



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Misosophie

Gilles Deleuze und das Denken des Intolerablen

verfasst von / submitted by

Thomas Kainberger, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2020/ Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
Degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

Plagiatserklärung

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.“

Weitra, 02.06.2020

Thomas Kainberger

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung: Die Misosophie und das Intolerable	1
II. Pessimismus contra Nihilismus	12
<i>Deleuze als Pessimist</i>	12
<i>Depressiver Realismus: zwischen Nihilismus und Optimismus</i>	16
<i>Lars von Triers „Depressionstrilogie“</i>	18
<i>Kapitalistischer Realismus</i>	22
<i>Über die Prediger des Nichts: Mainländer, Zapffe und Ligotti</i>	25
III. Den Ungrund aufwühlen	32
<i>Die Immanenz: Ein Leben...</i>	32
<i>Kant und die Idee als Problem: Affirmation der Kontingenz</i>	34
<i>Die Bêtise und das Bild des Denkens</i>	41
<i>Deleuze und der Wahnsinn der Philosophie</i>	51
<i>Francis Bacon I: Begegnungen des Intolerablen</i>	54
<i>Francis Bacon II: Die Hysterie des organlosen Körpers</i>	59
<i>David Hume: Sind wir des Wahnsinns?</i>	63
<i>Nietzsche und die Philosophie als Kritik der Gegenwart</i>	68
<i>Der Horror des Werdens</i>	74
<i>Anorganisch-Werden: Das Leben des Organismus und das anorganische Leben</i>	80
<i>Mangel: Der Tod bei Freud, Heidegger und Hegel</i>	85
<i>Begehren: Deleuze und das Problem des Todes</i>	92
<i>Die ewige Wiederkehr der Differenz</i>	96
IV. Schlussbetrachtungen: Ein Plädoyer für die Neurose (?)	99
Endnoten	108
Literaturverzeichnis	120
Abstract	128

Siglenverzeichnis

Schriften von Gilles Deleuze

- BF *Barleby oder die Formel*. Übers. v. Bernhard Dieckmann. Berlin: Merve 1994.
- DI *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953-1974*. Hrsg. v. David Lapoujade
Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2003.
- DW *Differenz und Wiederholung*. Übers. v. Joseph Vogl. 3. Aufl. München: Fink 2007
- I „Die Immanenz: ein Leben...“, in: Balke, Friedrich; Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Fink 1996, 29-33.
- H *David Hume*. Übers. v. Peter Geble u. Martin Weinmann. Frankfurt am M.: Campus Verlag 1997.
- K2 *Das Zeit-Bild. Kino 2*. Übers. v. Klaus Englert. 7. Aufl. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2015.
- E *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. 5. Aufl. Paris: Presses Universitaires de France: 1993.
- FB *Francis Bacon. Logik der Sensation*. Übers. v. Joseph Vogl. Paderborn: Wilhelm Fink 2016.
- B *Henri Bergson. Zur Einführung*. Hrsg. u. übers. v. Martin Weinmann. 4. Aufl. Dresden: Junius Verlag 2007.
- KP *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*. Übers. v. Mira Köller. Berlin: Merve Verlag 1990.
- LS *Logik des Sinns*. Übers. v. Bernhard Dieckmann. 7. Aufl. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2014.
- LB *Lust und Begehren*. Übers. v. Henning Schmidgen. Berlin: Merve Verlag 1996.
- NP *Nietzsche und die Philosophie*. Übers. v. Bernd Schwibs. Hamburg: EVA 2013.
- PS „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“, in: Ders.: *Unterhandlungen. 1972-1990*. Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt am M.: Suhrkamp 1993, 254-262.
- PZ *Proust und die Zeichen*. Übers. v. Henriette Beese. Berlin: Merve 1993.
- SG *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975-1995*. Hrsg. v. Daniel Lapoujade. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2005.
- RQ „Responses to a Series of Questions“, in: Mackay, Robin (Hg.): *Collapse III*. Falmouth: Urbanomic 2007, 39-43.
- SP *Spinoza. Praktische Philosophie*. Übers. v. Hedwig Linden. Berlin: Merve 1988.

UH *Unterhandlungen. 1972-1990.* Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt am M.: Suhrkamp 1993.

Schriften von Gilles Deleuze und Félix Guattari

AÖ *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Übers. v. Bernd Schwibs. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016.

TP *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Hrsg. v. Günther Rösch. Übers. v. Gabriele Ricke und Ronald Vouillé. Berlin: Merve 1992.

VI „Vorwort zur italienischen Ausgabe“, in: Dies.: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Gabriele Ricke und Ronald Vouillé. Berlin: Merve 1992, I-III.

WP *Was ist Philosophie?* Übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl. 6. Aufl. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2014.

Für die Unangepassten

I. Einleitung: Die Misosophie und das Intolerable

Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie. (DW, 181)

Die vorliegende Arbeit nimmt sich der Aufgabe an, sich diesem Einbruch auszusetzen und in den Ungrund, den diese gefahrverheißenden Worte Deleuzes beschwören, hinabzusteigen. So wie Nietzsche das Reaktiv-werden der Kräfte als dem Menschen wesentlich bestimmt, so sieht Deleuze das Denken als in einem „naturwüchsigen Stupor“ befangen, der es in den Modus der Rekognition einschließt (vgl. NP, 183; DW, 181). Das Ideal der Rekognition setzt dabei die beiden Postulate der guten Natur des Denkens sowie des guten Willens des Denkenden voraus, wodurch das Bild des Denkens und der Begriff der Philosophie durch deren vorgebliche Neigung zur Wahrheit, zu jener $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, der sie ihren Namen verdankt, vorherbestimmt wird (vgl. DW, 181). Die Philosophie bliebe dieser Bestimmung zufolge jedoch zusammen mit dem Denken in den Bereich des ewig Möglichen verdammt – eine Klausur, in der sie nichts von jenen wirklichen, formlosen Gewalten, die überall auf sie einwirken, ahnt, weil sie sich ihrer Selbstbespiegelung entziehen. Die Philosophie verkommt so zum Statthalter der herrschenden Moral oder zum Sprachrohr dogmatischer Wahrheiten.

Alle Wahrheiten dieser Art sind hypothetischer Natur, da sie unfähig sind, den Akt des Denkens im Denken entstehen zu lassen, da sie all das voraussetzen, was infragesteht. In Wahrheit bezeichnen die Begriffe immer nur Möglichkeiten. Ihnen fehlt eine Krallen, die die der absoluten Notwendigkeit wäre, d. h. einer ursprünglichen Gewalt, die dem Denken zugefügt würde, einer Fremdheit, einer Feindschaft, die allein es aus seinem naturwüchsigen Stupor oder seiner ewigen Möglichkeit heraustreiben könnte: so sehr gibt es Denken nur als unwillkürliches, als im Denken hervorgerufenen Zwang, der um so mehr absolute Notwendigkeit besitzt, als er einbruchartig aus dem Zufälligen der Welt entsteht. Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie. (ebd.)

Diese Worte ernst zu nehmen, die Bruchlinie oder den Riss zu verfolgen, entlang dem die Ideen wie Ameisengewimmel das gespaltene Ego heimsuchen, bedeutet nichts anderes als die „gefährliche“ Aufgabe, den Ungrund aufzuwühlen: „Den Ungrund aufwühlen ist die gefährlichste Beschäftigung, aber in den Momenten von Stupor eines abgestumpften Willens auch die verführerischste“ (DW, 196f). Den Ungrund „aufwühlen“: was heißt das? Zunächst einmal, dass dieser für gewöhnlich in Ruhe gelassen wird, vielleicht sogar in einer Art

heideggerianischen Uneigentlichkeit. Das Subjekt geht dabei im Molaren auf, findet sich gemäß dem Normalen oder der Norm zurecht und lebt im unhinterfragten Glauben an das geltende Gesetz und die überlieferten Wahrheiten, die es zu den „seinen“ oder „ihren“ erklärt, um sich umgekehrt von ihnen bestätigen zu lassen. Doch es gibt da eine „Angst des Lebens“, so Schelling, die zugleich eine Angst *vor dem* Leben und eine Angst *des* Lebens selbst ist in seiner Unentschiedenheit zwischen Leben und Tod, Endlichkeit und Unendlichkeit, Individuum und Ungrund. Thomas Buchinger merkt zu diesem Begriff Schellings in seinem Kommentar der Freiheitsschrift an, dass mit dem subjektiven Verständnis dieser Lebensangst „das Engegefühl ob der Zerstörungsanfälligkeit des kreatürlichen Lebens“ gemeint ist (vgl. 2011, 145). Es ist dieses Gefühl der Entgründetheit, das das endliche Individuum im Blick auf die Unendlichkeit des Ungrunds erfassen und damit zugleich das Aufwühlen des Ungrundes zu einem so gefährlichen Unterfangen machen kann. Deshalb, weil dabei die Gefahr einer Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem Ungrund als dem Unbedingten und dem Individuum als dem durch ihn Bedingten besteht. Den Ungrund in seinem Zentrum als Abgrund erfahrend, wendet sich das Individuum von diesem ab und flüchtet sich in die Peripherie des Endlichen, von wo aus es sich der Illusion hingibt, über dem Ungrund zu stehen und ihn dominieren zu können. Das Bedingte erkennt seine Bedingtheit. Diese Umkehr der Beziehung ist bei Schelling freilich noch theologisch gedacht und wird mit einer sündhaften Abkehr von Gott gleichgesetzt (vgl. Buchheim 2011, 145). Deleuzes Aufnahme des Begriffs des Ungrundes in *Differenz und Wiederholung* streicht dagegen gerade die in der Umkehr des Verhältnisses zwischen Individuum und Ungrund steckenden politischen und existenziellen Gefahren heraus. Die Gefahr liegt konkret im transzendentalen Vermögen der Dummheit (*bêtise*).

Deleuze kritisiert als eines der von ihm identifizierten Postulate des Bildes des Denkens, dass man den Irrtum stets für das einzige Negative des Denkens gehalten hat (vgl. DW, 192). Der Irrtum, der das Postulat der guten und rechtschaffenen Natur des Denkens voraussetzt, ist aber nichts vom wahren Gedanken qualitativ Verschiedenes, sondern stets nur ein „Zuwenig“ oder ein Missgeschick, das dem Denken widerfährt: man hat entweder zu wenig nachgedacht oder man wurde gleichsam von außen daran gehindert, die Wahrheit zu erkennen. Gerade deshalb ist nicht der Irrtum das Negative des Denkens, sondern vielmehr liegt die Gefahr des Denkens im transzendentalen Vermögen der Dummheit begründet, das keine „gute Natur“ oder dergleichen voraussetzt. Deleuze begreift die Dummheit in Analogie zu Schelling als das Vermögen, sich zum Ungrund zu verhalten. Und gerade daraus, oder aus der Möglichkeit, das Verhältnis umzudrehen, resultiert nach Deleuze die Gefahr, die die Dummheit in all ihren Manifestationen darstellt und dabei in dieser aktualisierten Form stets das Pendant des bei

Schelling beschriebenen Versuchs darstellt, den Ungrund aus der Peripherie heraus „unter Kontrolle“ zu bringen. Es ist dabei immer zugleich, wie ich in dieser Arbeit zu zeigen versuchen werde, das Bild des Denkens die Ursache als auch die vermeintliche Lösung des Problems der „Souveränität“ oder „Ungeheuerlichkeit“ des Ungrundes. Weil man dem Bild des Denkens untersteht, welches sich am Molaren, am Seienden, an der Identität und dem selbstidentischen Individuum orientiert, muss man das Molekulare, das Werden und die identitätsverneinende Andersheit, die im Tod ihre vollendete Repräsentation findet, als abgründig und bedrohlich fürchten. Und gerade aus diesem Grund, aus der Angst des Lebens, den das Aufwühlen des Ungrundes dem endlichen Individuum beschert, flüchtet dieses sich in die Sicherheit versprechende Peripherie des Bildes des Denkens, das den Ungrund als bedrohlichen aber zugleich überwindbaren Abgrund des Lebens repräsentiert.

Es sind nicht zuletzt gerade die Heilsversprechen des Kapitalismus, die eine solche Illusion nähren und der Lebensangst die Gleichung Kapital = Unsterblichkeit gegenüberstellen. Ernest Becker zufolge sind ökonomische Systeme und Kulturen nicht zu verstehen, ohne sie als je spezifische Organisationsformen im Verhältnis zum Tod und zur Sterblichkeit zu begreifen. Den Anthropologen A. M. Hocard referierend, behauptet Becker den gemeinsamen, symbolischen Ursprung von Krone, Heiligenschein und Goldmünze, insofern alle drei Repräsentanten der Sonnenscheibe seien (vgl. Becker 1976, 78). Becker, Ideengeber der „Terror Management Theory“, erachtet das Faktum unserer Sterblichkeit als derart traumatisierend, dass Kulturen unter bestimmten Umständen auf das Phantasma eines weltlichen Heroismus zurückgreifen, um es zu bewältigen. Der Kapitalismus ist dafür beispielhaft. Wie James K. Rowe im Anschluss an Becker nahelegt, kann der Produktivismus des Kapitalismus letztlich nicht ohne Rekurs auf die Todesangst verstanden werden, die die Axiomatik G-W-G' durch die Logik der unendlichen Akkumulation zu bewältigen sucht. Aus dieser Sicht lässt sich Rowe zufolge auch das Phänomen des Trumpismus erklären. Trump stellt im Sinne Beckers den vermeintlich unsterblichen Helden des Prekariats und der Unterschicht dar, der Amerika „wieder groß“ machen wolle. Seinen Namen bereits auf zahlreichen Gebäuden „verewigt“, ist die Präsidentschaft nur die Konsequenz der endlichkeitsfeindlichen Akkumulationslogik: der Kopf des Präsidenten auf einer Münze oder einem Schein als Symbol der Unsterblichkeit wäre deren Inbegriff (vgl. Rowe 2016). Mehr Kapital = mehr Leben. Dumm nur, dass der rettende „Held“ in Wahrheit mit der Wurzel allen Übels verwachsen ist. Es verhält sich hier ähnlich wie im Fall einer Spielsüchtigen, die die Rettung in dem Verhängnis sucht, das ihre Schulden allererst verursacht hat.

Wenn die Affirmation der helle Blitz ist, die Positivität, die sich zwischen verschiedenen Intensitäten entlädt, zwischen denen sie eine Kommunikation herstellt, ohne deren Identität oder Ähnlichkeit vorauszusetzen, dann ist der Untergrund jenes Nicht-Sein, von dem sich die Affirmation unterscheidet, ohne dass sich der Untergrund von ihr unterscheiden würde:

Die Differenz ist jener Zustand, in dem man von DER Bestimmung sprechen kann. Die Differenz „zwischen“ zwei Dingen ist bloß empirisch, und *die* entsprechenden Bestimmungen sind nur äußerlich. Stellen wir uns aber anstatt eines Dings, das sich von einem anderen unterscheidet, etwas vor, das sich unterscheidet - und doch unterscheidet sich *das*, *wovon* es sich unterscheidet, nicht von ihm. Der Blitz zum Beispiel unterscheidet sich vom schwarzen Himmel, kann ihn aber nicht loswerden, als ob er sich von dem unterscheidet, was sich selbst nicht unterscheidet. Man könnte sagen, der Untergrund steige zur Oberfläche auf, bleibe aber weiterhin Untergrund. Es liegt auf beiden Seiten etwas Grausames, ja Ungeheuerliches in diesem Kampf gegen einen unfaßbaren Gegner in dem sich das Unterschiedene einer Sache entgegensetzt, die sich nicht von ihm unterscheiden kann und immer weiter mit dem vereinigt, was sich von ihr absetzt. Die Differenz ist diese Fassung der Bestimmung als einseitiger Unterscheidung. Von der Differenz muß also gesagt werden daß man sie macht oder daß sie sich macht, entsprechend des Ausdrucks „einen Unterschied machen“. Diese Differenz oder DIE Bestimmung ist zugleich die Grausamkeit. (DW, 49)

Deleuze folgt Schelling, wenn er den Untergrund nicht als Nicht-Sein (ouk on), sondern als „problematisches Sein“, als „Nicht-Existierendes“ bzw. „implizite[s] Sein der Existenzen jenseits des Grundes“ (me on) versteht (vgl. DW, 243). „Es gibt ein Nicht-Sein, und dennoch gibt es kein Negatives und keine Negation. Es gibt ein Nicht-Sein, das in keiner Weise das Sein des Negativen, sondern das Sein des Problematischen ist“ (DW, 256). Und das Ereignis, das Werden, das Neue – kurz, die Differenz, die sich herstellt oder „macht“, setzt dieses Sein des Problematischen stets voraus. DIE Bestimmung (im Unterschied zu *den* empirischen Bestimmungen) ist die Differenz als Gewalt, die sich vom Untergrund unterscheidet, ohne dass sie sich ihm entgegensetzen oder ihn beschränken würde (vgl. DW, 343). Der Untergrund „ist das Unbestimmte, aber nur insofern er fortfährt, sich an die Bestimmung zu heften, wie Erde an die Schuhsohle“ (DW, 197). Begründen heißt Deleuze zufolge daher, „das Unbestimmte bestimmen“, was jedoch keine „einfache Operation“ ist (vgl. DW, 343). „Aus dem Untergrund steigt etwas zur Oberfläche auf, steigt auf, ohne Form zu gewinnen, schleicht sich eher zwischen die Formen ein, als autonome Existenz ohne Gesicht, formlose Base“ (ebd.).

Deleuzes Projekt in *Differenz und Wiederholung* ist es, der Differenz zu ihrem Begriff zu verhelfen. Zweierlei ist hier wichtig: Wir haben gesehen, dass Deleuze zufolge diese Aufgabe, die gleichzeitig eine der Bestimmung des Unbestimmten ist – ein Zu-Grunde-Gehen – keine leichte ist, da der Untergrund nicht-repräsentational ist, während sich alle Formen und Gesichter, die sich im an die Oberfläche aufgestiegenen Ungrund reflektieren, auflösen. Zugleich haben wir aber gesehen, dass die Herstellung der Differenz genau diese gewaltsame Bewegung ist. *Differenz und Wiederholung* kann nicht verstanden werden, wenn es nicht als performativ in dem Sinne begriffen wird, dass es zugleich auszuführen versucht, worüber es schreibt. Die Herausforderung dabei ist, die Bestimmung oder die Differenz nicht als den Blitz zu verkennen, der sich vom Untergrund abhebt; denn wir haben gesehen, dass der Untergrund die Voraussetzung – eben der Untergrund – ist, von dem sich der Blitz abhebt, ohne dass dieser selbst sich von letzterem ablösen ließe. Ich behaupte, dass Deleuzes Philosophie zu oft allein mit dem affirmativen Blitz gleichgesetzt wurde, wodurch die Differenz als Bestimmung des Unbestimmten aber Bestimmbaren, das sich *nicht von der Bestimmung löst*, verkannt worden ist. Die Differenz denken heißt, den aufsteigenden Ungrund bestimmen.

Deleuze versteht die Philosophie der Differenz als zugleich kritisches und schöpferisches Unternehmen, und es gibt keine Kritik, die nicht zerstörerisch wäre. Selbst Deleuzes und Guattaris Buch *Anti-Ödipus* – revoltierend und von Wunschmaschinen schwärmend wie es, von den 68er-Protesten angesteckt, daherkommt – stellt der positiven Aufgabe der Schizoanalyse eine radikal destruktive, „ausschabende“ Aufgabe zur Seite:

Zerstören, zerstören: die Aufgabe der Schizo-Analyse führt über die Destruktion, die umfassende Säuberung, Ausschabung des Unbewußten. Ödipus zerstören, die Illusion des Ich, den Hampelmann Überich, das Schuldgefühl, das Gesetz, die Kastration [...] Nicht um fromme Zerstörungen geht es dabei, jenen gleich, die die Psychoanalyse unter der wohlwollenden Neutralität des Analytikers ausführt. Das sind Zerstörungen in Hegelscher Manier, die noch aufbewahren. (AÖ, 401f)

Wenn Deleuze den Begriff der Misosophie einführt, dann hat er dabei die Philosophie als kritisches Unterfangen in genau diesem destruktiven Sinn vor Augen. So schreibt er in *Differenz und Wiederholung*: „Die Bedingungen einer wahrhaften Kritik und einer wahrhaften Schöpfung sind die nämlichen: Zerstörung des Bilds eines Denkens, das sich selbst voraussetzt, Genese des Denkakts im Denken selbst“ (DW, 182). Es ist dies aber keine passiv-nihilistische

Zerstörung entweder um ihrer selbst oder der Erhaltung der bestehenden Ordnung willen, sondern vielmehr eine kreativ-schöpferische (vgl. DW, 12; 79f).

Man wird im Vorangehenden aber vielleicht auf eine seltsame Unentschiedenheit in dieser Sache aufmerksam geworden sein, die mit dem formlos aufsteigenden, sich im Zwischen des Existierenden einschleichenden, Ungrund selbst zu tun hat. Denn während Deleuze das Denken der Differenz mit Begriffen wie „Gewalt“, „Ungeheuer“ oder „Grausamkeit“ zu fassen sucht, haben wir zugleich gesehen, dass Deleuze die Bestimmung nicht dialektisch denkt. Der Untergrund wird nicht durch die Bestimmung negiert oder eingeschränkt; es gibt *keinen Gegensatz* zwischen ihm und dem Blitz. Meine Vermutung ist, dass hier Deleuze-Spinoza und Deleuze-Nietzsche aufeinanderprallen. Während Spinoza und Nietzsche beides Denker der Immanenz sind, ergeben sich unterschiedliche Forderungen aus ihren Philosophien. Es ist wohl Spinoza, der aus Deleuze spricht, wenn letzterer den Glauben an *diese* Welt beschwört, während es nach Nietzsche klingt, wenn Deleuze nach einer *neuen* Erde ruft (vgl. K2, 224; WIP, 85; AÖ, 385). Wenn ich mich im Folgenden im Sinne der Misosophie mit Andrew Culp auf die Seite des „dunklen Deleuze“ schlage, dann nicht nur, weil Spinoza und Nietzsche in Wahrheit gute Verbündete ausmachen, sondern auch, weil die Erde nur liebt, wer sie auch hassen kann. Liebe und Hass komplementieren sich, weshalb der Hass nicht Gefahr laufe, so Culp, ins Ressentiment abzurutschen (vgl. Culp 2016, 14). Deleuze selbst äußert manchmal in diese Richtung, so etwa in *Proust und die Zeichen* (1993): „Mit dem, was man liebt, muß man hart, grausam und arglistig sein“ (PZ, 66). Culp jedenfalls behauptet, dass *selbst eine neue Welt radikal* mit der alten brechen müsse, denn wird sie auf den Grundfesten der alten errichtet, wird sie derselben noch zu sehr ähneln. Die Gefahr ist, dass ein Mangel an Hass auf diese Welt zu sehr in Komplizenschaft mit den herrschenden Mächten geraten könnte. Daher meint Culp, dass Deleuzes Forderung nach einem Glauben an *diese* Welt zu kurz greift: „Although his suggestion is not wrong, it is incomplete. In his haste, Deleuze forgets to pose the problem with the ambivalence found in all his other accounts of power—how affects are ruled by tyrants, molecular revolutions made fascist, and nomad war machines enrolled to fight for the state. Without it, he becomes Nietzsche’s braying ass, which says yes only because it is incapable of saying no“ (2016, 8). Die Misosophie als politische Philosophie verfolgt daher Nietzsches Einsicht, dass das heilige Ja ein Nein zu den herrschenden Mächten miteinbegreifen muss, will es nicht zu einer bloßen Affirmation des Status quo geraten.

Die Philosophie im Wesen als Misosophie zu begreifen, bedeutet daher, sie als Widerstand und Kritik an der Gegenwart zu verstehen. Deleuze erklärt jenen wie Richard Rorty, die zum freundschaftlichen Meinungsaustausch beim geselligen Abendmahl laden, den Krieg (vgl. WIP, 170): „Jeder Philosoph ergreift die Flucht, wenn er den Satz hört: Laß uns ein wenig diskutieren. Diskussionen eignen sich gut für Gespräche am runden Tisch, es ist aber ein anderer Tisch, auf dem der Philosoph seine Ziffern auswürfelt. Die Diskussionen, und niemand wird das leugnen können, würden die Arbeit nicht voranbringen, da die Gesprächsteilnehmer niemals von derselben Sache sprechen“ (WIP, 35). So wird Deleuze den „homines loquaces“ den Rücken kehren angesichts einer Vorstellung von Philosophie, der zufolge sie nichts wäre als eine Kommunikation über Gemeinplätze (vgl. Bergson 2015, 103). Wenn Deleuze – so oft aus falschen Gründen als Philosoph der Konnektivität gefeiert – die Kommunikation preist, dann nicht, weil sie einen Gemeinsinn voraussetzen würde, sondern sofern er sie als „diskordanten Einklang“ zu denken versucht (vgl. DW, 189f). „Die Philosophie“, schreibt Deleuze einmal, „ist nicht kommunikativ [...]. Der Begriff hindert das Denken daran, zur bloßen Meinung, Ansicht, Diskussion, zum Geschwätz zu werden. Jeder Begriff ist ein Paradox, und das notwendigerweise“ (UH, 198f).¹ Wenn die Philosophie als Misosophie beginnt, dann weil sie im Ursprung kein Freund der *Doxa* ist, sondern sich gerade von dieser emanzipieren will. Es bedarf daher zunächst des Hasses auf den Gemeinsinn, damit man diesen überhaupt kritisch zu hinterfragen und zu philosophieren beginnen kann. Deleuze kritisiert von Anfang an, was er das „Bild des Denkens“ nennt und was nichts anderes ist als der Anstrich von Weisheit, den sich der philosophische Diskurs gibt, dem es um Wissen und als gegeben verstandene Wahrheiten geht, während es Deleuze um den Sinn und die Signifikanz geht, um die Macht des Falschen oder das Unzeitgemäße der Wahrheit. Es sind die beiden Achsen des Selben und des Ähnlichen, auf dem sich das Deltoid der *Doxa* oder der Repräsentation aufspannt. Die beiden rechtwinkligen Achsen gegeben, ist die Differenz nur scheinbar, denn in Wirklichkeit gelangt man schnell wieder zum Kreis. Es handelt sich dabei um ein rechtmäßiges „Denken“, das der Repräsentation und Rekognition eingeschrieben bleibt und das, weil es Wahrheiten nur „feststellen“ und nicht „produzieren“ kann, nicht über Banalitäten hinausgeht: „Das ist ein Finger, das ist ein Tisch, guten Tag, Theaitetos“ (DW, 181). Deleuze kritisiert Descartes und Kant dafür, dass sie sich in dieser Sicherheit versprechenden Innerlichkeit von Trivialitäten, die sie als Denken ausgeben, einschließen. Gegen dieses institutionelle und staatliche „Denken“ der Innerlichkeit führt Deleuze jene Denker an, die das Denken allererst im Denken erzeugen, indem sie dem Außen zum Einbruch verhelfen; so etwa Kleist, Artaud und Nietzsche, aber auch Bergson. Nicht die Filiation, sondern die

Transversalität sowie das monströse, symbiotische Werden zeugen von der Bewegung des Denkens. Es sind dies, wie Deleuze im zu Beginn angeführten Zitat behauptet, ein *Schock* und eine *Gewalt* – und man muss dies im wahrsten Sinne des Wortes verstehen –, die *zum Denken zwingen*, und es als solches auf den Weg bringen, indem sie es aus seiner Innerlichkeit in das entgründende Außen schleudern.

Im Wesentlichen steht im Hintergrund dieser Arbeit die Frage, ob Deleuze, verstanden als Philosoph der Affirmation, der Kreativität, der Freude, der Kommunikation und des Rhizoms nicht bis heute im Mainstream seiner Rezeption auf eine Weise aufgefasst wird, die zwar wesentliche Stränge und Motive seiner Philosophie aufgreift, deren abgründige Bedingungen dabei jedoch außer Acht gelassen werden, und zwar zum Leidwesen von Deleuze und uns, die wir nun noch mehr als zu dessen Lebzeiten damit zu kämpfen haben, dass jene revolutionär vermeinten Positivitäten aufgrund einer scheinbar vollständigen Vereinnahmung durch neoliberalistische und kapitalistische Mächte ihr kritisches Potential eingebüßt zu haben scheinen. In diesem Sinn schreibt Andrew Culp: „The necessity of ‚taking another step‘ beyond Deleuze avant la lettre is especially true when both capitalists and their opponents simultaneously cite him as a major influence“ (2016, 4). So ist z.B. Kreativität etwas, mit dem sich gegenwärtig die Werbeindustrie krönt, während die Kommunikation, als deren Heilsversprechen das Internet galt, sich als alles andere denn demokratisch erwiesen hat (vgl. Galloway/Thacker 2007). Schon Deleuze kannte nichts als Abscheu für die kapitalistisch vereinnahmte „Kreativität“ und erkannte das Marketing als zeitgenössischen Rivalen der Philosophie von heute (vgl. UH, 198; PS, 262).² Und was Freude und Unbeschwertheit – die Leichtigkeit des Seins – betrifft, so muss selbst diese aus einer reflektierten Perspektive suspekt geworden sein: „The greatest crime of joyousness is tolerance“, konstatiert Culp (2016, 67). Man muss sehen, dass das Motiv der MisoSophie das *Intolerable* ist, als eine Gewalt oder ein Schock, d.h. ein Affekt, der dem Denken widerfährt und es auf den Weg bringt. Als solches ist es das für den Gemeinsinn Un-tragbare, gerade weil es das Zu-Ertragende (*tolerandum*) ist, das durch seine Begegnung die Vermögen zu ihrem transzendenten Gebrauch anstößt.

In unserem postmodernen System der „totalitären Demokratie“, in dem man, wie Slavoj Žižek beobachtet, permanent dazu aufgefordert wird, zu genießen, wird die *Pflicht zum Genuss*, während umgekehrt der *Genuss zur Pflicht* wird (vgl. 1999). Die Maxime der Selbstoptimierung lässt für die Unternehmer unserer selbst, die wir sein „dürfen“, gerade nicht die Freiheit, die uns versprochen wird. *Smile oder Die* (2009), wie Barbara Ehrenreichs

bekanntes Buch heißt, wird zur Realität in einer Welt, die, wie Byung-Chul Han feststellt, keine Negativität zulässt: „Die Transparenzgesellschaft ist eine Positivgesellschaft. Transparent werden die Dinge, wenn sie jede Negativität abstreifen, wenn sie geglättet und eingeebnet werden, wenn sie sich widerstandslos in glatte Ströme des Kapitals, der Kommunikation und Information einfügen“ (2019, 49). Orwells Big Brother 2.0. Der Terminus „Überwachungsstaat“ ist nicht mehr wirklich passend, wenn die Maximierung der Kommunikation und Selbstaussstellung zur „gewollten“ Pflicht werden. Im digitalen Panoptikum von heute, so Han, „fühlt man sich frei. Aber gerade diese gefühlte Freiheit, die Orwells Überwachungsstaat ganz fehlt, ist ein Problem. *Sie verhindert den Widerstand*“ (2019, 46; Hervorh. d. Verf., T.K.). Demgegenüber erklärt die Misosophie mit Nietzsche den „Widerstand gegen die Gegenwart“ zu ihrer Bestimmung und Aufgabe:

Wird das kritische Geschäft der Philosophie nicht in jeder Epoche neu wieder angepackt, stirbt die Philosophie und mit ihr das Bild des Philosophen und des freien Menschen. Dummheit und Niedrigkeit hören nicht auf, neue Legierungen zu bilden. Dummheit und Niedrigkeit sind stets die unserer Zeit, unserer Zeitgenossen, sind unsere Dummheit und Niedrigkeit. [...] Deshalb weist die Philosophie ein essentielles Verhältnis zur Zeit auf: Stets gegen seine Zeit, stets Kritiker der gegenwärtigen Welt, formt der Philosoph Begriffe, die nicht ewig und nicht historisch, die vielmehr unzeitgemäß und inaktuell sind. (NP, 117f)

Nicht umsonst ist daher gerade die Scham, wie wir noch sehen werden, für Deleuze und Guattari, wie sie selbst gestehen, eines der stärksten Motive der Philosophie – zumindest insofern diese als Misosophie verstanden wird:

Die Menschenrechte sagen nichts über die immanenten Existenzweisen des mit Rechten ausgestatteten Menschen. Und die Scham, ein Mensch zu sein, überkommt uns nicht nur in den von Primo Levi geschilderten Extrem-Situationen, sondern auch unter minder bedeutsamen Umständen, angesichts der Niedertracht und Vulgarität der Existenz, die die Demokratien heimsucht, angesichts der Ausbreitung dieser Existenzweisen und dieses marktgerechten Denkens, angesichts der Werte, Ideale und Ansichten unserer Epoche. Die Schmach der uns gebotenen Lebensmöglichkeiten kommt von innen zum Vorschein. Wir fühlen uns nicht außerhalb unserer Epoche, im Gegenteil: wir schließen unaufhörlich schändliche Kompromisse mit ihr. Dieses Schamgefühl ist eines der mächtigsten Motive der Philosophie. Wir sind nicht für die Opfer verantwortlich, vielmehr vor den Opfern. Und es gibt kein anderes Mittel, der Schmach zu entkommen, als zum Tier zu werden (grunzen, wühlen, grinsen, sich auf dem Boden wälzen): Das Denken selbst ist manchmal einem verendenden Tier näher als einem lebenden Menschen, und sei er Demokrat. (2014, 125)

Ich verfolge in dieser Arbeit den Weg, den Andrew Culp eingeschlagen hat, indem er Deleuze von hinten genommen hat und ihm ein Kind namens „Dark“ gemacht hat. Die Hauptthese dieser Arbeit ist, dass Deleuzes Philosophie der Affirmation sich nur bewähren kann, wenn es ihr gelingt, aus dem Ungrund der Misosophie, den sie als Ursprung der Philosophie begreift, aufzusteigen, ohne dem Nihilismus zu verfallen. Eine Auseinandersetzung mit dem Negativen und den reaktiven Kräften muss dem heiligen Ja, wie Nietzsche behauptet hat, vorangehen und dieses ermöglichen. Der Nihilismus jedoch bleibt beim „Nein“ stehen, oder vielmehr bei der Bejahung des Reaktiven. An dieser Stelle kommt Deleuzes Kritik des Bildes des Denkens ins Spiel. Wie Schelling gezeigt hat, gibt es eine „Angst des Lebens“, die in letzter Instanz unsere Endlichkeit betrifft. In diesem Sinn wird Deleuze behauptet haben, dass der Tod womöglich die letzte Form des Problematischen darstellt (vgl. DW, 149). Das Bild des Denkens erfüllt bei Deleuze, so behaupte ich, die Funktion, das Individuum aus dem Zentrum in die Peripherie zu locken, von wo aus – wie wir schon mit Schelling gesehen haben – der Ungrund beherrschbar erscheinen mag. Im selben Moment jedoch, wo er somit als Gegensatz zum Individuum aufgefasst wird, öffnet sich das Tor zum Nihilismus, denn der Ungrund wird als Abgrund erscheinen und damit das Werden, der Wahnsinn und der Tod nur noch als Bedrohungen für das selbstidentische Ich – als empirische Phänomene, denen nichts mehr von ihrem ursprünglichen, transzendentalen bzw. virtuellen Charakter anhaftet, der sie als in die Immanenzebene getauchte Realitäten des anorganischen Lebens ausweist. Genau diesen Charakter gilt es jeweils gegen die Repräsentation, die sich das Bild des Denkens davon macht, vorzuführen, um der Gefahr des Nihilismus zu begegnen, der in diesen Realitäten der Immanenz stets bloße Bedrohungen *der* Transzendenz im doppelten Sinn erkennt: einerseits im Sinne von Einbrüchen in diese Welt, die zur bössartigen Willkür einer überweltlichen Instanz hypostasiert werden können, und andererseits im Sinne einer Bedrohung des Menschen durch die Natur, über deren Gesetze er sich – wie in Kants „Reich der Zwecke“ – anthropozentristischer Weise erhaben denkt. Von Deleuze gilt es zu lernen, dass die Immanenz als *ein* Leben das Ganze ist, ein N-1 dimensionaler Raum, der keine zusätzliche, ihm gegenüber transzendente Dimension übrig lässt – ähnlich wie das subzendentale Reale Timothy Mortons, bei dem das Ganze *weniger* ist als die Summe seiner Teile (vgl. Morton 2017, 101ff). Die Mannigfaltigkeiten, schreiben D/G einmal, sind die Realität; der Mensch ist damit immer schon zutiefst unmenschlich. Deleuzes Metaphysik offenbart sich auf diese Weise als immer schon politisch und anschlussfähig für eine philosophische Anthropozentrismus-Kritik im Rahmen der gegenwärtigen kapitalogenen Klimakrise. Weil der Kapitalismus, dem Prinzip der Akkumulation folgend, bloß ein „Mehr des Selben“ ist, das die Zukunft zu einer unendlichen

Verlängerung der Gegenwart geraten lässt, ist er nichts als die Antwort, die das Bild des Denkens auf das Problem der Lebensangst liefert: Verdrängung des Todes. Klimakrise und Umweltzerstörung sind damit nicht die äußere Grenze des Kapitalismus, sondern vielmehr dessen logische Konsequenz.

Wenn Culps These stimmt, dass die in *Anti Ödipus* geforderte Befreiung der Wunschmaschinen, im Zuge derer man sich nie genug deterritorialisieren könne – wie Deleuze und Guattari daselbst im Gegensatz zu den *Tausend Plateaus* noch behauptet haben – , mittlerweile ihr kritisches Potential eingebüßt hat, dann scheint nichts anderes übrig zu bleiben als jenen „dunklen Deleuze“ zu beschwören, der in der Scham vor dieser Welt und der menschlichen Dummheit eine neue Erde fordert, die nicht, wie die AkzelerationistInnen v.a. im Anschluss an den *Anti-Ödipus* gehofft haben, durch die Überwindung des Kapitalismus mit seinen eigenen Mitteln geschaffen werden kann. Der Kapitalismus würde sich nur dadurch selbst abschaffen können, wenn er dabei die Erde und all die Grundlagen des (menschlichen) Lebens zusammen mit ihr vernichtet. Genau das spielt sich gerade vor unseren Augen ab. Umso mehr gibt es Grund, pessimistisch zu sein, solange man sich den Nihilismus in seiner passiven Form vom Leib hält. Denn während Pessimismus und Nihilismus zwar gleichermaßen der Gegenwart ein schlechtes Urteil ausstellen, bringt nur der Pessimismus, und zwar genau aufgrund des ihm inhärenten Glaubens an die Welt, die er liebt, den nötigen Hass auf, sie zum Besseren zu wenden und die Gleichgültigkeit des Nihilismus, den affirmativen Fatalismus, zu verwinden. Die neue Erde, die vom revolutionären Subjekt unserer Zeit – dem depressiven Pessimisten – gefordert wird, wird hoffentlich eine sein, in der der Wahnsinn nicht der Normalität, das Werden nicht dem Sein, die Anti-Produktion nicht der Produktion und der Tod nicht dem Leben unterworfen ist. Denn auf diese Weise wird man den Ungrund notwendig als Abgrund verkennen und es wird die Affirmation *dieser* Welt zugunsten des Reaktiven eine *neue* Welt verunmöglichen.

II. Pessimismus contra Nihilismus

Deleuze als Pessimist

Eine der zweifellos einflussreichsten AutorInnen, die Deleuze vorrangig als Philosophen der Affirmation verstehen wollen, ist die Politikphilosophin Jane Bennett. Bennett rezipiert Deleuzes Philosophie der Differenz als Philosophie, die es vermöge, die „entzauberte“ Welt der Moderne wieder zu „verzaubern“. So schreibt sie: „Let me close by asking you to imagine a place where people play becoming-animal and becoming-machine, where ants swarm and curves spiral, where sweet, squishy tomatoes morph into mild pink spheres, where faculties play, where the ground rises up to meet the shoe, and where thinking unexpectedly shouts out from the dull murmur of thought. *That world is not 'disenchanted'*“ (Bennett 1997, 23). Bennett beruft sich auf Deleuzes vitalistischen Materialismus, indem sie in Deleuzes Begriff des anorganischen Lebens jenes Potential sieht, das der gleichsam zur Salzsäule erstarrten Gegenwart wieder Leben einflößen soll. Es stellt sich jedoch zugespitzt die Frage, wie süße, matschige Tomaten, die sich in zart-pinke Kugeln verwandeln sollen, dem Problem des Klimawandels, der sozialen Ungleichheit, oder etwa dem Artensterben auf dieser Welt Abhilfe verschaffen sollen – Probleme, die einem zweifelsohne die Schamesröte angesichts der menschlichen *bêtise* ins Gesicht treiben. Bennett greift in Deleuzes Werk unzweifelhaft vorhandene und entscheidende affirmative Tendenzen auf. Worum es mir jedoch geht, ist Deleuzes Gedanken der Philosophie als Misosophie ernst zu nehmen, und das bedeutet erstens, dass das Denken nicht mit freudvollen Affekten beginnt, und zweitens, dass man andernfalls Gefahr läuft, die Philosophie als kritische und widerständige Instanz zu opfern und sie zu einem Komplizen der vorherrschenden Mächte geraten zu lassen. *Der Welt mangelt es gerade nicht an Verzauberung, sondern an Entschleierung und Widerstand*. In diesem Sinn meldet Andrew Culp Zweifel an der Vorstellung an, dass es genügen kann, die Bedingungen für eine bessere Welt allein in der Affirmation des Gegebenen zu suchen:

Productivism links up with the autonomous, ceaseless autoproduction of the real. The most naive productivists sentimentally cherish creation and novelty for their own sake, whether as dewy-eyed admiration for the complexity of nature or a staunch Voltairine defense of all types of diversity. The productivists worthy of criticism are those who, in the name of ‚finding something about this world to believe in,‘ affirm what is given as if this wretched world already included all materials for a better one. I find that in relinquishing the power of destruction, they can only capitalize on production through the logics of accumulation and reproduction. So

in founding a new world on the terms of the old, its horizon expands barely beyond what already exists. The alternative I propose is finding reasons to destroy this world. (Culp 2016, 67)

Die Misosophie nimmt ihren Ausgang vom *Intolerablen*. Sie stellt sich damit quer gegen den Diskurs der Toleranz, der, wie Culp bemerkt, längst von konservativen Kräften vereinnahmt worden ist: „While mentioning tolerance may have marked one as a radical in Deleuze’s time, Wendy Brown argues in *Regulating Aversion* that liberal tolerance is now essential to the grammar of empire’s ‘domestic discourse of ethnic, racial, and sexual regulation, on the one hand, and as an international discourse of Western supremacy and imperialism on the other’ (Culp 2016, 67). Die Vorstöße des Liberalismus im Kampf um die Toleranz lenken vom eigentlichen Konflikt ab, nämlich dem Kampf gegen den einen gemeinsamen Feind namens Kapitalismus, und maskieren so die Verstrickungen des Liberalismus in konträre Interessen. Denn religiöse, ethnische und sexuelle Toleranz haben dem Kapital im Grunde nichts entgegenzusetzen; im Gegenteil, sie sind damit vereinbar. Daher kann Culp auch schreiben: „What stands between liberalism and revolution is intolerance, but in a peculiar way. Intolerance arises out of this world as ‚something intolerable in the world‘ to prove that there is ‚something unthinkable in thought‘“ (Culp 2016, 68).

Paul Prescott nimmt in seinem Artikel „What Pessimism Is“ (2012) eine nützliche Differenzierung zwischen Pessimismus, Skeptizismus und Nihilismus vor. Ich behaupte, dass die Art und Weise, in der Prescott den Pessimismus charakterisiert, erlaubt, die Begriffsperson Deleuze und seine Philosophie als in einem signifikanten Sinn pessimistisch zu bezeichnen. Prescotts Charakterisierung des Pessimismus ist insofern interessant, als sie den Pessimismus als definierbare Haltung („stance“) bestimmt, die immer auf Verhältnisse bezogen bleibt, in die man *persönlich* investiert ist (vgl. Prescott 2012, 339f). Prescott legt also nahe, dass sich subjektive und objektive Komponenten zwar analytisch trennen lassen, aber de facto immer aufeinander verwiesen bleiben und zusammen auftreten. Womit der Pessimismus laut Prescott keinesfalls zu verwechseln ist, sind Zynismus und Fatalismus: „Contra both the cynic and the fatalist alike, one can be pessimistic – even about the human condition – while affirming both the possibility of human agency and the potential for good in human beings“ (2012, 341). Der Pessimismus schließt also keineswegs jeglichen Aktivismus aus; er impliziert keinen Quietismus. In Bezug auf die Vereinbarkeit von Pessimismus und Aktivismus weist Prescott auf Foucault hin, der seine Position in einem Interview einmal als pessimistischen Aktivismus

bezeichnet; so schreibt Foucault: „I would like to do genealogy of problems, of *problématiques*. My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to a hyper- and pessimistic activism“ (Dreyfus/Rabinow 1983, 231f). Zudem stellt Prescott klar, dass der Pessimismus nicht zwingend mit der Überzeugung einhergehen muss, dass die Gegenwart bloß einen Punkt auf einer Kurve des allgemeinen Verfalls darstelle. Man könnte hier vielleicht auf Leopardis Kulturpessimismus hinweisen, und mit Prescott behaupten, dass solch ein Glaube an eine historische Tendenz des Verfalls mit dem Pessimismus einhergehen *kann*, aber nicht muss (vgl. 2012, 341). Der Pessimismus lässt sich besser durch die schwächere These eines Mangels an Fortschritt charakterisieren (vgl. ebd.). Allerdings zögert Prescott damit, eine solche Überzeugung als notwendige Bedingung des Pessimismus zu bestimmen. Was den Pessimismus qua Doktrin auf jeden Fall definiert, ist der Glaube, dass das Schlechte das Gute zu überwiegen tendiert (vgl. 2012, 343).

Was den Unterschied zwischen Pessimismus und Skeptizismus betrifft, argumentiert Prescott, dass der Pessimismus sich erstens nicht positiver Behauptungen enthält und zweitens, was entscheidender ist, eine emotionale und persönliche Investierung in die fraglichen Sachverhalte beinhaltet. Wie Prescott treffend bemerkt, kann man nicht auf *indifferente* Weise Pessimist sein (vgl. 2012, 345).

Was den Unterschied zum Nihilismus betrifft, stellt er folgendes fest. Zunächst unterscheidet er zwischen zwei Formen des existentiellen Nihilismus. Der *axiologische Nihilismus* ist eine ontologische Position und behauptet, dass es *keine objektiven Werte gibt*, und dass daraus, sofern Werte nur qua Objektivität ein Festhalten daran rechtfertigen, eine fundamentale Orientierungslosigkeit der menschlichen Akteure folge. Der *praktische Nihilismus* dagegen ist empirischer Natur und behauptet, dass nichts hinlänglich Wert hat, weil nichts Wertvolles von menschlichen Wesen *realisiert werden könne* (vgl. 2012, 346f). Was kennzeichnet dagegen den Pessimismus?

First, pessimism is incompatible with axiological nihilism. Axiological nihilism denies the grounds of the evaluative judgments pessimism requires. To borrow a nice turn of phrase from Bernard Reginster, ‘If nothing really matters, it should not matter that nothing matters’. Pessimism is predicated on an assumption that it very much does matter. This can be seen in the fact that where axiological nihilism issues in disorientation (but not despair), pessimism, like practical nihilism, can give rise to despair. (2012, 346).

Prescott zufolge ist es charakteristisch für den Pessimismus, dass er mit Verzweiflung einhergehen kann. Man könnte einwenden, dass auch der Nihilismus mit Verzweiflung

einhergehen können müsse, denn was könnte entsetzlicher sein als ein bedeutungsloses und wertfreies Universum, in dem man nirgendwo Halt und Orientierung finden könnte? Prescotts Punkt dabei ist aber nicht so sehr, dem Nihilisten „mauvaise foi“ vorzuwerfen, sondern vielmehr mit Reginster die Konsequenz aus der nihilistischen Doktrin selbst zu ziehen: Wenn wirklich nichts an sich Wert hat und vielleicht niemals hatte oder haben wird, dann besteht zumindest insofern kein Grund zur Besorgnis, als es dann keine Differenz zwischen Sein und Sollen zu beklagen gibt. Der Pessimist dagegen ist gerade deshalb verzweifelt, weil er am Glauben an objektive Werte festhalten will, sich allerdings in einer Realität vorfindet, die diesen Idealen hinterherhinkt. Prescott unterstreicht diesen Punkt mit folgendem Zitat von George W. Harris: „Pessimism recognizes that there are many things in life that in themselves are worthy of robust and passionate commitment. If these things prevail over the bad, there is great cause for joy, but if the bad prevails over them, there are grounds for despair“ (zit. nach Prescott 2012, 346). Aber hat es nicht den Anschein, dass der praktische *Nihilismus*, wie oben angeführt, im Grunde nichts anderes behauptet? Prescott verneint dies, denn anders als dem Nihilismus geht es dem Pessimismus von vornherein um *realisierbare* Werte: „Thus we arrive at the central point of distinction. Pessimism is marked out from nihilism by its compatibility with a claim that is incompatible with nihilism in any form: the claim that the bad prevails over a *realizable* good. Unlike both practical and axiological nihilism, pessimism allows that some things of value *can* be attained and yet *will likely fail* to be attained“ (2012, 347).

Während der praktische Nihilist die Unmöglichkeit behauptet, dass wir als Menschen etwas von Wert realisieren könnten – und er damit im Grunde eine anthropologisch-ontologische Aussage über das Wesen des Menschen trifft –, behauptet die Pessimistin nur, dass de facto bzw. kontingenter Weise die Realisierung von Wert durch den Menschen gegenwärtig nicht dem Ideal des durch ihn realisierbaren Wertes entspricht. In einem Gespräch mit Arnaud Villani sagt Deleuze einmal: „I’m not at all pessimistic since I don’t believe in the irreversibility of situations. Take the current catastrophic state of literature and thought. To me, that doesn’t seem grave for the future. (Deleuze 2007, 42). Auch wenn Deleuze sich hier nicht als Pessimist bezeichnet, widerspricht seine Aussage unserer These nicht – ganz im Gegenteil. Denn zum einen bezeichnet er die Gegenwart als „katastrophal“, zum anderen sieht er darin keinen Grund, dass die Zukunft nicht etwas Besseres bringen könnte. Prescotts Charakterisierung des Pessimismus passt folglich sehr gut auf Deleuzes Aussage, insofern dieser hier behauptet, dass (gegenwärtig) das Schlechte das Gute überwiegt, sich diese Situation jedoch ändern lasse.

Ich behaupte folglich, dass sich in Anbetracht dieser Charakterisierung des Pessimismus zurecht von pessimistischen Tendenzen in Deleuzes Werk reden lässt – Tendenzen, die man

nicht für nebensächlich abtun darf, sondern für entscheidend halten muss, will man der Bedeutung der in Deleuzes Werk präsenten Misosophie gerecht werden. Man erinnere sich hier nur an die oben exemplarisch angeführte Passage aus *Was ist Philosophie?*, in der Deleuze und Guattari sich beschämt darüber zeigen, wie die Gegenwart politisch und ethisch sosehr hinter ihren „humanistischen“ Idealen zurückbleibt. Die Herausforderung der pessimistischen Haltung liegt daher in der Gratwanderung, ihrer Diagnose des Intolerablen in der Welt treu zu bleiben, ohne dabei dem (passiven) Nihilismus zu verfallen.

Depressiver Realismus: zwischen Nihilismus und Optimismus

Die Frage, die sich spätestens jetzt aufdrängt, ist die nach dem philosophischen Status des Pessimismus. Allzu oft bescheinigt man dem Pessimismus, nichts weiter als eine subjektive Wahrnehmungsverzerrung oder eine „therapierbare“, melancholische Disposition zu sein – sofern man ihm nicht gar einem Mangel an persönlicher Resilienz unterstellt, frei nach dem westlich-liberalistischen Motto: *Wenn du im Leben nichts erreicht hast, dann bist du selbst daran schuld*. Aus dieser Perspektive muss jede pessimistische Philosophie oder Philosophie des Pessimismus verfehlt erscheinen. So hat etwa Bertrand Russell dem Pessimismus (allerdings mit demselben Recht auch dem Optimismus) den Status der Philosophie abgesprochen, indem er ihn als alleinige Sache des *Temperaments*, und nicht im Geringsten als Sache der Vernunft, ansah: „The belief in either pessimism or optimism is a matter of temperament, not of reason“ (2005, 686). Russells Urteil greift jedoch zu kurz. Man muss ihm eine Spekulation wie die von Eugene Thacker entgegenstellen, der interessanterweise gerade in Bezug auf den Philosophen der Vernunft schlechthin, nämlich Kant, die Idee der „depressiven Vernunft“ aufwirft:

What Kant doesn't consider is that reason might actually be connected to depression, rather than stand as its opposite. What if depression – reason's failure to achieve self-mastery – is not the failure of reason but instead the result of reason? What if human reason works ‚too well,‘ and brings us to conclusions that are anathema to the existence of human beings? What we would have is a ‚cold rationalism,‘ shoring up the anthropocentric conceits of the philosophical endeavor, showing us an anonymous, faceless world impervious to our hopes and desires. [...]. The implication in these and other comments by Kant is that reason and the ‚rational estimation of life's value‘ may not have our own best interests in mind, and the self-mastery of reason may not coincide with the self-mastery of us as human beings (or, indeed, of the species as a whole). Philosophical reason taken to these lengths would not only make philosophy improbable (for how could one have philosophy without philosophers?), but also impractical (and what would be the use of such a ‚depressive reason‘?). What Kant refers to as depression is simply this stark realization: that thought is only incidentally human. It would take a

later generation of philosophers to derive the conclusion of this: that thought thinks us, not the reverse. (Thacker 2015, 7f)

Die „skandalöse“ Idee, die Thacker hier als „depressive reason“ benennt, ist, dass die Depression nicht als *Ergebnis* des Scheiterns der Vernunft, über die niederen Triebe Herr zu werden, sondern vielmehr als *Resultat des vollendeten Vernunftgebrauchs* selbst betrachtet werden könne; dass es gerade die Vernunft selbst ist, deren Gebrauch paradoxerweise zu dem deprimierenden Ergebnis gelangt, sich selbst ad absurdum führen zu müssen, indem sie letztlich erkennt, dass sie letztlich unmenschlich ist und ihre etwaige Vollendung daher nicht mit der Vollendung *des Menschen* zusammenzufallen braucht. Thacker weist darauf hin, dass Kant, der selbst an Depressionen litt, Depression und Vernunft einander entgegensetzt, indem er die Depression als Mangel an Ausübung der Vernunft gegenüber morbiden Gefühlen erachtet: „Kant first defines depression as ‚the weakness of abandoning oneself despondently to general morbid feelings that have no definite object (and so making no attempt to master them by reason)‘“ (2015, 5). Was aber, wenn es gerade die Vernunft selbst ist, die aufgrund einer Einsicht in ihre eigene Grundlosigkeit zu einer solchen Morbidität gebracht wird, weil, wie Thacker mutmaßt, womöglich die Vernunft schlicht „zu gut“ funktioniert?³

Damit bringt Thacker einen Grundgedanken ins Spiel, der demjenigen verwandt ist, der unter dem Namen „depressiver Realismus“ firmiert. Der depressive Realismus bezeichnet eine Hypothese, die ursprünglich aus der Psychologie stammt, wo sie sich auf diverse Experimente stützt, die gezeigt haben sollen, dass depressive Personen unter Umständen realistischere Schlüsse ziehen als nicht-depressive Individuen. So sollen Depressive beispielsweise die Kontingenz bzw. die kausale Relevanz ihrer Handlungen in Bezug auf Ergebnisse äußerer Ereignisse realistischer beurteilen können als nicht depressive Personen (vgl. Alloy/Abramson 1979). Diese Personen wären damit, unterm Strich, *trauriger, aber weiser*: „Taken together, these studies suggest that at times depressed people are ‚sadder but wiser‘ than nondepressed people. Nondepressed people succumb to cognitive illusions that enable them to see both themselves and their environment with a rosy glow“ (ebd., 479f). Solchen Studien zufolge wären es also die vermeintlich „normalen“ Optimisten – und gerade nicht die Pessimisten –, die einer kognitiven Verzerrung der Realität unterlägen, weshalb der Anspruch, die Pessimisten z.B. durch kognitive Verhaltenstherapie zu „heilen“, verfehlt sein müsste. So schreibt der Psychologe und bekennende depressive Realist Colin Feltham in seinem Buch *Depressive*

Realism: „DW [Depressive Realismus] seriously questions the standard assumption in cognitive behaviour therapy that depressed individuals must have cognitive distortions, and indeed reverses this to ask whether DRs might have a more objective grasp of reality than others, and a stubborn refusal to embrace illusion“ (2017, 5). Provokant könnte man sagen, dass der psychotherapeutische Diskurs im Ganzen auf nichts anderes als die Rückführung der PatientInnen in die „Normalität“ abziele. Jedenfalls zieht Feltham eine Grenze bei „schweren klinischen Fällen“ der Depression oder anderer psychischer Krankheiten (ähnlich wie Deleuze und Guattari sich in ihrer Affirmation des Schizos von der klinischen Schizophrenie distanzieren), und macht klar, dass er diese Ausprägung der Depression nicht für eine wünschenswerte Befindlichkeit hält, noch auch, dass schwer Depressive unbedingt akkurater in der Evaluation ihres Lebens wären als andere (vgl. 2017, 1).

Ich will es mir nicht angelegen sein lassen, den Wahrheitsgehalt der entsprechenden empirischen Studien zu beurteilen; dies sei den kundigen, und dazu besser berufenen PsychologInnen überlassen. Aus philosophischer Sicht ist allerdings das Verhältnis von Epistemologie und subjektiver Einstellung interessant, das solche Studien über das Verhältnis von Subjekten zur Welt thematisieren. Worum es in diesem allgemeinen Sinn auch Feltham geht, ist, der Weltanschauung der vermeintlich *normalen* OptimistInnen, wonach das Leben sozusagen im Ganzen betrachtet in Ordnung sei, die Überzeugung des depressiven Realismus gegenüberzustellen, dass das Leben selbst im Wesentlichen bzw. überwiegend erdrückend negative Seiten habe (vgl. 2017, 2).

Lars von Triers „Depressionstrilogie“

Lars von Triers „Depressions-Trilogie“, die die Filme *Antichrist* (2009), *Melancholia* (2011) sowie *Nymphomaniac* (2013) umfasst, bietet sich in ausgezeichneter Weise an, im Sinne des Depressiven Realismus interpretiert zu werden. Einerseits, weil diese Filme nicht ohne Bezug auf von Triers persönlichen Kampf mit Angstattacken, klinischer Depression und seinem damit zusammenhängenden Alkoholismus verstanden werden können; und andererseits freilich aufgrund der jeweiligen Handlung selbst. In einem Interview zu *Melancholia* hat von Trier einmal gesagt:

When you are depressed you have a feeling that it's not only you that's changed, but the whole world. This idea that the world may be evil maybe comes from the film before [Antichrist]. The one thing that was suddenly very interesting for me was the idea that there is no life anywhere else. [...] I can understand the poor mouse that my cat is after. They don't know they're gonna die, and until the end they hope there's a way of surviving.

The cat playing with the mouse is like life for real. Recently we've had several deaths in the family, very young people, and it seems so unjust. It seems like God had a good idea about life, and then he didn't do anything about it later. (2011).

Der Name der Protagonistin in *Melancholia*, Justine, – eine Anspielung auf die Göttin Justitia – deutet bereits auf ihr Urteil angesichts des drohenden Weltuntergangs hin: “The Earth is evil; we don't need to grieve for it. Nobody will miss it“ (2009). Eine von Gott verlassene, dem Untergang entgegenlaufende, Welt verdiene demzufolge nicht, betrauert zu werden. Während *Melancholia* vor allem vom Thema der Präsenz oder Absenz Gottes bestimmt ist, steht im Hintergrund von *Antichrist* insbesondere die Frage nach dem Guten und dem Bösen sowie der Beziehung zwischen der Natur des Menschen und der Schöpfung im weitesten Sinn.

Spannend für uns ist, wie all drei Filme dieselbe Bewegung vollziehen: eine „psychisch kranke“, von Ängsten und Depressionen geplagte, Protagonistin trotz jeweils den Versuchen ihres Umfeldes, ihren Zustand als subjektive Verzerrung der Wirklichkeit, als krankhaft abnormal, zu rationalisieren und „wegzuthrapieren“. In allen drei Fällen findet stattdessen eine Versöhnung der Protagonistin mit ihrem Symptom statt, ein Versuch – wie Slavoj Žižek sagen würde, das Symptom zu genießen, wobei sich diese Versöhnung stets als eine zwischen der Natur des Subjekts und der Natur oder Realität im weitesten Sinn lesen lässt.

So konfrontiert *Antichrist* die ZuseherInnen mit einer amoralisch erscheinenden Natur, in der das Leben überall vom Tod heimgesucht wird und sich nur mit Mühe und unter grausamsten Entbehrungen gegen diesen behaupten kann. Ein Motiv des Films ist, dass das *Leben der Natur* nur darum fortbestehen kann, weil in ihr das Ganze stets vor dem Teil, die Spezies stets vor dem Individuum, Vorrang hat. Die Natur bzw. die Evolution kümmert sich nicht um das Schicksal des Einzelnen. Trier inszeniert diesen Gedanken etwa durch die Sequenz im Übermaß auf die Erde prasselnder Eicheln – zugleich eine Referenz auf die Sexszenen zu Beginn und in der Mitte des Films –, die in Superzeitlupe langsam zu kleinen Bäumen heranwachsen und sogleich wieder absterben. Die Protagonistin sagt eines nachts angesichts dieser immer wieder aufs Dach der Hütte hagelnden Eicheln zu ihrem Partner:

Oak trees grow to be hundreds of years old. They only have to produce one single tree every hundred years in order to propagate . . . it may sound banal to you, but it was a big thing for me to realize that when I was up here with Nic! The acorns fell on the roof then too . . . and kept falling and falling . . . and dying and dying . . . Now I could hear what I couldn't hear before, because it had been doomed to eternal silence: the cry of all the things that are to die! The little acorns that are lucky in finding a plot of ground, that stretch to catch a speck of sunlight, only to be smothered by other oak trees that stretch a quarter of an inch further, and they are smothered by others...(Lars von Trier, 2008).

Am eindrücklichsten wird dieses Motiv in der Szene dargestellt, in der Er und Sie am Fuße eines Baumes Sex haben, während langsam um sie herum – vermutlich während des „kleinen Todes“ –, überall um sie herum Leichen zwischen den Wurzeln des Baumes auftauchen. Entscheidend ist für uns, wie die Protagonistin – von dieser untoten Natur, die sie jedoch zugleich schon als ihr innerstes Wesen erahnt, abgestoßen und verängstigt – im Verlauf des Films einen Prozess durchläuft, in dem sie diese Natur als ihre eigene anerkennt, und zwar den Versuchen ihres Partners zum Trotz, der ihre Ängste – Psychotherapeut, der er ist – als Einbildungen abtun will. Als sie ihm etwa von ihrer Erfahrung der weinenden, weil sterbenden, Eicheln erzählt, antwortet er kühl: „Little darling ... it's all very touching if it had been a children's book! Acorns don't cry.... you know that as well as I do. *Your thoughts distort reality, not the other way around* and that's exactly what fear is thoughts that will never do you any good. ... which is why I'm here to restore sense and control ...“ (Lars von Trier, 2008; Hervorh. d. Verf.). Beispielhaft treffen hier die Ideen des Depressiven Realismus, verkörpert durch Sie, und die der Kognitiven Verhaltenstherapie, verkörpert durch Ihn, aufeinander. Während ihr Partner, der Therapeut, die Stimme der „Vernunft“ und Ordnung erhebt und ihr weißmachen will, dass ihre Gedanken die Realität verzerren, geht es von Trier gerade darum, uns zu vermitteln, dass ihre abstrusen und vermeintlich irrsinnigen Gedanken und Ängste in Wahrheit buchstäblich der Natur entsprechen. Und ebenso, wenn sie die Ordnung der Natur böse nennt, worauf er nur antwortet: „If you like. If it can help you ... but people aren't! You'll never make me admit that. Goodnight! Nature is probably whatever you call it ... (ebd.). Damit verkörpert Er in ausgezeichneter Weise das Bild des Denkens, wonach der Mensch der Natur gegenüber gewissermaßen autonom wäre und sich die Gesetze, die ihn bestimmen, selbst auferlegen könne. Genau daraus speist sich schließlich auch das Heilsversprechen der *kognitiven* Verhaltenstherapie, nämlich, dass schon ein Einüben positiver und affirmativer *Denkmuster* sowie ein „anderer Blick“ auf die Dinge, automatisch eine Besserung des Wohlbefindens nach sich ziehen müssten. Die Protagonistin hingegen wird schließlich dazu gelangen, ihre eigene Natur als mit dem Wesen der Natur überhaupt identisch zu erkennen.

Während diese Einsicht die Protagonistin in *Antichrist* jedoch tatsächlich, so muss man konstatieren, wahnsinnig werden lässt, verleiht die entsprechende Erkenntnis der Hauptcharakterin Justine in *Melancholia* geradezu ihre Souveränität gegenüber dem drohenden Weltuntergang. Denn während ihre Schwester – die hier analog zum Therapeuten in *Antichrist* die Stimme der Vernunft und des Hausverständes darstellt und zu Beginn als heiter, stark und mitten im Leben stehend auftritt – zunehmend resigniert, erweist sich die Katatonie Justines, in die sie inmitten des Trubels um ihre Hochzeit herum verfällt, als Beginn einer

Aufwärtsbewegung, die mit der Akzeptanz des unabwendbaren Weltuntergangs einhergehen wird und ihr, im Unterschied zu allen anderen Personen, eine Art stoischer Gelassenheit angesichts dieses Schicksals verleihen wird. Der Syllogismus, der ihrer Einsicht zugrunde gelegt werden könnte, lautet: P1: Die Welt existiert grundlos. P2: Ich bin Teil der Welt. C: Ich existiere grundlos. Justine ist hier jedoch explizit Tolstois Iwan Iljitsch gegenüberzustellen, diesem Mann von Welt, dem sein nahender Tod als völlig unbegreiflich erscheint, obwohl er einen ähnlichen Syllogismus kennt:

Er war fest davon überzeugt, dass er im Begriff war zu sterben, trotzdem konnte er sich an diesen Gedanken nicht nur nicht gewöhnen, er konnte ihn sogar nicht begreifen, er war ihm ganz unfassbar. Aus der Schulzeit kannte er den Syllogismus: Kain ist ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, folglich ist auch Kain sterblich; doch dieses Beispiel schien ihm sein ganzes Leben lang nur in Bezug auf Kain richtig, auf ihn selbst aber nicht anwendbar. Das war Kain, und Kain war im Allgemeinen ein Mensch, und deshalb war das Beispiel richtig; er aber war nicht Kain und auch nicht ein Mensch im Allgemeinen, er war stets ein ganz besonderes, von allen anderen grundverschiedenes Individuum gewesen. (Tolstoi 2008, 66)

Während Ivan Iljitsch wohl sein Leben lang den Tod verdrängt hatte, war Justines ganzes Leben vom Tod bestimmt und um ihn herum organisiert. Gerade aber weil sie den Tod als Melancholikerin inkorporiert hatte, und dadurch von der Angst vor diesem unrepräsentierbaren, „verlorenen Verlust“ bestimmt war, kann sie die nahende Katastrophe nahezu als Befreiung erleben. Eine Beziehung zum Tod als Objekt wird interessanter Weise möglich, denn er nimmt letztlich Form an, nämlich als der auf die Erde zurasende, titelgebende, Planet „Melancholia“, der in Kürze alles Leben auslöschen wird.

Und auch *Nymphomaniac* vollzieht die gleiche Bewegung wie die beiden anderen Filme. Eine Schlüsselszene, die uns hier genügen soll, ist, als die Protagonistin an einer Gruppentherapie teilnimmt, wo sie die Idee der „Sexsucht“ als krankhaftes, abweichendes Verhalten verwirft und sich stattdessen stolz als Nymphomanein bekennt (2013).

Im Grunde lässt sich von Triers „Depressions-Trilogie“ daher als anti-therapeutisches Bekenntnis des Depressiven Realismus verstehen. Auch von Triers persönliches Verhältnis zur Therapie legt dies nahe. So ist es bezeichnend, was er, zur Pressekonferenz anlässlich der Premiere von *Antichrist* beim New York Film Festival 2009, via Skype zugeschaltet, gesagt haben soll: "I'm not so crazy about hope in stories," he said. "I was in group therapy today surrounded by all these crazy people, and we were asked to say one positive thing that happened to us this week." He paused. "I couldn't come up with one. I was kind of thrown out of group" (Schneller 2009).

Kapitalistischer Realismus

Um zu zeigen, was hier praktisch auf dem Spiel steht, möchte ich im Folgenden kurz auf Fishers Buch *Capitalist Realism* eingehen. Fisher geht von der Jameson und Žižek zugeschriebenen Befürchtung aus, dass das Ende der Welt leichter vorzustellen sei als das des Kapitalismus. „That slogan captures precisely what I mean by 'capitalist realism': the widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economic system, but also that it is now impossible even to *imagine* a coherent alternative to it“ (2009, 2). Die Art und Weise wie Fisher diesen „Realismus“ in der angeführten Stelle charakterisiert, lässt bereits die Nähe zu einer Art depressiven Realismus in Bezug auf den Kapitalismus erahnen. Ähnlich resignativ bestimmen Deleuze und Guattari als kapitalistische „Axiomatik“ das endlos gefräßige Monstrum, das das Kapital ist, und welches sich nach Belieben Axiome hinzufügen kann, ohne ein Außen zu dulden, während Fredric Jamesons Auffassung des Postmodernismus als „kulturelle Logik des Spätkapitalismus“ eine Korrespondenz zwischen der Modalität der Zeit, die der Kapitalismus wie eine Endlosschleife in sich aufgesogen zu haben scheint, und der Zukunftslosigkeit, die sich im Bereich der kulturellen „Produktion“ ausdrückt, erkennt: „Pastiche“ lautet hier das Schlagwort (vgl. Fisher 2014). Ist nicht gerade das Gefühl, das sich alles endlos wiederholen muss, dass sich nichts ändern lässt, nichts Neues am Horizont wartet und die Zukunft auf ewig ein Abklatsch der Gegenwart oder der Vergangenheit sein muss, genau eine der Weisen, in der sich die Depression als psychologischer Zustand bemerkbar macht? Demnach scheint es als gäbe es auf persönlicher Ebene schlicht keinen Handlungsspielraum, der einen aus dem Hamsterrad entkommen lassen würde.

Aber auf Robert Pfallers (und Žižeks) Begriff der „Interpassivität“ anspielend, weist Fisher zugleich darauf hin, dass diese Einstellung allzu leicht ausgebeutet werden kann: „Capitalist ideology in general, Žižek maintains, consists precisely in the overvaluing of belief – in the sense of inner subjective attitude – at the expense of the beliefs we exhibit and externalize in our behavior. So long as we believe (in our hearts) that capitalism is bad, we are free to continue to participate in capitalist exchange. According to Žižek, capitalism in general relies on this structure of disavowal“ (2009, 13). Der erste Schritt zur Besserung würde also darin bestehen, einen *Teil* der Verantwortung für das Übel *selbst* zu übernehmen. Daher schreibt Fisher weiter:

To reclaim a real political agency means first of all accepting our insertion *at the level of desire* in the remorseless meat-grinder of Capital. What is being disavowed in the abjection of evil and ignorance onto fantasmatic Others is our own complicity in planetary networks of oppression. What needs to be kept in mind

is *both* that capitalism is a hyper-abstract impersonal structure *and* that it would be nothing without our co-operation. (2009, 15).

Es geht Fisher – ganz im Sinne Marx – folglich darum, zu erkennen, dass der Kapitalismus eine Struktur ist, die sich nicht auf individuelle, persönliche Entscheidungen und Verhaltensweisen *reduzieren* lässt, wenngleich diese eine konstitutive Rolle haben. Doch die Sache ist in Wirklichkeit freilich noch vertrackter. So unterscheidet Fisher mit Lacan zwischen dem Realen und der Realität. „For Lacan, the Real is what any 'reality' must suppress; indeed, reality constitutes itself through just this repression. The Real is an unrepresentable X, a traumatic void that can only be glimpsed in the fractures and inconsistencies in the field of apparent reality. So one strategy against capitalist realism could involve invoking the Real(s) underlying the reality that capitalism presents to us“ (2009, 18). Das Reale ist das, was die Realität verdrängen muss. Fisher beschäftigt sich mit drei solchen Realen, nämlich der Umweltkatastrophe, der psychischen Gesundheit und der Bürokratie. So besteht die Realität des kapitalistischen Realismus in einem Fantasiekonstrukt unlimitierter Ressourcen – der Fantasie einer Erde als bloßer Hülle, die das Kapital irgendwann wie eine zu eng gewordene Haut abstreifen könnte – sowie der möglichen Lösung jeglichen Problems durch den Markt (vgl. 2009, 18). Was das Reale der psychischen Gesundheit betrifft, weist Fisher ganz im Sinne von Deleuze und Guattari darauf hin, dass der kapitalistische Realismus Probleme wie die Depression zu naturalisieren versucht: Die Depression wird individualisiert und zugleich pathologisiert, was die notwendige Politisierung verhindert: „This pathologization already forecloses any possibility of politicization. By privatizing these problems – treating them as if they were caused only by chemical imbalances in the individual's neurology and/or by their family background – any question of social systemic causation is ruled out“ (2009, 21). Wenn der *Grund* (*nicht die neurochemische Ursache*) der Depression in Wirklichkeit im *sozioökonomischen Umfeld* gesucht werden müsste, dann werden Medikation und Psychotherapie bestenfalls eine Symptombehandlung und schlechterdings ein Ablenkungsmanöver sein. Fisher schreibt daher:

Considering mental illness an individual chemico-biological problem has enormous benefits for capitalism. First, it reinforces Capital's drive towards atomistic individualization (you are sick because of your brain chemistry). Second, it provides an enormously lucrative market in which multinational pharmaceutical companies can peddle their pharmaceuticals (we can cure you with our SSRIs). It goes without saying that all mental illnesses are neurologically *instantiated*, but this says nothing about their *causation*. If it is true, for instance, that depression is constituted by low serotonin levels, what still needs to be explained is why particular

individuals have low levels of serotonin. This requires a social and political explanation; and the task of repoliticizing mental illness is an urgent one if the left wants to challenge capitalist realism. (2009, 37)

Deleuze und Guattari konnte es noch eher darum gehen, den Wahnsinn zu entpathologisieren. Heute muss es darum gehen, die Bindung der Depression an ihre sozioökonomischen Gründe aufzuzeigen und den „Wahnsinn“ zu *instrumentalisieren* (vgl. Fisher 2009, 77). Denn eine Gesellschaft, so Baudrillard, die die Wahnsinnigen wegsperret ist darum immer zugleich eine Gesellschaft, die vom Wahnsinn durchzogen ist; und wenn sie die Anstalten öffnet, dann weil die Normalisierung der Gesellschaft durch den Wahnsinn vollendet ist: „Die Anstalt wird im Innern des sozialen Feldes aufgelöst und aufgesogen, da die Normalität jenen Grad an Vollkommenheit erreicht hat, an dem sie die typischen Eigenschaften der Anstalt zurückgewinnt, weil der Virus der Einschließung in alle Fasern der ‚normalen‘ Existenz eingedrungen ist“ (Baudrillard 2011, 228). Nach Fisher muss darin die Bedingung für ein Aufbegehren gesehen werden: „We must convert widespread mental health problems from medicalized conditions into effective antagonisms. Affective disorders are forms of captured discontent; this disaffection can and must be channeled outwards, directed towards its real cause, Capital“ (2009, 80).

Ich habe oben die praktische und ganz reale Gefahr angedeutet, die dem Pessimismus als dessen äußere Grenze innewohnt: Mark Fisher hat Suizid begangen. Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass der depressive Realismus *als Anschauung* den Suizid nicht anpreist: „This is not a book advocating suicide as a solution to life’s difficulties, nor am I advocating voluntary human extinction, nor is the text intended to promote hatred of humanity. The DR discussed here should not be mistaken for a consensual, life-hating suicide cult even if it includes respect for the challenging views of Benatar (2006) and Perry (2014)“ (2017, 1). Wie Feltham hier bekündigt, unterstützt er David Benatar, der in seinem *Better Never to Have Been* (2006) dem Antinatalismus das Wort redet, *nicht*, doch er streitet auch nicht ab, dass solche radikalen Argumente eine Herausforderung sind, der man sich stellen muss.

Ich habe oben zu begründen versucht, warum man Deleuze und seine Philosophie als pessimistisch erachten kann. In Anbetracht des soeben Dargelegten möchte ich daher im Folgenden Deleuzes Pessimismus mit dem suizidalen Pessimismus bzw. Nihilismus Thomas Ligottis, Peter W. Zapffes und Philipp Mainländers konfrontieren, und zeigen, dass diese gegenwärtig vielfach rezipierten Spielarten des Pessimismus nicht nur *nicht* mit ersterer

verwechselt werden dürfen, sondern dass Deleuzes Immanenzphilosophie auch die kritischen Mittel bereithält, die Inkonsistenzen dieses Transzendenz-Pessimismus aufzuzeigen.

Über die Prediger des Nichts: Mainländer, Zapffe und Ligotti

Mit *The Conspiracy against the Human Race* hat Thomas Ligotti, einer der gegenwärtig erfolgreichsten, nicht zuletzt durch Ray Brassiers Buch *Nihil Unbound* (2007) der philosophischen LeserInnenschaft bekanntgemachten, Autoren des „Supernatural Horror“ nicht weniger im Sinn als die absolute Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz zu demonstrieren. Nach Ligotti sind wir, ähnlich wie nach Schopenhauer, einem sinnlosen, grundlosen Leiden unterworfen, das mit der Existenz schlechthin gleichzusetzen sei. „Human suffering will remain insoluble as long as human beings exist“, so Ligotti (2018, 60). Das Leid besteht Ligotti gerade darin, dass die Evolution im Falle der Menschen einen fatalen Wendepunkt erreicht habe (oder vielmehr – und man beachte die teleologisch-anthropomorphistische Sprechweise – einen Patzer („blunder“) gemacht habe, wie sich Ligotti bevorzugt ausdrückt), weil wir als wahrscheinlich einzige Spezies hinreichend Selbstbewusstsein entwickelt haben, um die „Sinnlosigkeit“ unseres Existierens zu erkennen: „This ist the tragedy: Consciousness has forced us into the paradoxical position of striving to be unselfconscious of what we are – hunks of spoiling flesh on disintegrating bones“ (2018, 11). Wir seien demzufolge im Grunde nur zu Bewusstsein gekommene „Puppen“, die sich allerdings für gewöhnlich darüber hinwegtäuschten, dass sie in Wahrheit eben nichts als willenlose, unfreie und von mechanischen Kräften bestimmte Kreaturen seien (vgl. 2018, 38). Dabei bezieht sich Ligotti explizit auf den norwegischen Philosophen Peter Wessel Zapffe (1899-1990), dessen wenige bislang aus dem Norwegischen übersetzte Arbeiten insbesondere durch Ligottis Buch in pessimistischen Kreisen Wellen geschlagen haben. So schreibt Zapffe in seinem, man muss zugeben äußerst eindrucksvoll formulierten, Essay „The Last Messiah“ etwa:

That a species thus becomes unfit for life by reason of an overdevelopment of a single faculty is a tragedy that has befallen not only man. Some contend, for example, that a certain species of deer once walked the earth but was rendered extinct by a set of antlers that had become far too large. Mutations, after all, are blind, thrown into life without a thought to their viability in the environment. When one is depressed and anxious, the human mind is like such antlers, which in all their magnificent glory, crush their bearer slowly to the ground. (Zapffe 1993, 43).

Die Frage, die sich für Zapffe stellt, ist, warum wir angesichts der „kosmischen Panik“, die unsere Entfremdung von der Natur durch unsere Bewusstwerdung unserer Lage in uns hervorrufen musste, überhaupt noch als Spezies existieren, und wir stattdessen nicht schon längst, jeder für sich, beschlossen hätten, uns nicht mehr fortzupflanzen. Die Antwort, die Zapffe seiner Lesart der Kulturgeschichte und der Beobachtung der Menschen entnimmt, lautet, dass wir uns über unsere Lage insbesondere durch vier Mechanismen für gewöhnlich hinwegtäuschen: Isolation („isolation“), Verankerung („attachment“), Zerstreuung („diversion“) und Sublimation („sublimation“). Was Zapffe das „Paradox des Lebens“ nennt, besteht demnach darin, dass das Leben für uns offenbar nur möglich ist, indem es, einmal zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, sich selbst gleichermaßen zensieren muss: „Man saves himself, and continues. Ironically, man’s survival is made possible by a more or less conscious suppression of his hazardous surplus of consciousness. This suppression is, for all intents and purposes, continuous; it goes on as long as we are awake and active, and becomes a condition for social adjustment and what is popularly called ‚healthy‘ and ‚normal‘ behavior“ (Zapffe 1993, 43f). Zapffe spricht hier von Verdrängung (repression), und man könnte diese durchaus als gemeinsamen Oberbegriff der vier genannten Bewältigungsmechanismen sehen. *Isolation* meint das Verwerfen jeglicher destruktiven oder verstörenden Gedanken und Gefühle des Bewusstseins (vgl. ebd.). Zapffe verweist hier etwa auf das Taktgefühl, das es einem, insbesondere als Mann, untersagt, auf offener Straße in Tränen auszubrechen. Als Mechanismus der *Verankerung* wiederum bezeichnet er das Festhalten an „matters of course“, also an dem, was alles an Selbstverständlichkeiten, die es nicht zu hinterfragen gilt, in einer Kultur tradiert wird und ihren Kindern von klein auf eingeimpft wird: Gott, die Kirche, Moralität, der Staat, die Nation, das Gesetz, etc. (vgl. ebd.). Man zieht in diesem Sinn eine Mauer um die sensiblen Angriffspunkte des Bewusstseins; und gerade, weil diese nicht angerührt werden dürfen, werden sie umso vehementer verteidigt – nicht zuletzt, so Zapffe, durch das (Straf-)Gesetz. Die *Zerstreuung* ist, drittens, die Art und Weise, wie wir uns durch oberflächliche Beschäftigungen von den tiefen und bedeutungsschweren Problemen des Lebens ablenken – ein Mechanismus, der heute wohl mehr denn je zur Anwendung kommt, befindet sich doch zumindest ein beachtlicher Teil der Menschheit, nämlich wenigstens die Bevölkerung der sogenannten Industriestaaten, auf einem existenziellen Niveau, in dem die Sorge um das täglich Brot die Langeweile im Heideggerschen Sinn unterdrückt.⁴ Gerade die Generation der sogenannten Millenials (und vielleicht auch noch die vorangehende Generation), die die Aufforderung, ihr eigenes Streben nach Glück überall im Leben an erste Stelle zu setzen, mit der Unterordnung unter die letzten Ausformungen der Disziplinarmacht, so insbesondere das

Schulsystem, vereinbaren müssen, fänden sich damit in einer bi-polaren Situation wieder, die folglich die Langeweile allumfassend werden lässt.⁵ Viertens, und letztens, nennt Zapffe den Mechanismus der *Sublimation*, den er als den seltensten erachtet, und den man in ähnlicher Weise auch bei Freud findet – wie man übrigens auch sonst interessante Parallelen zwischen Zapffe und Freud feststellen kann: „With the fourth defense mechanism, sublimation, the mode of operation is transformation rather than suppression: with creative talent or unshakable panache, one might be able to transform the very agonies of life into pleasant experiences.“ (49). Nicht ohne Selbstironie meint Zapffe allerdings: „This article, in fact, is a classic example of sublimation. Despite his perilous subject, the present writer is not suffering at all; he is merely filling pieces of paper with words, and will probably get paid for the manuscript.“ (50). Man kann hier auch an Charles Bukowskis tragikomische Entgegnung auf den Einwand seiner Partnerin denken, sein Alkoholismus sei bloßer Eskapismus: „‘Drinking is only escapism.’ Sure, I told her, and thank old red-balled God it is, and when I fuck you, that is escapism too, you may not think it is, to you it might be living, now, let’s have a drink““ (Bukowski 2019, 9).

Während nun Zapffes Ausführungen über die vier Bewältigungsmechanismen durchaus empirischen Wert haben, endet sein Essay so spekulativ und düster wie es begonnen hat. Den Kommunismus und die Psychoanalyse sowie alle anderen möglichen „Erlösungen“ verwerfend, indem diese nur temporäre und letztlich zu durchschauende Verzauberungen des Bewusstseins vollbrächten, beschwört Zapffe den einzigen und „letzten Messias“:

A man will come forth, who before all other men has dared to strip his soul naked and give himself wholly over to our most profound questioning, even to the idea of annihilation. A man who has grasped life in its cosmic context, and whose agony is the agony of the world. But such a rising wail will assail him from all the people of the earth, crying for his thousandfold execution, when his voice blankets the world like a shroud, and his peculiar message is heard for the first and last time:: ‚[...] – *Know thy selves; be unfruitful and let there be peace on Earth after thy passing*‘. (51f)

Ligotti schließt sich Zapffe an, wenn er die Notwendigkeit der Verdrängung der irdischen Mühsal beont, die die Menschen nicht zuletzt im Glauben an ein jenseitiges Leben Zuflucht suchen lässt: „They trust in anything that authenticates their importance as persons, tribes, societies, and particularly as a species that will endure in this world and perhaps in an afterworld that may be uncertain in its reality and unclear in its layout, but which sates their craving for values *not of this earth* – that depressing, meaningless place their consciousness must sidestep every day“ (2018, 116). Meines Erachtens hängt Ligotti aber nicht weniger einer dogmatischen

Transzendenz-Gläubigkeit an als seine Gegenseite. Ligottis antagonistische Kritik ist ein bloßes Lippenbekenntnis, das eine tiefere Verstrickung in das, was er oberflächlich ablehnt, verdeckt: Ligotti, der enttäuschte Kätzer. Diese Inkonsistenz erscheint sehr deutlich in der mehrfach wiederholten Phrase, dass die Welt/die Existenz „MALIGNANTLY USELESS“ sei – bei Ligotti, wie auch hier, stets großgeschrieben (vgl. 2018, 61; 63; 113; 121; 171; 216; 220). Ligotti erklärt diese Phrase folgendermaßen:

„Worthless‘ rather than ‚useless‘ is the more familiar epithet in this context. The motive for using ‚useless‘ in place of ‚worthless‘ in this histrionically capitalized phrase is that ‚worthless‘ is tied to the concepts of desirability and value and by *their depreciation* introduces them into the existential mix. ‚Useless,‘ on the other hand, is not so inviting of these concepts. [...] Too many times the question ‚Is life worth living?‘ has been asked. [...] With ‚useless,‘ the wispy spirits of desirability and value do not as readily rear their heads. [...] Naturally, the *uselessness* of all that is or could ever be is subject to the same repudiations as the *worthlessness* of all that is or could ever be. For this reason, the adverb ‚malignantly‘ has been annexed to ‚useless‘ to give it a little more semantic stretch and a dose of toxicity. But to express with any adequacy a sense of the uselessness of everything, a nonlinguistic modality would be needed, some effusion out of a dream that amalgamated every gradation of the useless and worldlessly transmitted to us the inanity of existence under any possible condition. Indigent of such means of communication, the uselessness of all that exists or could possibly exist must be spoken with a poor potency. (2018, 61f)

Man könnte hier zunächst mit Wittgenstein einwenden, dass Ligotti die Grammatik des Wortes „nutzlos“ missbrauche, wenn er dieses Wort aus dem Kontext innerweltlicher Sprachspiele reißt und auf die Welt als *Totalität* anwendet. Ligotti versucht diesem Einwand jedoch insofern zuvor zu kommen, indem er behauptet, dass es *überhaupt nichts* gäbe, das in einem absoluten Sinn nützlich wäre: Während Christen, Juden und Muslime die Existenz auf dieser Welt dadurch zu rechtfertigen versuchen, dass ihr durch das Ziel des Lebens im Jenseits ein Nutzen verliehen werde, m.a.W., dass der Nutzen des diesseitigen Lebens gerade in seiner Vorbereitung auf das jenseitige Leben bestehe, erwidert Ligotti, dass es überhaupt *nichts* gibt, was seinen Nutzen in sich selbst hätte, sondern vielmehr jeder Nutzen relativ sei: „Once you had made it through this life to an afterlife of eternal bliss, you would have no use for that afterlife. Its job would be done, and all you would have is an afterlife of eternal bliss – a paradise for reverent hedonists and pious libertines. What is the use in that? You might as well not exist at all, either in this life or in an afterlife of eternal bliss. Any kind of existence is useless. Nothing is self-justifying“ (2018, 62f).

Abgesehen davon, dass es zweifelhaft ist, ob es tatsächlich gar nichts gibt, was „self-justifying“ wäre, muss gegen dieses Argument insbesondere die Rolle des Adverbs „malignantly“ – also „böartig“ oder „böswillig“ –, die es bei Ligotti spielt, herausgestellt

werden. Meines Erachtens ist es insbesondere letzterer Sinn, der in der Verwendung von „malignantly“ bei Ligotti zum Tragen kommt. Man spricht etwa von einem „böartigen“ Tumor, womit gemeint ist, dass er „schädlich“ ist. Wir unterstellen dem Tumor dabei aber keine „Absichten“. „Böswilligkeit“ hingegen unterstellt eine Intention. Jemand oder etwas ist böswillig, wenn es den Schaden von jemand oder etwas beabsichtigt. Dass Ligotti diese Verwendung von „malignant“ im Sinn hat, geht aus zweierlei Tatsachen hervor. Zum einen aus dem Buchtitel „The Conspiracy against the Human Race“. Die Nutzlosigkeit der Existenz wäre damit das Resultat einer *Verschwörung* und genau deshalb „böswillig“. Was er dabei, zweitens, im Sinn hat, ist ein Szenario wie dasjenige, das der von ihm aufgegriffene Philosoph Philipp Mainländer, einer der wohl radikalsten und zugleich konsequentesten Nihilisten, deren Denken überliefert ist, erdacht hatte – wobei Mainländer seine Spekulationen im Unterschied zu Ligotti nicht in moralische Kategorien gekleidet hat.

Mainländers Schöpfungsmythos spekuliert, dass das in eine Vielheit konkurrierender Individuen zersplitterte Universum gleichsam der Ausfall ist, den der zum Entschluss des Selbstmordes gekommene Gott – die ursprüngliche, allmächtige Einheit – bei dieser Tat freisetzte (vgl. Ligotti 2018, 19; Mainländer 1989, 38). Gott war, als allmächtigem und vollkommenen Wesen, nur eine *einzig*e Entscheidung möglich, auf die sich seine Freiheit beschränkte, nämlich die Entscheidung, *nicht zu sein* (vgl. Mainländer 1989, 43f). Und weil für Gott wohl das Nichtsein dem Sein vorzuziehen war, mutmaßt Mainländer, entschloss dieser sich zu jener Tat, wobei ihm jedoch sein eigenes Wesen im Wege stand; „er war nicht frei von seinem bestimmten Wesen“ (1989, 45). Gott war zwar allmächtig, allerdings nur insofern, als nichts außer ihm Liegendes seine Macht beschränkte; es stand daher nicht in seiner Macht, *sich selbst* zu annihilieren (vgl. ebd.). Der Weg zum absoluten Nichts musste daher über den langsamen Verfall des Seienden, das forthin als unser Weltall anzutreffen war, verlaufen. „Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt“ (Mainländer 1989, 38). In dieser Welt gibt es Mainländer zufolge demnach keine Freiheit. Denn die Bewegung in der Welt führt den ursprünglichen, entropischen Impuls des Todes Gottes fort, weshalb jedes Ding von einem unbewussten Willen zum Tode bestimmt ist und mithin von der Notwendigkeit der Bewegung zum absoluten Nichts. Dieser Wille maskiert sich im Menschen als Wille zum Leben, da das Leben bloß Mittel zum Zweck des Absoluten, nämlich dessen Eingehen in das Nichts, sei. Dies kann Mainländer behaupten, da er die Bewegung der Evolution – vom Niedrigeren zum Höheren, vom Anorganischen zum Organischen, vom Tier zum Menschen – als unter dem „universalen Gesetz der Schwächung der Kraft“ stehend erachtet – ein Gedanke, der womöglich nicht zufällig dem zu Mainländers Lebzeiten im Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik

formulierten Entropiegesetz analog ist. Wie Ulrich Horstmann im Vorwort der *Philosophie der Erlösung* schreibt, hat Mainländer eine echte „*Metaphysik der Entropie* [verfasst], die einzige, die wir bis heute besitzen“ (1989, 20).

Eine Konsequenz Mainländers nihilistischer Theologie ist daher, dass er perverser Weise Gottvertrauen mit Todesliebe gleichsetzt (vgl. 1989, 141). Und wie schon vor ihm Montaigne, so erkennt auch Mainländer der „Weisheit letzten Schluss“ in der Philosophie als der Kunst, sterben zu lernen (vgl. ebd., 142). Wer den Tod nicht fürchtet, der habe gar nichts (mehr) zu fürchten (vgl. ebd.). Mainländer selbst hat jedenfalls die Konsequenz aus seiner eigenen Spekulation gezogen und sich, kurz nach dem Erscheinen seiner *Philosophie der Erlösung*, 1876 das Leben genommen.

Wenngleich es gerade die „immanente Philosophie“ sei, die Mainländer zufolge viele in den Tod führen würde (vgl. 1989, 146), will er seine als „immanente Philosophie“ bezeichnete Spekulation allerdings nicht als Aufruf zum kollektiven Selbstmord – zumindest jedoch als Aufforderung zur „Virginität“ – verstanden wissen: „Die immanente Philosophie darf nicht verurteilen; sie kann es nicht. Sie fordert nicht zum Selbstmord auf; aber der Wahrheit allein dienend, mußte sie Gegenmotive von furchtbarer Gewalt zerstören“ (1989, 144). Fast klingt erschopenhauerianisch, wenn er über Milde und Mitgefühl den Leidenden gegenüber schreibt. Nicht alle Konsequenzen seiner Philosophie sind schlecht, doch sie müssen an ihren Prämissen zerbrechen, zu denen der Anspruch gehört, rein vom Standpunkt der Immanenz aus zu argumentieren. Denn das ist nicht die Immanenz, die Deleuze im Sinne hat, die Immanenz, die *nur sich selbst immanent* ist, denn bei Mainländer bleibt sie zuletzt dem suizidalen Gott eingeschrieben.

Der entscheidende Unterschied zwischen Deleuzes Pessimismus und sowohl Mainländers als auch Ligottis Nihilismus bzw. Transzendenz-Pessimismus besteht meines Erachtens darin, dass Deleuzes Pessimismus sich auf immanente Umstände und Tatsachen bezieht, die sich, zumindest theoretisch, in dieser Welt zum Besseren ändern lassen. Ligotti ist, folgt man den Indizien seiner Formulierungen, Fatalist und hängt – zumindest implizit – einer metaphysisch-anthropomorphen Transzendenzgläubigkeit an, und zwar, weil er sich einen transzendenten, wenn auch unbestimmten, Willen ersinnt, um diesen für alles Leidvolle in dieser Welt schuldig erklären zu können. Ligottis Pessimismus entpuppt sich als ein passiver Nihilismus in Nietzsches Sinn. Deleuze hingegen setzt alles auf die Immanenz und richtet sein Augenmerk folglich auf die Mannigfaltigkeiten, die wir sind, und die Körper, mit denen man sich jeweils zusammensetzen kann – Umstände, die nicht einer Moral zu unterwerfen sind, sondern eine Ethik und Ethologie einfordern, die deren Veränderung hin zu heilvollen, affirmativen

Zusammensetzungen zum Gegenstand hat (vgl. SP). Ligottis Existenzhass dagegen rührt von seiner metaphysischen Spekulation her, dass die menschliche Existenz *böswilliger* Weise nutzlos sei, was von einer impliziten onto-teleologischen Annahme zeugt. Deleuze schließt eine andere Wette: für ihn gilt es die absolute *Kontingenz* zu bejahen, den göttlichen *Würfelwurf*. Freilich ist auch dies eine Spekulation, doch man muss sehen, dass man in absoluten Fragen wohl nicht mehr und nicht weniger als Spekulationen erwarten darf (vgl. Kolakowski 2002). Der Punkt ist vielmehr, dass Deleuze mit Nietzsche den Giftmischern, die die Welt an sich zu etwas Schlechtem erklären wollen, den Glauben an diese Welt entgegenhält. Man müsste ganz im Sinne Deleuzes den Predigern des Todes mit dem dionysischen Humor Nietzsches antworten: die Welt hat einen Hintern, und es gibt in ihr viel Kot, aber darum ist sie selbst noch kein kotiges Ungeheuer (vgl. Liessmann 2014 p.256)

Es gilt folglich festzuhalten, dass Mainländers Philosophie des Absoluten und Ligottis Nihilismus von reaktiven Kräften durchzogene Spekulationen sind. Wenngleich sich Mainländer als Philosoph der Immanenz ausgibt, und Ligotti in seine Fußstapfen tritt, werden wir sehen, wie Deleuze anders als letztere den Fallen des Transzendenten, die in eine Verschwörung gegen das Leben führen, entgeht.

III. Den Ungrund aufwühlen

Die Immanenz: Ein Leben...

In seiner letzten, zwei Monate vor seinem Tod erschienenen, Schrift, „Die Immanenz: ein Leben...“, findet man wohl jene Idee am deutlichsten artikuliert, die Deleuzes gesamtes Werk bestimmt: dass nämlich die Immanenz zunächst als *ein Leben* zu begreifen ist: „Man möchte sagen, die reine Immanenz sei EIN LEBEN und nichts anderes“ (I, 30). Der wesentliche Gedanke ist, dass die Immanenz als solche ist nicht etwas anderem immanent sein darf, sondern nur sich selbst. Subjekt und Objekt sind ihr gegenüber transzendent, und wenn die Immanenz ein transzendentes Feld ist, dem das reine Bewusstsein koextensiv ist, dann nur, insofern letzteres (ähnlich wie bei Bergson) zunächst virtuell bleibt. Die Immanenz wird nicht durch Bewusstsein definiert, wobei Deleuze in diesem Zusammenhang Sartres Text „Die Transzendenz des Ego“ als „entscheidend“ erwähnt, wenngleich Sartre das transzendente Feld nicht völlig frei von der Ebene des Bewusstseins hielt (vgl. 29). Und wenn Deleuze die Immanenz als ein Leben begreift, so wiederum nicht, als ob das Leben der Immanenz zugeschrieben würde wie ein Prädikat dem Subjekt. „Ganz im Gegenteil bezeichnet ‚ein Leben...‘ genau das sich selbst immanente Sein der Immanenz“, wie Agamben in seinem Kommentar von Deleuzes Schrift betont (vgl. 1998, 99). „Das transzendente Feld definiert sich durch eine Immanenzebene und die Immanenzebene durch ein Leben“ (I, 30).

Worum handelt es sich bei diesem Leben, das präsubektiv und unpersönlich ist? *Ein* Leben konstituiert sich durch Singularitäten und Ereignisse, die nichts Individuelles an sich haben, sondern von den Subjekten durchlaufen werden und sich in den Subjekten und Objekten aktualisieren (vgl. I, 31). Charles Dickens Geschichte *Our Mutual Friend* Deleuze zufolge sehr schön, worin dieses transzendente Leben besteht. „Ein Schuft, ein übles, von allen verachtetes Subjekt wird sterbend herbeigebracht, und mit einem Mal bezeugen nun die, die ihn pflegen, eine Art Eifer, Achtung, Liebe gegenüber dem geringsten Lebenszeichen des Sterbenden [...] Je mehr er aber ins Leben zurückkehrt, desto kälter werden seine Retter, und er gewinnt all seine Unverschämtheit, seine Bosheit zurück“ (I, 31). Wir haben es mit einer eigentümlichen Verdoppelung zu tun: *ein* Leben, das gleichzeitig Leben *des* Subjekts ist, aber gewöhnlich durch das *subjektive Leben* verborgen bleibt. Während Ligotti jegliches Existieren überhaupt für verdammungswürdig erklärt, bestimmt sich, in scharfem Gegensatz dazu, *ein* Leben nach Deleuze als „vollkommenes Vermögen, vollkommene Glückseligkeit“ (vgl. 30). Es ist dies ein Leben reiner Immanenz, das jenseits von Gut und Böse liegt, weil „es einzig durch das Subjekt,

das es inmitten der Dinge verkörperte, gut oder böse wurde“ (vgl. 31). Es ist also offensichtlich, dass Deleuze eine Anwendung moralischer Kategorien nur auf das subjektivierte Leben, nicht aber auf das transzendente, *eine* Leben zulässt. Man muss dies als Ausdruck eines konsequenten Denkens der Immanenz verstehen: Deleuze hat stets davor gewarnt, das Transzendente mit dem Empirischen zu vermischen. Ersteres durch Kategorien zu bestimmen, die letzterem entstammen, hätte zum Resultat, das Transzendente als bloßen Abklatsch des Empirischen zu repräsentieren.

Man kann genau dies zum Gegenstand eines Vorwurfs an Ligotti machen, wenn dieser jegliche Existenz schlechthin als „malignantly useless“ charakterisiert, insofern es sich dabei gerade um die Anwendung eines moralischen Prädikats auf ein Subjekt handelt, das sich einer derartigen Bestimmung entziehen muss, indem es der Möglichkeit solch einer Prädikation vorausliegt. Mainländer entgeht dieser Kritik seinerseits insofern, als er seine Spekulation weitestgehend von moralischen Kategorien freihält. Nichtsdestoweniger handelt es sich auch bei ihm um eine Spekulation, die das Seiende inklusive unserer Existenz als Resultat des Aktes einer transzenten, göttlichen Instanz zu verstehen sucht. Man muss ihnen daher, wie ich es im Folgenden tun werde, Deleuzes Spekulation entgegenhalten, die ihren Spekulationen überlegen ist, sofern sie vollständig innerhalb der Immanenzebene verbleibt. Es ist schließlich mehr als fragwürdig, ob Mainländers Spekulation hinsichtlich der Tat der einfachen Einheit seinem eigenen Anspruch der Immanenz, den er zur unhintergehbaren Voraussetzung der Philosophie erklärt, treu bleiben kann:

Die immanenten Prinzipien, Wille und Geist, können schlechterdings nicht auf das vorweltliche Wesen übertragen werden, wir dürfen sie nicht zu konstitutiven Prinzipien für die Ableitung der Tat machen. Dagegen dürfen wir dieselben zu regulativen Prinzipien für ‚die bloße Beurteilung‘ der Tat machen, d.h. wir dürfen uns die Entstehung der Welt dadurch zu erklären versuchen, daß wir sie auffassen, als ob sie ein motivierter Willensakt gewesen sei. (1989, 42f)

Wir dürfen in diesen Belangen Mainländer zufolge also nur mittels analogischer bzw. problematischer Urteile vorgehen, nicht jedoch apodiktische Urteile fällen (vgl. 1989, 42). Wenn aber Mainländers Spekulation ihre Kraft aus der Idee eines Gottes nimmt, der sich zum Nichtsein entschließt, stellt sich die Frage, welchen Unterschied es praktisch macht, Wille und Geist hier nur als regulative Prinzipien anzunehmen? Kurz: Mainländer nahm sich das Leben; und war dafür nicht zuletzt seine eigene Spekulation entscheidend?

Wie tief mag die Krise sein, die einen Gläubigen dazu bringt, zu ahnen, dass da womöglich kein Großer Anderer ist. Doch man muss sich dem Trauma stellen, immer wieder, und ihm so

eine andere Signifikanz verleihen. So kann der Tod Gottes zu einem beinahe tröstlichen Gedanken werden – ähnlich dem Blick in die Unendlichkeit des leeren Nachthimmels, in die teilnahmslose Indifferenz gegenüber allen menschlich-allzu-menschlichen Sorgen; der Gedanke, dass all dies nichts ist als die Immanenz: *ein* Leben; dass all dies „nur“ ein gewaltiges Improvisationstheater ist, ohne Regisseur, ohne größere Absicht.

Kant und die Idee als Problem: Affirmation der Kontingenz

Wir kommen an diesem Punkt zu Deleuzes Konzeption der Idee als Problem, die wesentlich zum Verständnis seiner Affirmation der Kontingenz und in diesem Sinn zu seiner Antwort auf die Herausforderung des Nihilismus beiträgt.

Kant fasst die Idee als Konzept eines Objekts, das eine jede mögliche Erfahrung übersteigt. Damit einhergehend unterscheidet er im Anhang zur transzendentalen Dialektik einen rechtmäßigen bzw. guten, *immanenten* Gebrauch von einem illegitimen *transzendenten* Gebrauch der Idee (1998, 708f [B 671]). Legitimer Weise können Ideen, da sie jegliche mögliche Erfahrung, bzw. deren Voraussetzung der sinnlichen Gegebenheit transzendieren – ähnlich wie bei Mainländer –, nur als Regulativ dienen und als letzter „Horizont“ („focus imaginarius“) gelten, der die Einheit unserer Erkenntnis als Problem setzt, das letztlich unauflöslich ist. Deleuzes Kritik setzt daran an, dass Kant den problematischen Charakter der Ideen gewissermaßen durch ihre totalisierende Funktion verschüttet. „Put simply, whereas Kantian Ideas are unifying, totalising and conditioning (transcendent Ideas), for Deleuze they will become multiple, differential, and genetic (immanent Ideas)“ (Smith 2006, 48). Was Deleuze infrage stellt, ist Kants Postulat eines totalitären Horizonts, letzterer die Probleme integrieren würde, und ohne welchen wir unsere Begriffe letztlich nicht kohärent verwenden könnten. Christian Kerslake schreibt zu Deleuzes Kritik an dieser Vorstellung: „In fact, the problem of a totality of problems may not be a well-posed problem. Perhaps Kant's projected unity of Ideas is required as a *telos* only from the standpoint of actual knowledge, that is, from empirical representation. If so, the power of Ideas in Kant remains subordinated to a generalized field of conceptual representation“ (Kerslake 2009, 118f). Genau diese Repräsentation des Transzendentalen durch das Empirische kritisiert Deleuze, wie wir sehen werden, unter seinem Begriff des „Bildes des Denkens“. Die Ideen als Probleme zu fassen, muss demgegenüber bedeuten, ihnen *als Problemen* eine Konsistenz zuzusprechen, die absolut ideal und ungetrübt durch das Empirische ist. So schreibt Kerslake: „We can conclude that Ideas must have a consistency and form of their own *as problems* that stand structurally outside achieved

empirical knowledge, ‘feeding’ and even conditioning knowledge” (Kerslake 2009, 119). Solange die Wahrheit der Probleme von der Möglichkeit ihrer Lösungen abhängig gemacht wird, verfehlt man „die innere Charakteristik des Problems als solchen, das innere imperative Element, das zuerst über seine Wahrheit und Falschheit entscheidet und seine innerliche genetische Macht bemißt: das Objekt selbst der Dialektik oder Kombinatorik, das ‚Differentielle‘“ (DW, 208f).

In seiner Dialektik rekurriert Deleuze auf Leibniz, da dieser ihm das Rüstzeug, die Idee als rein immanent und differenziell zu konzipieren, bietet. Woran scheitert Kant? Bei Kant, so Deleuze, weist die Idee drei Momente auf: „[Sie ist] unbestimmt in ihrem Objekt, bestimmbar im Verhältnis zu den Objekten der Erfahrung, Trägerin des Ideals einer unendlichen Bestimmung im Verhältnis zu den Verstandesbegriffen“ (DW, 219). Die Idee ist unbestimmt in ihrem Objekt, weil das Objekt kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, sondern nur als Problem präsent ist. Das Objekt der Idee ist allerdings indirekt bestimmbar in Analogie mit den Objekten der Erfahrung, denen es eine Einheit verleiht (vgl. ebd.). Schließlich beinhaltet das Objekt der Idee das „Ideal einer unendlichen durchgängigen Bestimmung“ im Verhältnis zu den Verstandesbegriffen, insofern letztere, indem sie über ein „unendliches Kontinuitätsfeld verfügen“, mehr und mehr Differenzen umfassen“ (vgl. ebd.). Der Grund, warum die Idee bei Kant nicht wahrhaft immanent wird, liegt Deleuze zufolge darin, dass zwei der drei Momente nach Kant äußerlich bleiben:

Es besteht in der Idee keinerlei Gleichsetzung oder Verschmelzung, sondern eine innere problematische objektive Einheit des Unbestimmten, Bestimmbaren und der Bestimmung. Dies ist es vielleicht, was bei Kant nicht genügend deutlich wird: zwei der drei Momente bleiben ihm zufolge äußerliche Merkmale (wenn die Idee an sich selbst unbestimmt ist, so ist sie nur im Verhältnis zu den Objekten der Erfahrung bestimmbar und trägt das Ideal der Bestimmung nur im Verhältnis zu den Verstandesbegriffen) [...] Vielleicht muß man hier die wahren Gründe dafür suchen, daß Kant, wie ihm die Postkantianer vorwarfen, am Gesichtspunkt der Bedingtheit festhält, ohne den der Genese zu erreichen. (DW, 219)

Die Ideen sind nach Kant rein regulativ, indem sie die Kohärenz der Verstandesbegriffe und damit die Systematizität unseres Wissens über die Welt garantieren. Indem jedoch die Bestimmbarkeit und Bestimmtheit der Idee nur in Analogie zu empirischen Objekten bzw. dem Verstand begriffen werden, kann Kant der Idee nicht ihre Unabhängigkeit vom Empirischen garantieren, sondern paust gewissermaßen das Problem von seinen Lösungen ab. Mit Leibniz dagegen gelingt es Deleuze, zu zeigen, wie alle drei Momente der Idee derselben in Wirklichkeit immanent sind und die Idee dadurch in einem genetischen Sinn konstitutiv für die Welt und das Denken wird. Die Idee ist eine Mannigfaltigkeit, die aus Singularitäten und ihren

Relationen besteht. Die Singularitäten sind an sich völlig unbestimmt, jedoch völlig bestimmbar, wobei die Bestimmbarkeit gemäß einem Prinzip der reziproken Bestimmung gedacht wird: „Jeder Term existiert absolut nur in seinem Verhältnis zum anderen [...] Ihre wirklich synthetische Funktion bildet und entwickelt die Idee in einer reziproken Synthese“ (DW, 222).

Das Symbol dx erscheint zugleich als unbestimmt, als bestimmbar und als Bestimmung. Diesen drei Aspekten entsprechen drei Prinzipien, die den zureichenden Grund bilden: Dem Unbestimmten als solchen (dx , dy) entspricht ein Prinzip der Bestimmbarkeit; dem real Bestimmbaren (dx/dy) entspricht ein Prinzip von Wechselbestimmung; dem wirklich Bestimmten (Werte von dx/dy) entspricht ein Prinzip durchgängiger Bestimmung. Kurz, dx ist die Idee – die platonische, leibnizsche oder kantische Idee, das ‚Problem‘ und dessen Sein. (DW, 220)

Wie Deleuze sagt, bleibt die Differenz bei Kant dagegen „außerhalb und daher unrein, empirisch, der Konstruktion anhängig, ‚zwischen‘ der bestimmbaren Anschauung und dem bestimmenden Begriff“ (vgl. DW, 223). Nur wenn die Bestimmbarkeit entsprechend einem Prinzip der Wechselbeziehung gedacht wird, kann die Idee als vollständig sich selbst immanent und differenziell gedacht werden. Die Idee als virtuelle Mannigfaltigkeit ist dabei ihren Aktualisierungen in keiner Weise ähnlich und genauso wenig gegensätzlich: „Wir stellen Nicht- A dx gegenüber, und ebenso dem Symbol des Widerspruchs das der Differenz [...] – und ebenso der Negativität die Differenz an sich selbst“ (DW, 220). Das Problem hat eine vom Empirischen reine Konsistenz, allerdings ohne einer Kluft oder eines Keils dazwischen. Vielmehr wird das Aktuelle als *genetisches* Resultat einer *asymmetrischen* Synthese der Ideen als rein sich selbst immanenten, virtuellen Mannigfaltigkeiten verstanden.

Aber woher kommen nun die Ideen? Was ist ihr Ursprung? Deleuze verwirft zunächst das transzendente Subjekt. Descartes suchte ein Prinzip und fand es im Cogito. Kants Kritik daran war, dass Descartes die Form der Bestimmung außer Acht ließ. Nach Kant ist das Cogito durch die Zeit in ein bestimmbares Selbst [Moi] und ein bestimmendes Ego [Je] geteilt. Doch Kant selbst zog Deleuze zufolge nicht die notwendigen Konsequenzen aus dieser Einsicht. Er wird die Einheit des Ego in der transzendentalen Apperzeption wiederherstellen, während das Ich seine aktiven Synthesen auf eine rein passive Sinnlichkeit anwendet. Deleuze hingegen wird den aktiven Synthesen des Ichs passive Synthesen zugrunde legen und die Ästhetik⁶ durch seine

Methode des höheren Empirismus im Gegensatz zu Kant zu einer wirklich transzendentalen machen:

In Wirklichkeit wird der Empirismus transzendental und die Ästhetik eine apodiktische Disziplin, wenn wir im Sinnlichen direkt das auffassen, was nur empfunden werden kann, das Sein selbst *des* Sinnlichen: die Differenz, die Differenz im Potential, die Intensitätsdifferenz als *ratio* des qualitativ Verschiedenen. Die Differenz ist es, in der das Phänomen aufblitzt, sich als Zeichen expliziert und in der die Bewegung sich als ‚Effekt‘ ergibt. Die intensive Welt der Differenzen, in der die Qualitäten ihre *ratio* finden und das Sinnliche sein Sein, ist eben der Gegenstand eines höheren Empirismus. (DW, 84)

Es ist nach Deleuze die Gewalt der Begegnung mit Intensitäten, freien und reinen Differenzen, die den transzenten, im Unterschied zum empirischen, Gebrauch der Vermögen bilden. Wir stellen also fest, dass es der Riss zwischen Selbst und Ego ist, in dem die Ideen auftauchen: „[S]ofern das Cogito auf ein gespaltenes Ego verweist [...], muß von den Ideen gesagt werden, daß sie im Riss wimmeln, daß sie beständig an den Rändern dieses Risses auftauchen, unaufhörlich gehen und kommen und sich auf tausend verschiedene Weisen zusammensetzen“ (DW, 219). „Daher“, so Deleuze, „beziehen sich die Ideen keineswegs auf ein Cogito als Satz des Bewußtseins oder Grund, sondern auf das gespaltene Ego eines aufgelösten Cogito, d.h. auf das universale Zu-Grunde-Gehen [effondement], das das Denken als Vermögen in seinem transzenten Gebrauch charakterisiert“ (ebd., 247). Es ist die Intensität, die den transzenten Gebrauch der Vermögen erzeugt, wodurch gilt, dass „[d]ie Ideen [...] exakt die Gedanken des Cogito, die Differentiale des Denkens [sind]“ (ebd.).

Nach Kant erlauben uns die regulativen Ideen, Begriffe in unser System des Wissens einzuführen, die nichts mit der Erfahrung zu tun haben. Genau durch diesen Schritt aber bleiben die Ideen bei Kant in ihrer propositionalen Struktur gefangen, und gewinnen nicht die genetische, immanente Transzendentalität, die ihnen zusteht, und die die Proposition und das Empirische erst *bedingt*:

Ultimately, therefore, for Deleuze they sustain the image of thought precisely at the moment when reason goes beyond experience. We can see this in the fact that the Ideas of reason, God, the self and the world all have structures that are amenable to judgement, whilst referring to objects that fall outside of any possible empirical experience. They are therefore a means of bringing into the image of thought that which is recognised to fall outside of it. (Henry Somers-Hall 2013, 127)

Solange die Ideen irgendwie in Analogie mit dem Empirischen konzipiert werden, bleibt man im Bereich des Bewusstseins und der Proposition stehen und gelangt nicht zum differenziellen

Unbewussten und dem Sinn, die die transzendental-ideale Bedingung der empirischen Realität von Bewusstsein und Proposition darstellen. Daher bedeutet Denken für Deleuze auch nicht die Bewegung von Proposition zu Proposition, ebenso wie Wissen als das Verfügen über Propositionen sekundär ist gegenüber dem Befassen mit dem Problem und der Vize-Diktion als der Bewegung, die von den Lösungen ausgeht und das Problem spezifiziert, um dann in der umgekehrten Bewegung eine Lösung zu finden, die anders sein kann als die bisherigen (vgl. Somers-Hall 2013, 155f). Während Platon, aber auch Kant, in der Idee ein apodiktisches Prinzip als Grund finden, findet sich in der Idee als Problem vielmehr ein „Ungrund“ (vgl. Somers-Hall 2013, 160). Der Unterschied zwischen Grund und Ungrund verweist darauf, dass apodiktische Prinzipien, so Somers-Hall, dieselbe Struktur haben wie das System der Propositionen, das sie begründen – sie sind der Struktur des Urteils unterworfen –, wogegen zwischen dem Problem und der Lösung, die es hervorbringt, ein Wesensunterschied besteht (vgl. ebd.). „As such, it [i.e. the problem] cannot ground solutions by providing a principle that we know to be true, because truth is a function of judgement, and the problem is different in kind to judgement. Thus, rather than a ground, it serves as an ‘unground’, destabilising the vision of the world as amenable to judgement in its entirety“ (ebd.). Daher stellt Deleuze auch das Lernen dem Wissen voran, und begreift ersteres als Apprehension der problematischen Idee, während letzteres allein dem Feld der Lösungen und der Repräsentation zugehört.

Deleuze ersetzt also die Bewegung vom Hypothetischen zum Apodiktischen durch die Bewegung vom Problematischen zur Frage (vgl. DW, 250). „Die Fragen sind Imperative, oder eher: *die Fragen drücken das Verhältnis der Probleme zu den Imperativen, aus denen sie hervorgehen, aus*“ (ebd., 251). Die Frage stellt sich von der Sinnlichkeit ausgehend, und verweist auf ein ideales Problem, das als solches nicht einfach gegeben ist. Ebenso wenig aber stehen die Imperative oder Fragen in unserer Gewalt. Man denke hier vielleicht an Proust, der den Imperativ verspürt, einen Roman zu schreiben, aber sich zunächst unfähig dazu findet. Indem die Fragen jedoch die cogitanda des Denkens – also das vom Empirischen aus Undenkbare, aber doch zum Denken Zwingende – darstellen, meinen sie „also meine größte Ohnmacht, zugleich aber jenen Punkt, [...] der die ‚Unmöglichkeit zu denken ‚was das Denken ist‘ bezeichnet, sich im Werk als Problem entfaltet und in dem sich die ‚Unfähigkeit‘ in Macht verwandelt“ (DW, 253). Proust schafft das Werk, und *indem* er es schafft, schöpft und aktualisiert er das Problem in einer eigentümlichen Weise. In diesem Sinn behauptet Deleuze: „Der Autor des Werks kann also sehr wohl Operator der Idee genannt werden“ (ebd., 252). Deleuze spricht demnach von einer „Entscheidungsgewalt im Kern der Probleme“; doch er betont zugleich, „diese Schöpfung, dieser Wurf, der uns zum Geschlecht von Göttern macht –

sie ist dennoch nicht unsere. Die Götter selbst sind der Ananke unterworfen, d.h. dem Zufallshimmel“ (ebd., 253). Denn der „radikale Ursprung“ der Idee liegt in der zufälligen, imperativischen Begegnung, die ihre Gewalt auf uns ausübt, das Denken auf den Weg bringt. „Die Probleme stammen aus zufälligen Imperativen oder Ereignissen, die sich als Fragen präsentieren“ (DW, 251). Wenn uns dieses *fiat*, wie Deleuze es bezeichnet, schon nicht zu Göttlichen macht, dann so scheint es, zumindest zu halbgöttlichen Wesen (vgl. ebd.). Mit Bergson zeigt Deleuze auf, dass „die wahre Freiheit“ im „Entscheidungsvermögen [liegt], und darin, die Probleme selbst zu stellen: In diesem – halbgöttlichen – Vermögen liegt auch die Fähigkeit, falsche Probleme zum Verschwinden zu bringen, sowie die schöpferische Seite, die wahren Probleme an der Oberfläche auftauchen zu lassen“ (B, 26). In diesem Sinn findet sich bei Deleuze auch kein Rückfall in eine vorkritische, rationalistische Ontologie. „Just as Heidegger suggests that the notion of Being only has meaning at all for a finite being oriented by its own death, for Deleuze, being is always being-for, more specifically, for a finite being who is fundamentally oriented by a set of problems“ (Kerslake 2009a, 124). Wir haben gesehen, wie die Frage nach der Idee bei Deleuze in einen Ungrund führt, der uns zugleich vor unsere Ohnmacht als endliche, dem Zufall ausgelieferte Wesen, wie auch vor unsere gerade darin begründete Entscheidungsmacht bezüglich der Probleme stellt. Genau darin, so Kerslake, liegt bei Deleuze das Moment der „Selbst-Begründung“ (die eigentlich eine Ent-Gründung ist) – im Unterschied zu jeglicher Letzbegründung:

Each finite being can potentially assume a *being-in-and-for-itself* by becoming aware of the problems that orient it as problems, that is, problems whose solution is *up to it*. This is the moment of self-grounding in Deleuze's system, in which the immanent realization of reason reaches its full, self-reflexive articulation. [...] According to the Kantian model, Ideas stand structurally outside possible experience, so that they are problematic *for us*. But the Leibnizian augmentation of transcendental philosophy shows how Ideas are not just problematic for us, but are so in themselves. For Deleuze, a problem is formed in the first place out of singularities whose organization has not been decided in advance according to a pre-established harmony (Leibniz), but is constituted experimentally by finite beings who are subject to these singularities (Kant). (Kerslake 2009a, 124)

Deleuze sucht das Unbedingte bzw. die Idee nicht außerhalb der Vernunft oder in irgendeiner überweltlichen Vorstellung, vielmehr erweist sich das Unbedingte als der Ungrund der kontingenten Notwendigkeit, der aber, und dies ist entscheidend, von Deleuze dennoch affirmiert werden kann, insofern er zeigt, wie darin zugleich nicht bloß unsere Ohnmacht sondern *auch* unsere Entscheidungsfreiheit begründet liegt, weshalb sich für Deleuze auch nicht

das Problem einer Zwei-Welten-Theorie und der notwendig nachträglichen Vereinigung von theoretischer und praktischer Vernunft wie bei Kant stellt.

Es trägt wesentlich zum Verständnis von Deleuzes Affirmation der Kontingenz bei, diese im Lichte seiner soeben erörterten Dialektik zu lesen.

Das schwierigste ist, aus dem Zufall ein Objekt von *Bejahung* zu machen, dies aber ist der Sinn des Imperativs und der Fragen, die er aufwirft. Die Ideen stammen daher, wie die Singularitäten jenem aleatorischen Punkt entstammen, der jedesmal den ganzen Zufall in einem einzigen Mal verdichtet [...] Wird der Zufall genügend bejaht, so kann der Spieler nicht mehr verlieren, da jede Kombination und jeder Wurf, der sie erzeugt, von Natur aus dem beweglichen Ort und dem beweglichen Gebot des aleatorischen Punkts entsprechen. (DW, 251f).

Deleuze beruft sich in der Frage nach dem Ursprung der Ideen nicht auf ein apodiktisches Prinzip, sondern auf einen aleatorischen Punkt (vgl. DW, 254). Der schlechte Spieler rechnet mit Wahrscheinlichkeiten, da er nie den Zufall im Ganzen bejaht. Damit findet er sich unweigerlich vor das Problem des Willkürlichen gestellt. Dagegen gilt: „Ist der Zufall bejaht, so ist jedesmal alles Willkürliche abgeschafft“ (DW, 252). Ligotti und Mainländer sind schlechte Spieler, indem es ihnen nicht gelingt, aus dem Zufall eine Bejahung zu machen. Sie gelangen nicht zur immanenten Entgründung der Vernunft – zu ihrem Zu-Grunde-gehen –, das ihren Ungrund enthüllt, indem sie das Unbedingte letztlich als transzendenten Willen außerhalb der Vernunft wähen: Ligotti, indem er die Existenz als Böartigkeit einer wie auch immer gearteten Willkür ersinnt, und Mainländer, indem er den Grund der Existenz in der Willkür eines des Seins überdrüssigen Gottes oder Ur-Einen vermutet. Die post-nietzscheanische Philosophie ist nicht zuletzt Kontingenzbewältigung.

Die Bêtise und das Bild des Denkens

An uns, die extremen Orte aufzusuchen, zu extremen Zeiten, da die höchsten, die tiefsten Wahrheiten sich erheben und aufleben. Die Orte des Denkens sind die tropischen Zonen, vom tropischen Menschen heimgesucht. Nicht die gemäßigten Zonen und nicht der maßvolle, methodische oder moralische Mensch.

(NP, 121)

Wie soll man sich den Ungrund, von dem schon die Rede war, genauer vorstellen? Und vor allem: welches Verhältnis nimmt das Denken dazu ein? Diese Fragen sollen im Folgenden in einer Analyse von Deleuzes Ausführungen zur *bêtise* im Rahmen seiner Kritik des Bildes des Denkens zu beantworten versucht werden. Es wird sich zeigen, warum solche Denker der Transzendenz wie Mainländer und Ligotti paradigmatische Beispiele dafür abgeben, wie ein Denken, das in der Struktur der Repräsentation gefangen bleibt, Gefahr läuft, den Ungrund als Abgrund zu verkennen.

Im Vorangehenden war die Rede vom Begriff der Begründung als immanenter, genetischer Realisierung der Vernunft. Wie wir gesehen haben, stößt die Vernunft nach Deleuze dabei nicht auf ein letztes Unbedingtes, ein *anhypotheton* außerhalb der Vernunft, das eine Letztbegründung garantieren würde: vielmehr offenbarte sich uns der ihr eigene Ungrund in einem Akt der Entgründung. Die Herausforderung liegt nun gerade darin, in diesem Ungrund nicht einen *Abgrund* (sowohl für die Moral als auch das Denken überhaupt) zu sehen. Diese Herausforderung nimmt Deleuzes mit seiner Kritik des Bildes des Denkens und seiner in diesem Rahmen dargelegten Kritik der *bêtise*, also der Dummheit, an. Es mag zunächst seltsam erscheinen, den Begriff der Dummheit in diesem Zusammenhang aufzuwerfen. Doch Deleuze geht es dabei nicht um eine empirische Fragestellung. Die Frage nach der *bêtise* ist eine transzendente Frage schlechthin, im genetischen Sinne der Bedingungen der Wirklichkeit der Erfahrung. „Was uns daran hindert, aus der Dummheit ein transzendentes Problem zu machen, liegt stets an unserem Glauben an die Postulate der *Cogitatio*: Die Dummheit kann nur eine empirische Bestimmung sein, die auf die Psychologie oder die Anekdote – schlimmer noch: auf Polemik und auf Beleidigungen – und auf die Stilblütensammlung als besonders abscheuliche pseudo-literarische Gattung verweist“ (DW, 196). Die Dummheit darf daher keinesfalls mit dem Fehler verwechselt werden. Es gibt Diskurse, die ausschließlich aus Wahrheiten bestehen, aber nichtsdestoweniger völlig trivial sind: „Guten Morgen, Theaitetos“; „2+2=4“; „Der Mount Everest ist 8848 Meter hoch“ – „intelligente Dummheit“, wie Robert Musil gesagt hätte (vgl. 2001, 59). Freilich ist der Fehler das Gegenteil der Wahrheit. Doch das Denken am Ideal der Wahrheit zu messen, heißt nichts anderes als es der *Doxa* zu unterwerfen.

Solange man das Misslingen des Denkens als bloßes „Zuwenig“, als *quantitatives* Defizit, begreift, kann man als Gegenteil des Denkens nur dessen Mangel begreifen. Dabei bleibt man jedoch dem, was Deleuze als „Bild des Denkens“⁷ bezeichnet, verhaftet, nämlich der Repräsentation. Man muss demnach die Frage stellen, was es heißt, das Denken außerhalb der Repräsentation zu begreifen. Und wenn die Dummheit nicht einfach als Misslingen des Denkens, als empirischer Irrtum, zu verstehen ist, dann stellt sich mit der Frage nach der Möglichkeit der Dummheit zugleich die Frage nach der Möglichkeit des Denkens.

Die Dummheit als transzendentes Problem zu fassen bedeutet zunächst, sie als die je *eigene* zu fassen (vgl. DW, 196). Wie Bernard Stiegler treffend bemerkt, setzt die Möglichkeit, dass ich von der Dummheit anderer betroffen gemacht werden kann – dass ich mich ihrer schämen kann, so als ob die Dummheit, die mich auf diese Weise affiziert, zu meiner eigenen würde –, voraus, dass die Dummheit zunächst meine eigene ist, denn nur, wenn ich in der Lage bin, dass die Dummheit mich beschämt – ja *ich mich* mithin selbst *beschäme* –, kann ich von der Dummheit anderer *beschämt werden* (vgl. Stiegler 2013, 162). Stiegler weist darauf hin, dass die Scham – angesichts der Dummheit – Deleuze zufolge das Denken anstößt, auf den Weg bringt – m.a.W.: hier kann die Misosophie beginnen (vgl. ebd.).⁸ Tatsächlich definiert Deleuze in seinem Nietzsche-Buch die Leistung der Philosophie in ihrem Vermögen, zu betrüben und die Dummheit als „beschämend“ bloßzustellen:

Fragt jemand nach dem Nutzen der Philosophie, muß aggressiv geantwortet werden, dünkt sich diese Frage doch beißend ironisch. Die Philosophie steht weder dem Staat noch der Kirche zu Diensten – die haben andere Sorgen. Sie dient keiner bestehenden Macht. Die Leistung der Philosophie besteht darin: zu betrüben. Eine Philosophie, die niemanden betrübt und keinem widerspricht, ist keine Philosophie. Ihre Leistung gründet darin, der Dummheit Schaden zuzufügen, aus dieser etwas zu machen, dessen es sich zu schämen gilt. Ihr einziger Gebrauch liegt darin: die Niedrigkeit des Denkens in allen ihren Formen bloßzustellen. (NP, 116)

Genau dies ist es, was Deleuze seinem Begriff der Misosophie, seinem Verständnis der Philosophie als Misosophie, zugrunde legt. Wenn der Philosoph etymologisch als „Freund der Weisheit“ verstanden wird, so würde Deleuze wahrscheinlich lieber kein Philosoph geheißen werden.

Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie. Zählen wir nicht auf das Denken, um die relative Notwendigkeit dessen,

was es denkt, zu festigen, sondern im Gegenteil auf die Kontingenz einer Begegnung mit dem, was zum Denken nötigt, um die absolute Notwendigkeit eines Denkakts, einer Leidenschaft zum Denken aufzureizen und anzustacheln. Die Bedingungen einer wahrhaften Kritik und einer wahrhaften Schöpfung sind die nämlichen: Zerstörung des Bilds eines Denkens, das sich selbst voraussetzt, Genese des Denkakts im Denken selbst. (DW, 181f)

Das Bild des Denkens zerstören und das Denken im Denken erzeugen: die Misosophie ist Philosophie als deren Anfang, und die Philosophie muss Misosophie genannt werden, gerade weil sie nichts voraussetzt – keinen guten Willen, keinen Gemeinsinn. „Jedes Vermögen ist aus den Angeln gehoben“ (DW, 183). Am Anfang des Denkens steht, wie Deleuze schreibt, der Einbruch, die Gewalt – kurz: eine Begegnung mit dem Intolerablen, nicht eine Rekognition, sondern ein Ereignis, das den empirischen Gebrauch der Vermögen aushebelt. Was vom empirischen Standpunkt (wieder)erkannt werden würde, das Gegebene, ist nicht, was hier begegnet; nicht das Sinnliche, sondern das *Sein des Sinnlichen*, das Unsinnliche, wodurch das Gegebene gegeben wird (vgl. DW, 182). Es kann sich dabei vom empirischen Standpunkt her, so Deleuze, um alles mögliche handeln: Sokrates, der Tempel oder der Dämon, und es kann in verschiedenen „affektiven Klangfarben“ erfasst werden – Bewunderung, Liebe, Hass, Schmerz (vgl. ebd.). Entscheidend aber ist, dass es zunächst nur empfunden werden kann, weshalb es sich der Rekognition entziehen muss (vgl. ebd.). Es ist eine Gewalt, die zum Denken zwingt, die Seele dazu zwingt, ein Problem zu stellen, und dabei vom Sentiendum zum Cogitandum verläuft (vgl. DW, 182f). Und dies ist entscheidend: Der Schock, der mich in der Sensation dieses Intolerablen erfasst, stellt – insofern es sich bei der Gemeinheit, der Grausamkeit, der Niedertracht, der Dummheit „nicht bloß um körperliche Mächte oder charakterliche und soziale Tatsachen handelt, sondern [um] Strukturen des Denkens als solchen“ – damit nicht einfach die „Welt“, sondern vielmehr zugleich *mich selbst* als Subjekt in Frage. Wenn es sich dabei aber um Strukturen des Denkens als solchen handelt, wie ist dann ein Denken, das nicht dumm wäre überhaupt möglich?

Nach Deleuze erhellt sich das strukturelle – oder besser: genetische – Moment der Dummheit im Denken aus der Beziehung zwischen *Denken* und *Individuation*. Deleuze rekuriert hier sowohl auf Schelling – nämlich hinsichtlich des Ungrundes, den Deleuze als „sans-fond“ übersetzt, was in der deutschsprachigen Übersetzung von *Differenz und Wiederholung* m.E. unzureichend als „Untergrund“ übersetzt wird, insofern damit gerade der Bezug auf Schelling übergangen wird – als auch auf Gilbert Simondon, nämlich hinsichtlich des Konzepts der

Individuation. Deleuze stellt der hylemorphischen, transzendenten Methode der Bestimmung des Unbestimmten seine genetische Methode entgegen. Das Verfahren der Genese ist dabei das der Individuation. Wichtig ist zunächst, dass die Individuation nicht dialektisch bzw. durch die aristotelische Methode der Spezifikation verfährt. Die Individuation ist vielmehr genetisch und progressiv und liegt der Spezifikation ermöglichend zugrunde (vgl. DW, 196). Was sie erklären soll, ist, wie es überhaupt zu Subjekten und Objekten und ihren Identitäten kommt, ohne die entsprechenden Begriffe und Kategorien in deren Erklärung vorauszusetzen. Von wo geht die Individuation jedoch aus? Es ist hier, wo der Un(ter)grund ins Spiel kommt, und darüber hinaus das Verhältnis, das Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen und Entitäten zu ihm einnehmen können.

Deleuze erachtet die Dummheit als wesentlich menschliche Struktur. „Die Dummheit ist nicht das Wesen des Tiers“ (DW, 195). Dies mutet freilich seltsam an, lautet der entsprechende französische Begriff bei Deleuze doch „bêtise“ – ein Wort, in dem die Bestie (bête) und die Bestialität (bestialité) stecken: „bête“ heißt dumm, aber auch Bestie bzw. Vieh. Deleuze zufolge verbürgen dem Tier dessen „spezifische Formen“ eine „Abschirmung“ gegen die Dummheit (vgl. DW, 195). Fällt er damit nicht in genau die Art von Denken mittels Formen – dem Bild des Denkens und der Repräsentation – zurück, die er doch so vehement kritisiert? Eben dieser Vorwurf wurde Deleuze vonseiten Derridas gemacht. Um mit Bernard Stiegler zu antworten, handelt es sich dabei aber um eine verkürzte, wenn nicht „dumme“, Lesart Derridas, die Stiegler zufolge auf Derridas Verkennen der Beziehung zwischen Denken und Individuation nach Deleuze beruht (vgl. Stiegler 2013). Wenn Deleuze sich in der Diskussion der Dummheit auf Schelling bezieht, dann nicht nur, weil dieser laut Deleuze „glänzende Seiten“ über die Dummheit und Börsartigkeit schrieb, sondern gerade auch, weil er deren „Quelle, die gleichsam der autonom gewordene Untergrund (in einem wesentlichen Bezug zur Individuation) ist“, entdeckt hat (vgl. DW, 197). Es liegt nahe, anzunehmen, dass Deleuze seine eigene Konzeption des Virtuellen in *Differenz und Wiederholung* im Begriff des Ungrundes bei Schelling wiedererkennt. Die Individuation, will sie genetisch verlaufen, muss ihren Ausgang im Unbestimmten nehmen. Das Unbestimmte ist jedoch nicht ohne Differenzen. Der Vorwurf, den Hegel gegenüber Schelling gemacht hat, wonach dessen Absolutes einer Nacht gleichkäme, in der sprichwörtlich alle Kühe schwarz sind, ist unzutreffend. Wie Tano Posteraro es formuliert, ist der absolute Grund bei Schelling als „indifferente Perplikation aller Differenzen“ zu verstehen (vgl. 2016, 18). So schreibt er:

If we recall that the pure or nonground involves in itself all the differences of the ground without either opposing or unifying them, indiscernibly, indifferently, then we have, I think, some basis on which to

understand individuation. The non-ground is, of course, pre-individual; it must be posited underneath or *before* — to echo Schelling — the explication or individuation of difference. 'It involves fields of fluid intensive factors which no more take the form of an I than of a Self.' Individuation, then, is to be thought as the movement through which the indeterminable non-ground assumes determination in the ground and so in the individual; it is the process by which differences are differentiated. (Posteraro 2016, 11)

Im Absoluten Ungrund Schellings – oder dem Virtuellen bzw. der reinen Immanenzebene bei Deleuze – haben wir es mit einer Perplikation aller Differenzen bzw. Singularitäten zu tun. Sobald sich diese explizieren – bzw., um mit Deleuze zu sprechen, aktualisieren –, differenzieren sich diese Differenzen und treten erst als solche in Beziehungen der Opposition untereinander ein. Das Absolute als Ungrund ist also weder undifferenziert noch ein einheitliches, homogenes Totales. Wenn die Individuation – oder auch die Genese der Subjekt-Objekt-Struktur – nun von hier ihren Ausgang nimmt, geschieht dies Deleuze zufolge jedoch nicht, ohne dass das Individuierte seine Beziehung zum Unbestimmten bzw. individuierenden Untergrund verliert:

Die Individuation als solche, wie sie in allen Formen wirkt, lässt sich nicht von einem reinen Untergrund trennen, den sie auftauchen lässt und nicht los wird. [...] Das Individuum unterscheidet sich von ihm, er aber unterscheidet sich nicht von jenem und fährt fort, sich mit dem zu vermählen, was sich von ihm scheidet. Er ist das Unbestimmte, aber nur insofern er fortfährt, sich an die Bestimmung zu heften, wie Erde an die Schuhsohle. (DW, 196f)

Das menschliche Individuum als solches tritt also in ein Verhältnis der Bestimmung gegenüber dem, von dem es sich scheidet, allerdings ohne, dass das Unbestimmte sich vom Individuum lösen würde. Die Tiere aber, so Deleuze, sind

in gewisser Weise gegen diesen Untergrund durch ihre expliziten Formen geschützt. Das Gleiche gilt nicht für das Ego und das Ich, unterhöhlt durch Individuationsfelder, durch die sie umgetrieben werden, schutzlos dem Emporsteigen des Untergrunds ausgeliefert, der ihnen seinen ungestalteten oder verunstaltenden Spiegel vorhält und in dem sich alle von nun an gedachten Formen auflösen. *Die Dummheit ist weder der Untergrund noch das Individuum, wohl aber jener Bezug, in dem die Individuation den Untergrund emporsteigen lässt, ohne ihm Form verleihen zu können* (über das Ego hinweg steigt er empor und dringt ins Innerste der Möglichkeit des Denkens ein, bildet das Nicht-Erkannte jeglicher Rekognition). (DW, 197; Hervorh. d. Verf.; T.K.)

Diese Passage ist entscheidend für das Verständnis der Differenzierung, die Deleuze zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen trifft. Zunächst einmal ist es von entscheidender Bedeutung, zu sehen, dass es nicht die spezifische Form des Tieres an sich ist,

die das Tier vom Emportreten des Ungrundes in ihm schützt. Es ist vielmehr die Individuation als Prozess des Werdens, die im Laufe der Evolution Spezies und Formen als temporäre, aber nichtsdestoweniger mehr oder weniger konstante Koagulationen oder Identitäten hervorbringt. Wenn Deleuze also von Tieren und Menschen (und anderen „Universalien“) spricht, dann muss seine Auffassung von Wesenheiten, die dem zugrunde liegt, recht verstanden werden. „Wesen“ meint bei Deleuze nicht etwas Unveränderliches, Selbst-Identisches (wie etwa bei Platon), sondern, v.a. im Anschluss an Bergson: *Tendenzen*, d.h. Vektoren des Seins, die als solche miteinander unvereinbare Richtungen einschlagen, allerdings im Seienden vermischt auftreten können. Man müsste daher genauer vom „Menschlichen“ und „Tierischen“ sprechen, nämlich als Tendenzen, die im ersten Fall *auch* bei Tieren und im zweiten Fall *auch* bei Menschen vorhanden sind. In diesem Sinn schreibt Stiegler, Gilbert Simondon zitierend:

,This is why there are not beings that merely live, and others that are living-and-thinking: animals probably occasionally find themselves in a psychic situation. Such situations which lead to acts of thinking are, however, less frequent in animals.' In man, on the contrary, it is ,the purely vital situation which is [...] rare [...] There is no nature, no essence on which to found an anthropology; simply, a bêtise and animality threshold is crossed: animals are better equipped to live than to think, whereas man is better equipped to think than to live.' (Stiegler 2013, 11f)

Die Dummheit bezeichnet also das Wesen der Menschen, weil sie von Natur aus besser ausgestattet seien, zu denken als zu leben. Menschen sind „Menschen“, weil sie tendenziell aufgrund ihrer Evolution bzw. Individuation ein Verhältnis zum Ungrund einnehmen können, das Tieren aufgrund ihrer Individuation tendenziell verschlossen bleibt. Das ist eine Feststellung, die sich – contra Derrida – auf das Transzendente bezieht, und sich nicht auf empirische Tatsachen oder Formen beruft. Ein Affe kann demnach menschlicher sein als so mancher „Mensch“, genauso wie ein Mensch tierischer sein kann als so manches „Tier“.⁹ Deleuze behauptet folglich nicht, dass „das Tier“ in einer Art spezies-spezifischen Dummheit, gesteuert von blinden Trieben und Instinkten, gefangen wäre, über die der Mensch erhaben sei. Der Mensch ist vielmehr der Dummheit fähig, weil er auch nicht-dumm sein kann – d.h. ein Verhältnis zum Ungrund einnehmen kann –, etwa so wie nach Schelling der Mensch aufgrund seiner Freiheit gut oder böse sein könne. Es liegt daher an uns, als zur Dummheit fähigen Wesen, keine dumme oder böse Beziehung zum Nicht-Menschlichen zu unterhalten, so Jason Wirth: The burden is rather on our species to stop having such a stupid—and I daresay evil—relationship to our nonhuman animal sisters and brothers (2015, 111f).

Der zweite Punkt liegt darin, wie Deleuze nun die Beziehung des Menschen zum Ungrund konkret begreift. Wenn der Mensch als Spezies nicht vom Emportreten des Ungrundes geschützt ist, dann deshalb, weil seine Beziehung zum Ungrund eine reflektierte ist. Mit anderen Worten, als „Mensch“ bezeichnet Deleuze jenes Individuum, dass den Ungrund *thematisch* machen und sich selbst darin *reflektieren* kann. Der Ungrund steigt in jedem Fall hervor – egal ob es sich um Mensch, Tier, Pflanze oder Stein handelt. Doch nur im ersteren Fall kann der Ungrund aufgrund der besonderen Individuation, die den Menschen als solchen hervortreten hat lassen, *reflektiert* werden: „Er ist da, fixiert uns, jedoch ohne Augen“ (DW, 197). Der seltsame unbestimmte Blick, der uns aus dem Ungrund entgegenstarrt, offenbart sich nur demjenigen Individuum, das seinen eigenen Blick in diesen Ungrund zu richten und die Auflösung seiner eigenen Formen darin zu erkennen vermag. Und die große Gefahr dabei ist, dass dieser Ungrund dabei zum Abgrund wird – was alle möglichen Dummheiten, Grausamkeiten und Niederträchtigkeiten zur Folge haben kann. „Den Ungrund aufwühlen ist die gefährlichste Beschäftigung, aber in den Momenten von Stupor eines abgestumpften Willens auch die verführerischste“ (DW, 196f).

Der Ungrund, wenn er als solcher erfasst wird, offenbart damit sogleich seine eigentümliche Beziehung zum Nihilismus als dem Grausam- oder Gleichwerden aller Bestimmungen:

Alle Bestimmungen werden grausam oder schlecht, da sie nurmehr von einem Denken erfaßt werden, das sie betrachtet und erfindet, abgezogen, abgetrennt von ihrer lebendigen Form und nun dabei, auf diesem öden Untergrund zu treiben. Auf diesem passiven Untergrund wird alles Gewalt. Alles Angriff auf diesem verdauenden Untergrund. Hier wird der Hexensabbat der Dummheit und der Böartigkeit gefeiert. Vielleicht ist dies der Ursprung der Melancholie, die auf den schönsten Gesichtern des Menschen lastet: die Ahnung einer Scheußlichkeit, die dem menschlichen Antlitz eignet,¹⁰ eines Emporsteigens der Dummheit, einer Verunstaltung im Bösen, einer Reflexion im Wahnsinn. Denn vom Standpunkt der Philosophie der Natur aus taucht der Wahnsinn an dem Punkt auf, an dem sich das Individuum in diesem freien Untergrund reflektiert - und demzufolge und daraufhin die Dummheit in der Dummheit, die Grausamkeit in der Grausamkeit - und sich nicht mehr ertragen kann. (DW, 197)

Die Dummheit, die Grausamkeit: sie sind solange vor sich selbst geschützt, bleiben sich selbst so lange verborgen und damit unerkannt, wie sie sich nicht selbst in ihrer Abkunft aus dem Ungrund reflektieren. Nur die Selbst-Reflektion vermag Dummheit und Grausamkeit als solche überhaupt erst vor ihr Angesicht zu bringen, und sich selbst darin zu erkennen, wodurch „die

Dummheit in der Dummheit, die Grausamkeit in der Grausamkeit“ unerträglich werden. Genau darin lauert der Ungrund als Abgründigkeit, der wir in der ein oder anderen Form schon bei Ligotti und Mainländer begegnet sind. Misanthropie ist nur konsequent, wenn sie letztlich auch Selbsthass ist.¹¹

Die Erde und ein anderer Planet unterhalten sich. „Wie geht’s dir“, fragt der Planet die Erde. „Nicht sonderlich gut. Ich habe Menschen“, antwortet die Erde. „Das ich nicht so schlimm, mach dir keine Sorgen. Das hatte ich auch schon, das geht wieder vorbei“. Dieser Witz erlangt angesichts des Kapitalozäns und der kapitalogenen Klimakrise bedrohlichen Ernst. Der Mensch ist die Hautkrankheit der Erde, so Nietzsche: *„Ressentiment, schlechtes Gewissen und asketisches Ideal stellen keine Merkmale einer Psychologie dar, vielmehr das Fundament der Humanität des Menschen. Sie sind das Prinzip des menschlichen Wesens schlechthin. Der Mensch, Hautkrankheit der Erde, Reaktion der Erde...“* (NP, 72; Hervorh. d. Verf.). Wir werden auf diese Kondition des Menschen, die, so Deleuze, „von allergrößter Bedeutung für die ewige Wiederkehr“ ist, zurückkommen. An dieser Stelle sei erstmals nur auf die Gefahr verwiesen, die die Repräsentation oder das Bild des Denkens für das Denken darstellt. Nietzsche bestimmt das Wesen des Menschen – und zwar im Unterschied zum von ihm geforderten Übermenschen – als Nihilismus: „Dem Menschen ist das Reaktiv-werden der Kräfte essentiell. Mehr noch, er schenkt der Welt ein Wesen, dieses Werden nämlich als ein universelles. Das Wesen des Menschen wie der vom Menschen okkupierten Welt ist dies Reaktiv-werden aller Kräfte, ist der Nihilismus und nichts sonst. Der Mensch und seine Gattungstätigkeit: darin haben wir die zwei Hautkrankheiten der Erde vor uns“ (NP, 183). Und Deleuze bezeichnet die Falle, die das Bild des Denkens in dieser Hinsicht auslegt, ganz explizit als das Abgründig-Werden des Ungrundes: „Die Repräsentation ist, vor allem wenn sie sich zum Unendlichen aufschwingt, von einer Vorahnung des Ungrunds durchdrungen. *Weil sie sich aber ins Unendliche gewendet hat, um für die Differenz einzustehen, repräsentiert sie den Ungrund als gänzlich undifferenzierten Abgrund*, als differenzloses Universales, als indifferentes schwarzes Nichts“ (DW, 345; Hervorh. d. Verf.; T.K.). Darin besteht, wie es Julián Ferreyra nennt, der Double Bind aus Sicht der Repräsentation: entweder Ich oder der Abgrund (vgl. 2016, 32). Aus Sicht der Repräsentation erscheint der Ungrund als völlig differenzlos, als alle Bestimmungen verschlingend. Und wie Deleuze treffend bemerkt, zeigt sich dies nicht zuletzt in der Weise, wie die Satire mit ihren Opfern verfährt:

Wenn der Satiriker alle Register der Beleidigung zieht, so bleibt er nicht bei den tierischen Formen stehen, sondern geht noch weiter zurück, von Fleischfressern zu den Pflanzenfressern, und landet schließlich bei einer Kloake, bei einem allesverdauenden und vegetativen Urgrund. Tiefer noch als die äußere Geste des Angriffs

oder die Bewegung der Gefräßigkeit liegt der innere Prozeß der Verdauung, die Dummheit mit den peristaltischen Bewegungen. Darum hat der Tyrann nicht nur einen Ochsenkopf, sondern einen Birnen-, Kohl- oder Kartoffelkopf. (DW, 195)

Einen existentialen Terror erregend, erscheint uns der Ungrund als Abgrund, in dem sich alle Formen, alles Existierende auflöst (vgl. Ferreyra 2016, 32). Die absolute Gleichgültigkeit, mit der uns die Indifferenz des Ungrunds konfrontiert, wird folglich eine subjektive Gleichgültigkeit (in der Einstellung) hervorrufen. *Alles ist nichtig. Was kann ich schon tun oder ändern? Was hat es mich zu kümmern?* „It is catatonic stupefaction in which all thoughts are arbitrary“ (Wirth 2015, 109).

Aus dieser Sicht erscheint die Flucht in das Identitätsdenken der Repräsentation als naheliegende Lösung. Dies ist aber nicht weniger fatal. Das Individuum, dem es nicht gelingt, sich der Erscheinung des Ungrunds als Abgrund zu entziehen, flieht in die vermeintlich Sicherheit gewährenden Gewissheiten der Doxa und der Repräsentation: indem es Zuflucht bei „sich selbst“ nimmt, unternimmt es den Akt einer Selbst-Begründung und kehrt damit die ursprüngliche Beziehung zum Ungrund um (vgl. Wirth 2015, 107f). Die Dummheit manifestiert sich dann als empirisches Phänomen, indem der Ungrund, wie Deleuze mit Bezug auf Schelling sagt, Autonomie erlangt (vgl. DW, 197; Posteraro 2016). Die Folge ist ein Erstarren des Denkens, ein allgemeiner Stupor: nicht zuletzt der Tod der Philosophie.

Wie Ferreyra richtig feststellt, klingt diese Darstellung der *conditio humana* äußerst pessimistisch und misanthropisch. Und das ist sie auch, allerdings in ganz bestimmter Hinsicht, wie Ferreyra hinzufügt (vgl. Ferreyra 2016, 27). Wir werden später im Rahmen der Diskussion der ewigen Wiederkehr auf diese entscheidende und folgenreiche Ambiguität, in der zugleich Gefahr und Heil liegt, zurückkommen. Deleuzes Interpretation Nietzsches zufolge ist, wie wir gesehen haben, der Nihilismus (und alle seine Erscheinungsformen) gewissermaßen das Schicksal des Menschen. Das Reaktiv-werden der Kräfte gehört dem Majoritären an, insofern es wesentlich konservativ bzw. staatlich ist. Wir wären jedoch verblendet, würden wir glauben, jemals eine Position außerhalb des Majoritären als kritischen Ausgangspunkt einnehmen zu können. *Kritik* muss sich daher vielmehr immer auch als *Selbst-Kritik* sowie als *Selbstironie* ereignen. Die Philosophin, sofern sie ihrem kritischen Geschäft treu sein will, wird sich notwendig vor das Faktum der beschämenden Dummheit in sich selbst und in der Welt gestellt finden. Als Subjekt kann sie sich vielleicht in die Doxa flüchten, Scheuklappen aufsetzen und dem Ungrund den Rücken kehren. Aber sobald sie in ein Philosoph-Werden eintritt, kann sie nicht anders als mit dem Intolerablen konfrontiert zu werden. Und genau deshalb erachtet Deleuze die *bêtise* auch als Fakultät, die zu einer „königlichen“ werden kann. „Es ist wahr, daß

dieses erbärmlichste Vermögen zugleich zum königlichen Vermögen wird, wenn es die Philosophie als Philosophie des Geistes animiert, d.h. wenn es alle anderen Vermögen zu diesem transzendenten Gebrauch verleitet, der eine gewaltsame Versöhnung von Individuum, Untergrund und Denken ermöglicht“ (DW, 197). Diese Versöhnung hat, wie wir später sehen werden, wesentlich mit Deleuzes Konzeption der dritten Synthese der Zeit als Wiederkunft der Differenz zu tun. In diesem Sinn schreibt auch Jason Wirth: „The royal repetition, when the groundlessness of death is longer the stupefaction of the dark of the black cows, is, as we have seen in the previous chapter, ‚a belief in the future [croyance en l’avenir]““ (2015, 109). Aber wie kann man zunächst den beiden Polen der Indifferenz – also der schwarzen Nacht des Abgrundes einerseits, und der stupenden Homogenität der Repräsentation – entgehen?

Die Herausforderung für das Denken liegt darin, die beiden falschen Alternativen, die das Bild des Denkens angesichts des Ungrunds, den sie jeweils als Abgrund erscheinen lässt, zu enttarnen und sich ihrer ständig als Gefahren bewusst zu bleiben. In beiden Fällen, und dies ist entscheidend, handelt es sich um Illusionen, um Projektionen, die das Denken *unter der Herrschaft der Repräsentation* auf den Ungrund wirft und ihn damit entstellt. Strukturell verhält es sich ähnlich wie im Fall der Ideologie nach Marx: Ideologie ist nicht einfach falsches Bewusstsein, eine subjektive (kognitive) Verzerrung der Wirklichkeit wie sie „tatsächlich“ wäre. Vielmehr ist sie ein objektiver Effekt der Wirklichkeit selbst. So verhält es sich auch mit der Angst, die der Ungrund als Abgrund erzeugt. Schelling spricht, wie wir gesehen haben, von einer „Angst des Lebens“, wobei der Genitiv hier sowohl subjektiv als auch objektiv gelesen werden muss (vgl. Wirth 2015, 108). „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden“ (Schelling 2011, 53). Und aus dieser Peripherie heraus, in der das Bild des Denkens herrscht, verneinen wir alle Probleme, die uns begegnen, „in den Griff“ bekommen zu können.

Simon Critchleys These in *Very Little...Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature* lautet in Anlehnung an Heidegger, dass der Nihilismus nicht *überwunden* werden kann, da wir damit der Logik des Nihilismus selbst verhaftet bleiben würden (vgl. 2004, 19). Es bedarf einer *Verwindung*. Und in diesem Sinn spricht auch Wirth von der Notwendigkeit der Verwindung (vgl. 2015, 111): „I hope that I have successfully suggested that the problem of metaphysics cannot be extricated from the more fundamental problem of the violence of stupidity. This requires the kind of double gesture that has been the transcendental concern of this chapter and a key to Schelling’s image of thought, a gesture in which *die Verwindung* negotiates the twin violences of metaphysical dogmatism and melancholic paralysis“ (ebd.). Der Double Bind von metaphysischem Dogmatismus und melancholischer Paralyse kann weder *überwunden* noch

kann ihm *entkommen* werden, vielmehr liegt die Würde der Philosophie in der beständigen Aufgabe, nicht von einem der beiden Krater verschlungen zu werden, so Wirth (vgl. ebd.). Wirth zieht im Zuge dessen eine ganz entscheidende Konsequenz, die im Sinne eines „Dark Deleuze“ jene Deleuzianerinnen bloßstellt, welche die Rettung in einem ungebremsten Ritt auf den Fluchtlinien sehen:

Stupidity flees the ground as if it were the mere opacity of death, the dark night when all cows are black, but this is the violence in which the ground of life is bracketed by the dogmatic image of thought, as mere stupefaction. Hence, I agree wholeheartedly with my colleague Julián Ferreyra that, *in contradistinction to the kind of Deleuzian who drunkenly rushes, intoxicated by rhizomes and promises of lines of flight, to an undifferentiated abyss as if they were glibly not as stupid as Bouvard and Pécuchet, „becoming a philosophy of indifference is the greatest risk for the philosophy of difference‘.* (Wirth 2015, 109; Hervorh. d. Verf.)

Wenn Deleuze und Guattari in *Anti-Ödipus* noch von der Möglichkeit träumen, den Kapitalismus mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen, indem man die Fluchtlinien dessen absolute Grenze durchbrechen lässt, so sehen sie das revolutionäre Potential der Fluchtlinien in *Tausend Plateaus* bereits wesentlich nüchterner; Fluchtlinien können immer auch in Todeslinien umschlagen (vgl. TP, 313; 701).

Deleuze und der Wahnsinn der Philosophie

Es zeichnet sich im Vorangehenden bereits das Problem des Wahnsinns für die Philosophie ab. Wir haben schon gesehen, welche Verbindung zwischen dem Ungrund und dem Wahnsinn besteht: „Denn vom Standpunkt der Philosophie der Natur aus taucht der Wahnsinn an dem Punkt auf, an dem sich das Individuum in diesem freien Untergrund reflektiert“ (DW, 197). Daniel Strassberg zufolge tritt der Wahnsinn immer in der Kluft zwischen dem Ganzen und dem Unendlichen auf (vgl. 2014, 350). „Die Ordnung des Ganzen wird gemeinhin *Sinn* genannt: Der Mensch gibt seiner Welt einen Sinn, indem er sie ordnet. So organisiert das Denken die Welt seit Platon auf zwei Ebenen: Eine Ebene des Sinns stülpt sich gleichsam über die Ebene der unendlichen und chaotischen Vielfalt, gliedert und gestaltet sie“ (2014, 351). Gegen diesen Dualismus wenden sich Deleuze und Guattari mit dem Begriff des *Chaosmos*, der den Kosmos als Errungenschaft des Chaos selbst, und diesem immanent, begreift:

Ein Begriff ist ein Zusammenhang untrennbarer Variationen, der auf einer Immanenzebene produziert oder konstruiert wird, insoweit diese die chaotische Variabilität schneidet und ihr Konsistenz (Realität) verleiht. Ein Begriff ist folglich ein chaotischer Zustand *par excellence*; er verweist auf ein konsistent gemachtes und zum

Denken, zum mentalen Chaosmos gewordenes Chaos. Und was wäre *denken*, wenn es sich nicht unablässig am Chaos messen würde? Die Vernunft dreht uns nur dann ihr wahres Gesicht zu, wenn sie ‚in ihrem Krater donnert‘“ (WIP, 247).

Eine der Lehren, die wir mit Jason Wirth aus Deleuzes Kritik der Dummheit ziehen können, ist, dass wir Sinn nie als fertig Gegebenes in der Welt (oder auch außerhalb ihrer) suchen können, geschweige denn, dass wir Menschen selbst etwas Außer-Natürliches wären, dass aus der Peripherie heraus der Welt einen Sinn verleihen oder zusprechen könnte, den sie nicht aus sich selbst entwickeln würde (vgl. Wirth 2015, 117). Die Ordnung, die Immanenzebene, die Konsistenz sind nicht als dem Chaos heautonom gegenüber tretende Vermögen oder Mächte zu verstehen. Vielmehr offenbart sich überall die Fragilität und Brüchigkeit des vermeintlich klar umrissenen Normalen und Identischen: Wenngleich, und dies scheint mir nicht unwesentlich, Deleuze als *Philosoph* den Schizo als revolutionäres Subjekt postuliert, zeigt er sich *persönlich* dem Wahnsinn gegenüber offenbar mehr als nur beklommen. Er hatte, so in der Biographie von François Dosse nachzulesen, „panische Angst vor Verrückten. Er hätte nicht eine Stunde in La Borde ausgehalten“ (Dosse 2017, 21).¹²

Bei schönem Wetter ist es Deleuze, der zu Guattari rausfährt, jedoch dem Wahnsinn, den er nicht *erträgt*, nicht zu nahe kommen möchte: „Einmal aßen Félix, Arlette Donati, Gilles und ich in Dhuizon, als jemand aus La Borde anrief und mitteilte, dass irgendein Typ Feuer in der Schlosskapelle gelegt habe und in den Wald geflüchtet sei. Gilles erblasste, ich rührte mich nicht vom Fleck und Félix bat um Hilfe, den Typen wieder einzufangen. Damals sagte Deleuze zu mir: ‚Wie hältst du es nur mit den Schizos aus?‘ Er konnte den Anblick von Verrückten einfach nicht *ertragen*. (Dosse 2017, 29; Hervorhebung d. Verf.)

Deleuze – als subjektivierter Organismus – „erträgt“ den Wahnsinn nicht: er ist also *intolerabel* ihm gegenüber aus Sicht des Gemeinns in genau dem Sinn, in dem Deleuze das „Etwas“, das zum Denken zwingt, beschreibt. Wie Deleuze im Gegensatz zu Descartes erkennt, ist der Feind des Denkens nicht der Fehler, der diesem wie ein Unfall von außen zustoßen würde, sondern die Dummheit, die *bêtise*. Und ebenso ist der Wahnsinn der Vernunft keineswegs einfach entgegengesetzt. „Anders gesagt: Er [i.e. Deleuze] setzt nicht auf Wahnsinn *gegen* Vernunft, noch weniger auf Vernunft *gegen* Wahnsinn, sondern auf eine Vernunft, die sich die *Eigenschaften* des Wahnsinns einverleibt“ (Strassberg 2014, 353). Gerade insofern also der Wahnsinn die eigenste Möglichkeit und Bedrohung des Denkens darstellt, muss er das Denken umso mehr in Bewegung versetzen und aufrühren, dazu herausfordernd, dem Wahnsinn Einhalt zu gebieten und ein wenig Konsistenz daraus zu ziehen. Deleuze und Guattari charakterisieren die Immanenz- bzw. Konsistenzebene in *Was ist Philosophie?* als Aufgabe des „Schnitts“ durch

das Chaos: „Die Immanenzebene ist gleichsam ein Schnitt durch das Chaos und wirkt wie ein Sieb. Denn das Chaos ist weniger durch das Fehlen von Bestimmungen als durch die unendliche Geschwindigkeit gekennzeichnet, mit der sie sich abzeichnen und verflüchtigen“ (WP, 50). Die Ordnung ist folglich die Errungenschaft der Konsistenz *innerhalb* des Chaos, nicht *über* das Chaos. Man denke hier an Bergsons Charakterisierung der Materie als ungebremsste und unendlich schnelle Interaktion zwischen Bildern, oder, wie Deleuze schreibt, „die Unmöglichkeit eines Bezugs zwischen zwei Bestimmungen, da die eine nur dann erscheint, wenn die andere bereits verschwunden ist, und die eine im Verlassen erscheint, wenn die andere als Umriß verschwindet. Das Chaos ist kein inerte oder stationärer Zustand, kein Zufallsgemisch. Das Chaos chaotisiert und löst im Unendlichen jede Konsistenz auf“ (WP, 50f). Eine chaotische, aber nicht bestimmungslose Flut an Informationen also. Die Konsistenz- oder die Immanenzebene ist daher eine Errungenschaft aus diesem Chaos; eine, wie auch immer fragile, *Kontraktion* der unendlichen Geschwindigkeit: „Das Problem der Philosophie besteht darin, eine Konsistenz zu erlangen, ohne das Unendliche zu verlieren, in das das Denken eingebettet ist (das Chaos besitzt in dieser Hinsicht mentale wie physische Existenz)“ (WP, 51).

Was ist denn tatsächlich etwa die Demenz anderes als das Unvermögen des Denkens, das Chaos noch länger zu kontrahieren? Die Demenz ist der Zusammenbruch des Vermögens der Kontraktion. Sie ist das Ausgeliefertsein an die Momenthaftigkeit, in die sich auf *unberechenbare* Weise das Gedächtnis einschaltet: Der Geist vermag nicht länger, die Gegenwart zu kontrahieren und von ihr den Ruf nach der Vergangenheit zu empfangen; er ist vielmehr der Inkohärenz der Gegenwart ausgeliefert. Wir werden später noch auf den Tod als „Null-Intensität“ bei Deleuze zu sprechen kommen. Nach Bergson lässt sich der Tod interessanterweise auch gegenteilig bestimmen, nämlich als der Zusammenbruch des Kontraktionsvermögens und der sich daraus ergebende Fall in die ungebremsste Kommunikation der Materie:

It seems to us that it is the possibility of this second death that *affectively* dominated our very first reading of the beginning of *Matter and Memory*: reading this text, so gripping in many ways, we felt, however, at the same time, a vague terror. And this impression of terror was due to the following: as a good materialist, we had always considered death as a return of the body to inorganic matter – thus, for the subject, as a simple nothing. But if matter is what Bergson says it is, then death – the return to the material state – would not at all be identified with nothing, but rather with madness – and even an *infinite madness*. (Meillassoux 2007, 103f).

Der Tod, in diesem Sinn, wäre die Rückkehr – und das heißt die Entspannung – zur anorganischen Materie, zum Wahnsinn des ungefilterten Chaos. Das Chaos, der Wahnsinn –

das ist es, wogegen die Philosophie fortwährend ankämpft, allerdings nicht ohne daraus *zugleich* ihre Kraft zu ziehen:

Wir wollen doch nichts anderes als ein wenig Ordnung, um uns vor dem Chaos zu schützen [...] Wir verlieren fortwährend unsere Gedanken. Deshalb krallen wir uns so verbissen an verfestigte Meinungen. Wir wollen doch nichts anderes, als daß unsere Gedanken und Ideen sich nach einem Minimum an konstanten Regeln verknüpfen, und die Ideenassoziation hat nie einen anderen Sinn gehabt [...] Alles das verlangen wir, um uns *eine Meinung zu bilden*, als eine Art ‚Sonnenschirm‘ zum Schutz gegen das Chaos. Doch die Kunst, Wissenschaft, Philosophie fordern mehr: sie ziehen Ebenen auf dem Chaos. (WIP 2014, 238f)

Es geht dabei, wie wir in diesem Zitat sehen, nicht einfach nur um den Kampf gegen das Chaos, sondern zugleich auch gegen die *Meinung*. Doch um diesen zu gewinnen, ist es vonnöten, sich in das Chaos zu stürzen: „Es geht immer darum, das Chaos durch eine Schnittebene zu überwinden, die es durchquert“ (WIP 2014, 240). *Der Feind ist nicht das Chaos, sondern gerade die Doxa*: „Man könnte sagen, daß der Kampf *gegen das Chaos* nicht ohne Affinität zum Gegner vonstatten geht, weil sich ein anderer Kampf entwickelt, der wichtiger wird: *gegen die Meinung*, die doch vorgab, uns gegen das Chaos zu schützen“ (WIP 2014, 241). Die Doxa, so könnte man sagen, schützt uns vor dem Chaos, insofern sie sich *gegen* das Denken, *gegen* die Begegnung, *gegen* das Ereignis oder das Werden verwehrt – all das jedoch nur um den Preis, das *Gegebene* zu affirmieren, anstatt der Gegenwart Widerstand zu leisten. Deleuze geht es daher gerade darum, dem Chaos, dem Wahnsinn – also dem Intolerablen als solchen – in einer vorsichtigen Affinität zu begegnen, denn nur so kann sich die Philosophie als Widerstand gegen die Gegenwart bewähren und ihre Aufgabe erfüllen.

Francis Bacon I: Begegnungen des Intolerablen

Es ist ganz im Sinne von Deleuzes Misosophie, dass er sein einziges Buch über die Malerei Francis Bacon gewidmet hat. Bacons Malerei vermag Deleuze zufolge die *Ununterscheidbarkeitszonen*, die das Werden kennzeichnen, zu offenbaren. „Anstatt durch formale Korrespondenzen wird die Malerei Bacons durch eine *Zone von Ununterscheidbarkeit, Unentscheidbarkeit* zwischen Mensch und Tier konstituiert [...] Dies ist keine Kombination von Formen, vielmehr das gemeinsame Faktum: das gemeinsame Faktum von Mensch und Tier [...] Diese objektive Ununterscheidbarkeitszone war bereits der ganze Körper, der Körper aber als Leib oder Fleisch“, so Deleuze (vgl. FB, 24). Wie bei Hofmannsthal oder auch bei Nietzsche, der in Turin ein gepeitschtes Droschkenpferd umarmt haben soll, finden sich bei

Bacon, wie Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus* sagen, „widernatürliche Anteilnahmen“, die als „Block des Werdens“ oder als Zone der Ununterscheidbarkeit das „Faktum des Fleisches“ haben. „Bacon sagt nicht ‚Erbarmen mit den Tieren‘, sondern eher: jeder Mensch, der leidet, ist bloßes Fleisch. Das Fleisch ist der gemeinsame Raum von Mensch und Tier, ihre Ununterscheidbarkeitszone, es ist jenes ‚Faktum‘, eben jener Zustand, in dem sich der Maler mit den Gegenständen seines Schreckens oder seines Mitgefühls identifiziert“ (FB, 25f).¹³ Man darf sich hier nicht durch die Rede von einer „Identifizierung“ irreführen lassen. Wie in *Tausend Plateaus* beruht die Ununterscheidbarkeitszone hier auf einer „Identität von Grund auf“: „Dies ist kein Zusammenbringen von Mensch und Tier, dies ist keine Ähnlichkeit, sondern eine Identität von Grund auf, eine Ununterscheidbarkeitszone, die tiefer liegt als jede gefühlvolle Identifizierung: Der leidende Mensch ist Vieh, das leidende Vieh ist Mensch. Das ist die Wirklichkeit des Werdens“ (ibid.).

Was der hysterische Schrei in Bacons Malerei zum Ausdruck bringt, ist das Tier-Werden: „Der Mund erlangt dann jene Macht der Entgrenzung, die aus der ganzen Fleischmasse einen Kopf ohne Gesicht macht [...] Was Bacon den Schrei nennt – im unermesslichen Mitleid, von dem das Fleisch mitgerissen wird“ (FB, 22). Um Deleuze hier im Sinne gegenwärtiger ökologischer und tierethischer Diskurse weiterzuführen, bedarf es gerade auch der widernatürlichen Anteilnahmen und des Schreies angesichts des Leides in den Schlachthäusern, den Meeren und den Regenwäldern. Es sind widernatürliche Anteilnahmen, die uns spüren lassen, wie sehr unser Leben vom Mehr-als-Menschlichen abhängt. Mit Deleuze stellt sich das Ungedachte und doch Zu-Denkende zunächst als das Unfühlbare und doch Zu-Fühlende dar: Die Gewalt, die uns zu denken zwingt, entwickelt sich vom Sentiendum zum Cogitandum (vgl. DW, 183). Die Tatsache des einen anorganischen Lebens zu begreifen, kann nicht ohne dessen affektive Erfahrung geschehen. Gerade im Schrei Bacons drückt sich daher das Intolerable als ein Beginn der Misosophie aus.¹⁴ Man erinnere sich hier an das von Deleuze und Guattari oben zitierte Tier-Werden angesichts der Schmach der Gegenwart, die ihren Idealen hinterherhinkt: nichts als ein Ausdruck des zerebralen Pessimismus (vgl. 2014, 125). Allerdings wird Deleuze mit Bacon, wie wir sehen werden, den Schrei auf einer tieferen Ebene als Affirmation entdecken – der zerebrale Pessimismus als Optimismus der Nerven.

Das Fleisch ist das Medium der Ununterscheidbarkeit. „Diese objektive Ununterscheidbarkeitszone war bereits der ganze Körper, der Körper aber als Leib oder

Fleisch“ (FB, 24). Es geht Deleuze hier um das Ereignis, um Intensitäten, die den Körper erfassen und zu etwas anderem werden lassen, und zwar *auf der Stelle* – nicht im räumlichen Sinn: „Sicher hat der Körper auch Knochen, aber die Knochen sind bloß räumliche Struktur. [...] Der Körper tritt nur dann zutage, wenn er nicht länger durch die Knochen begrenzt ist, wenn das Fleisch nicht länger die Knochen bedeckt, wenn sie füreinander existieren, aber jedes auf seiner Seite, die Knochen als materielle Struktur des Körpers, das Fleisch als körperliches Material der Figur“ (FB, 24). Der Körper also solcher ist also die Zone, in der die Figur sich durch die Knochen das Fleisch anzueignen sucht, während letzteres der Figur stets ins Formlose zu entkommen strebt. Und der Kopf ist dabei nicht mit dem Gesicht zu verwechseln; er ist „zur entgrenzten Macht des Fleisches geworden“ (vgl. FB, 27). So ist der Kopf mehr dem Fleisch und das Gesicht mehr der Figur zugehörig. „Der Fleisch-Kopf ist ein Tier-Werden des Menschen. Und in diesem Werden strebt jeder Körper danach zu entkommen, und die Figur strebt nach ihrer Vereinigung mit der materiellen Struktur“ (FB, 29). Der Fleisch-Kopf ist ein Tier-Werden, weil er bereits im Begriff ist, das Gesicht aufzulösen.

Der Kopf ist zunächst gesichtslos. Das Gesicht ist mehr den Knochen zugewandt, an denen das Fleisch des Kopfes herabrutscht. Das Gesicht, so Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus*, muss erst durch die Operation einer abstrakten Maschine geschaffen werden, denn auch „beim Menschen ist der Kopf nicht unbedingt ein Gesicht. Ein Gesicht kommt nur dann zustande, wenn der Kopf nicht mehr Teil des Körpers ist, wenn er nicht mehr vom Körper codiert wird und selber keinen polyvoken, mehrdimensionalen Körpercode mehr hat – wenn der Körper, inklusive Kopf, von etwas, das man als Gesicht bezeichnet, decodiert wird und *übercodiert* werden muß“ (TP, 233). Ein Gesicht kommt also zustande, indem der intensive, offene Körper gemäß dem System Weiße Wand – Schwarzes Loch zu einem Organismus gemacht wird, der vom Gesicht repräsentiert wird und dessen aktivem Blick eine ebenso totalisierte, zugleich aber auch passive Landschaft entspricht: die Doppelgliederung des organlosen Körpers in Subjekt-Objekt. Eins-Zwei. Und doch: So wie eine Übercodierung die ursprünglichen Codes im Grunde bestehen lässt, indem sie sie schlicht auf einen transzendenten Subjektivierungspunkt reorganisiert und ihnen neue Koordinaten entsprechend dieses Nullpunkts zuordnet, bleibt das Gesicht dennoch im Grunde unmenschlich. Deshalb, so Deleuze und Guattari, ist es „ein Irrtum, so zu tun, als ob das Gesicht erst von einer bestimmten Schwelle an unmenschlich würde, wie etwa bei einer Großaufnahme, einer übertriebenen Vergrößerung, einem ungewöhnlichen Gesichtsausdruck etc. Das Unmenschliche im Menschen, das ist das Gesicht von Anfang an, mit seinen unbelebten weißen Oberflächen, seinen glänzenden schwarzen Löchern, mit seiner Leere und Öde“ (TP, 234). Schon in

Differenz und Wiederholung findet Deleuze ähnliche Worte, um die Auflösung des Gesichtes durch den zur Oberfläche aufsteigenden Untergrund zu beschreiben: „Die Ahnung einer Scheußlichkeit, die dem menschlichen Antlitz eignet“ (vgl. DW, 197). Daher, so Deleuze, lässt sich das Ungeheuer oder das Ungeheuerliche nur unzureichend durch ein Patchwork von heterogenen Formen fassen oder erzeugen, sondern vielmehr gerade durch das Auftauchen des Untergrunds, in der sich das Gesicht reflektiert und der seine Formen verschwimmen lässt: „Es ist ein dürftiges Rezept zur Herstellung eines Ungeheuers, verschiedenartige Bestimmungen aufzuhäufen oder das Tier überzudeterminieren. Besser lässt man den Untergrund aufsteigen und die Form schwinden, Goya arbeitete mit Aquatinta und Radierung, mit den Grautönen der einen und der Strenge der anderen. Odilon Redon mit dem Helldunkel und der abstrakten Linie“ (DW, 50).

Das Individuum reflektiert sich im an die Oberfläche gestiegenen Untergrund und kann sich so nicht mehr ertragen, wobei diese „Reflektion“ im zweifachen Sinn zu verstehen ist: einerseits als jene *Spiegelung* des Individuums im zu Oberfläche aufgestiegenen Untergrund, andererseits als das *Vermögen*, das Dumme in der Dummheit, das Grausame in der Grausamkeit zu erkennen – und zwar nicht einfach als Gegenüber, als Anderes oder als äußere Bedrohung, sondern, wie wir mit Stiegler gesehen haben, als *meine* Dummheit und Grausamkeit. „Nun entwickelte sich in ihrem Geist ein erbärmliches Talent: die Dummheit zu sehen und sie nicht zu ertragen“, schreibt Deleuze in Bezug auf Baudelaires Figuren Bouvard und Pécuchet.

Zwei entscheidende Punkte gilt es an dieser Stelle zu betonen. Erstens ist diese Begegnung intolerabel in einem doppelten Sinn. Zum einen ist sie prinzipiell nicht-tragbar vom Standpunkt des konstituierten Individuums aus, zumindest sofern dieses als unter der Herrschaft des Gemeinnsinns stehend begriffen wird. Der Gemeinnsinn operiert jedoch nur auf dieser Ebene, auf der er die Vermögen in ihrem empirischen Gebrauch subsumiert. Und nur unter diesem Gesichtspunkt gilt, dass dem Denken in der besagten Begegnung etwas Nicht-Tragbares oder Nicht-Erträgliches antrifft: „Daß etwa das Denken in sich etwas vorfindet, das es nicht denken kann, das Undenkbare und zugleich das, was gedacht werden muß, das Undenkbare und das, was nur gedacht werden kann - dies ist unverständlich nur aus der Perspektive eines Gemeinnsinns oder eines Gebrauchs, der Abklatsch des Empirischen ist“ (DW, 245). Wie wir gesehen haben, stellt dieses Intolerable Deleuze zufolge zugleich etwas dar, das den transzendenten Gebrauch der Vermögen anstößt; und aus dieser Perspektive stellt es etwas Tragbares dar. Denn tatsächlich tragen die Vermögen dieses Etwas weiter, von einem zum nächsten: „Und das ist das Wichtigste: Von der Sinnlichkeit zur Einbildungskraft, von der Einbildungskraft zum Gedächtnis, vom Gedächtnis zum Denken - wenn jedes gesonderte

Vermögen dem anderen die Gewalt *überträgt*, die es an seine eigene Grenze treibt - erweckt jedesmal eine freie Gestalt der Differenz das Vermögen, erweckt sie es als das Differentielle dieser Differenz“ (DW, 189; Hervorh. d. Verf., T.K.).

Andererseits nun ist das Intolerable auch das *Unerträgliche*, in der Weise, wie Bouvard und Pécuchet, ihrer Dummheit gewahr werdend, *sich selbst* nicht mehr ertragen können. Das Intolerable ist in dieser Weise all das, was das Individuum in seiner Subjekthaftigkeit, in seinem – dem Bild des Denkens entlehnten – Selbstverständnis, infrage stellt und bedroht. Und wenn Deleuze davon spricht, dass der Gemeinsinn „in seinem Innern nicht die Anwesenheit eines Kerns zu *ertragen* vermag, an dem der empirische Gebrauch der miteinander verbundenen Vermögen zerbrechen würde“, dann klingen hier wohl beide Sinne des „Intolerablen“ an (DW, 245; Hervorh. d. Verf., T.K.). Der Gemeinsinn kann das Intolerable nicht ertragen, weil ihm nur der empirische, nicht aber der transzendente Gebrauch der Vermögen, untersteht. So gesehen stellt es das Intolerable *de jure* dar. Zugleich kann er es – in einem moralischen Sinn – nicht ertragen, eben weil es die Harmonie der Vermögen in ihrem empirischen Gebrauch zu „zerbrechen“ droht, wie Deleuze es formuliert.

Die Harmonie der Vermögen: das ist der Gemeinsinn, unter dem die Philosophie operiert, und unter dessen Herrschaft sie zur Handlangerin der Doxa geraten muss. Demgegenüber ist es der „diskordante Einklang“, ¹⁵ der die Misosophie auf den Weg bringt, und der Deleuze zufolge die Kommunikation der zu ihrem transzendenten Gebrauch aufgeschwungenen Vermögen kennzeichnet (vgl. DW, 189f). Und wie später in den *Tausend Plateaus* die staatlichen, moralischen und theologischen Mächte des Molaren stets das Molekulare und die Quantenströmungen voraussetzen und ihre Macht nur aus der nachträglichen Vereinnahmung derselben ziehen können, so setzen Gemeinsinn [sens commun] und guter Menschenverstand [bon sens] den Para-Sinn (para-sens) voraus, der, ähnlich wie das Molekulare zugleich Reservoir und Bedrohung des Molaren darstellt, Gemeinsinn und gutem Menschenverstand zugrunde liegt und mithin ihr Intolerables ausmacht (vgl. DW, 190).

„Wo aber Gefahr ist, da wächst das Rettende auch“. Diese, durch Heidegger aufgegriffenen, Worte Hölderlins drängen sich hier unwillkürlich auf. Und in der Tat werden wir sehen, dass es – der zu Beginn geäußerten These entsprechend – stets das Bild des Denkens ist, dass den zur Oberfläche gestiegenen Untergrund als Abgrund erscheinen lässt; und dass die Rettung aus dieser Illusion zugleich in einem Denken des Ungrunds zu suchen ist, das sich aus den Fängen

der Repräsentation befreit hat. Das Vermögen, in eine Beziehung zum Ungrund zu treten und darin „die Dummheit in der Dummheit, die Grausamkeit in der Grausamkeit“ zu erblicken – dieses „erbärmlichste“ Vermögen wird Deleuze zufolge unter diesen Bedingungen zum „königlichen“.

Francis Bacon II: Die Hysterie des organlosen Körpers

„Gegenwart, Gegenwart, das ist das erste Wort, das einem vor einem Gemälde Bacons in den Sinn kommt. Ist diese Gegenwart möglicherweise hysterisch?“ (FB, 48). Zu Beginn des *Anti-Ödipus* charakterisieren Deleuze und Guattari den organlosen Körper als abstoßend gegenüber jeder fremden Organisation, die sich ihm aufzwängt (vgl. AÖ, 15):

Zwischen den Wunschmaschinen [i.e. den Organen] und dem organlosen Körper zeichnet sich ein erkennbarer Konflikt ab. Dem organlosen Körper ist jede Maschinenverbindung, jede Maschinenproduktion, jeglicher Maschinenlärm unerträglich geworden. Unter den Organen spürt er die widerlichen Larven und Maden und die schludrige Tätigkeit eines Gottes, der ihn, im Akt des Organisierens, erdrosselt. [...] Den phonetisch aufgebauten Worten setzt er Seufzer und Schreie, ungegliederte Blöcke, entgegen. Wir glauben, daß die sogenannte Urverdrängung keine andere Bedeutung hat: daß sie nicht ‚Gegenbesetzung‘ meint, sondern jenes Abstoßen der Wunschmaschinen durch den organlosen Körper. (AÖ, 15)

Muss der organlose Körper, so charakterisiert, nicht hysterisch oder hypochondrisch genannt werden? Wie Deleuze und Guattari mit Artaud betonen, sind nicht die Organe, sondern der *Organismus* der Feind des Körpers. „Jenseits des Organismus, aber auch als Grenze des erlebten Körpers gibt es das, was Artaud entdeckt und benannt hat: den organlosen Körper. ‚Der Körper ist der Körper. Er ist allein Er braucht keine Organe Der Körper ist nie ein Organismus Die Organismen sind die Feinde des Körpers‘“ (FB, 42). Der Organismus zwingt dem Körper eine bestimmte Organisation der Organe auf. Demgegenüber definiert sich der organlose Körper „durch die *vorübergehende und provisorische Gegenwart* bestimmter Organe“ (FB, 46). Und provisorisch ist die Gegenwart *bestimmter* Organe, je nach den Einwirkungen der Kräfte (vgl. ebd.). Nicht provisorisch ist dagegen die Gegenwart von Organen *überhaupt*, die sich ständig auf dem organlosen Körper tummeln und ihm unerträglich werden. In diesem Sinn muss die *Hysterie* des organlosen Körpers verstanden werden, die zur Kunst und Essenz der Malerei Bacons wird.

[W]as ist das hysterische Grinsen, wo ist die Abscheulichkeit, die Niederträchtigkeit dieses Grinsens? Die Gegenwart oder das Beharren. Endlose Gegenwart. Beharrlichkeit des Lächelns jenseits des Geichts und unter dem Gesicht. Beharrlichkeit eines Schreis, der den Mund überdauert, Beharrlichkeit eines Körpers, der den Organismus überdauert. *Beharrlichkeit der transitorischen Organe, die die qualifizierten Organe überdauern.* Und die Identität eines Schon-hier und eines Stets-zu-spät in der exzessiven Gegenwart. Überall wirkt die Gegenwart unmittelbar auf das Nervensystem und macht die Installierung oder Distanzierung einer Repräsentation unmöglich. (FB, 48f; Hervorh. d. Verf.)

Der Wortstamm „mal“, stammt, worauf Deleuze hinweist, vom lateinischen „macula“, also Fleck“, – und Heinrich Wölfflin benutzte das Wort „malerisch“ um es vom Linearen oder der Kontur zu unterscheiden (vgl. FB, 31). Es geht in der Malerei bei Bacon nicht um das Narrative, die Figur, das Gefühl, etc., sondern um die *Sensation* – ähnlich wie Deleuze in Bezug auf das moderne Kino argumentiert. Die Sensation verdankt sich der Freisetzung der Präsenzen hinter oder unter der Repräsentation (vgl. FB, 49). Was heißt es folglich, wenn, wie Deleuze mit Bacon behauptet, der „zerebrale Pessimismus“ durch die Malerei in einen „Optimismus der Nerven“ umgewandelt wird? (vgl. ebd.)

‘Das Leben ist Schrecknis’, sagte Cézanne, in diesem Schrei aber erhoben sich bereits alle Wonnen der Linie und der Farbe. Der zerebrale Pessimismus ist es, den die Malerei in einen Optimismus der Nerven umwandelt. Die Malerei ist Hysterie oder verwandelt die Hysterie, weil sie die Gegenwart sichtbar macht, unmittelbar. Mit den Farben und Linien besetzt sie das Auge. *Aber das Auge wird von ihr nicht wie ein festes Organ behandelt.* Mit der Befreiung der Linien und der Farben von der Repräsentation befreit sie gleichzeitig das Auge von seiner Zugehörigkeit zum Organismus, sie befreit es von seinem Charakter als festes und qualifiziertes Organ: Das Auge wird virtuell zum mehrwertigen unbestimmten Organ, das den organlosen Körper, d.h. die Figur als reine Gegenwart sieht. (FB, 49)

Die Malerei, so heißt es hier, verwandelt die Hysterie, weil sie die vitale Gegenwart des anorganischen Lebens unmittelbar sichtbar macht. Es ist interessant, dass Bacon, so Deleuze, ein Lächeln jenseits des Schreis kennt – ein Lächeln oder Grinsen, wie das des Papstes (vgl. FB, 29f). Ein Lächeln, das Bacon als „hysterisch“ charakterisiert – „Man spürt, dass es die Auslöschung des Körpers überleben muss [...] Bacon legt nahe, dass dieses Grinsen hysterisch sei. Ein abscheuliches Grinsen, Verworfenheit des Grinsens“ (2016, 30). Man ist mit Deleuze versucht zu sagen, dass dieses Grinsen im Sinne seiner Schrift „Die Immanenz: ein Leben...“ eine der Singularitäten *eines Lebens* ist, das aber vielleicht noch zu sehr an die Subjektivität des Lebens, an die knöcherne Figur des aus dem Mund fliehenden Körpers gebunden ist und somit noch nicht die „vollkommene Glückseligkeit“ erreicht hat, die jenseits der Schwelle der Subjektivität liegt (vgl. FB, 28; I, 30). Der „lächelnde“ Papst – ist sein Lächeln nicht noch

vielmehr eine Fratze der Pein, die der entweichende Körper auf seinem Ausweg durch den Mund annimmt, als die Glückseligkeit, die er in einem Prozess des Werdens vielleicht zu erreichen auf dem Weg ist?

Wenn es stimmt, dass das Leben, wie Cézanne sagt, Schrecknis ist, dann beschränkt sich dies auf die Ebene der Repräsentation, die durch die Sensation durchbrochen wird. Der irre Blick von Francisco de Goyas Saturn, der seine Kinder verschlingt: Wird sein Schrecken nicht „gebannt“, indem Goya im Dunkel, aus dem Saturn hervortritt, eine Präsenz hervortreten lässt, die sich der Figur selbst bemächtigt? Man erschauert zunächst vor dem Anblick des sein Kind verschlingenden Titanen; doch im selben Augenblick nivelliert die Malerei den „zerebralen Pessimismus“, setzt die Gegenwart, die die Malerei als solche sichtbar macht, frei, und entreißt der Organisation das Auge, das den organlosen Körper, „die Figur als reine Gegenwart“, zu sehen vermag. Die Malerei entdeckt die materielle Realität des Körpers, d.h. sie malt die *Kräfte, die auf den Körper einwirken*, macht sie sichtbar (vgl. FB, 55).¹⁶

Wenn eine Kraft auf eine verwischte Partie einwirkt, so lässt sie keine abstrakte Form entstehen, und ebenso wenig vollzieht sie eine dynamische Kombination sinnlicher Formen: Im Gegenteil, sie macht aus diesem Bereich eine Ununterscheidbarkeitszone, die mehreren Formen gemeinsam ist, auf keine davon reduzierbar, und die Kraftlinien, die sie übermittelt, entkommen jeder Form gerade durch ihre Klarheit, durch ihre deformierende Präzision (wie man das im Tier-Werden der Figuren sah). (ebd.)

Man betrachte den speziellen Fall des Schreis: Bacon setzt den Schrei in Bezug zu den Kräften, die ihn hervorrufen, aber dabei dürfen diese Kräfte nicht mit dem „Schauspiel“ verwechselt werden, „angesichts dessen man schreit, und ebensowenig mit den zuschreibbaren Sinnesobjekten, deren Einwirkung unseren Schmerz dekomponiert und rekonponiert“ (vgl. FB, 56). Deleuze entdeckt eine interessante Dynamik, die Bacons Devise „eher den Schrei als den Schrecken malen“ zugrunde liegt: je mehr man den Schrecken malt, um so weniger den Schrei, da das Schreckliche figürlich dargestellt wird; umgekehrt gilt, je mehr der Schrei gemalt wird, um so weniger wird der sichtbare Schrecken gemalt werden, denn der Schrei fängt eine unsichtbare Kraft ein (vgl. ebd.). Den Schrei zu malen bedeutet, nicht das zu malen, *angesichts dessen* man schreit. Was Bacon im Sinn hat, sind die Kräfte, die etwa am Werk sind, wenn man *um etwas* – um sein Leben – *schreit* (vgl. FB, 57). Es sind dies Kräfte der Zukunft. *Heiliger Hypochonder!* möchte man ausrufen, wie Deleuze einmal Melvilles Bartleby nennt. (vgl. BF, 35). Deleuze entdeckt mit Bacon im Verzicht des Schauspiels zugunsten der Sensation einen „Punkt ungewöhnlicher Vitalität“ oder „eine Art Glaubenserklärung an das Leben“ (vgl. ebd.): „Zerebraler Pessimismus, sagt Bacon von sich selbst, das heißt, er *sieht* kaum anderes zu malen

als Schrecken, die Schrecken der Welt. Optimist der Nerven aber, weil die sichtbare Figuration in der Malerei sekundär ist und weil sie immer weniger Bedeutung haben wird“ (ebd.). Bacon sagt im Interview mit David Sylvester: „You can be optimistic and totally without hope. One's basic nature is totally without hope, and yet one's nervous system is made out of optimistic stuff“ (Sylvester 1999, 80). Diese Worte könnten auch aus Dark Deleuzes Mund stammen – selbst, wenn man sie umdreht: Man kann gänzlich pessimistisch sein und zugleich voll der Hoffnung. Denn während Bacons Optimismus sich hier auf die molekulare Gegenwart der Nerven und sein Mangel an Hoffnung sich auf die molare Zukunft bezieht, könnte man genauso gut sagen, dass man Pessimist im Sinne der molar verstandenen Gegenwart – oder im Sinne der von Bacon (und Nietzsche!) festgestellten hoffnungslosen oder reaktiven Natur des Menschen – sein könne, während man Optimist bezüglich der molekularen Zukunft, den Kräften des Werdens, ist. Deleuze begreift die Wahl des Schreis zuungunsten des repräsentativen Schauspiels angesichts dessen man schreit als einen vitalen Glaubensakt, nämlich in der Hinsicht, dass er die Kräfte des Körpers (im Unterschied zur Repräsentation des Organismus) sichtbar macht und zu einer Bejahung der *Möglichkeit des Triumphs* führt, die dem Körper nicht offensteht, solange diese Kräfte im Inneren des *Schauspiels* unsichtbar bleiben:

Wenn der sichtbare Körper einem Kämpfer gleich den Mächten des Unsichtbaren trotzt, so gibt er ihnen keine andere Sichtbarkeit als die seinige. Und in ebendieser Sichtbarkeit kämpft der Körper aktiv, bejaht er eine Möglichkeit des Triumphs, die er nicht hatte, solange sie im Innern des Schauspiels unsichtbar blieben, das unsere Kräfte raubte und uns ablenkte. Als ob nun ein Kampf möglich geworden wäre. (FB, 57)

Der Schrei ist eine *Freisetzung der Kräfte*, die im Schauspiel selbst unsichtbar bleiben. Und solange sie darin verbleiben, wirken sie negativ auf den Körper, überwältigend vielleicht oder entmutigend. Im äußersten Fall schreit das Leben oder der Körper *um* sein Leben, doch sobald dies der Fall ist, und dies ist entscheidend, *verwandelt sich der Tod in etwas, das vom Leben selbst aus beurteilt werden kann* – er tritt einem nicht mehr bloß als das Äußerste und Fremdeste gegenüber, sondern es wird ihm eine Sichtbarkeit verliehen, die die des Schreis ist, der die auf den eigenen Körper einwirkenden Kräfte in etwas Inneres und Eigenes transformiert. „Das Leben schreit *um* sein Leben, aber gerade der Tod ist nicht mehr jenes Allzu-Sichtbare, das uns ohnmächtig macht, er ist jene unsichtbare Kraft, die im Schrei vom Leben aufgespürt, aufgescheucht und sichtbar gemacht wird“ (FB, 58). Das Schauspiel gehört zum Organismus und zur Repräsentation, dagegen gehört der Schrei zum Körper unterhalb des Organismus, zum organlosen Körper, der reine Präsenz ist. Und wenn der Körper den Eindruck macht, dass seine Krümmungen unter Angst und Schmerz vor dem Schrecken des Lebens zustande kommen,

dann stimmt dies nur, „wenn man wieder eine Geschichte oder eine Figuration hereinholt: In Wahrheit sind dies in figuraler Hinsicht die natürlichsten Haltungen, wie wir sie ‚zwischen‘ zwei Geschichten einnehmen, oder wenn wir alleine sind, einer Kraft ausgesetzt, die uns erfasst“ (vgl. FB, 140f).

David Hume: Sind wir des Wahnsinns?

Kommen wir an dieser Stelle auf den Wahnsinn als Reflektion im Ungrund zurück. „Some people can hardly even look at them“, sagt die Kunsthistorikerin Teresa Vega, die auch Führungen im Prado in Madrid gibt, über Francisco de Goyas 14 „pinturas negras“, die schwarzen Gemälde, die er in seinen späten Lebensjahren auf die Innenwände seines Hauses gemalt hat (Phelan 2019). Das wohl bekannteste Bild dieser Serie ist Saturn, der eines seiner Kinder verschlingt. Aufgrund des fehlenden Entstehungshintergrunds bleibt bei der Interpretation als einziger Anhaltspunkt der griechische Mythos über den Titanen Kronos (Saturn in der römischen Mythologie), der seinen Vater Uranos entmannte und aus Angst, selbst entmacht zu werden, seine Kinder fraß. Was bei dem Bild zuerst auffällt, ist der wahnsinnige, fast verzweifelt anmutende, aber zugleich leere Blick der weit aufgerissenen Augen des Saturn, der im Begriff ist – seine Finger in den blutigen Rücken eines seiner Kinder gekrallt – den linken Arm von dem bereits entköpften Rumpf zu beißen. Die für uns interessante Frage hat mit der oben geschilderten Reaktion bestimmter Betrachter zu tun: Warum ertragen sie den Anblick dieses Gemäldes nicht – vielleicht genauer: Saturns Blick? Ich behaupte, dass diese Vermeidung weniger mit der blutrünstigen Szene als solcher zu tun hat. Man kann davon ausgehen, dass dieselben Personen, die von diesem Bild schockiert ihren Blick abwenden, keine Schwierigkeiten haben, ähnlich grässliche von den Medien vermittelte und narrativierte Bilder, etwa von lebensbedrohlich verwundeten Menschen in den zerbombten Städten Syriens, zu konsumieren. Der verstörende Affekt von Goyas Saturn liegt gerade in der *Unmittelbarkeit* des Wahnsinns, der uns hier begegnet. Es ist dies der Wahnsinn, von dem Deleuze, wie wir gesehen haben, sagt, dass er an dem Moment erscheint, in dem wir uns im zur Oberfläche aufgestiegenen Untergrund reflektieren. Verstörend ist somit, dass dies *unser* Wahnsinn ist, der Wahnsinn, der, stets unter der Oberfläche schlummernd, droht, wie bei Saturn auch in *uns* auszubrechen. In der Tat führt Deleuze Goya als einen der Maler an, die durch „Aquatinta und Radierung“ den Ungrund hervortreten zu lassen vermögen (vgl. DW, 50). Wie Deleuze mit Bacon zeigt, gibt es jenseits des zerebralen Pessimismus einen Optimismus der Nerven. Wie könnte dieser

Optimismus der Nerven hier freigelegt werden? Und allgemeiner: Wie ist es möglich, sich mit dem Wahnsinn zu versöhnen?

„Das Reale ist nicht das Ergebnis der Gesetze, die es beherrschen“ (DW, 288). Der Wahnsinn ist genau jenes Reale, das den ihn beherrschenden Gesetzen vorausliegt und vom Gesichtspunkt dieses Herrschaftsbereichs aus als abweichend bzw. abnormal erscheinen und daher von diesem ausgeschlossen werden muss. In genau diesem Sinn war Kant bemüht, die Gefahr des Wahnsinns, der sich aus Humes Empirismus ergab, durch die reinen Begriffe bzw. durch die transzendente Einheit der Apperzeption, sowie durch die Einheit eines Objektes = X einzuhegen. Die Notwendigkeit dieser Instanzen besteht Kant zufolge darin, dass es ohne sie überhaupt keine Erfahrung gäbe. Mit anderen Worten, Erfahrung ist nur möglich, weil sie bestimmten Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die sich nicht aus der Erfahrung selbst ergeben können, sondern a priori gelten müssen. Problematisch an dieser Argumentation ist für Deleuze, dass dadurch die Differenz getilgt wird, nämlich indem sie einer vorausgehenden Identität, jener des Objekts und des reinen Ichs, subordiniert wird. Die Heterogenität der Erscheinungen wird nicht mehr *als solche* behandelt. So schreibt Deleuze in seinem Buch über Hume: „Wenn der Geist auf diese Weise von Sinnen kommt und sich als *Delir* äußert, so deswegen, weil er in seinem Kern schwachsinnig und zunächst *dement* ist“ (H, 98).¹⁷ Was Deleuze hier meint, ist, dass Hume zufolge bereits der erste Schritt in Richtung des Von-Sinnen-Seins mit der Annahme von unabhängigen Existenzen, von Substanzen getan ist. „In dieser Hinsicht“, so Deleuze mit Hume, „ist noch der Verrückteste ganz natürlich“ (H, 98). Denn Prinzipien – wie berühmterweise das der Kausalität – lassen sich nach Hume schlicht nicht als objektiv existierend beweisen. Wenn nun aber eine solche – wenngleich erfahrungsgemäß soweit gerechtfertigte – Fiktion zum Prinzip erklärt wird, dann handelt es sich dabei strenggenommen um den wahnwitzigen „Triumph der Phantasie“ (vgl. H, 97f). Man steht bei Hume also vor dem Dilemma, sich zwischen einer falschen Erkenntnis oder gar keiner zu entscheiden (vgl. Hume 2007, 174). Doch entgegen Kants Versuch, dieses Dilemma durch die transzendente Einheit der Apperzeption zu lösen, schließt sich Deleuze in diesem Punkt Hume an.

Deleuzes Lösung des Problems, wie einerseits dem Exzess des Wahnsinns entkommen werden kann, ohne all das, was die Einbildungskraft fingiert hat, einer vorgängigen, transzendentalen Einheit einzuschreiben, findet sich letztlich in seiner Theorie der Intensitäten bzw. der „asymmetrischen Synthese des Sinnlichen“ – wie das gleichnamige fünfte Kapitel von

Differenz und Wiederholung heißt. Darin finden wir Deleuzes Antwort darauf, warum das Reale nicht das Ergebnis der Gesetze ist, die es beherrschen. Das Reale besteht nach Deleuze aus zwei elementaren, gleichermaßen realen Existenzmodi: dem Virtuellen und dem Aktuellen. Wir haben bereits gesehen, dass Deleuze die Idee als wesentlich problematisch, als Problem, begreift. Ein Problem ist eine Konstellation bzw. Struktur von in bestimmter Weise zueinander in Beziehung gesetzten Singularitäten. Singularitäten – ein Begriff, den Deleuze ursprünglich der Mathematik, genauer: der Differentialrechnung, entlehnt – sind differentielle Elemente, die rein dem Virtuellen zugehören. Wenn sich also ein Problem aus in Beziehung gesetzten – und damit in einem Mindestmaß bestimmten – Singularitäten zusammensetzt, bedeutet das, dass es als solches gegenüber seinen Lösungen völlig autonom ist, wobei diese Lösungen, insbesondere als zu Wissen oder Regeln erstarrte, dem Bereich des Aktuellen zugehören. Dazwischen aber liegt das Intensive, und es ist genau dieses, wodurch die prinzipiell unvorhersehbare Aktualisierung eines virtuellen Problems/einer Idee geschieht. Deleuzes Beispiel dafür ist bekanntermaßen, das Problem des Schwimmens. Schwimmen zu lernen heißt zunächst, die Singularitäten seines eigenen Körpers mit denen des Wassers zu verbinden und „zu schauen, was dabei passiert“, wie man sagen könnte. Das Schwimmen-Lernen passiert genau dann, wenn man nicht mehr chaotisch und unkontrolliert mit Armen und Beinen herumschlägt – aus Angst zu ertrinken –, aber auch noch nicht von sich behaupten kann, dass man nun schwimmen könne, oder wisse, wie man schwimmt. Irgendwann wird man dies jedoch von sich sagen können. Doch selbst wenn sich eine Regel finden ließe, eine physikalische Formel etwa, die die Bewegung des erfolgreichen Schwimmers im Wasser beschreibt, so ersetzt dies gerade nicht den notwendigen Prozess, der einer solchen Regel oder einem entsprechenden Wissen vorausliegen muss. M.a.W.: der Status der Regel ist gegenüber dem Prozess des Lernens ein abgeleiteter – ähnlich wie die Lösungen einer Differentialgleichung Ableitungen genannt werden.

Deleuzes Theorie der Aktualisierung des Virtuellen – bzw. der asymmetrischen Synthese des Sinnlichen – bleibt nicht auf solche engfassten Beispiele aus dem menschlichen Bereich beschränkt. Deleuze behauptet seine Theorie vielmehr als universal und für alle ontologischen Bereiche geltend. In diesem Sinn bezeichnet er etwa das Auge als Lösung eines Licht-„Problems“ (DW, 267). Interessant an diesem Punkt ist, dass die Autonomie des virtuellen Problems für ein und dasselbe Problem gänzlich heterogene Lösungen zulässt – wobei „heterogen“ in einem zweifachen Sinn zu verstehen ist: als Heterogenität bzw. Unähnlichkeit der Lösungen und des Problems, und andererseits als Heterogenität der Lösungen untereinander (weswegen Deleuze von der *asymmetrischen* Synthese des Sinnlichen spricht). So führt Manuel

De Landa an, dass sich etwa die Bildung einer Seifenblase als auch eines Salzkristalls als zwei materiell verschiedene Aktualisierungen verstehen lassen, die beide durch denselben Attraktor in einem Phasenraum bestimmt werden (vgl. 2002, 15f). Was für uns hier wichtig ist, ist die Tatsache, dass jedem aktualisierten Sachverhalt ein solcher virtueller, problematischer Zustand unterliegt, und zwar nicht einfach im Modus der Vergangenheit, sondern *gleichzeitig* und *koexistent* mit dem Aktuellen; wenngleich jede bestimmte Aktualisierung, jede Explikation, wie Deleuze schreibt „ein für allemal“ ist (vgl. DW, 308). Doch die Tatsache der Koexistenz und Gleichzeitigkeit des Virtuellen mit dem Aktuellen erlaubt, das Aktuelle in einem gewissen Sinn „gegenzuaktualisieren“. Und aus dieser Tatsache kann Deleuze seiner Theorie der Intensitäten auch folgenden ethischen Imperativ zur Seite stellen: „Die Ethik der intensiven Quantitäten besitzt nur zwei Prinzipien: noch das Unterste bejahen, sich nicht (allzu sehr) explizieren“ (ebd.). Wenngleich diese Maxime hier noch sehr allgemein gehalten ist, wird sie, in etwas anderer Formulierung, in den *Tausend Plateaus* wiederholt und als Mittelweg zwischen den Extremen von ungebremstem Chaos und starrer Identität (bzw. den chaotischen Quantenströmen und dem Molaren) präsentiert: „Man muß genügend Organismus bewahren, damit er sich bei jeder Morgendämmerung neugestalten kann“ (TP, 220). Noch in *Anti-Ödipus* behaupten Deleuze und Guattari, dass man in der Deterritorialisierung „nie weit genug gehen“ könne (AÖ, 415; 496). Demgegenüber kennen sie in *Tausend Plateaus* als Gegenpol zur Stasis des Molaren bereits die Todeslinien, in die eine zu radikale Deterritorialisierung bzw. Destratifizierung führen kann:

Der oK schwankt ständig zwischen den Oberflächen, die ihn stratifizieren, und der Ebene, die ihn befreit. Befreit ihr ihn aber mit einer allzu gewaltsamen Gebärde, sprengt ihr die Schichten unklug in die Luft, werdet ihr selber getötet, versinkt in einem schwarzen Loch oder werdet gar von einer Katastrophe erfaßt, anstatt die Ebene zu umreißen. *Das Schlimmste ist nicht, stratifiziert, organisiert, signifiziert oder unterworfen zu bleiben, sondern die Schichten zu einem selbstmörderischen oder unsinnigen Zusammenbruch zu treiben, der dazu führt, daß sie, schwerer als je zuvor, auf euch zurückfallen.* (TP, 220f; Hervorh. d. Verf.)

In ähnlicher Weise erkennen sie in ihrem letzten gemeinsamen Werk, *Was ist Philosophie?*, wie wir schon gesehen haben, das Chaos in seiner ganzen Ambiguität an: einerseits als das, woraus das Denken seine Macht schöpft, andererseits als Gefahr für das Denken. Denn das Chaos löst jede Konsistenz auf, sofern man sich zu tief in es hineinwagt. Entscheidend aber ist, dass Deleuzes Einstellung dem Wahnsinn gegenüber von seinem Frühwerk über Hume bis hin zu *Was ist Philosophie?* gleichgeblieben ist: den Wahnsinn zu verdammen heißt, die

schöpferische, unbändige Einbildungskraft der Doxa und dem Gemeinsinn auszuliefern. Wie Jeffrey Bell argumentiert, gibt es schlicht keine a priori Regel, die den Wahnsinn fein säuberlich vom Normalen trennen würde; vielmehr ist ein Leben der Intensität – als kontinuierliche Auseinandersetzung mit dem Problematischen – keine Option, sondern alles, was es gibt (vgl. Bell 2017, 214). In diesem Sinn sagt Deleuze einmal:

Es ist wie mit der Theologie: alles ist völlig rational, sofern man die Sünde, die unbefleckte Empfängnis, die Inkarnation voraussetzt. Die Vernunft ist stets eine dem Irrationalen abgerungene Region. Keine vor dem Irrationalen geschützte, sondern eine vom Irrationalen durchzogene Region, die einzig durch eine bestimmte Art von Beziehungen zwischen irrationalen Faktoren definiert ist. Auf dem Grund jeder Vernunft lauert der Wahn, das Abdriften. (DI, 381)

Der Wahnsinnige lässt sich daher in seiner Extremform nur als solcher bezeichnen, weil er „hinreichend“ stark vom Gemeinsinn und der Norm abweicht. Doch, wie wir gesehen haben, ist nach Hume und Deleuze selbst schon der, der an die objektive Existenz von Substanzen glaubt, in einem Mindestmaß wahnsinnig. Eine eindeutige Grenze zwischen dem, was als Wahnsinn gilt und dem, was als Normalität gilt, lässt sich in einer Gesellschaft daher nie rechtfertigen, sondern allenfalls nur willkürlich – und historisch bedingt – *setzen*.

Eine Versöhnung mit dem Wahnsinn ist daher nach Deleuze die einzige Möglichkeit, wie dem Denken seine produktive Kraft und der Philosophie ihre Bestimmung der Begriffsschöpfung sichergestellt werden kann. Zugleich müssen wir feststellen, dass Deleuze den (klinischen) Wahnsinn nicht unumschränkt gutheißt. Ein vom kinderfressenden Saturn unbeeindruckter Deleuze ist unvorstellbar, haben wir doch gesehen, wie Deleuze seinem Biographen zufolge den manifestierten Wahnsinn, den Wahnsinn in Person, gescheut hat. *Gerade darum muss verstanden werden, dass und warum Deleuze den Wahnsinn als Motiv der Misosophie gleichsam umarmt hat.* Wenngleich Goyas Gemälde auf repräsentationaler Ebene nichts als Schrecken darstellt, so können wir nun sehen, nicht nur, inwiefern der Wahnsinn als natürliche Demenz des Geistes bejaht werden muss, sondern auch, inwiefern Goyas Gemälde einen Optimismus der Nerven zulässt. Hinter dem Schauspiel, der grässlichen Szene, blickt uns der Wahnsinn in den verzweiferten Augen des Saturn entgegen. Losgelöst von der bestimmten Figuration, in der er bei Goya aktualisiert wird, schwebt der Affekt des Wahnsinns als etwas, das uns ansteckt und womöglich Empathie empfinden lässt, weil der Wahnsinn, der uns hier begegnet, immer schon unser eigener ist. Der Optimismus der Nerven ist affektiv und prä-personal, nicht emotional und subjektiviert. Es ist ein Optimismus des Anorganischen, ein Optimismus der Nerven eben, nicht ein Optimismus des Organismus oder des Gehirns. Der

Affekt des Wahnsinns in Goyas Gemälde kann einen Optimismus der Nerven hervorrufen, weil er den Kräften der Zukunft, dem *einen* Leben der Immanenz, jenseits des Subjektiven, entstammt – ähnlich wie der im Sterben liegende scheußliche Kerl in Dickens Erzählung „Our Mutual Friend“ die Anteilnahme der Umstehenden erregt, sobald das prä-personale Leben durch die sich auflösende Maske des Gesichts hindurchblitzt. Und wahrscheinlich ist es notwendig, den Schrecken der Welt darzustellen, und unter diesem zerebralen Pessimismus einen Optimismus der Nerven freizulegen, als den Schrecken der Welt dem Kapitalismus zu überlassen, in dessen Namen die Ideologie des Positivismus alles Negative in einen *zerebralen Optimismus* umzuwandeln versucht.

Nietzsche und die Philosophie als Kritik der Gegenwart

Niemals darf der Pessimismus mit dem Ressentiment verwechselt werden. „Die Leistung der Philosophie besteht darin: zu betrüben. Eine Philosophie, die niemanden betrübt und keinem widerspricht, ist keine Philosophie. Ihre Leistung gründet darin, der Dummheit Schaden zuzufügen, aus dieser etwas zu machen, dessen es sich zu schämen gilt. Ihr einziger Gebrauch liegt darin: die Niedrigkeit des Denkens in allen ihren Formen bloßzustellen“ (NP, 116). Primärer Gegenstand der Philosophie als Kritik wäre damit die Dummheit, die *bêtise*, die Niedrigkeit des Denkens – kurz, die *Doxa* –, wie wir zuvor schon bei Deleuze gesehen haben.

Wird das kritische Geschäft der Philosophie nicht in jeder Epoche neu wieder angepackt, stirbt die Philosophie und mit ihr das Bild des Philosophen und des freien Menschen. Dummheit und Niedrigkeit hören nicht auf, neue Legierungen zu bilden. Dummheit und Niedrigkeit sind stets die unserer Zeit, unserer Zeitgenossen, sind unsere Dummheit und Niedrigkeit. [...] Deshalb weist die Philosophie ein essentielles Verhältnis zur Zeit auf: Stets gegen seine Zeit, stets Kritiker der gegenwärtigen Welt, formt der Philosoph Begriffe, die nicht ewig und nicht historisch, die vielmehr unzeitgemäß und inaktuell sind. (NP 117f)

Philosophie als Kritik, als immer wieder zu erneuernder Widerstand gegen die Gegenwart, und vor allem die Theorie des höheren Menschen – das ist es, was Nietzsche als Bestimmung der Philosophie vorsieht (vgl. NP 117f; 178). Und dies kann sich bekanntlich nur in der Kritik am Menschen, am Allzu-Menschlichen verwirklichen, auf dass der Mensch durch den Übermenschen überwunden werde. Wer ist der Mensch, dass er überwunden werden muss? Der Mensch, das ist die Hautkrankheit der Erde (vgl. Nietzsche 2016, 168). Grund genug, pessimistisch zu sein. „Ressentiment, schlechtes Gewissen sind dem Menschen konstitutiv, der Nihilismus erstellt den apriorischen Begriff der Weltgeschichte. Gegen den Nihilismus ins Feld

zu ziehen, das Denken von Ressentiment und schlechtem Gewissen zu befreien heißt deshalb, den Menschen zu überwinden, den Menschen, und sei es der beste, zu vernichten“ (NP, 181). Allerdings kennzeichnet das Reaktive neben dem Aktiven bei Nietzsche nur einen Typus von Kräften, während das für den Menschen *Konstitutive* tatsächlich noch tiefer geht, und gerade deshalb die Möglichkeit seiner Überwindung bedeutet:

Tiefer noch als die Kräfte und deren Qualitäten existieren das Werden der Kräfte oder die Qualitäten des Willens zur Macht. Auf die Frage ‚ist der Mensch seinem Wesen nach reaktiv?‘ müssen wir antworten: das den Menschen Konstituierende steckt tiefer noch. Was ihn und seine Welt konstituiert, ist nicht nur ein besonderer Typus von Kräften, sondern *ein allgemeines Werden von Kräften*. Nicht die reaktiven Kräfte im besonderen [sic], sondern das Reaktiv-werden aller Kräfte. (NP, 181; Hervorh. d. Verf.)

Die höheren Menschen bezeichnet Nietzsche als „Mißratene“: Warum ist die Gattungstätigkeit des Menschen im höheren Menschen verfehlt und missraten? Nietzsche zufolge ist die Kultur nicht von der Gattungstätigkeit des Menschen als Aktivität der Züchtung zu trennen, der Züchtung aktiver Kräfte, bei der die reaktiven Kräfte in deren Dienst gestellt werden (vgl. NP, 152f). Doch die Geschichte interveniert dabei, was zur Folge hat, dass sich die Gattungstätigkeit im Dunkel der Vergangenheit und ihr Produkt in der Zukunft verliert (vgl. NP 152). Die Gattungstätigkeit fällt den reaktiven Kräften in der Geschichte anheim: „Geschichte tritt folglich als der Akt in Erscheinung, vermittels dessen die reaktiven Kräfte sich der Kultur bemächtigen oder sie zu ihren Gunsten wenden“ (NP, 153). Warum aber ist dieser Triumph der reaktiven Kräfte in der Geschichte nicht einfach ein Zufall, sondern fällt mit der kulturellen Entwicklung des Menschen in der „Weltgeschichte“ zusammen? (vgl. ebd.). Die Aktivität der Indienstnahme bzw. der „Befähigung zu dienen“ ist mehrdeutig. Denn dadurch wird zugleich den reaktiven Kräften gestattet, andere reaktive Kräfte in den Dienst zu nehmen (oder umgekehrt: anderen reaktiven Kräften zu dienen), „und diesen den Anstrich einer Aktivität, einen Anschein von Gerechtigkeit zu verleihen, gemeinsam mit ihnen eine Fiktion zu erstellen, die über die aktiven Kräfte siegen lässt“ (vgl. NP 153f). So im Falle von Staaten, Kirchen, Rassen, Völkern, Klassen (vgl. NP, 151). Und dies ist genau die *Eigentümlichkeit des Ressentiments*: *dass negative Kräfte andere Kräfte von ihrem Vermögen abtrennen, davon abhalten, zum Wirken gebracht zu werden* (vgl. NP, 153). Wenn die Philosophie als Kritik bei Nietzsche eine positive Aufgabe hat, dann folglich die Zerstörung oder Aufdeckung dieser Fiktionen: „Die Philosophie als Kritik gibt uns ihr Positivstes preis: ein Unterfangen der Entmystifizierung zu sein“ (NP, 116). Es geht darum, das Begehren, wie Deleuze und Guattari

gesagt hätten, von seiner Unterjochung zu befreien; einer Unterjochung, die allerdings, dem Wesen des Menschen gemäß, freiwillig stattfindet.

Die Unzulänglichkeit des höheren Menschen liegt darin, in der abstrakten Aktivität zu verbleiben und nicht zu jener Bejahung vorzustoßen, die allein dazu in der Lage ist, ein *Aktiv-Werden* hervorzubringen (vgl. NP, 184). Das Geheimnis liegt darin, dass die Verneinung Macht zur Bejahung werden muss. Wenn das Wesen des Menschen das Reaktiv-werden der Kräfte ist, dann ist das Wesen des Übermenschen das Aktiv-werden der reaktiven Kräfte. Und das heißt auch, insofern Deleuze und Nietzsche die Dialektik verwerfen – was hier nichts anderes heißt, als dass sich der Mensch nicht *selbst* überwinden kann (vgl. NP, 183) –, dass das Aktiv-Werden der Kräfte nur auf dem Weg *durch* die reaktiven Kräfte *hindurch* möglich ist. Es kann nicht darum gehen, die aktiven Kräfte einfach den reaktiven gegenüberzustellen, und den letzteren zu einer größeren Macht als den ersteren verhelfen zu wollen. Ebenso wenig wie nämlich, so Deleuze, die reaktiven Kräfte, wenn sie sich vereinigen eine größere Kraft bilden würden, die die aktiven Kräfte unterwerfen würden: vielmehr lösen hier erstere die letzteren auf (vgl. NP 64). „Der höhere Mensch gibt vor, die Werte umzustürzen, umzukehren und die Reaktion in Aktion zu verwandeln. Zarathustra spricht von anderem: davon, die Werte umzuwerten, die Verneinung in Bejahung zu verwandeln. Nun kann ohne diese tiefgehendere Verwandlung die Reaktion niemals Aktion werden: zunächst muß die Verneinung Macht zum Jasagen werden“ (NP, 184). Nicht ein Umstürzen der Werte, sondern deren Umwertung fordert Nietzsche. Nicht einfach nur die Werte verneinen, sondern zur Bejahung gelangen: Das Element der dionysischen Bejahung macht den Übermenschen aus (vgl. NP, 185). Entscheidend aber ist, dass die dionysische Bejahung, das heilige Ja des Kindes, vom Ja des Esels unterschieden werden muss, dessen Ja nichts als die Bereitschaft ausdrückt, „zu tragen“, „zu ertragen“ oder „auf sich zu nehmen“. Das dionysische Ja ist eine Bejahung, die die Macht der Verneinung zur *Bedingung* hat, nämlich die Verneinung der reaktiven Kräfte, des Nihilismus! Der Esel bejaht selbst noch Guernica und den kinderfressenden Saturn – und es gäbe wohl, dies ist immer wieder zu betonen, keine Kriege in der Form, wie es sie gibt und seit jeher gegeben hat, ohne Opportunisten, die sich gerne als „Mitläufer“ entschuldigen – es sind dies Träger, „Mitträger“ und Mittäter. Dagegen stellt Nietzsche das Nein des Löwen, der die bestehenden Werte zerschlägt. Doch gerade hier drängt sich das Problem des Nihilismus auf. Ist denn Nein nicht letztlich doch gleich Nein? Wie ist das Nein, das den Willen zum Nichts signalisiert, vom Nein zu unterscheiden, welches die dionysische Bejahung vorbereitet?

Deleuze unterscheidet mit Nietzsche zunächst zwischen drei Spielarten des Nihilismus: dem *negativen*, dem *reaktiven* und dem *passiven* Nihilismus. Auf den Punkt gebracht, ist der negative Nihilismus die Entwertung des Lebens im Namen höherer Werte, während der reaktive Nihilismus die Entwertung der höheren Werte selbst ist (vgl. NP, 161). Der reaktive Nihilismus kennzeichnet sich durch ein Nicht-Wollen, das nicht mehr nur Symptom des Willens zum Nichts ist, sondern eine Verneinung *jeden* Willens, wobei der reaktive Nihilismus folglich den negativen voraussetzt (vgl. NP, 162): „Unlängst noch wurde das Leben von droben, von den höheren Werten aus, abgewertet und im Namen dieser Werte verneint. Hier dagegen bleibt man mit dem Leben allein, aber dies Leben ist immer noch das entwertete, das nun, sich in einer Welt ohne Werte, ohne Sinn und Zweck, fortsetzend, mehr und mehr seinem eigenen Nichts entgegenrollt“ (ebd.). Der negative Nihilismus verneint das Leben zugunsten höherer Werte, zugunsten Gottes, während es der reaktive Nihilist, der „hässlichste Mensch“, ist, der Gott tötet und sich an seine Stelle setzen wird. Noch die letzten Menschen werden daher „blinzeln“ sagen, „Wir haben das Glück erfunden“ (Nietzsche 2016, 19). Aber der Platz bleibt, bloß setzt sich der Mensch anstelle Gottes darauf. Der passive Nihilismus erscheint dann schließlich als Vollendung des reaktiven Nihilismus: „Lieber gar keinen ‚Willen‘ als diesen noch zu mächtigen, zu lebendigen Willen“ (NP, 163). „‘Ach, wo ist noch ein Meer, in dem man ertrinken könnte‘ [...] Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde“, so spricht der letzte Mensch (vgl. Nietzsche 2016, 172). Der Wille zum Nichts wird sich die reaktiven Kräfte zunutze machen, bis sich letztere gegen den Willen als ihr Prinzip kehren und in die Verneinung jeglichen Willens münden. Doch es gilt: „Überhaupt kein Wille: auch das ist noch eine Anverwandlung des Willens zum Nichts. Unter der Herrschaft des Negativen wird stets das Leben in seiner Gesamtheit entwertet und erringt das reaktive Leben im besonderen den Sieg“ (NP, 186). Die Frage lautet also: „[W]ie den Nihilismus bezwingen? Wie das Element der Werte selbst wechseln, wie die Verneinung durch die Bejahung verdrängen?“ (ebd.).

Die Antwort wird mit Nietzsche in der *Überwindung des Nihilismus durch sich selbst* gefunden werden (vgl. NP, 187). Die Antwort wird im Willen zur Macht liegen, und man muss, so Deleuze, zunächst das *Erkennen* des Willens zur Macht vom *Denken* desselben unterscheiden. Der Nihilismus ist die „ratio cognoscendi“ des Willens zur Macht – er ist die einzige Art und Weise, in der wir ihn erkennen, als Qualität des Willens zur Macht (vgl. ebd.). Die „ratio essendi“ des Willens zur Macht ist dagegen die Bejahung:

Der Nihilismus drückt die Qualität des Negativen als *ratio cognoscendi* des Willens zur Macht aus; zu seiner Vollendung kommt er aber nur, wenn er sich in seine konträre Qualität umwertet, in die Bejahung als *ratio*

essendi desselben Willens. Dies eine dionysische Umwertung des Leidens in Lust, die Dionysos, auf Ariadne antwortend, entsprechend geheimnisvoll ankündigt: ‚Muß man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll?...‘. Das heißt: Mußt du mich nicht erst als Verneinenden kennen, wenn du mich als Bejahenden empfinden und freien, als Bejahung mich denken sollst. (NP, 188)

Aber wie kann die Umwertung als vollendeter Nihilismus in der bloßen Ersetzung eines Elements durch ein anderes bestehen, fragt Deleuze. Die Antwort liegt gerade im Bruch zwischen den reaktiven Kräften und dem Willen. *„Brechen die reaktiven Kräfte ihr Bündnis mit dem Willen zum Nichts, so bricht seinerseits er das Bündnis mit den reaktiven Kräften.* Er flößt den Menschen eine neue Vorliebe, Neigung ein; sich zu zerstören, allerdings sich aktiv zu zerstören. Hüten wir uns vor allem, das, was Nietzsche Selbstzerstörung, ‚zerstören machen‘ heißt, mit dem passiven Dahinsterben des letzten Menschen in eins zu setzten“ (NP, 189). Mit anderen Worten: alles hängt davon ab, dass das Bündnis zwischen den reaktiven Kräften und dem Willen zum Nichts zerbrochen wird, denn nur so kann der Wille zum Nichts sich wiederum gegen die reaktiven Kräfte wenden, diese vernichten, indem er nämlich auf die Seite der Bejahung übergeht (vgl. ebd.). Aber eben nicht durch ein passives Dahinsiechen des letzten Menschen, sondern durch eine aktive Zerstörung:

Aktiv wird die Zerstörung in dem Maße, wie das Negative umgewertet und in affirmative Macht umgewandelt wird: ‚die ewige Lust des Werdens‘, die in einem Augenblick zum Vorschein tritt, ‚Lust am Vernichten‘, die ‚Bejahung des Vergehens und *Vernichtens*‘. Das ist das ‚Entscheidende in einer dionysischen Philosophie‘: der Punkt, an dem die Verneinung eine Bejahung des Lebens ausdrückt, die reaktiven Kräfte zerstört und die Aktivität wieder in ihre Rechte einsetzt. (NP, 189)

Die Umwertung stellt also deshalb einen „vollkommenen“ Nihilismus dar, weil es sich dabei nicht einfach um eine Substitution handelt, die in denselben Platz, den sie beibehält, etwas Neues einsetzt, sondern weil sie die Stelle selbst zerstört und eine „Konversion“ vollzieht (vgl. NP, 189f). Die Verneinung muss ihr Bündnis mit den reaktiven Kräften aufkündigen, um zur bejahenden Macht werden zu können – doch das kann sie nur, indem sie die reaktiven Kräfte verneint! Der I-A schreiende Esel sagt immer „Ja“, doch er vermag noch nicht Nein zu sagen (vgl. NP, 192). Das Negative muss Aggressivität werden, nicht Ressentiment bleiben, die Verneinung muss aktiv werden und das Vernichten lustvoll, aber im Unterschied zu einem jeden Denken, dass das Negative als Antrieb, Macht oder Qualität benutzt (vgl. NP, 194).¹⁸

Beim Löwen wird die Verneinung zum ersten Mal Macht zum Jasagen (vgl. NP, 199). Allerdings reicht dies noch nicht. Es bedarf einer *doppelten* Bejahung, einer *Bejahung der Bejahung*. Dies hängt mit der radikalen *Konzeption des Seins als Bejahung* bei Nietzsche

zusammen. Die Bejahung muss zum Sein erhoben werden. Die Bejahung ist Sein genauso weit, als sie ihr eigenes Objekt ist, so Deleuze: „An sich selbst, als primäre Bejahung ist sie Werden. Sein aber ist sie, soweit sie Objekt einer weiteren Bejahung ist, die das Werden zum Sein erhebt oder die das Sein dem Werden entnimmt. Aus diesem Grunde ist die Bejahung in all ihrer Macht eine doppelte: die Bejahung wird bejaht“ (NP, 201). Wir haben schon gesehen, dass eine einfache Bejahung nicht reicht, denn es können auch die reaktiven Kräfte bejaht werden. Die Bejahung muss daher selbst noch bejaht werden. Denn auch eine Verneinung der Verneinung ist zu wenig, insofern die Verneinung noch in einem Gegensatz zur Bejahung steht, während die Bejahung als *ratio essendi* des Willens zur Macht von der Verneinung „abweicht, *differiert*“ (vgl. NP, 203). Genau darin besteht die Umwertung, nämlich an dem Punkt, an dem das Negative „umgewandelt“ wird:

Die Verneinung hört auf, autonome Macht zu sein, d.h. eine Qualität des Willens zur Macht. Die Umwertung trägt das Negative zur Bejahung im Willen zur Macht, worin es eine bloße Seinsweise der Mächte des Bejahens wird. Nicht mehr Arbeit des Gegensatzes, kein Leiden des Negativen mehr, sondern kriegesisches Spiel der Differenz, Bejahung und Lust an der Zerstörung. Das seiner Macht enthobene, in sein Gegenteil übergegangene, selbst bejahend und schaffend gewordene Nein: das ist Umwertung. (NP, 206).

Das *Prinzip* ist also Dionysos, das Ja des Spieler-Kindes, während alles was Bejahung ist, seine *Bedingung* in Zarathustra findet, so Deleuze. Es bedarf des Neins des Löwen oder Zarathustras, das auch dann noch bejaht, wenn es nein sagt; doch das Prinzip ist das Ja des Dionysos oder der ewigen Wiederkehr, ohne das die Bedingungen wirkungslos blieben (vgl. NP, 208). „So ist der Bejahung eigen, wiederzukehren, und der Differenz, sich zu wiederholen. Wiederkehren ist das Sein des Werdens, das Eine des Vielen, die Notwendigkeit des Zufalls: das Sein der Differenz als solches oder die ewige Wiederkunft“ (NP, 204). Die ewige Wiederkehr stößt so das Selbe aus und lässt nur die Differenz wiederkehren. Die ewige Wiederkehr ist die Zeit des Aktiv-werdens (vgl. NP, 205).

Was ist die Rolle des Negativen, des Nihilismus? Wie ist dieser also zu überwinden? Indem der Gegensatz ganz aufseiten der Verneinung steht, kann man ihn nicht im Sinne der Überwindung des Nihilismus nutzen. Es ist vielmehr die *Differenz der Bejahung von der Verneinung*, die bejaht werden muss. Muss man daher vielleicht nicht besser, wie Simon Critchley behaupten würde, von einer *Verwindung*, im Sinne Heideggers, sprechen, als von einer *Überwindung* des

Nihilismus? Bleibt denn eine „Überwindung“ nicht immer noch zu sehr dem verhaftet, was sie überwindet?

According to Heidegger, Nietzsche believes that the overturning (*Umkehrung*) of Platonism is an overcoming (*Überwindung*) of metaphysics. However, every overturning of this kind is but a self-deluding entanglement within the logic of that which it opposes, and therefore the Nietzschean *Umkehrung* [sic] is simply a *Verkehrung*, a *reversal*. Thus, Nietzsche's thought remains internal to the very Platonist, metaphysical logic it seeks to oppose. (Critchley 2004, 16)

Critchleys Bedenken ist, dass die Überwindung des Nihilismus – bei Nietzsche durch den Übermenschen –, immer noch zu sehr der Logik dessen, was man hinter sich lassen will, verhaftet bleibt. In diesem Sinn zitiert Critchley Adorno: „Thus, the very worst nihilism would be to offer a positive vision of a reconciled future world that would follow the overcoming of nihilism. This is why acts of overcoming are always worse than what they overcome“ (Adorno 2004, 380). Wenn wir recht haben, läuft Critchleys und Adornos Bedenken ins Leere, denn Nietzsches Überwindung des Nihilismus ist eine Selbstüberwindung, deren Ideal wesentlich zukünftig bleibt und daher nie in irgendeiner bestimmten Gegenwart als „versöhnter Zukunft“ aufgehen würde. „Wird das kritische Geschäft der Philosophie nicht in jeder Epoche neu wieder angepackt, stirbt die Philosophie und mit ihr das Bild des Philosophen und des freien Menschen“ (NP, 117).

Der Horror des Werdens

Es fällt nicht schwer Wahnsinn und Tod, aus postmoderner Sicht betrachtet, als Problematisierungen der subjektiven Identität zu betrachten:

Poststructuralism enables us to translate ‚madness‘ as schiz-subjectivity and ‚death‘ as the death of reified identity that is launching upon becomings. For Lovecraft, monsters are not aberrant versions of the human. They are monstrous, that is, not in form, but on the levels of perception and possibility. What emerges in Lovecraft is that *the human is a vague, strategic myth for ensuring sanity and thus traditional subjectivity through a belief in like relations. The human is of, indeed perhaps created by, monsters that are horrific not only in their hybrid incarnations but also in the impossibility of their being perceived through human modes of apprehension*; this shows that the human is nothing more than its own fantastical myth and the infinite possibility of the beyond which is also the within. (MacCormack 2013, Seite; Hervorh. d. Verf.)

Patricia MacCormack versucht Deleuze und Guattaris Konzept des (Tier-)Werdens durch die Brille H.P. Lovecrafts zu lesen.¹⁹ In ihrem Essay „Lovecraft through Deleuzo-Guattarian Gates“ (2013) greift sie Deleuzes und Guattaris Begriff der „widernatürlichen Anteilnahme“ auf, um die Kategorie des Menschlichen entlang der Konzeption des kosmischen Horrors, wie ihn Lovecraft schildert, zu überdenken: „This essay extends what Deleuze and Guattari call unnatural participation, understood as an impossible yet compulsory relation to the perception of cosmic horrors, in order to rethink the category of the human“ (MacCormack 2013). Was dabei gezeigt wird, ist, dass „Ich“ immer schon eine Mannigfaltigkeit ist, ein Pack, und damit jenseits einer Dualität von Eigenem und Fremden, Ich und Anderem.²⁰ Diese Differenz kollabiert weder in die Identität, noch in den Gegensatz. Ununterscheidbarkeit ist nicht gleich Identität, denn letztere wäre eine Beziehung zwischen einander äußerlichen Elementen, zwischen organ-isierten – d.h. dem Organismus zugehörigen – Objekten, während es gerade die Ununterscheidbarkeitszone ist, die das paradoxe, „fehlende Band“ darstellt, das die Partialobjekte auf dem organlosen Körper verbindet. Spinozistisch gesprochen: „Eben das Fehlen jeglicher Verbindung sichert ihre gemeinsame Zugehörigkeit zur göttlichen Substanz. Gleicherweise die Partialobjekte und der organlose Körper: dieser bildet die Substanz und die Partialobjekte seine Attribute oder letzten Elemente“ (AÖ, 399). Das Werden betrifft die Immanenzebene, auf der es weder Formen noch Substanzen gibt, „eine reine Immanenz-, Univozitäts- und Kompositions-Ebene, bei der alles gegeben ist und auf der ungeformte Elemente umhertanzen, die sich nur durch ihre Geschwindigkeit unterscheiden und je nach ihren Verbindungen oder Bewegungsverhältnissen in dieses oder jenes individuierte Gefüge eingehen“ (TP, 347).

Doch das Bild des Denkens, die Repräsentation, führt eine transzendente Hierarchie ein. Wie wir schon gesehen haben, betont Deleuze in *Differenz und Wiederholung*, dass der Tyrann nicht einfach nur als Schwein oder Affe verspottet wird. Die Reihe der Diffamierung reicht hinunter bis in den Ungrund, zumindest aber gilt, dass er nicht nur einen Ochsenkopf hat, „sondern einen Birnen-, Kohl- oder Kartoffelkopf“ (DW, 195). Drückt sich in diesen Diffamierungen nicht eine Angst vor einem „Abstieg“ aus, vor einem Abfall in die untersten Stufen der ontologischen Kette der Wesen, wie sie Pico della Mirandola darstellte?²¹ Solche Diffamierungen dienen gerade als solche strategischen Abgrenzungen, die, wie MacCormack betont, den Mythos des Menschen aufrechterhalten, nämlich als eines Wesens, das als solches von jeglichem „anderem“ Sein rein ist. Und freilich drückt sich die gleiche Ideologie oder der gleiche Mythos auch innerhalb des „Menschlichen“ selbst aus, um z.B. Rassismen und Sexismen zu rechtfertigen. Doch Selbstidentität ist immer nur ein empirischer Effekt und nie transzendente

Realität. Und darin liegt auch die politische Kraft von Deleuze und Guattaris Konzept des (Tier-)Werdens. Was es freilegen will, ist, dass es zwischen Menschen und Tieren – ja zwischen allen Mannigfaltigkeiten auf der Immanenzebene – molekulare Zonen der Ununterscheidbarkeit gibt, an der sich die Idee einer Reinheit der Identität von Individuen und Spezies letztlich blamiert. Wenn die gegenwärtige Biologie einerseits aufzeigt, dass der menschliche Darm Unmengen an eigenständigen Bakterien beherbergt, die dessen Funktion überhaupt erst ermöglichen, und wir gerade jetzt durch das Corona-Virus vor das Faktum der Zoonosen gestellt werden, dann entspricht dies genau dem Begriff der „aparenellen“, rhizomatischen Evolution, den Deleuze und Guattari schon in den *Tausend Plateaus* in Anschlag gebracht haben. Was wäre „ich“, ohne „mein“ Mikrobiom, das „ich“ bin und doch auch nicht bin?²² In diesem Sinn spricht Deleuze von einer „aparenellen Evolution“:

Unter bestimmten Bedingungen kann ein Virus sich mit Keimzellen verbinden und dann als Gen in den Zellen einer komplexen Spezies weitergegeben werden; mehr noch, es könnte auch fliehen, in die Zellen einer ganz anderen Spezies eindringen und ‚genetische Informationen‘ mitbringen, die vom ersten Wirt stammen (das zeigen beispielsweise neuere Untersuchungen von Benveniste und Todaro über einen Virus vom Typus C, der eine doppelte Verbindung zur DNS des Pavians und bestimmter Arten von Hauskatzen hat). (Deleuze/Guattari 1992, 20f)

Und in derselben Stoßrichtung schreibt Donna Haraway, dass „menschliche Genome eine beträchtliche molekulare Aufzeichnung der Pathogene ihrer Gefährt*innenspezies enthalten, einschließlich der Hunde. Immunsysteme sind kein unwesentlicher Teil von Naturkulturen. Sie bestimmen, wo Organismen, einschließlich Menschen, leben können und mit wem. Die Geschichte der Grippe ist unvorstellbar ohne das Konzept der Koevolution von Menschen, Schweinen, Federvieh und Viren“ (2016, 38f). So ist der Mensch tatsächlich zutiefst unmenschlich. „In Wirklichkeit gibt es nur Unmenschlichkeiten, der Mensch besteht nur aus Unmenschlichkeiten, die allerdings ganz unterschiedlich sind, je nach Veranlagung und Geschwindigkeit“ (Deleuze/Guattari 1992, 261). Und das Tier-Werden ist genau die Erfahrung der Unmenschlichkeit unseres Körpers, „von einer ‚Unmenschlichkeit, die am Körper selbst erlebt wird‘ [...]. Ein tatsächliches Tier-Werden, ohne daß man in Wirklichkeit zum Tier wird“ (1992, 372f).

Wir haben darauf hingewiesen, wie der Ungrund, oder die Immanenz, als Abgrund erscheint, sofern er aus der Perspektive des Bildes des Denkens betrachtet wird. Und ebenso erscheint aus dieser Perspektive das Nicht-Menschliche als Verfallsstufe des Menschlichen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen auch Lovecrafts Geschichten als nihilistisch, als Affront gegen die Menschlichkeit, woher sich der Aspekt ihres Horrors speist. MacCormack schreibt daher: „Whatever is annihilated is human. Indeed perhaps these stories are nihilistic for the human, always and only lacking or against only human life, the human understood as that which Leibniz’s ethics repudiates – an entity as a unified one. Becoming-inhuman is not death, for no substance perishes, though it can become quite different“ (MacCormack 2013).“ Was also verneint oder destruiert wird, ist das Menschliche aus Sicht des Bildes des Denkens. Die zentrale Frage in Bezug auf das Tier-Werden und den Horror, der das Werden nur aus Sicht der Repräsentation heimsucht, ist daher, wie das (Tier-)Werden als solches affirmiert werden kann und nicht mehr als abscheulich zu gelten hat: „Yes, Lovecraft’s are ‚horror‘ stories, but the question is ‚horror of what?‘ or more precisely: how does negotiating inhuman becomings cause horror affects and what jubilant becomings-states emerge simultaneously?“ (MacCormack 2013). Lovecrafts „supernatural horror“ hebt die grundlegendsten Kategorien menschlichen Selbstverständnisses aus, so etwa die Subjekt-Objekt-Struktur, in der mir etwas als etwas Anderes, aber zumindest potentiell raum-zeitlich Bestimmbares, erscheint. Wie MacCormack herausstellt, handelt es sich bei Lovecrafts Horror um die *Aufhebung der Unterscheidung zwischen diesseitigem Vertrautem oder Heimlichen und Jenseitigem oder Unheimlichen*: es handelt sich um den Einbruch des „Außen“ in das „Innen“: „Lovecraft’s gods are responsible for the horror of altering modes of being in the world, and they do so by creating the *pure immanence of multiple worlds*. Taxonomies of monsters, orders of gods, worlds demarcated as fantastical or real are absent in Lovecraft, and it is the very absence of these demarcations which causes horror.“ (MacCormack 2013; Hervorh. d. Verf.). Es ist nicht eine Vermischung von unterschiedlichen Formen oder Wesen, eine Transgression von einem Bereich in den anderen, sondern gerade das Fehlen von eindeutigen Grenzen oder Demarkationen zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, Menschlichem und Nicht-Menschlichem, das Lovecrafts Horror ausmacht. Was er in seinem „übernatürlichen Horror“ beschwört, ist nicht eine transzendente Welt, die uns als solche verborgen bleiben muss und durch ihre absolute Unergründlichkeit und Transzendenz beunruhigen würde, sondern vielmehr die *Auflösung zwischen Eigenem und Fremdem*. Es ist der Einbruch des Unheimlichen in das Vertraute, der eine Art von Terror erzeugt, die, sofern man darauf eingeht, das Bild des Denkens unwiderruflich zerstören muss. Der Horror bei Lovecraft ist der Horror der Zonen der

Ununterscheidbarkeit aus Sicht des Bildes des Denkens; die Auflösung der Subjektivität aus Sicht des Subjekts. „Lovecraft’s monsters are unto themselves not scary, the events not frightening, compared with facing the ultimate horror of losing subjectivity to the very molecular level of the human, the mammal, the invertebrate, the plant, the bacterial“ (MacCormack 2013). Die Herausforderung ist, Lovecraft im Sinne einer minoritären Lesart aufzufassen und, anders als etwa Michel Houellebecq²³, in seinen Spekulationen nicht eine fatalistische Resignation, sondern eine *Befreiung* aus dem Bild des Denkens zu entdecken:

Lovecraft’s work and his monsters produce only singularities, thereby forcing readers to confront alterity and defamiliarization. What is at stake here is whether the reader chooses a liberation of ideology through this defamiliarization, or stubbornly clings to powers of signification that maintain dominant subjectivity. Could we argue that minoritarian readers would, contra Houellebecq, find life in this liberation? (MacCormack 2013)

Nicht Misanthropie, sondern Exanthropie. Es wäre dies eine Befreiung von der Ideologie des Humanen oder der Menschlichkeit, die den Menschen außerhalb der Natur und als deren Krönung wähnt. Lovecraft löst das Gesicht auf, ebenso wie Deleuze und Guattari – das Gesicht, diese Maske, die die Unmenschlichkeit des menschlichen Organismus verdeckt. „Das Gesicht ist eine Horrorgeschichte“ (TP, 231). Wie Deleuze und Guattari im Vorwort zur italienischen Übersetzung von *Tausend Plateaus* betonen, ist die grundlegende ontologische Einheit die der Mannigfaltigkeit: „Die Mannigfaltigkeiten sind die Realität, sie setzen keine Einheit voraus, gehen in keine Totalität ein und gehen erst recht nicht auf ein Subjekt zurück“ (VI, II). Wir sind als Menschen folglich immer schon monströs und unmenschlich, denn als menschliche Individuen individuieren oder aktualisieren wir jeweils bestimmte *prä-personale Singularitäten*, die in der Immanenzebene mit allen anderen Singularitäten virtuell koexistieren.

Es gibt jedoch ein Bild des Körpers, das die Unmenschlichkeit des Körpers verdeckt. Die abstrakte Maschine der „Gesichtshaftigkeit“ – oder, wie Klossowski mit Nietzsche sagen würde, des „Zerebralen“²⁴ – totalisiert den mannigfaltigen Körper und unterwirft ihn der Signifikanz des Gesichts. Es sind jeweils bestimmte soziale Gefüge, die die abstrakte Maschine zur Erschaffung des Gesichts in Gang setzen. „Nur *bestimmte* Gesellschaftsformationen brauchen Gesichter und Landschaften“ (TP, 247). Was diese Formationen in jedem Fall gemein haben, ist, dass in ihnen „keine Polyvoztät und nichts Rhizomartiges zugelassen werden darf“ (ebd.). Umgekehrt gilt: „Wenn das Gesicht eine Politik ist, dann ist auch das Auflösen des Gesichts eine Politik, die wirkliches Werden nach sich zieht, ein ganzes Klandestin-Werden. Das Gesicht auflösen ist das gleiche, wie die Wand des Signifikanten zu durchbrechen oder aus dem schwarzen Loch der Subjektivität herauszukommen“ (ibid., 258). Das Konzept der

abstrakten Maschine erlaubt es einerseits, die Stratifizierungen von Gefügen als temporäre Agglomerationen bzw. Stabilisierungen eines zugrundeliegenden intensiven Prozesses kontinuierlicher Variation zu verstehen. Umgekehrt erlaubt es, Veränderungen eines Gefüges durch die relative Dominanz des transformativen Pols der abstrakten Maschine, der der Konsistenz- bzw. Immanenzebene zugekehrt ist, zu erklären. An diesem Pol bewirkt die Gesichtsmaschine eine Auflösung des Gesichts bzw. seiner Organisation und setzt die „Merkmale der Gesichthaftigkeit“ frei, die von ihm „subsumiert und in den Dienst der Signifikanz und Subjektivierung“ gestellt waren (vgl. *ibid.*, 258, 261). Gleichzeitig wird dadurch die Landschaft aufgelöst, zu der alle Umwelten und Welten unter der Bedingung des statischen Pols der Maschine gemacht wurden. Gesicht und Landschaft stehen einander nicht mehr gegenüber. Die Visualität der Landschaft löst sich zugunsten eines intensiven Blocks auf. „Jeder freigesetzte Zug der Gesichthaftigkeit bildet ein Rhizom mit einem freigesetzten Zug der Landschaftlichkeit, des Bildlichen oder des Musikalischen“ (*ibid.*, 261). Es handelt sich um eine wahre Politik des Tier-Werdens und auch der Zauberei, wie Deleuze und Guattari behaupten (vgl. TP, 337).

Wenn der Mensch eine Bestimmung hätte, so bestünde sie wohl darin, dem Gesicht zu entkommen, das Gesicht und die Erschaffungsweisen des Gesichts aufzulösen, nicht wahrnehmbar zu werden, klandestin zu werden, und zwar weder durch eine Rückkehr zur Animalität, noch durch eine Rückkehr zum Kopf, sondern durch ganz spirituelle und spezielle Arten des Tier-Werdens, durch wahrlich merkwürdige Arten und Weisen des Werdens. (Deleuze/Guattari 1992, 234)

Die Befreiung von der Ideologie des Bildes des Denkens wäre damit zugleich die Befreiung vom Horror als der das Tier-Werden erscheint, insofern das Bild des Denkens das Werden als Verfall erscheinen lässt. Während bisher vornehmlich die Rede vom Bild des Denkens war, unter dem das Werden notwendig negativ erscheinen muss, kann mit gleichem Recht auch von einem Bild des *Körpers* gesprochen werden, wie die Philosophin Claire Colebrook dies im Anschluss an Deleuze tut. Denn das Bild des Denkens zu überwinden, verlangt zugleich, das Bild des *Körpers* zu zerstören.

Anorganisch-Werden: Das Leben des Organismus und das anorganische Leben

Der philosophische Nihilist ist der Überzeugung, daß alles Geschehen sinnlos und umsonst ist; und es sollte kein sinnloses und umsonstiges Sein geben. Aber woher dieses: Es sollte nicht? Aber woher nimmt man diesen ‚Sinn‘, dieses ‚Maß‘? (Nietzsche 1917)

Claire Colebrook kritisiert in dem brillanten Kapitel „Time And Autopoiesis: The Organism has No Future“ ihres Buchs *Death of the Post-Human* (2014), dass die gegenwärtigen Diskurse in der Philosophie des Geistes von einem bestimmten Bild des Körpers beherrscht sind, wonach sie der populären Kritik des Cartesianismus und seinem rationalen, körperlosen Subjekt nur das „autopoietische“ und damit letztlich in sich selbst abgeschlossene lebendige System entgegenstellen können. Colebrooks Diagnose ist, dass das Unvermögen, das Leben anders denn als das Leben des Organismus bzw. des Organischen zu denken, die Unmöglichkeit impliziert, die Zukunft als radikalen Bruch mit der Gegenwart denken zu können. Die Konsequenz, die sie daraus ganz im Sinne von Deleuze zieht, besteht in der Notwendigkeit, ein Leben jenseits des Organismus und seiner Prinzipien zu denken. Nur eine Politik des viralen, molekularen Lebens könne die Zukunftslosigkeit, die wir uns eingehandelt haben – Stichwort Klimakrise –, verständlich und adressierbar machen.

Während der „linguistic turn“ – zugespitzt formuliert – alles in der Sprache oder dem Text aufgehen lässt, stützte die Hinwendung zum Körper, von solchen Autorinnen wie etwa Judith Butler oder Elisabeth Grosz vorangetrieben, das theoretische Primat der Sprache, so Colebrook. Allerdings war dies keine Hinwendung zum Körper in einem naiv-materialistischen, prä-kritischen Sinn. Der Körper wurde dabei vielmehr im Hinblick auf seine verschiedenen gesellschaftlichen bzw. politischen Subjektivierungsformen in den Blick genommen. „Although a great deal of literary and cultural criticism turned to ‘the body,’ this was always a consideration of how the body had been written, figured, problematized or constructed through various discourses“ (Colebrook 2014, 122). Das Problem dabei ist, dass der Körper damit von Anfang an in einem bestimmten Sinn in den Blick rückt, nämlich als von vornherein in ein konstitutives Netz von Signifikanten versponnen, das ihn zu dem mache, der er sei. Butler ist Hegelianerin und konzipiert das Subjekt entsprechend einer Dialektik der Anerkennung. „Ich“ bzw. „mein“ Körper sein zu können, heißt, mich in einer sozialen Matrix zu bewegen, in der ich, wie sie auch mit Rückgriff auf Althusser zeigt, den Interpellationen des *Anderen* ausgesetzt bin, zu denen ich mich verhalten *muss* und die mich gleichzeitig in einer paradoxen Geste, in

der ich nicht „Ich“ bin, bevor ich mich nicht dazu verhalten habe, konstituieren (vgl. Butler 2013). Daher schreibt Colebrook: „[I]t was just this sophisticated post-Butler attitude of thinking of the body as *other than representation and yet constituted through representation* that precluded one from really thinking what the body might do“ (2014, 22). Während Grosz mit ihrer Analogie des Moebius Bandes die Relationalität des Körpers betonte, und ähnlich wie Butler in ihrem Buch *Psyche der Macht* (2013) die Produktion des verkörperten Subjekts als wechselseitige Konstitution von Innen und Außen an einer stets volatilen Grenze beschrieb, trat damit zugleich der Körper als notwendig „gebundener“ in den Vordergrund – ein Körper, dessen Identität sich folglich wesentlich durch die Möglichkeit des Traumas bestimmt. „What it means to be a self has therefore always been intertwined with what it means to be a body, and both these terms – self and body – have, in turn, been defined through a capacity of trauma, where trauma is imagined as the rupture of a border“ (Colebrook 2014, 124f).

Angesichts dessen stellt Colebrook die Frage nach der Möglichkeit, ein Leben jenseits des Organismus zu denken.

[I]s it possible to think beyond the image of the bounded body? Such a possibility would be salutary today precisely because all those seeming gains in theoretical maturity that were won by posing the question of the body after the linguistic turn appear to be threatened, and threatened precisely because we can only imagine threat, trauma and non-life as *other than* the bounded body. [...] is life necessarily bounded and embodied life, a body of inside and outside? (Colebrook 2014, 125)

Colebrook behandelt einige AutorInnen, die – wie man ergänzen kann – gegenwärtig am Schnittpunkt zwischen der Philosophie des Geistes und den Kognitionswissenschaften das Verhältnis zwischen Kognition und Körper im Rahmen der sogenannten 4E diskutieren: Enactive, Embodied, Embedded, und Extended Cognition. So unterschiedlich die Ansätze im Detail sein mögen, teilen sie dennoch ein bestimmtes Bild des Körpers als eines Organismus, der sich in der Interaktion mit seiner ihm je spezifischen Umwelt konstituiert. Selbst der radikalste Ansatz, die Extended Cognition, hält an der Voraussetzung eines abgegrenzten Körpers fest, während bloß behauptet wird, dass die Grenze der Haut keine entscheidende Rolle für die Funktion kognitiver Prozesse habe, die zu einem Teil von der Umwelt des Organismus geleistet werden könnten: „Epistemic action, we suggest, demand spread of epistemic credit. If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, were it done in the head, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, then that part of the world is (so we claim!) part of the cognitive process“ (Clark/Chalmers 1998, 8). Wir haben es hier also nur mit einer These über das Problem der Grenze zwischen Geist (mind) und

Welt zu tun, während als das eigentliche *Zentrum* dieses kognitiven Prozesses unhinterfragt das homöostatische System des lebendigen *Organismus* vorausgesetzt bleibt.

Colebrook führt Freuds Ausführungen in *Jenseits des Lustprinzips* (1940), auf die wir später noch zurückkommen werden, als klassisches Modell des Bildes des „bounded body“ an. Freud denkt das Leben von Anfang an als Leben des Organismus, indem er im Rahmen der Konzeption des Lustprinzips die Lust mit einem Equilibrium an Energie zwischen dem Innen und dem Außen des Lebewesens gleichsetzt. Folglich gilt: „A completely closed body that had no world would be deprived of the means of ongoing life; an absolutely open body without borders would not be a body at all, would have no ongoing identity. What is required then is a border or membrane that enables communion with an outside, but an outside that is always an outside *for* this bounded body, and that is managed so as to produce only the alteration or perturbation required for ongoing self-maintenance“ (Colebrook 2014, 126). Dieses homöostatische Bild des Körpers setzt sich bis heute fort und wurde vor allem durch Humberto Maturanas und Francisco Varelas Konzept der Autopoiesis erweitert und popularisiert. Maturana und Varela zufolge ist Autopoiesis notwendig und hinreichend, um die Organisation lebendiger Systeme zu charakterisieren (vgl. 1980, 82).²⁵ Wie der Begriff selbst schon anklingen lässt, geht es in der Theorie der Autopoiesis darum, wie sich lebendige Systeme, gekoppelt an ihre Umgebung, durch die Interaktion mit derselben selbst erhalten, indem sie ihre eigenen, system-internen Beziehungen aufrechterhalten. Entscheidend ist, dass der Begriff der Autopoiesis auf diese Weise automatisch mit dem des Sinns („meaning“) verbunden ist. „Living systems are coupled to environments that are always defined as being what they are *for* that specific system; and this is how autopoiesis is tied to meaning“ (Colebrook 2014, 131). Man kann sehen, warum dieses Denken als Heilmittel gegen die Abstraktionen des Cartesianismus mit seinem entkörpernten Ego gefeiert wird: Die Frage, wie Geist und Welt zusammenfinden, stellt sich nicht mehr als solche, da Sinn bzw. Wahrnehmung und in Folge Erkenntnis für ein lebendiges System automatisch entsteht, insofern es aufgrund der strukturellen Kopplung mit seinem je spezifischen Milieu immer schon in Prozesse des „meaning-making“ eingetreten ist. „There is no possibility of a brute event, a body encountering a force that is not always already *meaningful*“ (ebd.).

Auf der anderen Seite, so Colebrook, verhindert ein solches Eingeschlossen-Sein des offenen Körpers in Sinngefüge gerade das Streben nach Komplettierung, dem es dienen soll. „As *alive* the body must be oriented or related to what is not itself, must desire a completion. [...] The desire for completeness comes into conflict with self-sufficiency or the desire not to be exposed to contingency, risk or an influx of otherness so great that it would destroy all border

and limit (and this would count as trauma)“ (2014, 127). Weil der Organismus stets die Komplettierung auf *seine* Weise, aufgrund seiner *eigenen* Bedingungen, sucht – weil er, m.a.W., alles, was seine eigenen, internen Verhältnisse radikal verändern würde, als Bedrohung seiner Integrität wahrnehmen muss –, ist dieses Leben wesentlich durch die Möglichkeit des Traumas definiert. *Diesem* Leben stellt Colebrook einen anderen Begriff des Lebens entgegen, das nicht der des organischen „bounded body“ wäre, sondern wahrhaft – contra Freud – *jenseits* der Lust bzw. der Prozesse, die mit dem Leben des Organismus einhergehen, liege: „A genuine *beyond* of pleasure and a genuine *beyond* of the organism and its closed world of meaning would also be *beyond* trauma, for it could not be regarded as an infraction of the body from outside. This is precisely why Deleuze and Guattari suggest that one moves *beyond* death as a model – death as defined in relation to the bounded organism – to the *experience* of death“ (Colebrook 2014, 128). Wir werden auf dieses Thema – nämlich den Tod als Erfahrung sowie als Modell bei Deleuze – zurückkommen. An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass Deleuze und Guattari zufolge – im scharfen Kontrast zu Freud – die Erfahrung des Todes „die gewöhnlichste Sache des Unbewußten [ist], gerade weil sie sich im Leben und für das Leben in jedem Übergang oder Werden, in jeder Intensität als Übergang und Werden vollzieht“ (AÖ, 426). Wenn wir über die Frage nach dem Leben nicht von der Perspektive des abgeschlossenen Organismus und seiner Welt²⁶ aus nachzudenken beginnen, so Colebrook, dann werden wir gezwungen, ein Leben jenseits der Opposition zwischen Lust und Trauma, zwischen Grenze und Einbruch, zu denken (vgl. 2014, 128):

Instead, one would note a necessarily self-destroying or suicidal trajectory immanent in life. Is this not what timelines of the inhuman now compel us to note, if not comprehend? A species can only survive by mutation and by *not* being itself; any species also – through that very survival – takes a toll on its milieu that might lead (as in the case of man) to the destruction of life in general. How could one define this dissolution as tragic or traumatic or, more simply, undesirable if one were not to assume already the primacy of bounded self-maintaining life? (Colebrook 2014, 128f)

Es mag provokant klingen, die Möglichkeit der Zerstörung jeglichen Lebens *nicht* als tragisch oder traumatisch zu erwägen. Doch Colebrook hat Recht, wenn sie diese Bewertungen als abhängig von einem bestimmten Bild des Körpers erkennt, dessen Paradigma der (weiße, männliche) Mensch darstellt. Sie sieht, dass seit jeher ein bestimmter Begriff des Theoretischen – wobei Theorie ihr zufolge hier als der Blick verstanden wird, dem wir unsere eigenen Wahrnehmungsakte unterziehen – mit einem normativen Verständnis des Lebens verknüpft ist (vgl. 129). Anlässlich dessen – und zwar gerade in Zeiten der Klima- sowie der Coronakrise, möchte man hinzufügen –, behauptet Colebrook: „[I]t would be worthwhile to consider a theory

that might entertain *a thought of viral or radically malevolent life*“ (2014, 131; Hervorh. d. Verf., T.K.). Wenn wir das Leben als Leben des Organismus in seiner eigenen Sinnblase verstehen, dann kann der Tod notwendig nur als äußeres Versagen bzw. als radikal destruktiv und nihilistisch erscheinen.²⁷ Und selbst Freuds Thanatos setzt noch dieses Bild des Körpers voraus, insofern dieses Prinzip „jenseits“ des Lustprinzips bloß als Rückkehr zum Anorganischen verstanden wird und mithin nur den Tod des Organismus betrifft. Das virale Leben, von dem Colebrook spricht, liegt dagegen wirklich *jenseits* des Organismus und des Lustprinzips mit seinen Prinzipien von Autopoiesis, Homöostase und Equilibrium. Es ist dies das *anorganische Leben*; ein unbestimmtes, prä-personales, sich selbst immanentes Leben. Und wenn Colebrook dieses Leben als „malevolent“ bezeichnet, dann darf dies nicht mit dem von Ligotti als „MALIGNANTELY USELESS“ bezeichneten Sein verwechselt werden. Diese verdammungswürdige Existenz, von der Ligotti – wie wir gesehen haben – spricht, ist ein Abwehr-Konstrukt, eine Verschiebung, die sich vielleicht aus einer unbewältigten Todesangst erklären ließe. In jedem Fall aber kann das virale Leben mit Colebrook überhaupt nur dann als „malevolent“ gelten, insofern es aus der Perspektive des Organismus ins Auge gefasst wird. Doch genau diese Perspektive will Colebrook in ihren Überlegungen hinter sich lassen. Worum es ihr dabei letztlich geht, ist die Möglichkeit eines radikalen Denkens der Zukunft, die nicht in die Gegenwart des Organismus zurückfallen würde. „The world of the organism is always the organism’s own, unfolded from its own responses and potentialities; any properly futural future would break with the self-constitution of the organism’s always immanent time, and yet all theories of relational organic life posit that without some departure from its sphere of ownness the organism would have no life. In itself, or if it remains in itself, the organism has no future“ (Colebrook 2014, 134f). Das Paradox, das Colebrook hier in Bezug auf die „theories of relational organic life“ anspricht, resultiert letztlich aus einem blinden Fleck, der diesen Theorien immanent ist, nämlich aus der Leugnung, dass das Leben auch anders denn als Leben des Organismus denkbar ist.

„Consider what needs to be excluded as long as we insist on life as that which is defined by self-maintenance: the virus, malevolent thinking, and inhuman futures“ (Colebrook 2014, 135). Während Selbsterhalt das Leben des Organismus definiert – oder des Molaren, um mit Deleuze zu sprechen –, ist das anorganische bzw. molekulare Leben eines der grenzenlosen Mutation und des Werdens. Es ist in allen seinen Charakteristika dem Leben des Organismus entgegengesetzt und in diesem Sinn, so Colebrook, *könne nur vom viralen Leben gesagt werden, dass es eine Zukunft habe*, während „unsere“ Zukunft vielmehr im Selbst-Erhalt durch die Abwehr einer Zukunft, die nicht „unsere“ wäre, aufgehe (vgl. 136). Zugleich ist es auffällig,

so Colebrook, dass wir Menschen – die wir ko-konstitutiv mit unserer Welt verwoben sein sollen –, in der Vergangenheit in einer Weise gehandelt haben, dass wir eine Zukunft geschaffen haben, die bald nicht mehr länger ein bewohnbares Milieu für uns darstellen könnte (vgl. 137). Aus dieser Diagnose zieht die Autorin die Konsequenz, dass es womöglich gerade die Leugnung dieses viralen, bösartigen Lebens ist, das seine eigenen Wege geht, ohne sich darum zu kümmern, ob wir uns als relationale, ökologische oder sonst wie geartete Lebewesen verstehen – dass es also diese Leugnung ist, die uns bald an die Wand laufen lassen wird. Eine molekulare oder virale Politik andenkend, bestimmt Colebrook diese abschließend durch drei Eigenschaften. Erstens eine Aufmerksamkeit auf das Ungeistige („mindlessness“), die in einem Denken einer Welt bestehen würde, die nicht unser Milieu ist. Zweitens eine Politik der viralen Zukünftigkeiten – ein Punkt, den es mit Augenmerk auf unser Thema besonders hervorzuheben gilt:

Perhaps it is only in our abandonment of ownness, meaning, mindfulness and *the world of the body* that life, for whatever it is worth, has a chance. This, indeed, is the direction offered by Deleuze and Deleuze and Guattari's thought: a capacity to take intuition beyond the organism's own duration to imagine qualities as such, a desire to overcome the brain of the organized body and approach thought *as such* opening to the eternal, and a relation between art and philosophy that does not assimilate sensation (the sensible) to what can be thought (the sensed) but approaches their warring disjunction (Deleuze and Guattari 1994). (Colebrook 2014, 138)

Als dritten Aspekt der viralen Politik betont Colebrook – ganz im Sinne von Nietzsche-Bergson-Deleuze –, dass die Überschreitung des Menschen als isolierten Denker bzw. als cartesianisches Subjekt nicht als Rückschritt zum Körper, sondern als Vormarsch zum „Übermenschlichen“ – vonstatten gehen müsse, „to the inorganic potentialities that exist now only in confused and all too human composites“ (Colebrook 2014, 138f).

Mangel: Der Tod bei Freud, Heidegger und Hegel

Wir haben gesehen, wie Deleuze den Ursprung des Denkens, die Erzeugung des Denkens im Denken, in den Problemen sieht. Dabei spricht Deleuze einmal vom Tod als „letzter Form des Problematischen“²⁸: „Der Tod ist [...] die letzte Form des Problematischen, die Quelle von Problemen und Fragen, das Zeichen ihrer Beharrlichkeit jenseits jeder Antwort, das Wo? und Wann?, das jenes (Nicht)-Sein bezeichnet, von dem sich jede Affirmation nährt“ (DW, 149). Die Frage nach dem Tod führt das endliche Subjekt an die äußersten Grenzen seiner Vernunft und Selbst-Identität, und in der unwiderruflichen Auflösung der faktischen Existenz, die der

Tod bedeutet, stellt diese Frage wahrscheinlich die waghalsigste Form der gefährlichen Unternehmungen, den Ungrund aufzuwühlen, dar. Weil der Tod alle Sinngewebe, die wir über den Abgrund gespannt haben, wie Spinnweben im Sturm zerreißt haben wir unterschiedlichste Strategien entwickelt, die uns zumeist erfolgreich davon abhalten, uns ihm bewusst zu stellen. Die vier Bewältigungsmechanismen, die Peter Wessel Zapffe kannte, sind ein Beispiel dafür; ein anderes jene, die die sogenannte Terror-Management-Theorie entdeckt zu haben behauptet (vgl. Becker 1997). Der Tod scheint aus dieser Perspektive nicht nur nichts Positives an sich zu haben, sondern einem schwarzen Loch gleich, dem Leben jeden Sinn zu entziehen. Wenn Deleuze den Tod als letzte Form des Problematischen bestimmt, dann jedoch gerade in Abgrenzung zu jeder Konzeption, die ihn auf das Negative oder die Negation *reduzieren* würde (vgl. DW, 149). Meine Überzeugung ist daher, analog zur *bêtise*, dem Wahnsinn und dem Horror, auch hier wiederum, dass Deleuze den Tod als transzendente Bedingung der Wirklichkeit begreift, die man gleichsam legitim oder illegitim auffassen kann – ähnlich wie die Synthesen des Unbewussten, wie Deleuze und Guattari in *Anti-Ödipus* zeigen, sowohl legitim als auch illegitim gebraucht werden können. Es ist wiederum die Herrschaft des Bildes des Denkens, die den Tod als reine Negativität und Abgründigkeit erscheinen lässt, welche dem Leben jede Positivität absprechen würde. Wenn Deleuze gegen Freuds Konzeption des Todestribs argumentiert, dann, so könnte man sagen, weil dieser den Tod – wie wir schon gesehen haben – noch aus Sicht des Bildes des Denkens bzw. Körpers repräsentiert. Ich werde zunächst zu zeigen versuchen, wie Freud einerseits den Tod in Form des Thanatos als eigenes Prinzip dem Eros gegenüberstellt, ihn zugleich jedoch symptomatisch aus seinem psychoanalytischen Diskurs auszuschließen sucht. Dem werde ich anschließend Deleuzes Kritik an Freud und seine positive Konzeption des Todes im Rahmen seiner Interpretation der ewigen Wiederkehr entgegenstellen.

Freuds Äußerungen zur Thematik des Todes sind selten und zugleich notorisch widersprüchlich, wie Liran Razinsky in seiner Studie zur Rolle des Todes bei Freud (und im weiteren Sinn der Psychoanalyse) zeigt. Dabei fallen zwei konträre Standpunkte Freuds auf: Der eine Standpunkt erachtet den Tod nicht als psychisches Motiv und die Todesangst nicht als psychopathologischen Faktor des Geisteslebens, während der andere, unterschwellige Standpunkt, dem Tod eine zentrale Rolle zugesteht, wobei hier eher Freuds „persönliche“ Überzeugungen als seine „professionellen“ Urteile zum Ausdruck kommen (vgl. Razinsky

2013, 2). Wir können im Folgenden nicht im Detail auf diese ausführliche, und – dem Gegenstand angemessen – reichlich komplexe Diskussion eingehen. Was für uns jedoch interessant und aufschlussreich ist, ist wie Freud selbst noch im Versuch, in *Jenseits des Lustprinzips* den Tod dem Leben als eigenständiges Prinzip gegenüberzustellen, daran scheitert, dabei jemals wirklich den Tod als solches zur Sprache zu bringen (vgl. ebd., 3). Es sei hier nur, um diese Behauptung vorweg zu unterstreichen, vorangestellt, dass Freud das Unbewusste bekanntlich als unwissend gegenüber dem Tod bestimmt hat: „Der eigene Tod ist ja auch unvorstellbar, und so oft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabei bleiben. So konnte in der psychoanalytischen Schule der Ausspruch gewagt werden: Im Grunde glaube niemand an seinen eigenen Tod oder, was dasselbe ist: Im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt“ (Freud 1949, 341).

Razinskys These ist, dass Freud in seinem Konzept des Todestribs dem Tod seine absolute Äußerlichkeit und Unpersönlichkeit nimmt. Der Tod, der die Kulmination des Todestribs als Rückkehr zum Anorganischen darstellt, wird im Todestrieb, der das Individuum bestimmt, als je schon „sein“ bzw. „ihr“ Tod gedacht. „If throughout our lives we have aspired to death, if heading toward death is a tendency embodied deeply in us, then in death we finally achieve our goal. Death becomes the moment of fullest self-actualization“ (Razinsky 2013, 141). Und Razinsky weiter: „The concept of a death drive makes death highly personal; it denies its indifference“ (Razinsky 2013, 146). Tatsächlich behauptet Freud, dass der Organismus „nur auf seine Weise sterben will“ (vgl. Freud 1967, 41). Weil Freud sich etwa die Träume von Unfallneurotikern nicht mithilfe des Lustprinzips, wonach Träume Wunscherfüllungen wären, erklären kann, gelangt er dazu, das Wiederholungsprinzip vom Lustprinzip zu entkoppeln und diesem überzuordnen.

Auf welche Art hängt aber das Triebhafte mit dem Zwang zur Wiederholung zusammen? Hier muß sich uns die Idee aufdrängen, daß wir einem allgemeinen, bisher nicht klar erkannten — oder wenigstens nicht ausdrücklich betonten — Charakter der Triebe, vielleicht alles organischen Lebens überhaupt, auf die Spur gekommen sind. *Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes*, welchen dies Belebte unter dem Einflüsse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität, oder wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben. (Freud 1967, 38; i. O. Sperrdruck)

Wenn die Triebe dem Organischen innewohnende Dränge zur Herstellung eines früheren Zustandes sind, dann folgt daraus, dass das Ziel allen Lebens der Tod sein muss, sofern gilt, dass der Wiederholungstrieb dem Lustprinzip vorgeordnet ist und damit dem Organismus eine

wesentlich konservative Tendenz als dominierend einschreibt: „Wenn wir es als ausnahmslose Erfahrung annehmen dürfen, daß alles Lebende aus *inneren* Gründen stirbt, ins Anorganische zurückkehrt, so können wir nur sagen: *Das Ziel alles Lebens ist der Tod*, und zurückgreifend: *Das Leblose war früher da als das Lebende*“ (Freud 1967, 40; i. O. Sperrdruck).

Es ergibt sich folglich eine eigenartige Paradoxie bei Freud. Zum einen behauptet er den Tod als Kulminationspunkt der wesentlichen Tendenz des Lebendigen, als dessen ursprünglichste Bewegung, die den Tod damit jeweils zu „meinem“ macht, während er gerade darum dem Tod seine Fremdartigkeit und seine dem Leben gegenüber absolute Negativität absprechen muss – eine Negativität, die er in der Erfahrung für uns Menschen allemal hat. Wir werden sehen, dass der Tod Deleuze zufolge sehr wohl eine persönliche Komponente hat, und dass es darum nicht ausreicht, wenn Razinsky Freud dafür kritisiert, dass er den Tod zu etwas Persönlichem macht. Doch der entscheidende Punkt ist, dass der Tod nach Deleuze sowohl einen persönlichen *als auch* einen *unpersönlichen* Aspekt hat. Sowohl Freud als auch Razinsky gehen jeweils auf ihre Weise nicht weit genug: Freud, weil er das Lebendige mit dem Organischen gleichsetzt und damit die Möglichkeit eines anorganischen Lebens ausschließen muss, weshalb der Tod als dem Organischen innewohnende Rückkehr zum Anorganischen konzipiert werden muss – und weshalb Freud die persönliche Komponente des Todes *überschätzt* –, während Razinsky den persönlichen Aspekt des Todes *unterschätzt*.

Deleuzes Interpretation der Doktrin der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche erlaubt es, den Tod zugleich als persönlich und unpersönlich zu denken. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass Deleuze sowohl ein „Modell“ als auch eine „Erfahrung des Todes“ kennt, im Unterschied zu Hegel, Heidegger und Freud. In den letzteren drei Fällen wird aus Sicht der Immanenz bzw. des Transzendentalen der Tod jeweils auf illegitime Weise aufgefasst. Brent Adkins Studie *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze* (2007b), deren wesentliche Thesen ich im Folgenden kurz erläutern möchte, ist hier aufschlussreich.

Nach Heidegger hat das Dasein den Tod in einer Art transzendentalen Melancholie²⁹ immer schon *inkorporiert*:

For Heidegger death is what Dasein can never have done with. Death is incorporated as the very condition around which Dasein acts. Dasein's energy for the most part is taken up with avoiding its own death. [...] In the language of Abraham and Torok, Dasein is a classic case of melancholia. Rather than reorganising the economy of experience upon the loss of a libidinal object, Dasein incorporates the lost object. As a result, the melancholic is fundamentally focused on himself, narcissistic, individualised. The crucial difference that Heidegger argues for in *Being and Time* is that this is the way that Dasein is constituted. Melancholia is not an acquired state, but a constitutive state. The conditions for the possibility of experience lie in Dasein's transcendental melancholia. Melancholia is not a psychological reaction to empirical loss, but the metaphysical ground of any possible experience. (Adkins 2007b, 34f)

Dasein nach Heidegger ist Sein-zum-Tode. Wenn Adkins argumentiert, dass Heideggers Einstellung zum Tod folglich eine melancholische ist, dann rekurriert er dabei auf Žižek, insofern dieser behauptet, dass die Melancholie – contra Freud – auch auf einen *antizipierten* Verlust bezogen sein kann (vgl. Adkins 2007b, 6). Was Heidegger damit artikuliert (und, wie wir sehen werden, in anderer Art auch Hegel) ist die Behauptung eines *konstitutiven Mangels*. Das Dasein ist Heidegger zufolge wesentlich Sein-Können, wobei dessen letzte Möglichkeit der Tod ist, auf den das Dasein immerzu als seinen letzten Horizont orientiert bleibt, den es als Möglichkeit selbst allerdings nie aktualisieren kann. Das Dasein ist also vom Tod bestimmt, existential um ihn herum organisiert, ohne ihn je selbst *erfahren* zu können. Damit gilt: „In Heidegger's fundamental ontology we find desire predicated on a lack and the incorporation of that lack into Dasein's very existence. This is the lack that one can never overcome, the cathexis that one can never withdraw. This is melancholia“ (Adkins 2007b, 79):

This distention toward death but inability to experience it, leads to the 'incorporation' of death, to use terminology from Abraham and Torok. That is, Dasein's relation to death represents a refusal to mourn, and a narcissistic maintenance of the ego's topography at the expense of its external relations. Dasein swallows itself whole in order to avoid the work of mourning and thus becomes melancholic. (Adkins 2007a, 121)

Der Tod ist das Allerpersönlichste: Der Tod als Krypta *im* Dasein, dessen Lebensweg wesentlich als Einkehr in dieselbe begriffen werden könnte. Heidegger kennt folglich nur ein Modell, aber keine Erfahrung des Todes. Im Grunde geht Heidegger dabei vom privatisierten Individuum des Kapitalismus aus, abstrahiert seine Existenzstruktur von ihrer historischen Bedingtheit und postuliert sie anschließend als universal: „As Deleuze and Guattari have argued, capitalist production is marked by the interiorization of anti-production. Heidegger's error lies not in his discovery of the nothing at the heart of Dasein, but in assuming that this existence is foundational and universal“ (Adkins 2007a, 122).

Trotz der Unterschiede zwischen Heideggers und Hegels Philosophien teilen sie die Konzeption des Begehrens als Mangel (vgl. Adkins 2007b, 77). Ein erster, entscheidender Unterschied zu Heidegger ist, dass Hegel den Tod stets in Beziehung zum *Gemeinwesen* setzt, während Heidegger allein die Beziehung zwischen dem *Individuum* und dem Tod betrachtet. Die Entwicklung des Geistes nach Hegel ist, zweitens, eine, die, so Adkins, mit jedem neuen Schritt den Tod zu *introjizieren* versucht. Es handelt sich um einen Prozess, in dem der Tod durch Trauer verarbeitet oder überwunden werden soll (vgl. ebd., 77f). Die Folge ist, dass der Tod bei Hegel im Gegensatz zu Heideggers Konzeption keine transzendente Rolle spielt. Während der Tod nach Heidegger als eigenste Möglichkeit des Daseins selbst quasi außerzeitlich ist und Zeitlichkeit für das Dasein erst stiftet, ist es nach Hegel auf jeder Stufe des Geistes das *Gemeinwesen*, das den Tod in einer ihm jeweils entsprechenden Weise konstituiert (vgl. 103, 114ff). „Even in the initial encounters with death, Hegel pictures the encounter as the result of a prior encounter between two self-consciousnesses” (119). Dabei ist der Tod dem Bewusstsein noch gänzlich äußerlich und negiert dieses, weshalb er dem Bewusstsein hier als fremd gegenübertritt (vgl. 116). Das Bewusstsein übernimmt in der Folge jedoch einen Teil der Arbeit des Todes, wodurch es die Macht dieser natürlichen Negation abschwächt:

The servant takes on the negativity of death in work. The family introjects the negativity of death through burial rites. Only in the Terror does the community see death as its sole work. Death is no longer external, but internal. If this were Hegel’s only goal, this history of death could have ended at this point. Hegel is concerned to show not only how each community constitutes death, but how a community can constitute death but not organise itself according to death. (116f)

Die Schreckensherrschaft hat den Tod internalisiert, allerdings bleibt sie damit als *Gemeinwesen* vom Tod bestimmt und um ihn herum organisiert. Erst die offenbarte Religion kann sich teilweise von dieser Bestimmung lösen, indem sie die Überwindung des Todes durch die Inkarnation, den Tod und die Auferstehung Christi repräsentiert, die zugleich den Tod des Todes bedeutet. Durch diese Repräsentation verschiebt sie allerdings die Versöhnung mit Gott und die Überwindung des Todes in die Zukunft (vgl. 114). Die Versöhnung stößt sich an der Parusieverzögerung. Erst das absolute Wissen ermöglicht eine gegenwärtige Versöhnung, sodass das *Gemeinwesen*, indem es durch die Vernunft organisiert ist, den Tod völlig introjiziert, ohne von ihm bestimmt zu sein: „Absolute knowing, on the other hand, is finally able to organise itself in relation to death in such a way that death is presently introjected and

overcome. The community of absolute knowing is not governed by death, or by hope in the future, but by the freedom of reason, which all its members enjoy“ (117).

Die Bewegung des Geistes kann dabei als Introjektion charakterisiert werden. „Introjection refers to the painful process of removing libidinal attachments from a lost object and reattaching them to a new one. This is the process of mourning, and it precisely characterises the method that Hegel uses to describe ‘the education of consciousness to the standpoint of spirit’“ (Adkins 2007b, 76). Entscheidend ist, dass durch diesen kontinuierlichen Prozess, den Tod durch Trauer zu überwinden, es für Hegel im krassen Gegensatz zu Heidegger keinen Verlust gibt, der nicht kompensiert werden könnte: „[T]hese attempts at introjection are attempts by Hegel to overcome death through mourning. The result of this subordination is that [...] there is no crypt formation in Hegel’s *Phenomenology*, no loss that cannot be compensated for“ (Adkins 2007b, 78). Sicherlich lässt Hegel die Bewegung des Bewusstseins in gewissem Sinn im absoluten Wissen kulminieren. Allerdings kennt Hegel kein Modell des Todes, weshalb es fraglich ist, ob der Prozess hier tatsächlich sein Ende finden kann. Darum vergleicht Adkins Hegels Dialektik mit der produktivistischen Logik des Kapitals: „Hegel’s economy is frictionless without entropy, only inertia. Hegel’s economy is ideal: every investment pays a return, even an investment in death. Hegel’s dialectic is capital producing capital“ (Adkins 2007a, 122).

Adkins behauptet nun, dass es sich bei den beiden alternativen Konzeptionen von Hegel und Heidegger um eine „falsche Antinomie“ handelt, die dadurch zustande kommt, dass beide von einer Konzeption des Begehrens als Mangel ausgehen. Und ebenso Freud, der zwar ein Modell, aber keine Erfahrung des Todes kennt (vgl. AÖ, 429).³⁰ Daher sieht Adkins die Möglichkeit, den genannten Konzeptionen mit Deleuze eine Auffassung des Begehrens gegenüberzustellen, in dem das Begehren nicht als durch den Mangel bestimmt begriffen wird und daher eine Konzeption des Todes möglich wird, die mit einer spinozistischen „Glückseligkeit“ einhergeht: “Once it can be shown that desire does not have to be conceived as filling a lack, a new conception of death can be formulated, one that is neither transcendental nor speculative. This conception of death will not be anchored in either mourning or melancholia. Along with Spinoza, we might say that this conception of death springs from beatitude“ (Adkins 2007b, 121).

Begehren: Deleuze und das Problem des Todes

Eine der Thesen in Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* ist, dass Ödipus im Kapitalismus mithilfe der Psychoanalyse zum Repräsentanten des Begehrens wird, was es in der Folge möglich macht, den Tod als Todesinstinkt zu repräsentieren. „[D]eath can only become an ‘instinct’ where the subject is constituted around a lack“ (Adkins 2007b, 179).

What is at issue in Deleuze and Guattari’s analysis of capitalism is the distinction between death and a death instinct. As we will see below in an analysis of the positive account that *Anti-Oedipus* gives of death, death is nothing more than the anti-production required for a system to function. Above we identified this moment of antiproduction as the body without organs, the limit of desiring production. As a result, death cannot be eliminated from any system, but the position that it takes up within a system can be more or less repressive. Deleuze and Guattari argue that the position that death has taken up within capitalism is much more repressive than either primitivism or despotism. The reason for this claim is that in capitalism anti-production is not localised at the limits of society as it is in primitivism, nor is it contained in the person of the despot. Rather, in capitalism anti-production is defused throughout the system. (ebd.)

Der Tod kann nach Deleuze und Guattari als die für das (produktive) Funktionieren jeden Systems notwendige „Anti-Produktion“ analysiert werden, sowohl auf Ebene der Wunschproduktion, wo die Anti-Produktion als Grenzfall den Tod des Subjekts bedeutet, als auch auf Ebene der Gesellschaftsproduktion, wo sie sich auf unterschiedliche Weise manifestieren kann. Adkins schreibt oben, dass der Tod, je nach der Position, die er in einem System einnimmt, mehr oder weniger repressiv werden kann. Während die Anti-Produktion bei den „Primitiven“ gewissermaßen noch am Rande der Gesellschaft stattfindet, indem sie etwa durch die rituelle Verschwendung oder Verteilung der produzierten Überschüsse (z.B. Potlatch) sicherstellt, dass jede Gruppe ihre rechtmäßige Position in der symbolischen Ordnung beibehält, und während sie sich demgegenüber bei den „Barbaren“ völlig im Souverän verkörpert, *diffundiert* sie schließlich im Kapitalismus in den ganzen Apparat der Gesellschaftsproduktion und *ordnet sich auf diese Weise die Produktion vollständig unter*. Die Produktion wird Produktivismus. Während der Überschuss zuvor gewissermaßen in den Dienst der Gesellschaftsproduktion gestellt war, und eine konservative Wirkung ausübte, insofern er den Sozios durch die Abwehr der Deterritorialisierungen und Decodierungen des Kapitals als dessen virtueller Schwelle zusammenhielt, stellt sich die Gesellschaftsproduktion nun in den Dienst des Überschusses als Mehrwert. Der Überschuss wird zum organisierenden und bestimmenden Prinzip der Produktion, indem er in den Produktionsprozess rückfließt, nur um

letzteren auf erweiterter Stufenleiter zu reproduzieren. Unter diesen Bedingungen wird der Tod zum „stillen, aber omnipräsenten“ Instinkt:

It is under these conditions, Deleuze and Guattari argue, that death becomes a silent yet omni-present ‘instinct,’ as Freud calls it: omni-present inasmuch as antiproduction suffuses production throughout the production–realization–accumulation cycles of capitalist expansion; silent inasmuch as anti-production thereby becomes completely subordinate to production. [...] *[P]roduction serves the avoidance of death rather than life itself; nothing can die, everything must be capitalized on and expanded.* Death and expenditure now play secondary social roles, at best: mostly in the rampant militarism that absorbs surplus-production to forestall crises of over-production and keep the wheels of industry turning, when that surplus is not simply devoted to re-investment in further means of production. Along with consumption and reproduction, then, *death* too becomes privatized under capitalism: it *no longer has social significance in a society devoted so completely to production.* ‘Life’ – a perverted version of life shorn of its intrinsic relation to death – is so over-emphasized that pure expenditure gets repressed and death becomes ‘instinctual’. (Holland 2001, 96; Hervorh. d. Verf.; T.K.)³¹

Wir sehen also, wie das Konzept des Todestrieb im Kapitalismus der Einführung des Mangels korrespondiert. Deleuze und Guattari entlarven so den Todestrieb – ähnlich wie Ödipus – als ein historisches, und von bestimmten Bedingungen abhängiges „trügerisches Bild“ der Wunsch- bzw. Gesellschaftsproduktion. „Thus, at the level of desire, what Deleuze and Guattari would call the real, there is death, but no death instinct. However, at the level of representation, the way desire is represented in capitalism, there is a death instinct“ (Adkins 2007b, 190). Und weil Hegel, Heidegger und Freud jeweils in unterschiedlicher Weise vom Mangel ausgehen, können sie auch nicht zu einer positiven Konzeption des Todes gelangen.

Wie sieht nun Deleuzes positive Konzeption des Todes aus, die das Begehren nicht als Mangel denkt? Entscheidend ist hier Deleuzes Unterscheidung zwischen dem sogenannten „Modell des Todes“ und der „Erfahrung des Todes“, die ihm im Anschluss an Blanchot den Doppelaspekt des Todes als einerseits persönlich und andererseits unpersönlich zu erklären erlaubt, was zugleich bedeutet, *den Tod nicht dem Leben entgegenzusetzen, ihn aber auch nicht dem Leben einzuschreiben*, wie Freud dies tut. Als Modell des Todes bezeichnet Deleuze den organlosen Körper in seiner Nullintensität, während die Erfahrung des Todes das Durchlaufen unterschiedlicher Intensitäten ist, die Bewegung von einem Zustand zum nächsten, die jedes Werden kennzeichnet:

Der organlose Körper ist das Modell des Todes. Wie schon die Autoren des Schreckens richtig begriffen haben, dient nicht der Tod als Modell für die Katatonie, sondern gibt die katatonische Schizophrenie ein Modell für den Tod ab. Null-Intensität. Das Modell des Todes tritt hervor, wenn der organlose Körper die Organe zurückstößt und ablegt – keinen Mund, keine Zunge, keine Zähne ... bis zur Selbstverstümmelung, zum Selbstmord. Und doch herrscht kein wirklicher Gegensatz zwischen dem organlosen Körper und den Organen als Partialobjekten; der einzig wirkliche Gegensatz stellt sich zum molaren Organismus, ihrem gemeinsamen Feinde her. (AÖ, 425)

Alles spielt sich auf dem organlosen Körper ab, den Deleuze einmal mit der spinozistischen Substanz gleichsetzt: „Der organlose Körper ist in der strengsten spinozistischen Bedeutung des Wortes die immanente Substanz“ (AÖ, 422). Und dieses Immanenzfeld weist keinerlei Mangel auf: „Der oK ist das Immanenzfeld des Begehrens, die dem Begehren eigene Konsistenzebene (dort, wo das Begehren als Produktionsprozeß definiert wird, ohne Bezug auf irgendeine äußere Instanz, einen Mangel, der das Begehren vertieft, eine Lust, die es erfüllt)“ (TP, 212).³² Zwischen dem organlosen Körper, und dem, was Deleuze und Guattari in *Anti-Ödipus* Partialobjekte nennen, herrschen Beziehungen der Anziehung und Abstoßung, wobei der organlose Körper die Funktion der Anti-Produktion als Bedingung der Produktion übernimmt. „Dem organlose Körper ist jede Maschinenverbindung, jede Maschinenproduktion, jeglicher Maschinenlärm unerträglich geworden“ (AÖ, 15). Das Funktionieren „tritt ein, wenn der Motor unter den vorher erwähnten Umständen – das heißt, daß er weiter unbeweglich bleibt, keinen Organismus bildet – die Organe auf den organlosen Körper zieht und sie sich in der objektiv-scheinhaften Bewegung aneignet. Ist die Abstoßung die Bedingung des Funktionierens der Maschine, so die Anziehung das Funktionieren selbst“ (AÖ, 426). Was hat es nun aber mit der Erfahrung des Todes auf sich? Eben dies, dass das Funktionieren – ja der Prozess des Werdens bzw. anorganischen Lebens –, darin besteht, im „Zyklus der Wunschmaschinen fortwährend das Modell des Wunsches in etwas ganz anderes, in die Erfahrung des Todes zu übersetzen, zu verwandeln, den Tod, der innen aufzieht (im organlosen Körper), in den Tod zu verwandeln, der von außen eintritt (auf dem organlosen Körper)“ (ebd.). M.a.W., *die Erfahrung des Todes ist das Funktionieren, der intensive Prozess, dessen Modell als äußerste Grenze die Null-Intensität oder Katatonie (der Tod im organlosen Körper) ist.*

Die Bedeutung dieser Konzeption des doppelten Todes für das Problem des Nihilismus, wie es sich aus der Beziehung zum Ungrund ergibt, ist absolut zentral. Wenn der Tod nicht der Gegensatz zum Leben ist, wenn das unpersönliche Modell des Todes vielmehr die Bedingung

für das Funktionieren ist, dann folgt daraus gerade *nicht*, dass der Tod wie bei Freud als dem Leben wesentlichste (oder wie bei Heidegger: eigentlichste) Tendenz zu verstehen ist, die in der Rückkehr zum Anorganischen zur Ruhe käme, sondern dass es überhaupt kein Leben, keinen Prozess, kein Funktionieren gäbe, wäre da nicht der unpersönliche, innere Tod, der im organlosen Körper beständig aufzieht und damit als Motor der Bewegung *auf* ihm wirken würde, welche Bewegung als Erfahrung des Todes in jedem Werden, in jedem Übergang präsent ist. Im Gegensatz zu Freud behauptet Deleuze daher: „*Die Erfahrung des Todes ist die gewöhnlichste Sache des Unbewußten*, gerade weil sie sich im Leben und für das Leben in jedem Übergang oder Werden, in jeder Intensität als Übergang und Werden vollzieht“ (AÖ, 426; Hervorh. d. Verf.). Und weiter:

Unser Versuch ging dahin, zu zeigen, wie die Anziehungs- und Abstoßungsverhältnisse solche Zustände, Empfindungen, Erregungen hervorrufen, die eine neue energetische Umwandlung nach sich ziehen und die dritte Form der Synthese, die der Konjunktion, entstehen lassen. [...] Dies sind jene Phänomene des Werdens und der heftigen Gefühle, jene intensiven Empfindungen, die Wahn und Halluzination nähren. An sich aber sind sie der Materie am nächsten, deren Null-Zustand sie besetzen. Sie sind es, die die unbewußte Erfahrung des Todes führen, insoweit der Tod in jedem Gefühl verspürt wird und in jedem Werden – im Anderes-Geschlecht-Werden, im Gott-Werden, Rasse-Werden usw. – unablässig, endlos eintritt, weil die Identitätszonen des organlosen Körpers bildend. (AÖ, 426f)

Solange man zwischen dem Leben und dem Tod einen wirklichen Gegensatz sieht, solange wird man sich der Gefahr des Nihilismus ausliefern. „Weder die Beschränkung des sterblichen Lebens durch die Materie noch der Gegensatz eines unsterblichen Lebens zur Materie ergeben einen Prototyp des Todes“ (DW, 149). Nach Freud ist der Tod aber sehr wohl als materieller Zustand definiert, nämlich als die vollendete Rückkehr des Organischen ins Anorganische. Weil Freud, wie wir gesehen haben, das Leben nur als Leben des Organismus denkt, muss er den Tod als Tod des Organismus, als *persönlichen* Tod des Subjekts, begreifen und damit zugleich als gänzlich negativ bestimmen. Deleuze zufolge ist der Tod dagegen transzendental – jedoch nicht im Heideggers Sinn –, insofern er im Lebendigen als prototypische Erfahrung gegenwärtig ist: „[E]r ist im Lebendigen als subjektive und differenzierte, prototypisch gegebene Erfahrung gegenwärtig. Er entspricht nicht einem materiellen Zustand, er entspricht vielmehr einer reinen Form, die jeglicher Materie abgeschworen hat – der leeren Form der Zeit“ (ebd.). So schreibt Deleuze über die dritte Synthese der Zeit: „Die königliche Wiederholung ist die Wiederholung der Zukunft, die sich die beiden anderen unterwirft und sie ihrer Autonomie beraubt. Denn die erste Synthese betrifft nur den Inhalt und die Gründung der Zeit; die zweite

ihren Grund; jenseits davon aber garantiert die dritte Synthese die Ordnung, die Gesamtheit, die Reihe und den Endzweck der Zeit“ (DW, 127).

Er ist aber eben nicht nur im Lebendigen als Erfahrung gegenwärtig, sondern auch zugleich der *unpersönliche*, innere Tod, der im organlosen Körper selbst aufzieht. Deleuze gibt Blanchot daher recht, wenn er zwei Aspekte des Todes unterscheidet: „einen persönlichen, der das Ego [Je], das Ich [Moi] betrifft und dem ich mich im Kampf stellen oder dem ich an einer Grenze begegnen, den ich jedenfalls in einer Gegenwart antreffen kann, die alles vorübergehen läßt. Aber auch einen anderen, seltsam unpersönlichen, ohne Bezug zu ‚mir‘ [moi], weder gegenwärtig noch vergangen, vielmehr stets ausstehend“ (ebd.).³³

Die ewige Wiederkehr der Differenz

Wir sind es gewohnt, qua Bild des Denkens dem Ich das Leben eingeschrieben zu denken, das einen bestimmten, innerzeitlichen Anfang hat, an dem sein Potential maximal groß ist, bis es sich irgendwann soweit aktualisiert hat, dass es entweder durch Erschöpfung (d.h. maximaler Realisierung) erlischt, oder aber frühzeitig, durch äußere Umstände, beendet wird. Nach Deleuze *hat* jedoch nicht das Ich *sein* Leben, oder wenn, dann nur insoweit, als es sich hier um das organische Leben, das Leben des Organismus oder des Subjekts handelt. In Wirklichkeit, so zeigt Deleuze in seiner letzten Schrift „Die Immanenz: ein Leben...“ eindrücklich, ist das *eine* Leben der Immanenz die eigentliche Substanz, während Subjekte und Objekte durch diese als Modi aktualisiert oder realisiert werden, damit aber zugleich in ein Verhältnis der Transzendenz gegenüber dem *einen* Leben treten. „Es sind die Organismen, die sterben, nicht das Leben“ (UH, 209. Man muss verstehen, dass der unpersönliche Tod und das anorganische Leben *ein und dasselbe* sind – dieses anorganische Leben – dem wir auch schon bei Claire Colebrook begegnet sind –, das nicht aufhört zu sein, sondern vielmehr gerade durch den Tod des Subjekts eine neue Konstellation auf der Immanenzebene hervorbringt. Wie Georges Bataille schreibt: „It [i.e. death] constantly leaves the necessary room for the coming of the newborn, and we are wrong to curse the one without whom we would not exist“ (1988, 34). *Man* stirbt endlos, schon während seines Lebens, während der Tod des Subjekts, des *Ichs*, nur das Aufhören des Sterbens bedeutet, indem es zuletzt stirbt (vgl. AÖ, 427). Muss uns das nicht Mut machen?

Der Kreislauf ist geschlossen. Für einen neuen Anfang, weil *Ich* ein anderes ist? Die Erfahrung des Todes muß uns doch gerade soviel an Erfahrung gegeben haben, um zu leben und zu wissen, daß die Wunschmaschinen nicht sterben. Und daß das Subjekt als Nebenstück stets ein *Man* ist, das die Erfahrung führt, kein Ich, das das

Modell empfängt. Denn das Modell ist nicht mehr das Ich, sondern der organlose Körper. Und *Ich* schließt sich nicht dem Modell an, ohne daß dieses erneut zur Erfahrung aufbricht. (AÖ,427)

Deleuze und Guattari können den Tod „bezähmen“, da sie herausstellen, dass das Subjekt tatsächlich immer schon Sub-jektum ist, dass es ein Residuum der Synthesen der Zeit und des Unbewussten ist, das in der zölibatären Maschine überschüssige Energie konsumiert. Nietzsche-Cäsar. Aller Nihilismus kann überhaupt erst dadurch aufkeimen, dass das *Ich* sich selbst zu ernst nimmt.³⁴ Wir stoßen hier in Anbetracht des *Problems des Todes*, wie angekündigt, auf die strukturell gleiche, gefährliche Ambiguität, wie wir sie schon bei der Dummheit, dem Wahnsinn und dem Horror angetroffen haben, und die jedes Mal dadurch hervorgerufen wird, dass das Leben (oder letztlich der Ungrund) vom Standpunkt der Immanenz aus bewertet werden kann, oder aber von dem des Bildes des Denkens misrepräsentiert wird. Als Subjekt bin ich der Gefahr ausgesetzt, mir durch den Tod jeglichen Lebenssinn entziehen lassen zu können. Aber was, wenn ich in Wirklichkeit nicht Subjekt bin, und niemals war, sondern immer schon Sub-jektum? Wenn das wahre Subjekt, vielmehr, die Substanz, das *eine* Leben ist, wie Deleuze mit Spinoza und auch Nietzsche behauptet – dann werde ich niemals mehr gewesen sein als eine temporäre Erscheinung im Strom des Werdens, der sich durch mich, und durch alles Existierende, ausdrückt, und als solcher nur weiterfließen kann, weil das Seiende nichts als endlich und „ein für alle Mal“ ist. Und darin besteht auch das Geheimnis der ewigen Wiederkehr, wie Deleuze sie interpretiert. Was wiederkehrt, ist nicht das Selbe, sondern die Differenz. Das Aktualisierte dagegen ist ein-für-alle-Mal: „Das harte Gesetz der Explikation lautet: „Was sich expliziert, *expliziert sich ein für allemal*“ (DW, 308).

Das Eine, so heißt es, habe sich das Viele ein für allemal unterworfen. Und ist das nicht das Gesicht des Todes? Aber liegt nicht das andere Gesicht darin, ein für allemal all das seinerseits sterben zu lassen, was ein für allemal wirkt? Wenn die ewige Wiederkehr wesentlich mit dem Tod zusammenhängt, so deshalb, weil sie ‚ein für allemal‘ den Tod dessen, was Eines ist, herbeiführt und impliziert. Wenn sie wesentlich mit der Zukunft zusammenhängt, so deshalb, weil die Zukunft die Entfaltung und Explikation des Vielen, des Differenten, des Zufälligen für sich selbst und ‚für allemal‘ ist. (DW, 153).

Die Zukunft, die dritte Synthese der Zeit, ist gerade deshalb ewige Wiederkehr der Differenz, weil sie nicht das Selbe, sondern das, was ein für alle Mal ist, wiederkehren lässt:

Das „ein für allemal“ der Ordnung besteht nur für das „jedesmal“ des esoterischen letzten Kreises. Die Form der Zeit besteht nur für die Offenbarung des Formlosen in der ewigen Wiederkunft. Die äußerste Formhaftigkeit besteht nur für ein exzessives Formloses (das ‘Unförmliche’ [i.O.dt.] Hölderlins). Damit wurde

der Grund auf einen Ungrund hin überschritten, auf ein universales *Zu-Grunde-gehen*, das in sich selbst kreist und nur das Zu-Kommende [*à-venir*] wiederkehren läßt. (DW, 125)

Der Tod Gottes erhält damit einen anderen Sinn. Nicht mehr erscheint er als Verlust allen Sinns, der uns in den passiven Nihilismus treiben muss, sondern als Eröffnung der Freiheit. „Nieder mit dem Gottesgericht“, rief Artaud aus. Und schon Hume und Feuerbach wussten, dass wir uns „Gott“ zumeist als verabsolutierte, idealisierte Projektion unserer selbst vorstellen. Also „Nieder mit dem Anthropozentrismus!“. Wie würde sich eine Ameise Gott vorstellen, wäre sie dazu in der Lage? Nieder mit dem Formicazentrismus und mit allen Repräsentationen des (Un)grundes, die ihn vom Empirischen abpausen würden.

If we wished to postulate a goal adequate to life, it could not coincide with any category of conscious life; it would rather have to explain all of them as a means to itself - The 'denial of life' as an aim of life, an aim of evolution! Existence as a great stupidity! Such a lunatic interpretation is only the product of measuring life by means of consciousness (pleasure and displeasure, good and evil). Here the means are made to stand against the end - the 'unholy', absurd, above all unpleasant means -: how can an end that employs such means be worth anything! But the mistake is that, instead of looking for a purpose that explains the *necessity* of such means, we presuppose in advance a goal that actually *excludes* such means; i.e. we take a desideratum in respect of certain means (namely pleasant, rational, and virtuous ones) as a norm, on the basis of which we posit what general purpose would be desirable - The fundamental mistake is simply that, instead of understanding consciousness as a tool and particular aspect of the total life, we posit it as the standard and the condition of life that is of supreme value: it is the erroneous perspective of *a parte ad totum* - which is why all philosophers are instinctively trying to imagine a total consciousness, a consciousness involved in all life and will, in all that occurs, a 'spirit', 'God'. But one has to tell them that precisely this turns life into a monstrosity; that a 'God' and total sensorium would altogether be something on account of which life would have to be condemned - Precisely that we have *eliminated* the total consciousness that posited ends and means, is our great relief - with that we are no longer compelled to be pessimists - *Our greatest reproach* against existence was the *existence of God*. (Nietzsche 1968, 376f)

IV. Schlussbetrachtungen: Ein Plädoyer für die Neurose (?)

Philosophie als solche ist Kritik der Gegenwart im Namen der Zukunft – dies war einer der zentralen Gedanken dieser Arbeit. Um der Philosophie diese Funktion auferlegen zu können, war es jedoch notwendig, sie mit Deleuze in ihrem Ursprung als Misosophie auszuweisen. Man könnte dieses für die Philosophie kritische Unterfangen nach Simon Critchley alternativ auch als die „Erzeugung von Krisen“, von „Genealogien der Krise“ verstehen (vgl. Critchley 2010, 34). Ähnlich wie Deleuze das kritische Moment der Dummheit hervorhebt, betont Critchley die Notwendigkeit, die Krise zu erkennen. „In a world where crisis is not recognized, I would argue, human beings sink to the level of happy cattle, a sort of bovine contentment that is systematically confused with happiness (but maybe that's a little mean to cows). The responsibility of the philosopher is the production of crisis“ (2010, 34).

Wie wir gesehen haben, ist die Misosophie nach Deleuze als das genetische Moment des Ursprungs des Denkens zu verstehen – einer Produktion des Denkens im Denken, die von der Begegnung mit dem Intolerablen ausgeht. In diesem Sinne war es ein wesentliches Motiv, Deleuze im Sinne von Culps „Dark Deleuze“ aus den Fängen der „Google-DeleuzianerInnen“ und ihrer Ideologie des positiven Denkes und der Aufforderung, zu genießen, zu befreien – einer Aufforderung, der sich in neuester Zeit das postliberalistische Schlagwort der sogenannten Resilienz angeschlossen hat. Widerstandsfähigkeit, Standhaftigkeit, Adaptabilität – das sind eben jene Eigenschaften, die das neoliberale Subjekt aufweisen muss, um in einer Ökonomie, die es in einem permanent volatilen Zustand hält, überleben zu können. In diesem Sinn erweisen sich die sozialen Medien als zunehmend lauter schallende Echokammern des Kapitals. Hier trifft in exemplarischer Weise zu, was Brian Massumi u.a. im Anschluss an Deleuzes und Guattaris *Tausend Plateaus* (1992) sowie Deleuzes „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ (1993) als eine Vereinnahmung der Subjektivität zur Produktion eines „Mehrwerts an Strom“ analysiert hat (vgl. Massumi 2010, 50; 2018, 36). Jene, denen es gelingt, sich auf Instagram am schönsten, stärksten, fittesten und positivsten zu präsentieren, sind es auch, die Werbeverträge erhalten und sich so unter Umständen nicht nur einen mehr als passablen Lebensstil finanzieren können, sondern für das Kapital zudem auch einen Mehrwert-an-Strom darstellen. Das ist keine klassische Ausbeutung mehr. Hier lenkt das Kapital den Strom des Begehrens vielmehr auf subtile Weise zu seinen Gunsten um. Und wenngleich ein paar wenige Personen tatsächlich davon profitieren mögen, erweitert sich die Axiomatik derweilen um eine weitere Stufe – und zwar in Richtung des universalen Abgrundes.

Psychotherapie und Pharmazie erweisen sich dabei als Komplizen des Kapitals. Margaret Thatcher hat mit ihrem Sager „There is no such thing as society“ die Formel für unsere prekäre Situation geliefert. Sozial und mental benachteiligte Personen werden überall freundlich darauf verwiesen, dass sie sich doch nur ein wenig mehr bemühen müssten, um erfolgreich zu sein. Was bleibt uns angesichts dessen übrig, als die uns aufgezwungene Attitüde, Unternehmer unserer selbst zu sein, anzunehmen?

This careerist mentality also seeps into our social interactions, as we are constantly spiffing up our Facebooks, uploading perfectly saturated Instagrams, and flouting our wokeness in Twitter arguments, all to market ourselves and develop our personal and social brand. These are not the actions of a human being in their natural state, but rather a creature modeling itself after the capitalist firm, an institution bestowed with the legal mandate to relentlessly maximize profits — social, ethical, and environmental consequences be damned. The corporation checks off so many of the traits usually assessed for psychopathy — manipulateness, shallow affect, lack of long-term goals, aversion to responsibility — that legal scholar Joel Bakan called it, in his book *The Corporation*, “a pathological institution.” If we ever encountered a person who sought only to pursue self-interest, they would be regarded as psychopathic; yet increasingly, this is precisely what we are doing and becoming. (Wu 2019)

Das Narrativ der Resilienz spielt dem Kapitalismus in die Karten. Denn sobald die ArbeiterInnen unter der ihnen auferlegten Last ausbrennen, kann demgemäß einfach auf einen Mangel an Motivation und Resistenz verwiesen werden. So schreibt der Psychoanalytiker Robert Fancher in seinem Buch *Health and Suffering in America* (2003):

The basic norm of cognitive therapy is this: Except for how the patient thinks, everything is okay. Reality is not pathogenic. Just think straight and life can be good enough. A person should...convince herself of a generally optimistic view of how life works in this time and place — and confine her imagination to possibilities consistent with this. She should quell passions that would put her at odds with the status quo. She should not let her mind drift off into thoughts about life that might make her conclude that she...is unlikely to find fulfillment. (zit. nach Wu 2019)

Das soziale und ökonomische Phänomen des Burnout und der Depression wird individualisiert, und sobald dies geschehen ist, scheint die Lösung des Problems nur noch in öffentlicher Aufmerksamkeit und Destigmatisierung zu bestehen, was bloß einem Aufruf zur Therapierung gleichkommt (vgl. Wu 2019).³⁵ Wie wir mit Mark Fisher gesehen haben, profitiert der Kapitalismus auf perfide Weise von dieser Umkehr von Ursache und Symptom: „The privatisation of stress is a perfect capture system, elegant in its brutal efficiency. Capital makes the worker ill, and then multinational pharmaceutical companies sell them drugs to make them

better. The social and political causation of distress is neatly sidestepped at the same time as discontent is individualised and interiorised“ (Fisher 2012). Und ein Grund dafür, warum Faschismus und Nationalismus heute wieder im Aufschwung sind, liegt darin, dass sie diese Situation auszunutzen wissen, indem sie den in ihren schlecht bezahlten „Bullshit Jobs“³⁶ gefangenen Menschen die Zusammengehörigkeit des Volkes und dessen gemeinsame Interessen als die höheren Werte vorgaukeln. Nicht das Kapital sei schuld, sondern die Ausländer, die Einwanderer oder die Linken werden zum Sündenbock erklärt.

Wenn die Philosophie ein Unterfangen der Erzeugung von Krisen ist, eine Kritik der Gegenwart, insofern sie noch in den Synthesen der Vergangenheit verhaftet bleibt, dann scheint diese Aufgabe dem neurotischen Subjekt durchaus zu liegen. So schreibt Adorno in *Minima Moralia* im Aphorismus „Die Gesundheit zum Tode“:

Wäre etwas wie eine Psychoanalyse der heute prototypischen Kultur möglich, spottete nicht die absolute Vorherrschaft der Ökonomie jeden Versuchs, die Zustände aus dem Seelenleben ihrer Opfer zu erklären, und hätten nicht die Psychoanalytiker selber jenen Zuständen längst den Treueid geleistet — so müsste eine solche Untersuchung dartun, daß die zeitgemäße Krankheit gerade im Normalen besteht. Die libidinösen Leistungen, die vom Individuum verlangt werden, das sich gesund an Leib und Seele benimmt, sind derart, daß sie nur vermöge der tiefsten Verstümmelung vollbracht werden können, einer Verinnerlichung der Kastration in den extroverts, der gegenüber die alte Aufgabe der Identifikation mit dem Vater das Kinderspiel ist, in dem sie eingeübt wurde. [...] [S]o besteht die inwendige Gesundheit der Epoche darin, daß sie die Flucht in die Krankheit abgeschnitten hat, ohne doch an deren Ätiologie das mindeste zu ändern. Die finsternen Abtritte wurden als peinliche Raumvergeudung beseitigt und ins Badezimmer verlegt. Bestätigt ist der Argwohn, den die Psychoanalyse hegte, ehe sie selber zu einem Stück Hygiene sich machte. Wo es am hellsten ist, herrschen insgeheim die Fäkalien. (1951, 96ff)

Nach Adorno enthält die Neurose eine Wahrheit, die tiefer als sie selbst liegt:

Keine Forschung reicht bis heute in die Hölle hinab, in der die Deformationen geprägt werden, die später als Fröhlichkeit, Aufgeschlossenheit, Umgänglichkeit, als gelungene Einpassung ins Unvermeidliche und als unvergrübelt praktischer Sinn zutage kommen. Es ist Grund zur Annahme, daß sie in noch frühere Phasen der Kindheitsentwicklung fallen als der Ursprung der Neurosen: sind diese Resultate eines Konflikts, in dem der Trieb geschlagen ward, so resultiert der Zustand, der so normal ist wie die beschädigte Gesellschaft, der er gleicht, aus einem gleichsam prähistorischen Eingriff, der die Kräfte schon bricht, ehe es zum Konflikt überhaupt kommt, und die spätere Konfliktlosigkeit reflektiert das Vorentschiedensein, den apriorischen Triumph der kollektiven Instanz, nicht die Heilung durchs Erkennen. (1951, 98)

Ähnlich wie Nietzsche verortet Adorno deren Ursprung der „Deformationen“ der Fröhlichkeit in grauen Vorzeiten – in der „tiefsten Verstümmelung“, die die „libidinösen Leistungen, die vom Individuum verlangt werden, das sich gesund an Leib und Seele benimmt“ erst ermöglicht hat. Vielleicht geht man nicht einmal fehl, wenn man diese tiefere Wahrheit der Neurose in Verbindung bringt mit dem Ursprung der Urverdrängung nach Deleuze und Guattari: „Wir glauben, daß die sogenannte Urverdrängung keine andere Bedeutung hat: daß sie nicht ‚Gegenbesetzung‘ meint, sondern jenes Abstoßen der Wunschmaschinen durch den organlosen Körper“ (AÖ, 15). *Der organlose Körper, dem die Verbindungen, die Kommunikation, der Lärm unerträglich geworden ist.* Doch genau in dieser historischen Wunde der Neurose erkennt Adorno auch die Möglichkeit der Kritik (vgl. Noys 2017, 10).

Auf ähnliche Weise scheint Aaron Schuster in seinem Buch *The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis* (2016) für eine Rückkehr zum Neurotiker zu plädieren.

One should not overlook the *greatness* of the neurotic complaint, which bears witness, through its fidelity to dissatisfaction and endless ironic challenges to the Other, to the glorious maladaptedness of the human being in spite of its insertion into the social world, structures of authority, kinship ties, sexual norms, metaphysical programs, etc. Neurosis is the name for the crack in these frameworks, the protest that stems from their internal fissures and inconsistencies – the neurotic is somehow both a sad and heroic figure, the reject of civilization and the embodiment of its explosive dynamism. (Schuster 2016: 22)

Der Schizo deliriert Deleuze und Guattari zufolge über Gott und die Welt – über alles nur nicht Papa und Mama; sein Begehren entzieht sich der ödipalen Triangulation. Doch wenn Deleuze und Guattari, wie Benjamin Noys richtig feststellt, das „schizoparanoide“ Delirium Schrebers *gegen* Freud lesen und es aus der psychoanalytischen Interpretation mit ihrer Fixierung auf Schrebers Vater befreien konnten – warum soll dann nicht auch eine neue Rückkehr zum Neurotiker möglich sein, die auf seine politischen Verstrickungen und libidinösen Möglichkeiten pocht? (vgl. Noys 2016, 5). Der Schizo mag die Identität von Wunschproduktion und Gesellschaftsproduktion *leben*, aber vielleicht braucht es die Neurotikerin, um die Identität zu *erkennen*. Und vielleicht mag die gelebte Erfahrung des Schizos, wie Deleuze und Guattari behaupten, näher am Realen als Wunschproduktion sein als der Zweifel des Neurotikers und seine Obsession mit dem Anderen. Doch die beiden sehen spätestens in den *Tausend Plateaus* ein, dass man – anders als sie noch in *Anti-Ödipus* behauptet haben, in der Deterritorialisierung sehr wohl zu weit gehen kann: *Das Schlimmste ist nicht, stratifiziert, organisiert, signifiziert oder unterworfen zu bleiben, sondern die Schichten zu einem selbstmörderischen oder*

unsinnigen Zusammenbruch zu treiben, der dazu führt, daß sie, schwerer als je zuvor, auf euch zurückfallen. (TP, 220f; Hervorh. d. Verf.).

In *Differenz und Wiederholung* – noch vor seiner Kollaboration mit Guattari – fasste Deleuze das Virtuelle ganz anders denn als Wunschproduktion, nämlich als Ungrund.³⁷ Und während der Schizo sich mit den Anfängen und Grenzen beschäftigt, nimmt der Neurotiker, so könnte man sagen, genau den problematischen Raum der „Mitte“ ein (vgl. Schuster 2016, 22). Die Neurotikerin ist das Individuum, das sich im Ungrund reflektiert und problematisiert, während es dabei an der Oberfläche verbleibt. Die Psychotikerin dagegen taucht ab und durchmisst die Krater des verrückten organlosen Körpers selbst. Und zuweilen mag dies dem Neurotiker vielleicht zurecht als Eskapismus dünken.

Es stimmt, dass Deleuze den Ausdruck *Positivität* für die Bezeichnung des Status der mannigfaltigen Idee oder für deren Konsistenz des Problematischen reserviert hat (vgl. DW, 258). „Denn die Idee besteht aus reziproken Verhältnissen zwischen differentiellen Elementen, die in diesen Verhältnissen durchgängig bestimmt sind, sie besteht aus Verhältnissen, die nie irgendeinen negativen Term oder eine Relation von Negativität enthalten“ (DW, 257). Welche Rolle spielt das Negative dann? Ich behaupte, dass die Bestimmung der Idee als Positivität in *Differenz und Wiederholung*, sowie Deleuzes und Guattaris Behauptung in den *Tausend Plateaus*, wonach der Kampf gegen den Kapitalismus nicht *gegen* seine Axiome, sondern um die Axiomatik selbst geführt werden muss, jedoch nicht im Widerspruch zu Deleuze-Nietzsche steht, wonach die Affirmation letztlich ein Nein (nämlich zum Reaktiven) beinhalten muss. Denn die *Kritik* des Negativen in *Differenz und Wiederholung* erfüllt ihre Funktion dadurch, dass sie das Negative als Schatten der problematischen Idee aufzeigt, das als solcher ein verfälschtes Bild vom Problem selbst gibt (vgl. DW, 263). Das Negative wird von Deleuze nicht um seiner selbst willen angegriffen, sondern insofern es ein *falsches Bild der Differenz* liefert. Die Differenz darf nicht als Gegensatz gelesen werden; sie wird nicht durch den Gegensatz definiert, sie ist ihm nicht untergeordnet.

Wenn wir die Differenzen als negative und unter der Kategorie des Gegensatzes deuten, stehen wir dann nicht bereits auf Seiten desjenigen, der zuhört, der nicht einmal richtig- verstanden hat, der zwischen mehreren möglichen aktuellen Versionen zögert, der sich darin „wiederzuerkennen“ versucht, indem er Gegensätze aufstellt, die kleine Seite der Sprache und nicht die Seite desjenigen, der spricht und den Sinn festlegt? (DW, 259)

Worum es Deleuze letztlich geht, ist die Macht, die Probleme zu stellen! Genau diese Macht wird man aber solange nicht erhalten, solange man die Differenz noch in Abhängigkeit vom Negativen begreift. Das Negative ist Deleuze zufolge, weil es das ihm zugrundeliegende Problem falsch repräsentiert, eine Illusion – jedoch keine subjektive Illusion, sondern eine objektive Illusion, die Deleuze mit der Struktur des Fetischismus bei Marx gleichsetzt (vgl. DW, 263). Und Deleuze nützt diese Gelegenheit, die Philosophie der Differenz vom Verdacht der „schönen Seele“ freizusprechen: „Ganz offensichtlich muß die Philosophie der Differenz hier befürchten, zum Diskurs der schönen Seele zu werden: Differenzen, nichts als Differenzen, in einer der Idee nach friedlichen Koexistenz von sozialen Plätzen und Funktionen ... Aber der Name Marx genügt, um sie vor dieser Gefahr zu bewahren“ (ebd.).³⁸ Der Kampf führt insofern nicht durch das Negative, als er das Recht betrifft, die Probleme zu stellen, deren Schatten das Negative ist, weil es nur den Bereich der Lösungen, die das Problem voraussetzen, betrifft. Nicht gegen das Kapital, und schon gar nicht gegen die Kapitalisten als dessen bloße Charaktermasken; es geht vielmehr darum, eine *andere* soziale Idee zu aktualisieren!

Die sozialen Probleme können bloß in einer ‚Richtigstellung‘ erfaßt werden, wenn sich das Vermögen der Soziabilität zu seinem transzendenten Gebrauch erhebt und die Einheit des fetischistischen Gemeinsinns aufricht. Das transzendente Objekt des Soziabilitätsvermögens ist die Revolution. Die Revolution ist in diesem Sinne die soziale Macht der Differenz, das Paradox einer Gesellschaft, der Zorn, der der sozialen Idee eignet. [...] Das Negative ist der *objektive Körper des falschen Problems*, der Fetisch selber. Als Schatten des Problems ist das Negative auch das falsche Problem schlechthin. Die Praxis des Kampfes durchläuft nicht das Negative, sondern die Differenz und ihre Macht zur Bejahung; und der Krieg der Gerechten ist die Eroberung der höchsten Gewalt, nämlich über die Probleme zu entscheiden, indem sie ihrer Wahrheit zurückgegeben werden, indem diese Wahrheit jenseits der Repräsentationen des Bewußtseins und der Formen des Negativen ermittelt wird, indem man schließlich zu den Imperativen vordringt, von denen sie abhängen. (DW, 263f)

Für die NeurotikerInnen bleibt jedoch der Zweifel bestehen – vor allem hinsichtlich der Vermittlung von Theorie und Praxis. Benjamin Noys schreibt dazu:

Why bother? What difference does this make? What actually do we do? These are questions posed pretty much all the time to academic work, particularly in the humanities. Sometimes the tempting answer is to say we bother precisely because we have no effect, make no difference, and do nothing. Maybe the neurotic response is to simply insist on the neurotic. To insist we don't know, to delay, to prevaricate about claims to 'smooth' transitions or translations into practice. [...] Neurosis, I am suggesting, offers a key to deadlocks as it is the site of deadlocks, the practice of deadlocks. (Noys 2017, 12).

Der Zweifel erwiese sich damit genau als die der Insistenz des Problems adäquate Reaktion, die es nicht voreilig zugunsten einer bestimmten Lösung auflösen würde, sondern zum Raum des Problematischen selbst vorzudringen und diesen zu bewohnen sucht. Nichts anderes aber bedeutet es, den „Ungrund aufzuwühlen“, sich ihm auszusetzen anstatt in die Peripherie zu flüchten. Genau dies ist die Aufgabe der Misosophie, wie ich sie in dieser Arbeit aus Deleuzes Werken ansatzweise zu extrapolieren versucht habe. Überall die Gefahren des Denkens im Denken selbst erkennen und sich dabei weder zu viel noch zu wenig deterritorialisieren. Den Ungrund durch die Zerstörung des Bildes des Denkens und des Körpers vor seiner Entstellung als Abgrund bewahren, damit man nicht in den Nihilismus verfällt. Aber immer genug Pessimismus bewahren, um die Gegenwart im Sinne der Zukunft kritisieren zu können.

Es ist bezeichnend, dass Deleuze gegen Ende seines Lebens ausgerechnet Herman Melvilles Figur Bartleby, den schweigsamen Verweigerer, heroisiert. Deleuze stilisiert Bartleby als Figur der Immanenz, nennt ihn einen „hypochondrischen, fast stupiden Heiligen“, dessen Verweigerung bis hin zur Aufgabe jedes Willens überhaupt geht – im Unterschied zu den monomanischen Dämonen mit ihrem Willen zum Nichts (vgl. BF, 35): „Sie können nur überleben, indem sie Stein werden, den Willen verneinen und sich in dieser Suspension heiligen“ (ebd.). Ähnlich wie Dostojewskis Fürst Myschkin, der „Idiot“, ist Bartleby die Verkörperung der Unangepasstheit – sein „I would prefer not to“ ein Ausdruck der Weigerung, auch nur einen Tag länger bloß ein Rädchen in der kafkaesk anmutenden, sich scheinbar im Leeren drehenden, Maschinerie des Bürokratismus zu sein. Wenn die einzige Wahl darin besteht, zwischen Alternativen *innerhalb* dieses Systems zu wählen, dann lieber gar nicht wählen und stattdessen Stein werden, an dem man sich die Zähne ausbeißt.

Bartlebys „I would prefer not to“ ist eine Beschwerde, ein Ausdruck der psychosomatischen Unzufriedenheit mit der gesellschaftlichen Organisation, die seinen Organismus usurpiert, während er – der hypochondrische Heilige –, das Rumoren des organlosen Körpers in sich spürt, der sich gegen diese Organ-isiertheit zur Wehr setzt. Der sich verweigernde und gleichzeitig psychotische, Stein werdende Bartleby ist revolutionär, weil er die Beschwerde aus ihrem Zusammenhang mit der *ödipalisierten* Neurose befreit hat! „Schizophrene Berufung: Selbst als Katatoniker und Magersüchtiger ist Bartleby nicht der Kranke, sondern der Arzt eines kranken Amerika, der Medicine-man, der neue Christus oder unser aller Bruder“ (BF, 60).

Bruder Bartleby, erlöse uns vom Kapitalismus. Oder wie Deleuze an anderer Stelle treffend behauptet: „Die gesamte Psychoanalyse kippt, sobald sie nicht mehr unter dem neurotischen Regime des Bedarfs steht, sondern unter dem der psychosomatischen Klage, einschließlich der Klage des Analytikers“ (SG, 157). Sich dem Organismus und seiner ihm auferlegten Organisiertheit verweigern schließt nicht aus, dass man sich deterritorialisiert und zum Tier oder Stein wird. Gerade die Kompromisse, die wir mit unserer Zeit schließen, so Deleuze und Guattari, lassen uns aus Scham zum Tier werden: „Und es gibt kein anderes Mittel, der Schmach zu entkommen, als zum Tier zu werden (grunzen, wühlen, grinsen, sich auf dem Boden wälzen): Das Denken selbst ist manchmal einem verendenden Tier näher als einem lebenden Menschen, und sei er Demokrat“ (WIP, 125). Umgekehrt muss die Beschwerde der Neurotikerin vom Verdacht freigesprochen werden, insgeheim nur Papa und Mama zum Inhalt zu haben. Wie Deleuze und Guattari das Delirium Schrebers schizoanalytisch von der durch Freud veranlassten ödipalen Triangulation befreien, so müssen die Beschwerden des Neurotikers auf die Gesellschaftsproduktion rückbezogen werden.

„Eine einzige Stimme erzeugt das Gebrüll des Seins“ („Une seule voix fait la clameur de l'être“), schrieb Deleuze bekanntlich in *Differenz und Wiederholung* (58). Doch „Gebrüll“ ist eine schlechte Übersetzung des französischen „clameur“, die jeden Bezug zum Schrei bei Bacon vermissen lässt. Aaron Schuster bemerkt, dass das französische Wort „clameur“ auf das lateinische Wort „clamor“ zurückgeht, und so viel bedeutet wie „‘cry‘, especially ‚acclamation‘ and ‚complaint‘ (often with a collective value), and in medieval times, ‚legal complaint‘ [plainte en justice]“ (2016, 24). Auf diese Wortherkunft Bezug nehmend, versucht Schuster, nicht ganz ohne Ironie, eine interessante Deutung von Deleuzes Diktum:

Clamor, the complaint of Being? In fact, with a little imagination it would be possible to reconstruct Deleuze's philosophy from the perspective of his curious wish to be a professional complainer. For Deleuze, being melts along its edges into imperceptible microcomplaints, *les petites plaintes*, which are constantly transforming and blending into one another – a Leibnizian hypochondriasis. But all these multiplicities must themselves be grasped as the *disjecta membra* of one colossal Gripe, the *querimonium tantum* [sic], or so-called Complaint-without-Organs. This is the Deleuzian ‚pure complaint,‘ the pure and empty form of complaining, which ought to be compared to the Oedipal *mē phunai*, never to have been born. (Schuster 2016, 24).

Wir dürfen nicht vergessen, dass Deleuze und Guattari den Begriff des organlosen Körpers Artaud entlehnt haben, der die Organlosigkeit des Körpers als dessen Befreiung bestimmt hat, denn „dem organlosen Körper ist jede Maschinenverbindung, jede Maschinenproduktion, jeglicher Maschinenlärm unerträglich geworden“ (AÖ, 15). Wenn Schuster den organlosen Körper als CwO – Complaint-without-Organs – zu begreifen versucht, liegt er der

ursprünglichen Bestimmung des Begriffs also nicht fern. „Den phonetisch aufgebauten Worten setzt er *Seufzer und Schreie*, ungegliederte Blöcke, entgegen“ (AÖ, 15; Hervorh. d. Verf., T.K.). Diese Klage ist „rein“, weil sie transzendente Bedeutung hat; es ist der Schrei des organlosen Körpers, der sich entweder darüber beklagt, dass es nichts zu klagen gibt, oder darüber, dass er all die *Beschwerden* nicht mehr ertragen kann und der sich gegen seine Organisiertheit auflehnt (vgl. Schuster 2016, 24f). Und sie ist „leer“, weil sie kein transzendentes Objekt hat, das ihren Inhalt bestimmen würde. Die metaphysische Einheit der Klage bedeutet vielmehr, dass sie *grenzenlos* ist (vgl. 24).

There is no beyond or outside, no Other to limit its field, no final point in which it would terminate or dream of doing so. There are only shocks, difficulties, problems, and traumas that force one to think and create, and the violent shifts and ruptures these entail. And the sublime sense of complaining consists in elaborating the problems that have one in their grip and following them to their end: this is the clamor of being. (ebd.)

Bruder Bartleby, der hypochondrische Heilige, der *homo tantum*, der mit uns das Klagelied der *querimoniae tantae* anstimmt – ein schönes Bild der Misosophie.

Endnoten

1. „Die Intellektuellen haben eine kolossale Bildung, sie haben zu allem eine Meinung. Ich bin kein Intellektueller, weil ich keine Bildung auf Vorrat habe. Was ich weiß, weiß ich nur für die Erfordernisse einer aktuellen Arbeit, und wenn ich einige Jahre später darauf zurückkomme, muß ich alles wieder neu lernen. Es ist sehr angenehm, keine Meinung und keine Idee zu diesem oder jenem Punkt zu haben. *Wir leiden nicht an Kommunikationslosigkeit, sondern unter all den Kräften, die uns zu Äußerungen verpflichten, auch wenn wir nichts Besonderes zu sagen haben*“ (UH, 200; Hervorh. d. Verf., T.K.).

2. Siehe dazu auch den sehr guten Artikel „Questioning the Common Sense of Creativity and Innovation through Deleuzian Thought“ (2016) von Emma Jeanes.

3. Vgl. zu diesem Thema etwa Monique David-Ménards „Kant's ‚An Essay on the Maladies of the Mind‘ and *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*“ (2000). Alain Badiou schreibt dazu:

Kant is the one author for whom I cannot feel any kinship. Everything in him exasperates me, above all his legalism – always asking Quid Juris? Or ‘Haven’t you crossed the limit?’ – combined, as in today’s United States, with a religiosity that is all the more dismal in that it is both omnipresent and vague. The critical machinery he set up has enduringly poisoned philosophy, while giving great succour to the academy, which loves nothing more than to rap the knuckles of the overambitious [...] That is how I understand the truth of Monique David-Menard’s reflections on the properly psychotic origins of Kantianism (*La Folie dans la raison pure*). I am persuaded that the whole of the critical enterprise is set up to shield against the tempting symptom represented by the seer Swedenborg, or against ‘diseases of the head’, as Kant puts it. (Badiou 2009, 535f)

4. Heidegger hat mit seiner Analyse der Langeweile sicher recht, aber nicht, weil sie die Krypta des Todes im Subjekt enthüllen würde, sondern weil sie kein Phänomen der Oberfläche ist, das zu der Sättigung hinzutreten würde, sondern gerade eines, das aus der Satttheit die Grundlosigkeit und den Tod ausdünsten lässt.

5. „Teachers are caught between being facilitator-entertainers and disciplinarian-authoritarians. Teachers want to help students to pass the exams; they want us to be authority figures who tell them what to do. Teachers being interpellated by students as authority figures exacerbates the 'boredom' problem, since isn't anything that comes from the place of authority a priori boring?

Ironically, the role of disciplinarian is demanded of educators more than ever at precisely the time when disciplinary structures are breaking down in institutions“ (Fisher 2009, 26).

6. In seiner *Kritik der Urteilskraft* hat Kant in der Entdeckung des ästhetischen Gemeinsinns die Grundlage für einen diskordanten Einklang der Vermögen und damit einer transzendentalen Ästhetik gelegt, so Deleuze: „Hier haben wir eine Übereinstimmung zwischen der Einbildungskraft als freier und dem Verstand als unbestimmtem. Hier haben wir eine *selbst freie und unbestimmte Übereinstimmung* zwischen den Vermögen. Wir müssen von dieser Übereinstimmung sagen, daß sie einen streng ästhetischen Gemeinsinn definiert (den Geschmack)“ (KP, 104).

7. Deleuze entdeckt acht Postulate des Bildes des Denkens, die er wie folgt zusammenfasst:

Wir haben acht Postulate gezählt, wovon jedes zwei Gestalten besitzt: 1. Das Postulat des Prinzips oder der Cogitatio. natura universalis (guter Wille des Denkenden, gute Natur des Denkens); 2. das Postulat des Ideals oder des Gemeinsinns (der Gemeinsinn als concordiu facultatum und der gesunde Menschenverstand als Aufteilung, die diese Eintracht gewährleistet); 3. das Postulat des Modells oder der Rekognition (die Rekognition, die alle Vermögen dazu auffordert, sich auf ein Objekt, das der Annahme nach dasselbe ist, zu wenden, und die Möglichkeit von Irrtum, die sich in der Aufteilung daraus ableitet, wenn ein Vermögen eines seiner Objekte mit einem anderen Objekt eines anderen Vermögens verwechselt); 4. das Postulat des Elements oder der Repräsentation (wenn die Differenz den komplementären Dimensionen des Selben und des Ähnlichen, des Analogen und des Entgegengesetzten untergeordnet ist); 5. das Postulat des Negativen oder des Irrtums (in dem der Irrtum ausdrückt, was im Denken an Mißlichem passieren kann, dies aber zugleich als Produkt äußerer Mechanismen); 6. das Postulat der logischen Funktion oder des Satzes (die Bezeichnung wird als Topos der Wahrheit genommen, während der Sinn nur der neutralisierte Doppelgänger des Satzes oder seine unbestimmte Verdoppelung ist); 7. das Postulat der Modalität oder der Lösungen (die Probleme, die material Abklatsch der Sätze oder formal durch ihre Lösungsmöglichkeit definiert sind); 8. das Postulat des Zwecks oder des Resultats, das Postulat des Wissens (die Unterordnung des Lernens unter das Wissen, der Bildung unter die Methode). Wenn jedes Postulat zwei Gestalten hat, so deshalb, weil es einmal natürlich, einmal philosophisch ist; weil es einmal im Willkürlichen der Beispiele, einmal in der Voraussetzung des Wesens liegt. Die Postulate brauchen nicht ausgesprochen zu werden: Sie agieren im Schweigen umso besser, in jener Voraussetzung des Wesens wie in der Wahl der Beispiele; alle zusammen bilden sie das dogmatische Bild des Denkens. Sie erdrücken das Denken unter einem Bild, das dem des Selben und des Ähnlichen in der Repräsentation entspricht, das aber restlos preisgibt, was Denken bedeutet, insofern es die beiden Mächte der Differenz und der Wiederholung, des philosophischen Anfangs und Wiederanfangs veräußert. Das Denken, das im Denken entsteht, der in seiner Genitalität erzeugte Denkakt, der weder im Angeborensein gegeben noch in der Wiedererinnerung vorausgesetzt ist - das ist das bildlose Denken. (DW, 215)

8. Zum Thema der Scham und des Intolerablen sind Aislinn O'Donnells Artikel „Shame Is Already a Revolution“ (2017) sowie John Marks' Artikel „Gilles Deleuze: Writing in Terror“ (2010) hervorzuheben. Beide argumentieren für eine Politik des Visuellen, die den Affekt der Scham als revolutionär begreift, insofern er das Intolerable in der Welt zu *sehen* erlaubt. John Marks zeigt dies insbesondere mit Bezug auf Deleuzes Kino-Bücher.

9. Man kann hier an Erich Frieds Gedicht „Definition“ denken: „Ein Hund/ der stirbt/ und der weiß/ daß er stirbt wie ein Hund/ und der sagen kann/ daß er weiß/ daß er stirbt/ wie ein Hund/ ist ein Mensch“ (1964, 120).

10. Wenn Deleuze hier von der „Scheußlichkeit“ spricht, „die dem menschlichen Antlitz eignet“, so kann man hier auch an Nietzsche denken, denn, so Konrad Paul Liessmann, „in dem Angenehmen oder Unangenehmen, das ein Gesicht, die Gestalt eines Menschen, auslösen kann, lag für ihn die Wurzel aller Ästhetik. Das Schöne wie das Hässliche ist eine an die Präsenz des Menschen gebundene Erfahrungsmöglichkeit, alle weitere Klassifizierung von Naturgegenständen oder Kunstwerken ist von dieser Erfahrung abgeleitet“ (2014, 235). So notierte sich Nietzsche etwa in *Menschliches, Allzumenschliches* unter dem Eintrag „Am hässlichsten“: „Es ist zu bezweifeln, ob ein Vielgereister irgendwo in der Welt hässlichere Gegenden gefunden hat, als im menschlichen Gesichte“ (Nietzsche 1988, 244). Wenn das Gesicht nach Nietzsche zugleich das Schönste und das Hässlichste sein kann, dann vielleicht aus einem ähnlichen Grund, aus dem Deleuze zufolge nur Menschen der Dummheit fähig sind. Einen anderen Menschen als „am hässlichsten“ zu bezeichnen, würde voraussetzen, dass die Hässlichkeit zunächst meine *eigene* ist – wie auch im Falle der Scham angesichts der Dummheit. Wenn das Gesicht eines anderen Menschen das Paradigma der Hässlichkeit abgeben kann, dann weil ich darin das Hässlichste – verstanden als „Hassenswertestes“ und nicht so sehr als ästhetisches Merkmal – als meine eigene Möglichkeit erkenne, als die Dummheit, in der ich mich im Ungrund spiegle. Noch treffender als am Hässlichen lässt sich dies mit Nietzsche vielleicht am Ekel zeigen, sofern „das Nach-außen-Treten des Inneren als ursprünglichste Erscheinungsform des Ekelhaften“ gelten kann, wodurch der Ekel für Zarathustra zu einem „hilfreichen und notwendigen Indikator jener Zustände [wird], die es eigentlich zu überwinden gilt“ (vgl. Liessmann 2014, 258; 260). Dazu Nietzsche: „Und wahrlich! Auch manches Eigene ist schwer zu tragen! Und viel Inwendiges am Menschen ist der Auster gleich, nämlich ekel und schlüpfrig und schwer erfasslich – “ (2016, 243). Nicht

zuletzt deshalb gibt es nach Nietzsche keine Selbstermächtigung, die nicht zugleich eine Art Selbstvergewaltigung wäre: „Über sich selbst Macht zu haben, geht nicht ohne Gewalt, und die Anerkennung der Häßlichkeit ist Ausdruck und Scharnier dieses Selbstverhältnisses“ (Liessmann 2014, 240).

11. So schreibt Thacker in seinem Buch *Infinite Resignation* – eine Anspielung auf David Foster Wallaces *Infinite Jest*: „The end of misanthropy is auto-misanthropy. Hatred of others leading to hatred of oneself. Some arrive at this, others begin in it.“ (Thacker 2018, 380).

12. Man muss die Tatsache, dass Deleuze den Anblick von Verrückten nicht ertragen hat, folgender Aussage gegenüberstellen: „This is what disgusts me, in theory as in practice – every type of complaint in regard of life, every tragic culture, that is to say, neuroses. I really can't stand neuroses“ (RQ, 42). Deleuze „erträgt“ die Schizos nicht, während er die Neurotiker nicht „aushalten“ kann. Warum hat Deleuze den Schizo in *Anti-Ödipus* heroisiert, wenn er den Anblick des klinischen Wahnsinns nicht erträgt? Wenn Deleuze über den Schizo schreibt, hat man manchmal das Gefühl, dass er eine tiefe Faszination für die Psychose empfand. Wenn er folglich den Neurotiker angreift, die Neurose als scheußlich oder widerwärtig bezeichnet, dann vielleicht, weil er sich selbst darin zu sehr erkennt? Es sind jedenfalls genau solche Aussagen Deleuzes, die uns angesichts unserer Zeit die Erzeugung eines „Dark Deleuze“ im Anschluss an Andrew Culp nahegelegt sein lassen.

13. Wirft man einen Blick auf die gegenwärtige Medienlandschaft, so findet man das Thema des Fleisches und der Ununterscheidbarkeit zwischen Tier und Mensch in besonderer Weise in der auf Garth Ennis' und Steve Dillons Comic „Preacher“ basierenden, gleichnamigen TV-Serie. In der Episode „El Valero“ wendet sich einer der Charaktere, der Geschäftsmann Odin Quincannon – Betreiber einer Rinderschlachtereie –, von Gott ab als seine Familie verunglückt und er sich vor die Tatsache der Ununterscheidbarkeit, vor das Fleisch als gemeinsames Faktum von Mensch und Tier, gestellt sieht. Er verzweifelt als es ihm nicht gelingt, den Darm seiner verunglückten Tochter von dem einer Kuh zu unterscheiden: „Which is my daughter ... And which is the cow? Exactly. There is no difference. It's all meat! I've looked. There's nothing else. There's no spirit ... There's no soul. There's nothing“ (Catlin et. al. 2016).

14. Auch im „modernen Kino“ sieht Deleuze eine Möglichkeit der Erfahrung des Unerträglichen. Das moderne Kino führt einen „sensomotorischen Bruch“ ein und funktioniert

nur noch mittels rein visueller Sensationen, die dadurch das Band zwischen Mensch und Welt wiederherstellen:

Der sensomotorische Bruch macht aus dem Menschen einen Sehenden, der sich von etwas Unerträglichem in der Welt getroffen und der sich etwas Undenkbarem im Denken konfrontiert fühlt. Zwischen beiden erleidet das Denken eine eigentümliche Versteinerung, die seiner Funktionsunfähigkeit, seinem Unvermögen, zu sein und der Enteignung seiner selbst und der Welt gleichkommt. Nicht geschieht es nämlich im Namen einer besseren oder wahren Welt, daß das Denken das Unerträgliche in dieser Welt erfaßt, sondern weil diese Welt unerträglich ist, geschieht es, daß es weder eine Welt noch sich selbst zu denken vermag. Das Unerträgliche ist nicht mehr eine höhere Ungerechtigkeit, sondern der permanente Zustand der alltäglichen Banalität. Der Mensch *ist nicht selbst* eine andere Welt als diejenige, in der er das Unerträgliche verspürt und in der er sich eingengt fühlt. Der geistige Automat ist in der psychischen Situation des Sehenden, der um so besser und weiter sieht, als er nicht reagieren, nämlich denken kann. (K2, 221f)

15. Hannah Stark versucht in ihrem Artikel „Discord, Monstrosity and Violence“ vor allem im Rückgriff auf Deleuzes Begriff des diskordanten Einklangs eine Ethik anzudenken, die dem gefährlichen Universalismus des Gemeinnsinns entgehen würde: „A Deleuzian ethics requires that we open ourselves to discord, monstrosity and violence and the forms of newness that these forces make manifest“ (Stark 2015, 221).

16. Genau dieses Sichtbarmachen der Kräfte, des anorganischen Lebens, widerspricht dem Nihilismus, so Ashley Woodward. Indem sie die Kräfte des anorganischen Lebens freisetzen, können Repräsentationen des Horrors und des Todes dem zerebralen Pessimismus entkommen:

These forces, registered as sensation, are manifestations of life insofar as they are countermovements to nihilism, understood as the devaluation of the sensible by the intelligible, and of becoming by being. [...] So for Deleuze, representation captures life in organic forms, while deformations – such as Bacon’s deformations of figures – express and release the life which traverses the organic. It’s in this way that what appears to others only as a pessimist negation can appear to Deleuze as a vitalist affirmation, and he is able to explain why representations of horror and death can at the same time harbor and release forces of life. (Woodward 2015, 38)

17. Man muss hier vorsichtig sein, was die Übersetzung betrifft. Bei Deleuze heißt es im Original: „Mais si l’esprit se manifeste ainsi comme *délire*, c’est parce qu’il est d’abord en son fond une *démence*“ (E, 86f). Deleuze spricht hier von „*démence*“, was eine französische Übersetzung für Wahnsinn ist. „Wahnsinn“ (*démence*) sollte hier jedoch in einem neutralen,

etymologisch verpflichteten Sinn als Nicht-Bei-Sinnen-Sein verstanden werden. Denn genau dies hat Hume auf jenen Seiten des *Traktats über die menschliche Natur* im Sinn, auf die Deleuze im Zuge des genannten Zitats verweist.

18. „Wenn er [i.e. Zarathustra] durch das Negative hindurchgeht, wie es sein Ekel und seine Versuchungen bezeugen, so weder, um sich seiner als Antrieb zu bedienen noch dessen Last der Erzeugnisse auf sich zu nehmen, sondern um zu jenem Punkt zu gelangen, wo der Antrieb ausgewechselt, das Erzeugnis überwunden, wo alles Negative besiegt oder umgewertet wird“ (NP, 206).

19. Deleuze und Guattari nehmen in den *Tausend Plateaus* zwei Mal auf Lovecraft Bezug, einmal zum Tier-Werden, das andere Mal in Bezug auf den Begriff des Anomalen. Ihnen zufolge zeigt Lovecraft sehr schön, wie der Horror des Tier-Werdens als Bedrohung der eigenen Identität wahrgenommen werden kann – wenn man, wie man hinzufügen müsste – das Bild des Denkens voraussetzt:

Eine Faszination durch das Außen? Oder hat die uns faszinierende Mannigfaltigkeit bereits eine Beziehung zu einer Mannigfaltigkeit, die uns im Inneren bewohnt? In einem seiner Hauptwerke erzählt Lovecraft die Geschichte von Randolph Carter, der spürt, wie sein ‚Ich‘ ins Taumeln gerät, und der sich davor viel mehr als vor der Vernichtung fürchtet: ‚Carters sowohl in menschlicher wie in nicht menschlicher Gestalt, Vertebraten wie Evertrebraten, vernunftbegabte wie geistlose, tierische wie pflanzliche. Und damit nicht genug, da waren Carters, die mit dem irdischen Leben nichts mehr gemein hatten, sondern sich zügellos vor den Kulissen anderer Planeten, Systeme, Galaxien und kosmischer Kontinua bewegten.(...) Das Verschmelzen mit dem Nichts ist ein friedvolles Vergessen; aber sich der eigenen Existenz bewußt zu sein, und dennoch zu wissen, daß man nicht länger ein definit von anderen Wesen unterschiedenes Wesen ist, (...) das ist der namenlose Gipfel von Agonie und Furcht‘. (TP, 327)

20. In ihrem Artikel „Lovecraft’s Cosmic Ethics“ (2016) stellt MacCormack Lovecrafts Horror als möglichen Zugang zu einer feministischen, ökologischen Ethik im Sinne von Deleuze und Guattari sowie Michel Serres dar:

Lovecraft’s cosmic horror exceeds its place in genre and even literature as it resonates with paradigm shifts in philosophies of ecological ethics and what could be described as a physics of radical alterity. For Lovecraft, the affects of becoming monster and entering into becomings simultaneously with the monsters of his Ancient Ones pantheon are horrific; for contemporary theories of what it means to be human, these stories can be liberatory in many ways. Fabulated teratology and hybridity coalescing with the infinite potentializations of thought found in pure abstraction align with the histories of maligned humans. Against many critics, Lovecraft

offers entryways into feminist, ecosophical, queer, and mystical (albeit atheist) configurations of difference. Ultimately, Lovecraft's more cosmic works rethink life in an ecological mode of multiplicity and connectivity, uncannily evocative of contemporary ecosophical and chaismological theory seen in the work of Continental philosophers such as Félix Guattari, Michel Serres, and Gilles Deleuze. (MacCormack 2016, 199)

Lovecrafts Version des „Cosmic Horror“ wäre folglich dezidiert Ligottis „Supernatural Horror“ gegenüberzustellen.

21. Als einer der repräsentativen Autoren des Renaissance-Humanismus (und sicherlich Vorläufer von Sartres Freiheits- bzw. Wesensbegriff) hat Pico della Mirandola die „Würde des Menschen“ in seiner Freiheit gesehen, von Gott keinen fixen Platz auf der ontologischen Stufenleiter zugewiesen bekommen zu haben:

Daher ließ sich Gott den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheid-bares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: ‚Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluß deines eigenen Geistes zu erheben. (Pico della Mirandola, 1988, 10f)

Es ist dabei jedoch genau die Angst, in die „Unterwelt“ der untersten Formen, oder gar des Formlosen, abzurutschen, die die Repräsentation des Ungrunds durch das Bild des Denkens hervorruft.

22. Laut gegenwärtigem Stand der Forschung in der Biologie, ist die Zahl an Bakterien im menschlichen Körper in etwa gleich hoch wie die der menschlichen Zellen (vgl. Sender et al. 2016).

23. Zu Michel Houellebecqs misanthropischer Interpretation von H. P. Lovecrafts Werk vgl. sein Buch *Gegen die Welt, Gegen das Leben. H.P. Lovecraft* (2017). Zu Houellebecq und seinem Werk ist Ben Jefferys Buch *Anti-Matter. Michel Houellebecq and Depressive Realism* (2011) besonders hervorzuheben.

24. „The cerebral activity, thanks to which the human body adopts the upright position, winds up reducing the body's presence to an automatism. The body as body is no longer synonymous with itself strictly speaking, as an *instrument* of consciousness, it becomes the homonym of the 'person'. As soon as the cerebral activity diminishes, the body alone remains present, but in reality it no longer belongs to a *person*. Although it retains all the reflexes from which *one and the same* person could be reconstructed, the 'person' is absent from it“ (Klossowski 1997, 27)

25. Neben Claire Colebrook kritisiert namhaft auch Donna Haraway das Konzept der Autopoiesis, dem sie die „Sympoiesis“ gegenüberstellt (vgl. Haraway 2016). Es bleibt dabei aber fraglich, ob Haraway selbst nicht noch zu sehr dem organischen Bild des Denkens verhaftet ist als dass diese Kritik mehr als ein Lippenbekenntnis wäre, wofür jedenfalls ihre verfehlte Kritik an Deleuze und Guattaris Konzept des Tier-Werdens spricht, auf die hier aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann (vgl. Haraway 2008, 27ff).

26. In „Michel Tournier und die Welt ohne anderen“, das in einer für Deleuze untypischen, aber dem Thema von *Logik des Sinns* entsprechenden, Weise ein Plädoyer für die Perversion (im Unterschied zu Neurose und Psychose als „Abenteuer der Tiefe“) ist, zeigt Deleuze, wie die Subjekt-Objekt Struktur durch den Verlust des Anderen abgebaut und, indem man an der Oberfläche bleibt, auf perverse Weise „restrukturiert“ werden kann: „Diese Restrukturierung der Welt ist die Große Gesundheit Robinsons, die Eroberung der Großen Gesundheit oder der dritte Sinn von ‚Verlust des anderen‘“ (LS, 380). Kathrin Thiele argumentiert daher in „The World with(out) Others, or How to Unlearn the Desire for the Other“ (2012) gegen Peter Hallward, der in diesem Text eine Tendenz hin zum Überweltlichen sehen will, die Deleuzes Werk *tout court* bestimme. Thiele zufolge gehe es Deleuze nicht buchstäblich um eine Welt ohne Anderen – was aus ethischer Sicht, so Thiele, tatsächlich problematisch wäre –, sondern vielmehr um ein „Unlearning“ unserer Gewohnheiten im Rahmen eines Abbaus der Subjekt-Objekt Struktur, damit infolgedessen andere Formen der Organisation möglich werden:

What is significant in Tournier and Deleuze is that both put all their efforts into un- working the logic of the same – the striving for a mere restoration of the same old world in Robinson – by pushing difference to such a degree that everything – every- thing and -other – becomes unhinged. [...] Becoming in Deleuze and Guattari's sense never starts by opposition. Becoming, which is always only a becoming- minoritarian, means nothing less but 'unlearning' one's own habits and, thus, opening up new spaces for both experimentation and negotiation, which then *might* lead to macropolitical changes. (Thiele 2012, 70f)

27. Wir sind auf dieses Problem schon im Zusammenhang mit Francis Bacon gestoßen. Solange man das Bild des Körpers voraussetzt, müssen seine Werke traumatisch und nihilistisch wirken:

If one understands life on an essentially human or organic model – taking these images as the minimal, necessary conditions for any form of life which might be affirmed as valuable – then the kinds of distortions we see in Bacon's figures will appear only as trauma, damage, and the expression of pessimism and nihilism: life disfigured. (Woodward 2015, 36)

28. „In *Difference and Repetition*, he sometimes suggests that it is 'death' that is the ultimate 'problem'. The concept of one's own death is a concept without a possible intuition which nevertheless has a sense or meaning in that it is bound up with our destination or telos as subjects. Death is therefore a problematic Idea *par excellence*, a problem in which, as finite subjects who ask about the ends of reason, who pose the very question of self-critique, we are *necessarily* entangled“ (Kerslake 2009b, 90).

29. Vgl. zur Melancholie: Freuds Text „Trauer und Melancholie“ (1949) sowie Judith Butlers „Psyche der Macht“ (2013).

30. „Dieser Punkt ist höchst bemerkenswert: weil, so Freud, der Tod ein Modell besitzt, an keine Erfahrung gebunden ist, verwandelt er ihn in ein transzendentes Prinzip. So daß jene Psychoanalytiker, die den Todestrieb abwiesen, das gleiche Argument geltend machten wie jene, die ihn akzeptierten: die einen erklärten, daß es keinen Todestrieb gebe, *da* im Unbewußten von ihm weder ein Modell noch eine Erfahrung gegeben sei; die anderen, daß es einen Todestrieb gebe, *weil* im Unbewußten von ihm weder ein Modell noch eine Erfahrung gegeben sei. Demgegenüber sagen wir: es gibt keinen Todestrieb, weil im Unbewußten das Modell und die Erfahrung des Todes gegeben sind“ (AÖ, 429).

31. Um den Überschuss zu absorbieren und die kapitalistische Produktion am Laufen zu halten, so schreiben Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* einmal, ist die Herstellung von Dummheit

notwendig. Sie ist ein integraler Bestandteil des kapitalistischen Systems, der seine Funktion garantiert:

Einerseits ist allein sie in der Lage, das oberste Ziel des Kapitalismus zu verwirklichen, nämlich den Mangel in großen Einheiten zu produzieren, ihn durch Absorption überreicher Ressourcen dort einzuführen, wo immer reichlich vorhanden ist. Andererseits verdoppelt allein sie Kapital und Ströme an Wissen durch entsprechendes Kapital und entsprechende Ströme an *Dummheit*, die auch absorbieren oder realisieren und die die Integration der Gruppen und Individuen in das System sicherstellen. Nicht nur Mangel inmitten des Überflusses, sondern auch Dummheit inmitten des Wissens und der Wissenschaft. (AÖ, 303; Hervorh. i. O.)

32. Zur Unterscheidung von Lust und Begehren, die ihm den zentralen Unterschied zwischen Foucault und ihm selbst zu erklären erlaubt, siehe Deleuzes Schrift *Lust und Begehren* (1996).

33. In ein paar wunderbaren Seiten hat Deleuze die Erfahrung des Todes als Bruchlinie, als Knacks im Subjekt, etwa in seiner Reflexion von Fitzgeralds Essay „Der Knacks“ beschrieben (vgl. LS, 193-202; TP, 271-274). Vgl. zum Thema der Bruchstelle bzw. des Risses auch Deleuzes Ausführungen über Émile Zola in „Zola und der Riß“ (LS, 385-397).

34. Der Erfolg der (abgesehen von der letzten Episode) brillanten ersten Staffel der HBO-Serie *True Detective* verdankt sich nicht zuletzt den philosophischen Sentenzen des selbsternannten Pessimisten „Rust Cohle“ – einer der beiden Protagonisten, grandios gespielt von Matthew McConaughey –, der in einem seiner Monologe in der fünften Episode etwa den Anthropozentrismus der ruralen, christlich-konservativen Bevölkerung South Louisianas angreift: „Surely this is all for me?! Me. Me me me, I, I'm so fucking important! I'm so fucking important, right?! Fuck you“ (vgl. Fukunaga 2014). Nebenbei ist es nicht unerheblich für uns zu wissen, dass es eine Kontroverse um das Drehbuch Nic Pizzolatos gab, der beschuldigt wurde, viele jener Aussagen Cohles mehr oder weniger buchstäblich Werken Thomas Ligottis entnommen zu haben (vgl. Walker 2014)

35. Herman Tennessen schrieb – im Sinne des depressiven Realismus, den wir zu Beginn behandelt haben – in seinem Artikel „Happiness is for the Pigs: Philosophy vs. Psychotherapy“:

The fact that a patient is classified as mentally or emotionally sick prevents the psychotherapist from enquiring into the possibility of whether, or to what extent, his patient may be cognitively right. It is perfectly possible that a person with ‚existential frustration‘, ‚ontological despair‘, or simply ‚sub-clinical depression‘ may,

because of his abnormal condition, be in a better position to look through the camouflage of life that still is deceiving the ‚healthy‘ psychotherapists. (Tennessee 1966/67, 198)

36. Zum Phänomen der Bullshit Jobs siehe David Graebers Buch gleichnamiges Buch *Bullshit Jobs* (2018).

37. Franco („Bifo“) Berardi weist auf eine interessante Spannung zwischen Guattaris eigener Depression und dem *Anti-Ödipus* hin.

Felix did not pay attention to depression, neither as a philosopher, nor as a psychoanalyst. And we can easily understand why. The methodology [démarche] of the Anti-Oedipus is not easy to reconcile with the possibility of delving into depression. Depression is not just a condition among others, in which a machinic unconscious is assembled, made of existential and chaotomic fragments proceeding from anywhere to everywhere else. The Anti-Oedipus does not know depression; it continuously overcomes, leaping with psychedelic energy over any slowing down and any darkness. (Berardi 2008, 11; Hervorh. d. Verf., T.K.)

„Der Anti-Ödipus kennt keine Depression“, Guattari dagegen sehr wohl. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch folgende Aussage Deleuzes: „Mein Lieblingssatz im *Anti-Ödipus* ist: nein, wir haben nie Schizophrene gesehen“ (UH, 24). Deleuze will damit den Vorwurf zurückweisen, er hätte von den Experimenten, Exzessen und Delirien anderer profitiert, ohne eigene Erfahrungen damit gemacht zu haben, was ihm die Legitimation, darüber zu schreiben, absprechen würde. Deleuzes Antwort darauf: „Das Interessante ist nicht, ob ich von was auch immer profitiere, sondern ob es Leute gibt, die diese oder jene Sache in ihrer Ecke machen, ich in meiner, und ob es mögliche Begegnungen gibt, Zufälle, unerwartete Glücksfälle, und keine Gleichschaltungen, Sammelbecken, diese ganze Scheiße, wo jeder das schlechte Gewissen und der Prüfer des anderen sein soll“ (UH, 23). Deleuze hat wohl Recht. Dennoch rücken Berardis Worte den *Anti-Ödipus* in ein seltsames Licht, das ihn nicht als Anmaßung der Autoren gegenüber Schizophrenen erscheinen lässt, jedoch genau jene Stellen peinlich genau konturiert, an denen sich der Akzelerationismus etwas später vergreifen konnte.

38. Auch an anderer Stelle in Differenz und Wiederholung verteidigt Deleuze seine Philosophie der Differenz vom Vorwurf der schönen Seele, diesmal mit Nietzsche: „Niemand weniger als Nietzsche kann für eine schöne Seele gehalten werden. Seine Seele ist in höchstem Maße schön, aber nicht im Sinne der schönen Seele; niemand besitzt mehr als er den Sinn für die

Grausamkeit, die Lust an der Zerstörung. Aber gerade er stellt in seinem ganzen Werk unaufhörlich zwei Konzeptionen des Verhältnisses Affirmation/Negation gegeneinander“ (DW, 79f). Wir haben diese zwei Konzeptionen schon in Deleuzes Buch über Nietzsche kennengelernt. Im einen Fall handelt es sich darum, die Affirmation aus einer doppelten Negation gewinnen zu wollen, was jedoch scheitern muss, denn wie

könnte die Bejahung aus der Verneinung resultieren, wenn sie nicht das Verneinte konservieren würde? Darum macht Nietzsche auch auf den fürchterlichen Konservatismus einer derartigen Konzeption aufmerksam. Die Bejahung wird zwar erzeugt, aber nur um zu allem Negativen und Verneinenden, zu allem, was verneint werden kann, Ja zu sagen. Der Esel Zarathustras sagt auf solche Weise Ja; aber bejahen bedeutet für ihn tragen, auf sich nehmen, schleppen. Er trägt alles: die Bürden, die man ihm auflädt (die göttlichen Werte), die Bürden, mit denen er sich selbst belädt (die menschlichen Werte), das Gewicht seiner erschöpften Muskeln, wenn er nichts mehr zu tragen hat (das Fehlen von Werten). (DW, 80)

Im anderen Fall dagegen ist die Bejahung ursprünglich: „Es ist nicht mehr das Negative, das ein Phantom von Bejahung als einen Ersatz erzeugt. Das Nein resultiert vielmehr aus der Bejahung: Es ist nun seinerseits der Schatten, aber eher im Sinne von Folge, von Nachfolge [i. O. dt.], wie man sagen könnte. [...] In diesem Sinne konfrontiert Nietzsche das Ja *und* das Nein des Esels mit dem Ja *und* dem Nein von Dionysos-Zarathustra“ (DW, 81). Worauf es also ankommt, ist, dass die Bejahung Dionysos-Zarathustras nicht der Verneinung des Negativen an sich entspringt – dies wäre bloß die Formel des reaktiven Nihilismus –, sondern ursprünglich sein muss. Diese Bejahung *resultiert* nicht aus der Verneinung des Negativen, sondern *beinhaltet* vielmehr die Verneinung all jener Bejahungen, die das Negative tragen:

Die ewige Wiederkunft bedient sich der Negation als *Nachfolge* [i. O. dt.] und erfindet eine neue Formel der Negation der Negation: *alles, was verneint werden kann*, wird verneint, muß verneint werden. Das Genie der ewigen Wiederkunft liegt nicht im Gedächtnis, sondern in der Verschwendung, im tätig gewordenen Vergessen. Alles Negative und Verneinende, all jene mittleren Bejahungen, die das Negative tragen, all jene fahlen und mißgeratenen Jas, die aus dem Nein hervorgehen, *all das, was der Prüfung der ewigen Wiederkunft nicht standhält*, muß verneint werden. Wenn die ewige Wiederkunft ein Rad ist, so muß man dieses allerdings mit einer gewaltigen zentrifugalen Bewegung ausstatten, die all das ausstößt, was verneint werden ‘kann’ und der Prüfung nicht standhält. (DW, 82)

Literaturverzeichnis

- Adkins, Brent: „A Rumour on Zombies. Deleuze and Guattari on Death“, in: *Philosophy Today* 51, 2007, 119-124 [<https://doi.org/10.5840/philtoday200751Supplement14>] [= 2007b].
- *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh UP 2007 [=2007a].
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin/Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1951.
- *Negative Dialectics*. Übers. v. E. B. Ashton. London/New York: Routledge 2004.
- Agamben, Giorgio: „Die absolute Immanenz“, in: ders.: *Bartleby oder die Kontingenz. Gefolgt von: Die absolute Immanenz*. Übers. v. Maria Zinfert u. Andreas Hiepko. Berlin: Merve 1998, 77-127.
- Alloy, Lauren B; Abramson Lyn Y.: „Judgment of Contingency in Depressed and Nondepressed Students: Sadder but Wiser?“, in: *Journal of Experimental Psychology: General* 108 (4), 1979, 441-485.
- Badiou, Alain: *Logics of Worlds. Being and Event*, 2. Übers. v. Alberto Toscano. London/ New York: Continuum 2009.
- Bataille, Georges: „The Laws of General Economy“, in: Ders.: *The Accursed Share. An Essay on General Economy. Volume 1. Consumption*. New York: Zone Books 1988, 27-41.
- Baudrillard Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Übers. v. Gabriele Ricke, Ronald Voullié sowie Gerd Bergfleth. Berlin: Matthes & Seitz 2011.
- Becker, Ernest: *The Denial of Death*. New York: Free Press Paperpacks 1997.
- Bell, Jeffrey: „Are We Mad? Intensity and the Problems of Modern Philosophy“, in: *Deleuze Studies* 11 (2), 2017, 195–215 [DOI: 10.3366/dls.2017.0262].
- Benatar, David: *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. Oxford/ New York: Clarendon Press 2006.
- Bennett, Jane: „The Enchanted World of Modernity: Paracelsus, Kant, and Deleuze“, in: *Journal for Cultural Research* 1 (1), 1997, 1-28 [DOI: 10.1080/14797589709367132].
- Berardi, Franco (Bifo): *Félix Guattari. Thought, Friendship and Visionary Cartography*. Hrsg. u. übers. v. Giuseppina Mecchia; Charles J. Stivale. London: Palgrave Macmillan 2008.
- Bergson, Henri: *Denken und Schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Übers. v. Leonore Kottje. Hamburg: EVA 2015.

- Brassier, Ray: *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. London/ New York: Palgrave Macmillan 2007.
- Bukowski, Charles: *On Drinking*. Hrsg. v. Abel Debritto. New York: HarperCollins 2019.
- Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übers. v. Reiner Ansén. 7. Aufl. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2013.
- Catlin, Sam; Goldberg, Evan; Rogen, Seth: *Preacher* (TV-Serie). USA: 2016-2019.
- Clark, Andy; Chalmers, David: „The Extended Mind“, in: *Analysis* 58 (1), 1998, 7-19.
- Colebrook, Claire: *Death of the PostHuman. Essays on Extinction, Vol. 1*. Michigan: Open Humanities Press 2014.
- Critchley, Simon: *How to Stop Living and Start Worrying. Conversations with Carl Cederström*. Cambridge/Malden (MA): Polity Press 2010.
- *Very Little ... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. 2. Aufl. London/New York: Routledge 2004.
- Culp, Andrew: *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2016.
- David-Ménard, Monique: „Kant's ‚An Essay on the Maladies of the Mind‘ and *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*“, in: *Hypatia* 15 (4), 2000, 82-98.
- DeLanda, Manuel: *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum 2002.
- Deleuze, Gilles: *Barleby oder die Formel*. Übers. v. Bernhard Dieckmann. Berlin: Merve 1994.
- *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953-1974*. Hrsg. v. David Lapoujade Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2003.
 - *Differenz und Wiederholung*. Übers. v. Joseph Vogl. 3. Aufl. München: Fink 2007
 - „Die Immanenz: ein Leben...“, in: Balke, Friedrich; Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Fink 1996, 29-33.
 - *David Hume*. Übers. v. Peter Geble u. Martin Weinmann. Frankfurt am M.: Campus Verlag 1997.
 - *Das Zeit-Bild. Kino 2*. Übers. v. Klaus Englert. 7. Aufl. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2015.
 - *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. 5. Aufl. Paris: Presses Universitaires de France: 1993.
 - *Francis Bacon. Logik der Sensation*. Übers. v. Joseph Vogl. Paderborn: Wilhelm Fink 2016.
 - *Henri Bergson. Zur Einführung*. Hrsg. u. übers. v. Martin Weinmann. 4. Aufl. Dresden: Junius Verlag 2007.

- *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen.* Übers. v. Mira Köller. Berlin: Merve Verlag 1990.
- *Logik des Sinns.* Übers. v. Bernhard Dieckmann. 7. Aufl. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2014.
- *Lust und Begehren.* Übers. v. Henning Schmidgen. Berlin: Merve Verlag 1996.
- *Nietzsche und die Philosophie.* Übers. v. Bernd Schwibs. Hamburg: EVA 2013.
- „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“, in: Ders.: *Unterhandlungen. 1972-1990.* Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt am M.: Suhrkamp 1993, 254-262.
- *Proust und die Zeichen.* Übers. v. Henriette Beese. Berlin: Merve 1993.
- „Responses to a Series of Questions“, in: Mackay, Robin (Hg.): *Collapse III.* Falmouth: Urbanomic 2007, 39-43.
- *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975-1995.* Hrsg. v. Daniel Lapoujade. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2005.
- *Spinoza. Praktische Philosophie.* Übers. v. Hedwig Linden. Berlin: Merve 1988.
- *Unterhandlungen. 1972-1990.* Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt am M.: Suhrkamp 1993.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Übers. v. Bernd Schwibs. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016.

- *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Hrsg. v. Günther Rösch. Übers. v. Gabriele Ricke und Ronald Vouillé. Berlin: Merve 1992.
- „Vorwort zur italienischen Ausgabe“, in: Dies.: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Gabriele Ricke und Ronald Vouillé. Berlin: Merve 1992, I-III.
- *Was ist Philosophie?* Übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl. 6. Aufl. Frankfurt am M.: Suhrkamp 2014.

Dosse, François: *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographien.* Übers. v. Christian Driesen. Wien: Turia + Kant 2017.

Dreyfus, Hubert L; Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago: University of Chicago Press 1983.

Ehrenreich, Barbara: *Smile or Die. How Positive Thinking Fooled America & The World.* London: Granta 2009.

Feltham, Colin: *Depressive Realism. Interdisciplinary Perspectives.* London/ New York: Routledge 2017.

- Ferreya, Julián: „Deleuze's Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality“, in: *Comparative and Continental Philosophy* 8 (1), 2016, 26-36 [DOI: 10.1080/17570638.2016.1141484].
- Fisher, Mark: *Capitalist Realism. Is there no Alternative?* Winchester/Washington: Zero Books 2009.
- *Ghosts of my Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures.* Winchester/Washington: Zero Books 2014.
 - „The Privatisation of Stress“, in: *Soundings Magazine* 48, 12. März, 2012, <https://voidnetwork.gr/2012/03/12/the-privatisation-of-stress-by-mark-fisher-from-soundings-magazine/> (Zugriff 30.05.2020).
- Fried, Erich: *Warngedichte.* München: Hanser Verlag 1964.
- Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“, in: Freud, Anna et. al. (Hg.): *Gesammelte Werke. Dreizehnter Band.* Fünfte Aufl. Frankfurt am M.: S. Fischer Verlag 1967, 1-70.
- „Trauer und Melancholie“, in: Freud, Anna et. al. (Hg.): *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917.* Frankfurt am M.: S. Fischer Verlag 1949, 427-446.
 - „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“, in: Freud, Anna et. al. (Hg.): *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917.* Frankfurt am M.: S. Fischer Verlag 1949, 324-357.
- Galloway, Alexander R; Thacker, Eugene: *The Exploit. A Theory of Networks.* Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2007.
- Graeber, David: *Bullshit Jobs. A Theory.* New York: Allen Lane 2018.
- Han, Byung-Chul: *Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Gespräche.* Berlin: Matthes & Seitz 2019.
- Haraway, Donna J.: *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen: Hunde, Menschen und signifikante Andersheit.* Übers. v. Jennifer Sophia Theodor. Mit einem Nachwort v. Fahim Amir. Berlin: Merve 2016a.
- *When Species Meet.* Minneapolis, London: University of Minnesota Press 2008.
- Holland, Eugene W.: *Deleuze and Guattari's 'Anti-Oedipus'. Introduction to Schizoanalysis.* London: Routledge 2001.
- Houellebecq, Michel: *Gegen die Welt, gegen das Leben. H.P. Lovecraft.* Übers. v. Ronald Vouillé. 2. Aufl. Köln: DuMont 2017.

- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Vol. 1. Hrsg. v. David Fate Norton u. Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press 2007.
- Jeanes, Emma: „Questioning the Common Cense of Creativity and Innovation through Deleuzian Thought“, in: *Quaderni* [Online] 91, 2016, 79-91, DOI: 10.4000/quaderni.1013 (Zugriff 30.05.2020).
- Jeffery, Ben: *Anti-Matter. Michel Houellebecq and Depressive Realism*. Alresford: Zero Books 2011.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
- Kerslake, Christian: „Deleuze’s ‚Reconstruction of Reason‘: From Leibniz and Kant to *Difference and Repetition*“, in: Willard, Edward; Lee, Matt (Hg.): *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*. London/ New York: Continuum 2009, 101-127 [=2009a].
- *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh UP 2009. [=2009b].
- Klossowski, Pierre: *Nietzsche and the Vicious Circle*. Übers. v. Daniel W. Smith. London: The Athlone Press 1997.
- Liessmann, Konrad Paul: *Philosophie des Verbotenen Wissens. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens*. 3. Aufl. Wien: Nikol Verlag 2014.
- Ligotti, Thomas: *The Conspiracy against the Human Race. A Contrivance of Horror*. New York: Penguin Books 2018.
- MacCormack, Patricia: „Lovecraft’s Cosmic Ethics“, in: Sederholm, Carl H.; Weinstock, Jeffrey Andrew (Hg.): *The Age of Lovecraft*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2016, 199-214.
- “Lovecraft through Deleuzio- Guattarian Gates”, in: *Postmodern Culture* 20 (2), 2010, <http://www.pomoculture.org/2013/09/03/lovecraft-through-deleuzio-guattarian-gates/> (Zugriff 30.05.2020).
- Mainländer, Philipp: *Philosophie der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag 1989.
- Marks, John: „Gilles Deleuze: Writing in Terror“, in: *Parallax* 9 (1), 2003, 114-124.
- Massumi, Brian: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*. Übers. v. Claudia Weigel. Berlin: Merve 2010.
- *99 Theses on the Revaluation of Value. A Postcapitalist Manifesto*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2018.

- Meillassoux, Quentin: „Subtraction and Contraction: Deleuze, Immanence, and Matter and Memory“, in Mackay, Robin (Hg.): *Collapse III*. Falmouth: Urbanomic 2007, 63-107.
- Morton, Timothy: *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. London/ New York: Verso 2017.
- Musil, Robert. *Über die Dummheit*. Berlin: Alexander Verlag Berlin 2001.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. 15. Aufl. München: de Gruyter 2016 [=KSA 4].
- *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens*. Hrsg. v. Max Brahn. Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1917.
 - *Menschliches, Allzumenschliches*. München: de Gruyter 1988 [=KSA 2].
 - *The Will to Power*. Hrsg. v. Walter Kaufmann. Übers. v. Walter Kaufmann u. R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books 1968.
- Noys, Benjamin: „Long Live Neurosis!“, in: *Fiction/Reality. Curated by Anders Paulin*. Den Danske Scenekunstscole København/KUV, Copenhagen, 4 October to 8 October, 2016, https://www.academia.edu/27780212/Long_Live_Neurosis_ (Zugriff 30.05.2020).
- „Neurotic I am“ *Professorial Lecture, 20 April 2017, University of Chichester*, https://www.academia.edu/32680610/Neurotic_I_am (Zugriff 30.05.2020).
- O'Donnell, Aislinn: “Shame Is Already a Revolution: The Politics of Affect in the Thought of Gilles Deleuze”, in: *Deleuze Studies* 11 (1), 2017, 1-24.
- Phelan, Stephen: „Goya's Black Paintings: ‘Some people can hardly even look at them’“, in: *The Guardian*, 30. Jänner 2019, <https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/jan/30/goya-black-paintings-prado-madrid-bicentennial-exhibition> (Zugriff 30.05.2020).
- Pico della Mirandola, Giovanni: *Über die Würde des Menschen*. Übers. v. Herbert Werner Rüssel. Zürich: Manesse 1988.
- Pizzolatto, Nic; Fukunaga, Joji: *True Detective. Staffel 1*. (TV-Serie). USA: 2014.
- Posteraro, Tano: „Transcendental Stupidity. The Ground Become Autonomous in Schelling and Deleuze“, in *Symposium* 20 (2), 2016, 1-21 [<https://doi.org/10.5840/symposium201620215>].
- Prescott, Paul: „What Pessimism Is“, in: *Journal of Philosophical Research* 37, 2012, 337-356.
- Razinsky, Liran: *Freud, Psychoanalysis and Death*. New York: Cambridge UP 2013.

- Rowe, James K.: „Does a fear of death lie at the heart of capitalism?“, in: *Opendemocracy*, 16. Mai 2013, <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/does-fear-of-death-lie-at-heart-of-capitalism/> (Zugriff 30.05.2020).
- Russell, Bertrand: *History of Western Philosophy*. London/ New York; Routledge 2005.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hrsg. v. Thomas Buchheim. 2. verbesserte Aufl. Hamburg: Meiner 2011.
- Schneller, Johanna: „Trier appears shaky at presser“, in: *The Globe and Mail*, 11. September 2009, <https://www.theglobeandmail.com/arts/awards-and-festivals/tiff/von-trier-appears-shaky-at-presser/article4195502/> (Zugriff 30.05.2020).
- Schuster, Aaron: *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*. Cambridge (MA)/London: MIT Press 2016.
- Sender, Ron; Fuchs, Shai; Milo, Ron: „Revised Estimates for the Number of Human and Bacteria Cells in the Body“, in: *PLOS Biology*, 2016, <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1002533> (Zugriff 30.05.2020).
- Smith, Daniel W.: „Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas“, in: Boundas, Constantin V. (Hg.): *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh UP 2006, 43-61.
- Somers-Hall, Henry: *Deleuze's 'Difference and Repetition'. An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh UP 2013.
- Stark, Hannah: „Discord, Monstrosity and Violence. Deleuze's Differential Ontology and Its Consequences for Ethics“, in: *Angelaki* 20 (4), 2015, 211-224, DOI: 10.1080/0969725X.2015.1096648.
- Stiegler, Bernard: „DOING AND SAYING STUPID THINGS IN THE TWENTIETH CENTURY. *bêtise and animality in deleuze and derrida*“, in: *Angelaki. Journal of The theoretical Humanities* 18 (1), 2013, 159-174 [DOI: 10.1080/0969725X.2013.783436].
- Strassberg, Daniel: *Der Wahnsinn der Philosophie. Verrückte Vernunft von Platon bis Deleuze*. Zürich: Chronos Verlag 2014.
- Sylvester, David: *Interviews with Francis Bacon. The Brutality of Fact*. New York: Thames and Hudson 1999.
- Tennessen, Herman: „Happiness is for the Pigs: Philosophy vs. Psychotherapy“, in: *Journal of Existentialism* 7 (26), 1966/67, 181-214.
- Thacker, Eugene: *Infinite Resignation*. London: Repeater Books 2018.

- *Starry Speculative Corpse. Horror of Philosophy Vol. 2.* Winchester/ Washington: Zero Books 2015.
- Thiele, Kathrin: „The World With(out) Others, or How to Unlearn the Desire for the Other“, in: Lorna, Burns; Kaiser, Birgit M. (Hg.): *Postcolonial Literatures and Deleuze. Colonial Pasts, Differential Futures.* New York: Palgrave Macmillan 2012.
- Tolstoi, Leo: *Der Tod des Iwan Iljitsch.* Übers. v. Julie Goldbaum. Köln: Anaconda Verlag 2008.
- Trier, Lars von: *Antichrist* [Film]. Dänemark 2009.
- *Melancholia* [Film]. Dänemark 2011.
- *Nymphomaniac* [Film]. Dänemark 2013.
- Walker, Tim: „True Detective creator Nic Pizzolatto denies plagiarism accusations“, in: *The Independent.* 8. August 2014, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/tv/news/true-detective-creator-denies-accusations-of-plagiarism-9655853.html> (Zugriff 30.05.2020).
- Wirth, Jason M.: *Schelling's Practice of the Wild. Time, Art, Imagination.* New York: SUNY Press 2015.
- Woodward, Ashley: „Nonhuman Life“, in: Roffe, Jon; Stark, Hannah (Hg.): *Deleuze and the Non/Human.* London/ New York: Palgrave Macmillan 2015, 25-41.
- Wu, Jimmy: „Capitalism is Dangerous for Your Mental Health“, in: *Medium*, 10. Jänner 2019, <https://medium.com/reason-in-revolt/capitalism-is-dangerous-for-your-mental-health-b02fd8f56dfe> (Zugriff 30.05.2020).
- Zapffe, Peter Wessel: „The Last Messiah“, in: Reed, Peter; Rothenberg, David (Hg.): *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology.* London/ Minneapolis: University of Minnesota Press 1993, 40-52.
- Žižek, Slavoj: „You May!“, in: *London Review of Books* 21 (6), 1999.

Abstract

Der vorherrschende Strang der Deleuze-Rezeption begreift Gilles Deleuze als Autor, der das Affirmative um jeden Preis über das Negative stellt. Mit Andrew Culp kann allerdings dagegengehalten werden, dass Begriffe wie Konnektivität, Kommunikation, Rhizom und Kreativität mittlerweile ihr gesellschaftskritisches Potential insofern eingebüßt haben, als sie weitestgehend neoliberalistisch vereinnahmt worden sind. Die vorliegende Arbeit will daher diejenigen Tendenzen eines, mit Culp gesprochen, „Dark Deleuze“ in dessen Werk entwickeln, anhand deren sich in Anlehnung an Nietzsches Lehre der drei Verwandlungen die Bedeutung des Negativen als notwendige Bedingung des Affirmativen erweisen lässt, soll die Affirmation nicht zu einer naiven Bejahung des Status quo und auf diese Weise in Komplizenschaft mit den herrschenden Mächten geraten. Philosophie, so hat Deleuze mit Nietzsche gezeigt, muss als Widerstand gegen die Gegenwart im Namen der Zukunft verstanden werden. In diesem Sinn ist es heute vielleicht notwendig, Deleuze den Schizo aus der Vereinnahmung durch den Kapitalismus zu befreien und im Sinne des „Dark Deleuze“ das kritische Potential einer entödipalisierten Neurose aufzuzeigen.

Unter der Herrschaft des Bildes des Denkens lässt der Ungrund den Wahnsinn, das Werden und den Tod den Subjekten als wesentlich nihilistisch und destruktiv erscheinen. Deleuze hingegen zeigt, dass es sich bei dieser Beurteilung stets um eine Illusion handelt, die durch die *Transzendentalität* des Ungrund bedingt und vom Bild des Denkens projiziert wird. Weil Wahnsinn, Werden und Tod transzendente Bedeutung haben, insofern sie die Realität der Immanenz, der Partialobjekte und Wunschmaschinen, oder des Molekularen bilden, müssen das transzendente Subjekt, der Organismus und die staatlichen, molaren Mächte diese Kräfte stets abwehren, um ihre Identität zu bewahren. Der Wahnsinn liegt am Grund der Subjektivität, wie Deleuze schon in seinem Buch über Hume, zu dem er in den *Tausend Plateaus* in gewisser Weise wieder zurückgefunden hat, gezeigt hatte: Man kann in der Deterritorialisierung auch zu weit gehen. Doch nur aus der Perspektive des Subjekts – verstärkt durch das Bild des Denkens – können diese transzendentalen Realitäten überhaupt als objektiv nihilistisch erscheinen. Das Bild des Denkens muss darum zerstört werden, denn nur so kann das Leben als reine Immanenz gefasst werden, als anorganisches Leben, das sich unbekümmert von unseren anthropozentristischen Maßstäben entfaltet.