

ULRICH JOHANNES SCHNEIDER

Theater in den Innenräumen des Denkens

Gilles Deleuze als Philosophiehistoriker

Wir reden über Nietzsche.
Diese Feststellung ist richtig
und gleichwohl irrig.
Martin Heidegger

Es gehört zur Dynamik kultureller Aktivitäten, in einer Dialektik von Umgänglichkeit und Unumgänglichkeit sich zu entfalten. Diese Dialektik kann man im Hinblick auf die Beschäftigung mit Philosophie kurz so charakterisieren: Zur Kultur der Philosophie gehört der Umgang mit Philosophie im weitesten Sinn und zugleich die Komplizierung dieses Umgangs. Daß sich auf Philosophie bestimmte Aktivitäten konzentrieren, heißt dann, daß mit ihr ein Umgang gepflegt wird, und daß es wiederum zur Kultur gehört, solchen Umgang, solche Aktivitäten einzuüben, im Hinblick auf Philosophie eine gewisse Umgänglichkeit zu verlangen. Als Tatsache der Kultur ist die Umgänglichkeit mit Philosophie zugleich etwas Unumgängliches: Man kann sich ihr anders nicht nähern. Nennen wir Philosophiegeschichte alle Formen der Thematisierung von Philosophie, die sich über Texten errichtet, die wir für philosophisch halten, dann ist im angedeuteten Sinn die Philosophiegeschichte ein weites Feld intellektueller Aktivitäten, das einen Umgang manifestiert und eine Unumgänglichkeit impliziert.

Kultur ist die Philosophiegeschichte nicht schon in jeder ihrer Formen selbst, quasi spontan, sondern erst im Zusammenhang von Umgänglichkeit und Unumgänglichkeit. Ihr kultureller Charakter liegt in dem mit der Philosophie gepflegten Umgang und zugleich in der daraus erwachsenden Unumgänglichkeit dieses Umgangs. In Europa jedenfalls ist seit mehreren hundert Jahren das philosophiehistorische Wissen für den Umgang mit Philosophie unumgänglich geworden, könnte man sagen. Unumgänglichkeit und Umgänglichkeit gehören in dieser Weise zusammen.

Gegen diese Unumgänglichkeit des philosophiehistorischen Wissens sich zu stellen, haben verschiedene Denker unternommen, andere wollen die Umgangsformen der Philosophiegeschichte reformieren und neue Modelle des (historischen) Umgangs einführen. Gilles Deleuze nun scheint beides zu versuchen, indem er dem philosophiehistorischen Wissen als Philosoph jede Evidenz bestreitet und es zugleich als Philosophiehistoriker in einer neuen

Umgangsweise aufhebt. Seine Philosophie ist offenbar verträglich mit einer Rede über andere Philosophien, ja scheint sie sogar zu fördern, wenn man so die Tatsache interpretieren will, daß Deleuze eine ganze Reihe von Büchern zu einzelnen Denkern veröffentlicht hat. Wie diese Beziehung von Philosophie und Philosophiegeschichte bei ihm aussieht, ist bisher nicht untersucht. Allerdings gibt es bei Deleuze kaum so etwas wie eine Theorie dieser Beziehung, vielmehr bleibt man auf seine Philosophie ganz allgemein verwiesen, wenn man die philosophiehistorische Praxis thematisieren will, die in seinen Büchern über Spinoza (1968, 1970), Leibniz (1988), Hume (1953), Kant (1963), Nietzsche (1962), Bergson (1966) und Foucault (1986) manifest ist. Deleuze hat sein Verfahren wie folgt angedeutet:

Ich gehöre zu einer Generation, einer der letzten Generationen, die man mehr oder weniger mit der Philosophiegeschichte umgebracht hat. Die Philosophiegeschichte übt in der Philosophie eine offensichtlich repressive Funktion aus, sie ist der eigentlich philosophische Ödipus: »Du wirst doch wohl nicht wagen, in deinem eigenen Namen zu sprechen, bevor du nicht dieses oder jenes gelesen hast, und dieses über jenes, und jenes über dieses.« In meiner Generation sind viele nicht heil da rausgekommen, andere schon, indem sie ihre eigenen Methoden und neue Regeln, einen neuen Ton erfunden haben. Ich selbst habe lange Zeit Philosophiegeschichte »gemacht«, habe Bücher über diesen oder jenen Autor gelesen. Aber ich habe mich auf verschiedene Art entschädigt: zunächst, indem ich Autoren liebte, die sich der rationalistischen Tradition dieser Geschichte widersetzen (und so zwischen Lukrez, Hume, Spinoza, Nietzsche gibt es für mich eine geheime Verbindung, gebildet durch die Kritik am Negativen, der Kultur der Freude, des Hassens der Innerlichkeit, der Äußerlichkeit der Kräfte und der Relationen, die Anprangerung der Macht... etc.). Absolut nicht ausstehen konnte ich den Hegelianismus und die Dialektik. [...] Aber vor allem bestand meine Art, heil da rauszukommen, glaube ich, darin, die Philosophiegeschichte als eine Art Arschfickerei zu betrachten, oder, was auf dasselbe hinausläuft, unbefleckte Empfängnis. Ich stellte mir vor, einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre. Daß es wirklich seins war, ist sehr wichtig, denn der Autor mußte tatsächlich all das sagen, was ich ihn sagen ließ. Aber daß das Kind monströs war, war ebenfalls notwendig, denn man mußte durch alle Arten von Dezentrierungen, Verschiebungen, Brüchen, versteckten Äußerungen vorgehen, was mir nicht wenig Spaß bereitet hat. (U, 15 f.)¹

An dieser Bemerkung sind vielleicht drei Punkte herauszuheben: die Kritik am repressiven Charakter der Philosophiegeschichte, die Subversion der Philosophiegeschichte durch die »Liebe« zu einzelnen Autoren und das Bewußtsein des Monströsen dieser Art der Zuwendung. Deleuze spricht zunächst von der Autorität der Philosophiegeschichte, die sich im Verbot eines Denkens im eigenen Namen ausdrückt. Dieses Verbot markiert auf dem europäischen Kontinent ganz allgemein das Studium der Philosophie: überall

¹ Ähnliche Passagen in D, 20ff.

bewirkt hier die im akademischen Unterricht durchgesetzte Gelehrsamkeit ein schlechtes Gewissen bei denjenigen, die ausschließlich lesen wollen, um zu verstehen. Dann spricht Deleuze davon, daß er sich »Erholung gegönnt« habe, indem er bestimmte Autoren »liebte«. Auch das können wahrscheinlich viele nachvollziehen, weil es ein oft gegangener Weg ist, dem kulturell Unumgänglichen partikular zu entweichen: man sucht sich seinen Helden und spezialisiert sich in der Anbetung.

Aber Deleuze hat erwiesenermaßen seine »Liebe« pluralisiert, nicht spezialisiert, er hat einen Teil des Kanons philosophischer Helden auch zu seinem Kanon gemacht. Liegt darin das Monströse oder bestätigt er damit nicht in anderer Weise die akademische Repression? Noch geschieht es selten, daß empfohlen wird: »Lesen Sie darüber Deleuze!«, aber ausgeschlossen ist es nicht, daß solche Zeiten kommen. Wird dann und wird deswegen unser Zeitalter »deleuzianisch« werden, wie Michel Foucault prophezeite?¹ Zum paradoxen Unterfangen von Gilles Deleuze, Philosophiegeschichte zu treiben und sie zugleich zu unterlaufen, die folgenden Überlegungen, deren vorläufiger Charakter daran zu erkennen ist, daß sie sich an verstreuten expliziten Äußerungen orientieren.

Theater statt Geschichte

Foucault hat wahrscheinlich kaum weniger als Deleuze unter der philosophiegeschichtlichen Zurichtung des Denkens gelitten; er hat, anders als Deleuze, seine Kritik an der philosophiegeschichtlichen Betrachtungsweise explizit gemacht, denn was man auch immer über seine *Archäologie des Wissens* sagen kann, sie enthält das Arsenal einer solchen Kritik. Zugleich hat Foucault in Deleuze den größten französischen Philosophen seiner Zeit gesehen und ihn als den Inaugurator eines Zeitalters der nach-transzendentalen Philosophie bezeichnet.² Vielleicht also empfiehlt es sich, mit Foucault einzusetzen, um dem Verhältnis zwischen der Kritik des repressiven Charakters der Philosophiegeschichte und dem »über« näherzukommen, das sich in der Annahme ausspricht, Deleuze habe Bücher »über« Philosophen geschrieben, zuletzt etwa noch ein Buch »über« Leibniz. Was heißt hier »über«? Und wie verträgt sich die Umgangsweise von Deleuze mit seiner Kritik der Philosophiegeschichte? Wo liegt die Differenz zur Kritik der Philosophiegeschichte, die Foucault in seiner *Archäologie des Wissens* als Kritik der Ideengeschichte entwickelt?

¹ »Theatrum philosophicum«, in: *Fa*, 21; zuerst 1970, frz. in: Michel Foucault, *Dits et écrits* 1954-1988, Paris 1994, Bd. II (1970-1975), 76; vgl. *Dits et écrits* III (1976-1979), 589, wo Foucault in einem 1978 in Japan geführten Gespräch den polemischen Sinn seiner »Prophezeiung« erläutert.

² Vgl. ders., »Michel Foucault explique son dernier livre«, in: *Dits et écrits* I (1954-1969), a. a. O., 775; vgl. »La scène de la philosophie«, in: *Dits et écrits* III, a. a. O., 589.

Foucault hat das historische Apriori des Wissens als diskursiv-praktischen Zusammenhang beschrieben, dessen Analyse archäologisch und genealogisch zu leisten wäre. Als Wissen gilt auch die Philosophie. Deren Geschichte wäre also ebenfalls in epistemologischer Absicht zu rekonstruieren, und das heißt jenseits der großen Namen, unabhängig vom Kanon der »großen Denker«. In seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* bekennt Foucault, daß ihm vieles an weniger bedeutenden Autoren klargeworden sei, was er auch bei Kant oder Hegel hätte lernen können.¹ Mit dieser Gleichgültigkeit steht Foucault allerdings ziemlich einsam da: Weder Deleuze noch auch Jacques Derrida, um einen anderen berühmten »Namen« der französischen Philosophie anzuführen, vermeiden den Bezug auf kanonische Texte und Autoren.

Foucault scheint in der Tat durch einen gewissen akademischen Gestus in den Schriften von Deleuze irritiert worden zu sein. Wie um seine Wertschätzung für das Werk von Deleuze vor den impliziten Nachstellungen seiner eigenen *Archäologie des Wissens* zu retten, hat er Deleuze als Theatermann bezeichnet und als »Theatrum philosophicum« dessen Bücher.² An anderer Stelle schreibt Foucault über *Differenz und Wiederholung*: »Das Buch von Deleuze sollte man aufschlagen wie die Türen eines Theaters, wenn das Rampenlicht aufleuchtet und der Vorhang sich hebt. Zitierte Autoren und unzählige Anspielungen – das sind die Personen.«³ Diese Charakterisierung klingt zunächst nach Verlegenheit, nach der Verlegenheit des Diskursanalytikers angesichts eines bildungsbewehrten Allusionisten, bei dem die Figuren des historischen Wissens in selbständige Bewegung versetzt erscheinen. Und das wäre die Verlegenheit angesichts einer eingeübten kulturellen Praxis, die aus pädagogischen Gründen die Geschichte als festen Rahmen postuliert, innerhalb dessen sie variable Bezüge zwischen allen Gestalten durchspielen kann.

Die durch das »theatrum philosophicum« ferngerückte Ordnung hinter den Texten ist zunächst Geschichte in diesem Sinn, hier also die Geschichte der Philosophie als Wechselrahmen der Aufführung des philosophiehistorischen Wissens. Daß der Rahmen mit jeder Figur wechselt, eben diese Vorstellung kündigt Deleuze mit seiner Theatralisierung auf; man könnte es die Aufkündigung des philosophiehistorischen Pakts zwischen den Produzenten und den Rezipienten von Philosophie nennen. Denn welches Modell von Geschichte auch immer artikuliert wird – Ideen- oder Problemgeschichte, Begriffs- oder Diskursgeschichte usw. –, ein übergreifendes Einverständnis wird immer insoweit vorausgesetzt, als ein Zugleichsein von Ideen, Problemen, Begriffen oder Diskursen ausgeschlossen ist. Philosophiegeschichte ist im Minimalkonsens aller historisch gelehrten Büchermenschen diejenige Ordnung, in der Gedanken und Theorien auseinandertreten, nicht *gleichzei-*

1 Ders., *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. 1971, 372.

2 Ders., »Theatrum philosophicum«, in: *Fa*, 21-58.

3 Ders., »Der Ariadnefaden ist gerissen«, in: *Fa*, 8.

tig auftreten. Eben dieses Zugleichsein aber scheint Foucaults Rede vom Theater der Philosophie bei Deleuze zu meinen; sie verweist damit auf das Namens- und Begriffstheater in den Büchern von Deleuze als eine Strategie der simultanen Darstellung: Der Philosophiehistoriker, der die großen Erzählungen nicht mehr illustrieren will, macht sich selbständig als Szenarist.

Theater statt Geschichte? Ist das nicht nur ein didaktischer Trick, ein pädagogischer Mutwille, der die Unumgänglichkeit der Philosophiegeschichte nur scheinbar aufhebt? Solche Fragen legen sich noch jedem Dozenten der Philosophie nahe, der als Impressario des Bücherregals die Gestalten großer Denker vor seinen Studenten auf- und abtreten lassen möchte. Solche Unterrichtspraxis erkaufte die Lebendigkeit historischer Vorstellungen durch die Starrheit einer Ordnung hinter den Texten und rückt damit den vermittelten Charakter des Vorgestellten in eine gewisse Ferne. Und tut Deleuze etwas anderes? Ist die Aufkündigung des philosophiehistorischen Pakts durch Deleuze sozusagen bloß vordergründig und gar nicht unabhängig vom Hintergrund einer vorausgesetzten historischen Ordnung? Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß Foucault mit seiner Rede vom philosophischen Theater bei Deleuze einen bloß vordergründigen Effekt gemeint hat. Man sollte ihn aber als Effekt des Vordergrunds annehmen und dieser Art der (pädagogischen) Verführung erliegen. Wo es um Gegenwärtigkeit, Präsenz und Nähe des Denkens geht, ist die Privilegierung des Vordergrunds notwendig, ohne zugleich das hinterrücks Vernetzende vollends abzuwerten. Man kann es als zusätzliche, vielleicht überflüssige Konstruktion einfach ausblenden. Der Gegensatz von Theater und Geschichte wäre so keiner der Methode, in jedem Fall aber einer der Evidenz. Die Evidenz des Gleichzeitigen stünde gegen die des Nacheinander, ohne daß es einer »Kritik der historischen Vernunft« in Diltheys Sinne bedürfte.

Deleuze kennt keine transzendente oder sonstwie negative Geschichtsphilosophie, sondern nur die Geste der Abkehr von historischen Konstruktionen. In *Was ist Philosophie?* hat er mit Félix Guattari die »Zeit der Philosophie« gegenüber ihrer »Geschichte« privilegiert. Die »Zeit der Philosophie« sei eine

stratigraphische Zeit, in der das Vorher und das Nachher nur mehr eine Ordnung von Überlagerungen anzeigt. [...] Die philosophische Zeit ist somit eine grandiose Zeit von Koexistenz, die das Vorher und Nachher nicht ausschließt, sie aber in einer stratigraphischen Ordnung *übereinanderschichtet*. Sie ist ein unendliches Werden der Philosophie, das sich mit deren Geschichte überschneidet, nicht aber mit ihr verschmilzt. Das Leben der Philosophen und das, was an ihren Werken am äußerlichsten ist, gehorcht den Gesetzen gewöhnlicher Abfolge; ihre Eigennamen aber koexistieren und erstrahlen, sei es als Lichtpunkte, die uns noch einmal die Komponenten eines Begriffs durchlaufen lassen, sei es als die Kardinalpunkte einer Schicht oder eines Blatts, die uns immer noch erreichen, wie erkaltete Sterne, deren Licht strahlender ist denn je. Die Philosophie ist Werden, nicht Geschichte; sie ist Koexistenz von Ebenen, nicht Abfolge von Systemen. (*Pb*, 67 f.)

Das Modell einer Zeit der Philosophie, die abgehoben von der Geschichte ihrer Formulierung existierte, erinnert an die neukantianische Konzeption einer »Geschichte des Denkens«, wie sie Nicolai Hartmann formulierte.¹ Und interessanterweise konnte auch Foucault mit einem solchen Modell etwas anfangen. Das beweisen seine Bemerkungen zu Ernst Cassirer, an dessen Philosophiegeschichtsschreibung Foucault hervorhebt, daß einerseits »Diskurs und Denken, Begriffe und Worte, Aussagen und Behauptungen in deren eigener Konfiguration« analysiert werden, daß sie quasi-historistisch als Aussagenszusammenhänge voneinander isoliert erscheinen. Andererseits beklagt Foucault, daß Cassirer in seinen Konfigurationen »innerliche Notwendigkeiten« suche, also in jedem Aussagenszusammenhang das zeitlos Gültige vom zeitlich Bestimmten unterscheidet.² Für das neukantianische Modell einer »Geschichte des Denkens« ist das historisch Konkrete immer ein Relatives. Man kann auch sagen: Alles Gesagte ist in diesem Modell diskursiv prästabilisiert; sowohl die Selbständigkeit einzelner Philosophen als auch das Nacheinander ihrer Werke können darum relativiert werden. Die Evidenz der Philosophiegeschichte in diesem Modell könnte man mit einem Marionettentheater vergleichen: Alle einzelnen Figuren sind an Fäden hängend beweglich, die Fäden laufen aber in einer Hand zusammen. So verhalten sich Geschichtlichkeit und Zeitlosigkeit der Philosophie wie das Sichtbare und das Unsichtbare eines Bühnenschauspiels. Bei Deleuze nun fehlt die Dimension des Unsichtbaren, fehlt die Idee der fädenhaltenden Hand. Es wird bei ihm nicht einmal vorausgesetzt, daß alle Figuren im selben Stück auftreten. So erst kommt das Philosophische zur Geltung, wird es jeder im voraus investierten Bedeutsamkeit entkleidet:

Godard hat eine schöne Formel: nicht ein richtiges Bild, sondern nichts weiter als ein Bild. Auch die Philosophen müßten sagen, und sie müßten auch dahin kommen, es zu machen: nicht richtige Ideen oder Gedanken, sondern nichts weiter als Gedanken. Denn richtige Gedanken sind immer noch Gedanken, die mit herrschenden Bedeutungen oder etablierten Lösungen konform gehen, es sind immer noch Gedanken, die etwas bestätigen, auch wenn dieses Etwas erst noch kommt, auch wenn es die Zukunft der Revolution ist. »Nichts weiter als Gedanken« ist dagegen Gegenwärtig-Werden, es ist ein Stottern in den Gedanken, es läßt sich nur in Form von Fragen ausdrücken, die Antworten eher zum Schweigen bringen. (U, 59)

Theater (die Metapher Foucaults) meint also für Deleuze nicht Theatralisierung, Inszenierung der Philosophiegeschichte, sondern völliges Auseinanderfallen alles Gesagten in mehrere Stimmen, die keine feste Auftrittsordnung kennen und oft gleichzeitig reden. Die Strategie eines Schreibens, das

1 Vgl. Nicolai Hartmann, »Der philosophische Gedanke und seine Geschichte«, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Phil.-Hist. Klasse, 1936.

2 Vgl. Foucault, »Une histoire restée muette«, in: *Dits et écrits I*, a. a. O., 546 ff.

die Philosophiegeschichte zum Theater werden läßt, steht hier nicht im Widerspruch zur Forderung Foucaults, sich auf die grundsätzlich anonyme Struktur von Aussagenszusammenhängen einzulassen: Die Namen der Autoren sind bei Deleuze nicht Identifikations- sondern nur Unterscheidungsmerkmale. So teilt auch Deleuze ohne weiteres eine Haupttrichung der Foucaultschen Geschichtskritik: Was für Foucault an der Ideengeschichte (*histoire des idées*) vor allem suspekt war, sind »magische Begriffe« wie »Einfluß«, »Interesse an einem Problem« und Kategorien des Verstehens wie »Krise«, »Bewußtwerden« etc. Und das gilt auch für Deleuze: Seine Darstellung rekurriert nirgendwo auf Erklärungen durch eine »externe Ebene«, wie etwa durch »gesellschaftliche Bedingungen«, »Mentalität«, »Weltanschauung« etc.² Wo keine Fäden nach oben führen (das Marionettentheater der Geistesgeschichte), gibt es auch keine unsichtbaren, von unten manipulierenden Hände (das Puppentheater der materialistischen Geschichtsauffassungen), noch verborgene, nach den Seiten hin stützende und bewegende Stäbe (das Schattenfigurentheater der machtpolitischen Geschichtsauffassung).

Was die Form der Darstellung verschiedener Philosophien, die Art und Weise ihrer »Aufführung« in den Schriften von Deleuze bewirkt, ist also der Foucaultschen Reduktion der Ideengeschichte durchaus analog, insofern in der Parallelführung mehrerer Stimmen und der gleichzeitigen Anwesenheit mehrerer »Begriffspersonen« ein großes Maß an Unordnung wiederhergestellt wird. Foucault selbst hat seine Archäologie einmal als Deleuzianische »Maschine« bezeichnet, die »es erlaubt, uns von dem zu befreien, was vergangen ist.«³ In der Rede des philosophiehistorischen Szenaristen Deleuze wird entsprechend all das, was philosophiehistorisch an Bezügen zwischen den Philosophien anerkannt ist und traditionell das Spiel der Interpretationen wenn nicht beherrscht, so doch bereichert, weitgehend marginalisiert bzw. ignoriert, »aus dem Spiel gelassen«. Theater als reine Aufführung, bloßes Ereignis von Vielstimmigkeit und daher auch Unstimmigkeit, Verschiebung. Geschichte dagegen wäre ein einsinniges Festlegen von Bezügen, ein Festziehen, ein Festbinden:

Die Philosophie läßt sich auf ihre eigene Geschichte nicht reduzieren, weil sich die Philosophie von dieser Geschichte stets losreißt, um neue Begriffe zu erschaffen, die wieder in Geschichte verfallen, aber nicht von ihr herkommen. Wie sollte etwas von der Geschichte herkommen? Ohne die Geschichte bliebe das Werden unbestimmt, bedingungslos, aber das Werden ist nicht geschichtlich. (Ph, 110)

1 Vgl. ders., »Sur les façons d'écrire l'histoire«, in: *Dits et écrits I*, a. a. O., 596.

2 Vgl. ebd., 588.

3 Ders., »La vérité et les formes juridiques«, in: *Dits et écrits II*, a. a. O., 644: »au fond ma machine est bonne; non pas dans la mesure où elle transcrit ou fournit le modèle de ce qui s'est passé, mais dans la mesure où elle réussit à donner de ce qui s'est passé un modèle tel qu'il permet que nous nous libérions de ce qui s'est passé.«

Die repressive Funktion der Philosophiegeschichte erfüllt sich nach dieser Bestimmung in der Produktion mechanisch-toter Synthesen; hier ist alles Festlegen und Verbinden eine nachträgliche Operation der Montage *post festum*. Dieser Operation und ihrer kulturellen Verbindlichkeit steht eine gegenüber, die statt toter Synthesen dynamisch-lebendige hervorzubringen sucht. Der kulturell-traditionelle philosophiehistorische Umgang wird bei Deleuze ersetzt durch eine andere Umgangsform, die gar nicht verbindlich im Sinne des Unumgänglichen sein kann; sie entsteht *ad hoc* und ist darin dem Anfang von Philosophie selbst verwandt:

Jedes Denken ist ein »Fiat«, macht einen Würfelwurf: Konstruktivismus. Allerdings ist das ein sehr komplexes Spiel, denn das Werfen besteht aus unendlichen Bewegungen, die reversibel und ineinandergefaltet sind, so daß das Fallen sich nur in unendlicher Geschwindigkeit vollziehen kann, wobei es jene endlichen Formen hervorbringt, die den intensiven Ordinaten dieser Bewegungen entsprechen: jeder Begriff ist eine Ziffer, die vorher nicht existierte. (Ph, 86)

Was hier über die Philosophie gesagt wird, gilt auch für die Philosophiegeschichte: Es gibt bei Deleuze keinen Unterschied zwischen der Philosophie und dem Umgang mit Philosophie. Die Figuren und Gestalten des Denkens sind, als lebendig produzierte Begriffe, frei von Voraussetzungen anzunehmen, und auch wenn diese Freiheit nur eine postulierte sein kann, so bezieht sie doch auch die Formen des Umgangs mit Philosophie ein: auch diese sind frei. Damit findet sich bei Deleuze eine ganze Tradition philosophiehistorischer Interpretationen durchgestrichen, eine ganze Sphäre von Unumgänglichkeiten verflüssigt, eine ganze Kultur von Umgangsformen auf eine gewisse Unordnung zurückgeführt.

Porträt statt Interpretation

Vielleicht läßt sich sagen, daß die Dialektik des traditionellen Umgangs mit der Philosophie hermeneutisch ist, womit gemeint ist, daß jeder Umgang mit dem philosophischen Denken darin die Dimension der Vergangenheit einführt: Vergangenes ist das, was der Gegenwart als Gegenstand dient, was ihr vorliegt, wovon sie sich, als einem Vor-Läufigen, unterscheidet, eben indem sie selbst nichts weiter tut als damit umzugehen. In dieser Auffassung kann das vergangene Denken natürlich nicht selber als redend begriffen werden, sondern nur im Präteritum als etwas, das früher einmal sprach. In der Re-Produktion von Vergangenheit rechtfertigt sich dann die Interpretation selbst als etwas, das dem Vergangenen entspricht, als etwas, das sagt, was gesagt wurde. So ist es das andere Moment der hermeneutischen Dialektik, daß die Interpretation sich selbst an die Vergangenheit bindet, indem sie dort ihren »Grund« findet. Damit wird der Unterschied von Gegenwart und Vergangenheit in der Interpretation eine immer wieder revidierte, d. h. wie-

derholt gesetzte Verschiedenheit; ein Erzählen, das ein Erzähltes produziert, von dem es sich dann selbst herleitet. Wie schwach auch immer dieser Unterschied sein mag, er regiert mannigfaltige Praktiken des Umgangs mit Vergangenen, bestimmt in folgenreicher Weise die Vorstellung von »der Vergangenheit« überhaupt. Darin ist das Vergangene immer ein jeweils Vergangenes, ein bestimmtes Vergangenes, und in der Summe aller Interpretationen ein überhaupt Vergangenes.

Daß die Philosophie eine Geschichte habe in eben diesem Sinn, ein überhaupt Vergangenes sein zu können, drückt sich in unendlich vielen Interpretationen aus, die zuletzt darin übereinkommen, die Philosophie sei ewig, ein über die Zeiten hinweg Gleiches. Diese Unterstellung widerspricht keineswegs den kulturell sanktionierten Umgangsweisen mit Philosophie oder den Differenzierungen dessen, was Philosophiegeschichte ist, sie resümiert sie vielmehr. Die Behauptung nämlich, daß die Philosophie ewig, daß sie *philosophia perennis* sei und insofern ebenso vergangen wie gegenwärtig, setzt nicht außer Kraft, leugnet nicht, widerstrebt nicht dem Umgang mit Philosophie als jeweils vergangener. Vielmehr trägt gerade die Auffassung von der Unvergänglichkeit der Philosophie jede philosophiehistorische Interpretation in der Selbständigkeit ihres Davonsprechens oder Darüberredens; sie gibt diesen Aktivitäten etwas, wovon sie sich abstoßen können.

Deleuze hat das, was hier abgekürzt Interpretation genannt wird, gut gekannt und auch benutzt; wie die Fußnoten seiner Monographien beweisen, ist er selbst durch die Schule der philosophiehistorischen Interpretation gegangen. Vor allem die großen französischen Meister der Auslegung klassisch-rationaler Philosophien sind ihm geläufig: Emile Bréhier über die Stoa, Maurice de Gandillac und Etienne Gilson über Nikolaus von Kues, Gilson über Johannes Duns Scotus, Alexandre Koyré über Isaac Newton, Ferdinand Alquié und Gilson über René Descartes, André Robinet, Yvon Belaval und Martial Gueroult über Gottfried Wilhelm Leibniz, Victor Delbos und Gueroult über Baruch Spinoza u.a. – eine in vielen Werken selbst bereits klassische, rückwärts gewandte Selbstbegründung des 20. Jahrhunderts aus dem Geist systematisch-rationaler Philosophie. Es ist bezeichnend, daß Martial Gueroult die Evidenz dieser Interpretationsarbeit in einer umfassenden »Verstandeslehre« (*Dianoématique*¹) auszuarbeiten versucht hat, denn er geht dabei von der Feststellung aus, daß die Vergangenheit der Philosophie zur Gegenwart der Interpretation in einem festen Verhältnis steht, dessen Legitimität nicht befragt, sondern nur in angemessener Weise nachvollzogen werden muß.²

1 Die *Dianoématique* I umfaßt die drei Bände der in den dreißiger Jahren redigierten und nicht völlig ausgearbeiteten *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Bd. 1: »En Occident, des origines jusqu'à Condillac«, Paris 1984, Bd. 2: »En Allemagne de Leibniz à nos jours«, Bd. 3: »En France de Condorcet à nos jours«, beide Bände Paris 1988); die *Dianoématique II* enthält die *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris 1979.

2 Vgl. M. Gueroult, »Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie«, in dem

Was Gueroult sagt, spricht den Konsens der traditionellen Philosophiegeschichtsrekonstruktion aus. Darin erscheint die Logik des Umgangs mit Philosophie – der ein Interpretieren ist, ein Auslegen, Referieren, Rekonstruieren von vergangener Philosophie – zugleich als eine Auseinandersetzung, als ein Kampf zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Nur wer interpretiert, kann gewinnen, denn keine Geschichtsphilosophie kann dagegen an, daß die Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart immer eine ist, die gelesen werden muß, die herausgelesen werden muß, die also Aktivität im Hier und Jetzt erfordert. So wird das interpretierende Eingehen auf Vergangenheit zu einem Sich-Einlassen, zu einem Eindringen, einem Ansichziehen dessen, was Vergangenheit genannt und doch nur als Gegenstand, als etwas Verschiedenes gilt. Der Charakter der Gewalt in der gelungenen Interpretation, der Nötigung im Interpretieren ist ein offener Anchein, der sich sogar im Klang der Worte zeigt: die Interpretation strebt danach, Ergebnisse zu erzielen, Resultate zu besitzen. Sie strebt danach, daß sich etwas ergebe. Der Gewinn, das Ergebnis der Interpretation ist der Verlust des Interpretierten, der Gewinn der Gegenwart der Verlust der Vergangenheit als etwas, das nicht zugleich Gegenstand ist. In diesem einfachen Sinn scheint nichts so gegenwärtig wie das, was das Vergangene hinter sich läßt, was aufgibt, selbst an sich Vergangenes zu erkennen, in dem von sich weist, abtrennt. Gleichzeitig soll das, was im Kampf der Interpretation verliert, was Gegenstand wird, was unterliegt, das Unterliegende der Interpretation sein. Was unterliegt, soll Fundament sein: Wenn so die Vergangenheit der Gegenwart unterlegt wird, dann ist auch diese Begründung noch eine Projektion des Hier und Jetzt und also eine Funktion des historischen Umgangs mit Philosophie durch Interpretation.

So gesehen, gehorcht die philosophiehistorische Interpretation der Philosophie einer Logik des »Aufbaus«, etwa im Sinne Wilhelm Diltheys, der die Vergangenheit von den Weisen ihrer Rekonstruktion her verstanden hat. Solche Begreiflichkeit und damit das »Aufbauende« des interpretierenden Umgangs kündigt Deleuze auf. Er bekennt sich vielmehr zur Erfindung in der Philosophie und damit zu den »Begriffen«: »Die Philosophie hat sich immer mit Begriffen beschäftigt, denn Philosophie betreiben ist der Versuch, Begriffe zu erfinden oder zu schaffen« (U, 41). Um den Ausdruck »Erfindung« vor kunstphilosophischen Konnotationen zu bewahren, nennt Deleuze das Kreative des Denkens auch »Experiment«. So kann er das Denken als Experiment explizit in den Gegensatz zur historischen Bestimmung der Philosophie durch ihre Geschichte stellen:

Denken bedeutet experimentieren, doch das Experiment ist stets das, was sich gerade ereignet – das Neue, das Ausgezeichnete, das Interessante, die an die Stelle der Erscheinung der Wahrheit treten und anspruchsvoller als diese sind. Was sich

gerade ereignet, das ist nicht, was zu einem Ende kommt, aber ebensowenig das, was beginnt. Die Geschichte ist kein Experimentieren, sie ist nur die Menge der fast negativen Bedingungen, die das Experimentieren von etwas ermöglichen, das sich der Geschichte entzieht. Ohne Geschichte bliebe das Experimentieren unbestimmt, bedingungslos, aber das Experimentieren ist nicht historisch, es ist philosophisch. (Ph, 129)

Was der Geschichte entgeht, entgeht auch der historischen Vergangenheitsbehauptung in der rekonstruierenden Interpretation. An seine These vom schöpferischen, historisch irreduziblen Charakter der Philosophie schließt Deleuze die Forderung an, die Philosophie müsse porträtiert werden, sie müsse im Bild gegenwärtig gemacht werden. Über seine Kunst, Philosophiegeschichte ohne Interpretation zu betreiben, sagt er, sie sei »keine besonders reflexive Disziplin«:

Sie gleicht eher der Porträtkunst in der Malerei. Es sind mentale, begriffliche Portraits. Wie in der Malerei muß man Ähnlichkeit suchen, aber durch Mittel, die nicht ähnlich sind, sondern verschieden: die Ähnlichkeit muß produziert werden und darf nicht Mittel der Reproduktion sein (denn dann würde man nur das wiederholen, was der Philosoph gesagt hat). [...] Die Philosophiegeschichte darf nicht wiederholen, was ein Philosoph sagt, sondern muß sagen, was er notwendigerweise dabei unterstellte und was doch gegenwärtig ist in dem, was er sagt. (U, 197 f.)¹

Die Grundhaltung des Philosophiehistorikers ist hier die des Philosophen, der Philosophie nicht in der Kontemplation, nicht in der Reflexion und auch nicht in der Kommunikation bestimmt sieht, sondern der sie anerkennt vor allem darin, daß sie »revolutionär aus Natur« ist (U, 198). Vor allem die Leugnung des kommunikativen Charakters affiziert den philosophiehistorischen Umgang; was er sprechen macht, will sich hier gar nicht mitteilen. Mit Foucault könnte man den Kommunikationsoptimismus der traditionellen Interpretation als Komplizenschaft bezeichnen: Wenn wir schon die Vergangenheit nicht besiegen können, dann vereinnahmen wir sie durch Unterstellung. Wir gehen einfach davon aus, die Welt sei Komplize unserer Erkenntnis.² Und so hat der übliche Erfolg der Interpretation seine Wirkung, denn wo viel Sinn produziert wird, muß viel Wahrheit sein. Gegen diesen Reichtum an Sinn setzt Foucault die »Seltenheit« (*rareté*) der Aussagen, und Deleuze das »Revolutionäre« der »Begriffe«.

Die Rede von Begriffen als »Erfindungen« unterläuft also die Interpretation eher als daß sie sie kritisiert; die Produktion von Vergangenheit wird einfach umgangen, beiseite gestellt. Die These vom schöpferischen Surplus des Denkens verträgt sich nicht mit der Anerkennung historischer Bestimm-

¹ Übersetzung leicht korrigiert.

² Vgl. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M. 1977, 36.

heit von Philosophie; sie fordert ein eher diagnostisches, beschreibendes Verhalten des Philosophiehistorikers, der dadurch eigentlich keiner mehr ist. Vielleicht kann man sagen, daß der Umgang mit dem Denken statt in interpretatorischer Absicht durch den »Exzeß« belebt werden muß, durch den »Exzeß der Philosophie in bezug auf irgendeine Philosophie«, und sich also zunächst außerhalb jedes Einverständnisses mit überlieferten Formulierungen stellt. So hat es jedenfalls Foucault ausgedrückt: Als ein Geistesleben »im Exzeß« hat Foucault die philosophiehistorische Arbeit von Jean Hyppolite gewürdigt, der sein Lehrer war, wie im übrigen auch der von Deleuze. Was Foucault über Hyppolite schreibt, könnte auch von Deleuze gesagt sein: »Er sprach nicht von einem philosophischen Werk, um es als Gegenstand zu beschreiben, es festzustellen oder in seinen Umrissen einzuschließen, sondern vielmehr um es zu öffnen, seine Brüche, Verschiebungen und weißen Stellen zu erkunden, es in seinem plötzlichen Auftauchen und prekären Sein zu etablieren, es in jenem Mangel und jenem Nichtgesagten zu entfalten, worin sich die Philosophie selbst ausspricht.«¹ Schon Hyppolites Modell der »Denkgeschichte« wäre mithin anti-interpretationistisch, insofern darin die Gegenwart des Denkens nicht als etwas an die Vergangenheit Gebundenes artikuliert wird. Foucault schreibt weiter: »Hyppolite befragte die verschiedenen Philosophien vom Innern der Philosophie aus, er fragte nach dem immer verpaßten, aber niemals ganz aufgelösten Bezug zur Philosophie.«² Diesem Lob einer (wiederum fast neukantianisch anmutenden Haltung der) Überbietung von (vergangener) Philosophie durch (gegenwärtige) Philosophie kann man das Selbstverständnis von Deleuze zur Seite stellen, für den Philosophie niemals überboten werden kann, weil die Gegenwart nicht in Konkurrenz zur Vergangenheit steht:

Auf die Frage, ob es einen Fortschritt in der Philosophie gibt, muß man in etwa wie Robbe-Grillet für den Roman antworten: es gibt keinen Grund, Philosophie so zu betreiben, wie Platon es getan hat, nicht weil wir über Platon hinaus sind, sondern weil Platon nicht zu überholen ist, weil es nicht von Interesse ist, noch einmal anzufangen mit dem, was er für alle Zeit geleistet hat. Wir haben nur eine Alternative: entweder Philosophiegeschichte oder Platon auf Probleme propfen, die keine platonischen mehr sind. (U, 216)

In allen seinen Studien zu einzelnen Philosophen und ihren Philosophien hat Deleuze niemals den Gesichtspunkt des »Wettbewerbs der Ideen« artikuliert, der in der traditionellen Umgangsweise mit Philosophie unter der Hand so leicht Platz greift, weil er den Vergleich erlaubt: hier ist es so, dort anders (in trivialen Fällen folgt dann die Frage: was ist besser?). Deleuze hat gelegentlich die Philosophien gruppiert und etwa von solchen der Immanenz (im Gegensatz zu transzendentalen) oder solchen des Ereignisses (im Gegensatz

1 Ders., »Jean Hyppolite. 1907-1968«, in: *Dits et écrits* I, a. a. O., 780 f., Zitat 781.

2 Ebd., 782.

zu prinzipienorientierten) gesprochen. Aber mit solchen Bemerkungen sind keine historischen Schnitte gemacht, sondern lediglich Familienähnlichkeiten festgestellt. Die philosophiehistorische Aktivität geht jeweils nur auf das »Bild des Denkens«, auf das Porträt einer Gedankenbewegung, auf die Vermittlung eines gar nicht Mittelbaren, sondern Unmittelbaren. Je nachdem, wie man es nimmt, ist das wenig oder viel:

Das Bild des Denkens hält nur fest, was das Denken rechtmäßig beanspruchen kann. Das Denken beansprucht »nur« die Bewegung, die bis ins Unendliche getrieben werden kann. Was das Denken in rechtlicher Beziehung beansprucht und auswählt, ist die unendliche Bewegung oder die Bewegung des Unendlichen. Sie ist es, die das Bild des Denkens konstituiert. (Pb, 44 f.)¹

Die Hermeneutik der Interpretation soll durch eine Ästhetik der Beschreibung oder der Porträtierung abgelöst werden: Das betrifft das Denken überhaupt, ob es als Philosophieren oder als Nach-Denken formulierter Philosophie auftritt. Für Deleuze gibt es diesen Unterschied sowieso nur als einen kulturellen, mithin einen zwar erfahrbaren, aber gewissermaßen leeren Unterschied. In seiner Rede vom »offenen System« fällt dieser Unterschied ganz aus, denn ein offenes System ist historisch nicht dingfest zu machen (etwa als »das System von Spinoza«). Wenn man davon ausgeht, daß ein System eine Menge von Begriffen ist, dann liegt ein offenes System vor, sagt Deleuze, »wenn die Begriffe auf Umstände bezogen sind und nicht mehr auf Wesen« (U, 51). Begriffe sind Singularitäten, Bewegungsmomente des Denkens, und nur insofern philosophisch ausgezeichnet, als sie mit gewöhnlichen Gedanken nichts zu tun haben, denn erst dann werden sie als Erfindungen deutlich. Das »Bild des Denkens« bewahrt also den Aspekt der Einheit nur insoweit, als es den Beziehungen der Begriffe nachgeht, und zwar unabhängig von solchen historischen Größen wie »Werk« oder »Autor«. Hier schließt sich der Anti-Interpretationismus von Deleuze mit seiner Leugnung der Geschichte als Konstitution eines sinnvollen Nacheinanders. Daß dabei die »Zeit der Philosophie« nicht die interpretierte Chronologie der philosophischen Entwürfe meint, so wenig wie »das Bild des Denkens« die immanente Interpretation einzelner Werke, verweist darauf, daß die Beschäftigung von Deleuze mit einzelnen kanonischen Autoren der Philosophiegeschichte mehr ist als eine einfache Alternative zur bestehenden Praxis der Philosophiegeschichtsschreibung. Offenbar geben seine Bücher »über« andere Philosophen nicht nur die Durchstreichung der historischen Realität und nicht nur ein Unterlaufen der Vergangenheitssupposition, sondern dokumentieren zugleich eine Lektürepraxis, die sich bei bestimmten Denkern aufhält, gerade weil sie dort nicht verweilen will.

1 Im Ausdruck »das Bild des Denkens« (*l'image de la pensée*) ist der bestimmte Artikel bedeutsam, weil er die Exklusivität bezeichnet; »ein« Bild des Denkens wäre dagegen eines von vielen. So sagt Deleuze an anderer Stelle, die Philosophiegeschichte habe »ein Bild des Denkens« privilegiert, das das Denken selbst verhindere; vgl. D, 20.