versuch, »die Bedingungen zu finden, unter denen sich etwas Neues ereignet« (SG: 290). Im Folgenden soll demnach gezeigt werden, dass sich die Frage nach der Genese des Neuen wie ein roter Faden durch das *gesamte* Werk von Deleuze zieht, dass es also genau diese Frage ist, die sowohl seine frühen philosophiehistorischen Arbeiten wie auch seine späten sozial und politiktheoretischen Arbeiten orientiert. Ganz egal also, ob das Neue bei Deleuze nun als *Notwendigkeit im Denken*, als *Intensivierung des Lebens* oder als *Un(ter)grund einer Gesellschaft* thematisiert wird – stets ist es die Frage nach der Genese des Neuen, die den Dreh- und Angelpunkt aller Überlegungen bildet.