

Geistiges Nomadentum Eine kritische Stellungnahme zum Poststrukturalismus von Gilles Deleuze

Von Jochen KÖHLER (Frankfurt a. M.)

1. *Jenseits des Strukturalismus*

Die philosophischen Brocken des Pariser Strukturalismus waren von der hiesigen Intelligenz kaum verdaut, als der Strukturalismus selbst schon überholt zu sein schien von einer Tendenz, die vorerst dürftig als „post-strukturalistisch“ deklariert wurde. Dieser Tendenz werden jene zugerechnet, die Zweifel an der geltend gemachten Fundamentalität der strukturalen Analyse vorbringen, wie auch alle jene, deren Bestrebungen vor allem darauf gerichtet sind, den „logozentrischen“ Ballast des Strukturalismus abzuwerfen. Zwar hatte der Strukturalismus von Lévi-Strauss die Selbstgerechtigkeit der abendländischen Vernunft einer dezentrierenden Kritik unterzogen, doch nur, um auf einer „tieferen“ Ebene die immanente Logizität von Strukturen herauszupräparieren. Somit wurde das vermeintliche Jenseits der Vernunft, sozusagen das Irrationale, Fatale und Wilde, in den Bannkreis analytischen Denkens eingeholt. Ein solches Denken aber setzt sich dem Verdacht aus, die Vielfalt des Gegebenen zu reduzieren und das Singuläre an der Schwelle des Begrifflichen zu annullieren. Im Folgenden soll enthüllt werden, was hinter den Kulissen des poststrukturalistischen Tumults vor sich ging: daß in der Ahnengalerie der vielbeschworenen Vordenker Nietzsche seine Rivalen Platon und Hegel von ihren Plätzen verdrängte; Nietzsche wurde zum „Schirmherrn“ des Poststrukturalismus.¹ Das von Foucault besungene „deleuzianische Zeitalter“ des Poststrukturalismus ist, wenn schon, ein Zeitalter des deleuzianisch rezipierten und – wie zu zeigen sein wird – zurechtgebogenen Nietzsche.

Den Beginn der Nietzsche-Renaissance in der zeitgenössischen französischen Philosophie kann man auf 1962 zurückdatieren, als Gilles Deleuzens *Nietzsche und die Philosophie* publiziert wurde. Dieses Buch ist abseits der Generallinien des Akademismus einer Tradition verpflichtet: „Dichterphilosophen“ wie Bataille und Klossowski haben sich seit den dreißiger Jahren² für Nietzsches Erbschaft an die Moderne, für die beunruhigende Vitalität seines Denkens stark gemacht, da der Exzeß des Denkens dazu berufen sei, den Exzeß des Lebens zu stimulieren. Deleuze, Mentor des Poststrukturalismus, sieht nun die Aufgabe der modernen Philosophie mit Nietzsche in der „Umkehrung des Platonismus“³, in einer Aufwertung der Welt des Scheins. Zeitgemäß, denn unsere moderne Welt erschöpft sich – nicht nur seiner Meinung nach – in Trugbildern (*simulacres*). Mehr noch als gegen Platon zielt diese erneuerte Umkehrung auf den Idealismus Hegelscher Prägung und den in der französischen Philosophie nach 1945 verbreiteten Hegelianismus. Nietzsche – für Deleuze der anti-dialektische Denker par excellence – soll die moderne Philosophie aus einer Krise hinausgeleiten, in die sie die dialektische Macht der „Negativität“ geführt hatte. Dabei geht es ums Ganze; „zwischen Hegel und Nietzsche ist jeder Kompromiß ausgeschlossen“.⁴

¹ F. Wahl, *Die Philosophie diesseits und jenseits des Strukturalismus*, in: ders. (Hg.), *Einführung in den Strukturalismus* (Frankfurt a. M. 1973) 408f. Vgl. auch V. Descombes, *Das Selbe und das Andere* (Frankfurt a. M. 1981) 184ff. u. 204ff.

² G. Bataille, *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (Paris 1945); ders. (in Zusammenarbeit mit P. Klossowski u. a.), *Réparation à Nietzsche, Revue Acéphale* (Paris 1937).

³ G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris 1968) 82.

⁴ Ders., *Nietzsche und die Philosophie* (München 1976) 210.

Während sich zu den Hegel-Vorlesungen Kojèves 1933–1939 noch eine buntgewürfelte intellektuelle Avantgarde zusammengefunden hatte, waren 30 Jahre später die Geister längst geschieden.⁵ Obschon der Strukturalismus selbst den Absolutheitsanspruch der „dialektischen Vernunft“ seit Anfang der sechziger Jahre in die Schranken gewiesen hat, läßt der kompromißlose Antihegelianismus der Poststrukturalisten auch die geistigen Väter nicht ungeschoren. Insofern der Strukturalismus in seinen Grundzügen eine Theorie des „Mangels“, des Defizitären ist – bei Lévi-Strauss ein Mangel an Symmetrie zwischen natürlicher und kultureller Ordnung, bei Lacan ein Mangel, der durch das verlorene/verbotene Objekt des Begehrens begründet und symbolisiert wird –, folgt er der negativierenden Dialektik Hegels nach. Deleuze hingegen fordert, dasjenige, was diese Dialektik als Negatives entäußert und vermittelt, als ein Positives zu begreifen, wobei die „Positivität“ dessen sowohl das Gegebensein des Gegebenen als auch seine Selbstaffirmation impliziert. Im Untergrund einer „epiphänomenalen“ Negativität soll eine Vielfalt verstreuter Positivitäten ihren Eigensinn entfalten. Um die Revolte des Poststrukturalismus verstehen zu können, ist ein folgenschwerer Lapsus zu beachten: Hegels Begriff der „Begierde“,⁶ die sich aktiv auf ein anderes Selbst bezieht, hat Kojève zum Schlüsselbegriff seiner selektiven Hegel-Interpretation gemacht und mit „désir“ übersetzt, woraufhin er sich dem „Wunsch“-Begriff Freuds, der ebenfalls mit „désir“ wiedergegeben worden war, angleichen konnte. Zumal für die Theoriearbeit Lacans, die der Hegelrezeption Kojèves viel verdankt, blieb diese Übersetzung nicht ohne Folgen. Bei Lacan wird der Wunsch – in der Rückübersetzung – zum „Begehren des Andern“ auf der Grundlage eines „Mangels“, den das/der Andere verursacht hat und ver-antwortet; der Wunsch resultiert demnach aus einer fundamentalen Mangelstruktur, in die das Subjekt eingebunden ist. Demgegenüber postuliert der Poststrukturalismus, daß der Wunsch keinem Mangel, keiner Negativität und keiner Grenze geschuldet, sondern ab ovo aus sich heraus positiv, produktiv und grenzüberschreitend ist: „Dem Wunsch fehlt nichts...“⁷ Das Nein der Poststrukturalisten zur Immanenz des Strukturalen und zur ödipalen Gleichung Wunsch = Kastration ist gleichzeitig ein Ja zum eigentlich „Wilden“: „Die ursprüngliche, wilde Einheit von Wunsch und Produktion bildet die Erde“,⁸ d. h. die „Erde“ ist die unteilbare Fläche, auf der sich die primitive „biogesellschaftliche“ Einheit verteilt – immanent und statisch. Aus dem Nietzscheschen Gesamtwerk ragt die Schrift *Also sprach Zarathustra* wie ein Rätselmassiv heraus, und Deleuze zollt – was schon in seiner ersten Nietzsche-Studie 1962 zum Ausdruck kommt – gerade dieser Schrift besonderen Respekt. Ist von daher der Topos der „Erde“ nicht wohlthuend bekannt? Die Philosophie des Poststrukturalismus versteht die „ewige Wiederkehr“ mit einem quasi-geologischen Zeitindex und kennt keine Geschichte mehr, es sei denn die „Erd-Geschichte“.

2. Die Positivität der Differenz

In seiner Habilitationsschrift *Différence et répétition* (1968) entwickelte Deleuze ein philosophisches Programm zur Überwindung des Hegelianismus und zur Abkehr vom traditionellen Denkschema des „Identischen/Negativen“. Beide im Titel aufgeführten Grundbegriffe – „Differenz“ und „Wiederholung“ – bekunden ihre Nähe zur Philosophie

⁵ V. Descombes, a. a. O. 17 ff.

⁶ Im Kap. „Herrschaft und Knechtschaft“ der „Phänomenologie“.

⁷ G. Deleuze/F. Guattari, *Anti-Ödipus (=A-Ö)* (Frankfurt a. M. 1977) 36.

⁸ Ebd. 178.

Nietzsches, wenngleich es sich Deleuze nicht nehmen läßt, quer durch die Philosophiegeschichte einen roten Faden hin zu den eigenen begrifflichen Bestimmungen zu ziehen. Die beiden Grundbegriffe sind irreduzibel aufeinander verwiesen: Dasjenige, was sich wiederholt und „wiederkehrt“, ist einzig die Differenz selbst; „... das Gleiche (Même) ist die Wiederkehr dessen, was wiederkehrt, das heißt des Unterschiedlichen (Différent)“.⁹ Auch in *Nietzsche und die Philosophie* wollte Deleuze das Prinzip der „ewigen Wiederkehr“ als „das der Wiederholung der Differenz“¹⁰ verstanden wissen und betonte deshalb, daß Nietzsche mitnichten die Wiederkehr des Immer-Gleichen gemeint hätte. Mit der kategorialen Verschränkung von „Differenz“ und „Wiederholung“, die sich gegen den Primat des Identischen wendet, folgt Deleuze der Fundamentalontologie Heideggers¹¹ sowie dem Strukturalismus, der seiner Analyse „differentielle Verhältnisse“ zugrunde legt, geht jedoch noch einen Schritt weiter. Ihm gilt die „Differenz“ nicht mehr als schmerzlicher chorismos noch als „negative“ Beziehung der Glieder einer Struktur zueinander (vgl. Saussure), sondern als Positives und schlechthin zu Bejahendes. Deleuze verrät hier seine Beschäftigung mit Bergson, der – um Hypostasierungen vorzubeugen – die Idee des „Nichts“ als Effekt einer sprachlichen Operation bezeichnet hat, welche „die Abwesenheit von dem, ... was wir wünschen“¹² indiziert. Also wird die sprachliche Operation der Verneinung von der „Positivität eines Begehrens“¹³ getragen und dem Negativen ein in sich Positives unterlegt. Wo das Negative zum „leeren Begriff“ erklärt wird, kann Hegel aus einer Denktradition von Hume bis Nietzsche ausgeklammert werden, der Denktradition, der Deleuze sich verbunden fühlt. An die Stelle des Negativen ein je Positives zu setzen, bedeutet allerdings zweierlei: Zum einen das „Gegebene“ quasi-empiristisch zum Einen zu erheben und die über die bestehende Realität hinaustreibende Dynamik des Negativen zu negieren, zum andern eine ubiquitäre Wertung vorzunehmen, die das Gegebene als das „Zubehörende“ ausgibt. Deleuze erheischt eine Ontologie des Einen, das nicht in positive und negative Momente auseinanderfällt, das nicht in sich „widersprüchlich“ entzweit ist, das nicht auf die Widerständigkeit eines ihm „Anderen“ stößt, das sich seine Identität nicht erst erkämpfen/erarbeiten muß.

Daß das Sein sich nicht selbst widerspricht, daß es sich in einem einzigen und gleichen Sinn ausspricht, bleibt für Deleuze *die* unbestreitbare axiomatische Grundaussage einer jeden Ontologie. Von Duns Scotus ist hierfür der Begriff der „Univozität“ des Seins entlehnt. „Die Univozität des Seins bedeutet nicht, daß es ein einziges und gleiches Sein gibt: das Seiende ist im Gegenteil vielfältig und unterschiedlich ... Die Univozität des Seins bedeutet, daß das Sein Stimme ist, daß es sich be-stimmt und daß es sich in einem einzigen und gleichen ‚Sinn‘ be-stimmt, wodurch auch immer es sich be-stimmt.“¹⁴ Der Rückgriff auf Duns Scotus, der für das Universalienproblem eine subtile Lösung gefunden hat, eröffnet die

⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition* (= DR), 384.

¹⁰ Ders., *Nietzsche und die Philosophie* (= NPh), 53.

¹¹ Vgl. dessen Schrift „Identität und Differenz“ (1957).

¹² H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden* (Meisenheim am Glan 1948) 116.

¹³ V. Descombes, a. a. O. 35f.

¹⁴ G. Deleuze, *Logique du sens* (Paris 1969) 210. „L'univocité de l'être ne veut pas dire qu'il y ait un seul et même être: au contraire, les étants sont multiples et différents ... L'univocité de l'être signifie que l'être est Voix, qu'il se dit, et se dit en un seul et même ‚sens‘ de tout ce dont il se dit.“ – Die Übersetzung ist so oder so problematisch, da „se dire“ an dieser Stelle mehrere Bedeutungen annehmen kann, die nicht mit einem einzigen deutschen Ausdruck wiedergegeben werden könnten. Die etwas künstliche Konnotativität von „be-stimmen“ soll auf den Begriff „Stimme“ zurückverweisen, der als im Originaltext großgeschriebene „Voix“ die Semantik der Aussage beherrscht.

Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Einem und Multiplem nicht mehr „analog“-repräsentativ, sondern „univok“-abgestuft zu sehen. Deleuze glaubt einen Fortschritt im Denken der „Univozität“ des Seins auszumachen, der zu Nietzsche hinführt. Auf diesem Weg markiert die Ontologie Spinozas eine wichtige Etappe: Sie läßt die „Univozität“ des Seins – die bei Duns Scotus noch als neutral gedacht worden war – expressiv werden, da sich das ontologisch Eine als Substanz nunmehr in Gestalt ihrer Modi zum Ausdruck bringt. Während Spinoza aber eine solche Wesens-Verschiedenheit von Substantialität und Modalität definiert, daß die Modi der Substanz äußerlich und von ihrem Wesen abhängig sind, postuliert Deleuze, daß Substantialität und Modalität sich decken und sich die Substanz einzig und allein durch Modi bestimmt.¹⁵ Diese Forderung sieht er insbesondere von Nietzsche eingelöst, der ja Spinoza seinen „Vorgänger“ nennt, jedoch „gegen den Wert des Ewig-Gleichbleibenden ... den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* –“¹⁶ setzt. Kann dies etwa als Antwort auf die ontologische Frage nach dem Sein gelten? Wenn Deleuze im Prinzip der „ewigen Wiederkehr“ – welches nach seiner Lesart das Sich-Unterscheidende wiederkehren läßt – eine „selektive Ontologie“ vermutet, so möchte er der von ihm gezimmerten Philosophie der „Differenz“ einen realistischen Anstrich geben; „in der ewigen Wiederkehr ist das univoke Sein nicht nur gedacht und selbst bejaht, sondern effektiv verwirklicht.“¹⁷ Am Rande bemerkt: Auch bei Spinoza existiert die Substanz ausschließlich in ihren Wirkungen, doch die Notwendigkeit der Wirkungen kann nur durch die Attribute der Substanz und nicht durch Modi begriffen werden.

Die Deleuzesche „Differenz“, als Verteilungsprinzip in Raum und Zeit konzipiert, ist also die „empirische“ Grundlage für eine „praktische“ Selektion, die ihrerseits Differenzen produktiv züchtet. Was sich im Prozeß des Sein-Werdens durchsetzt, ist nicht ein von vornherein Identisches, das sich geschichtlich modifiziert, sondern die Differenz selbst, um die sich gewordene sekundäre Identitäten drehen. Nur aufgrund seiner Pluralität sei das Sein zu bejahen, und nur Bejahtes könne sich selektiv behaupten. So eindeutig hat Nietzsche das Sein des Werdens nie aufgefaßt, da er sich stets die ungeheure Macht verneinender Kräfte vor Augen hielt. In der Gestalt Zarathustras bündelt sich für Deleuze die Macht der Bejahung, „die das Negative in einen Modus verwandelt“.¹⁸ Doch so ungebrochen und schlicht euphemistisch steht das „INCIPIT ZARATHUSTRA“ nicht da. Die Macht der Bejahung ist nicht Radachse des Sein-Werdens, es sei denn, man setzte dieses mit dem Aktivwerden gleich. Mit seiner Aussage, „daß allein die Lust wiederkehrt“,¹⁹ könnte sich Deleuze außerdem nur dann auf Nietzsche berufen, wenn er dessen späten Hinweis vergessen machte, daß die „Differenz-Bewußtheit“ der Lust bloßes Korrelat und Symptom, nicht aber Ursache, „ursprüngliche Tatsache“, ist. Nichtsdestotrotz wird die Lust bei Deleuze zur Ursache ihrer selbst, so „die Differenz glücklich ist“²⁰ – auch noch glücklich! Das Negative aus der Welt streichen zu wollen, mit der ewigen Wiederkehr endlich anfangen zu wollen – als hätte der Kreis einen Anfang –, klingt mehr nach Wunsch-Denken als nach einer kritischen „selektiven Ontologie“.

¹⁵ DR 59.

¹⁶ F. Nietzsche, NW III, 559 (zit. nach der Ausgabe von K. Schlechta (Hrsg.): Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden [München 1966]).

¹⁷ DR 60.

¹⁸ NPh 207.

¹⁹ NPh 205.

²⁰ Ebd.

Der dezidierte Antihegelianismus läßt nur noch ein Spiel der Differenzen übrig, das sich in der einzigen Welt ereignen muß, die dem modernen Denken nach Nietzsche verblieben ist: in der Welt des „Scheins“. In dieser Welt finden sich ausschließlich „Trugbilder“ (simulacres) oder – spinozistisch gedacht – Modi, die als solche jeweils eine Differenz enthalten und ausdrücken. Diese Welt des Scheins, der letztlich aufeinander verweisenden Differenzen, ist Gegenstand eines „höheren Empirismus“, der uns die befremdliche „Vernunft“ eines Spiels der Differenzen lehren soll.²¹ Deleuze spricht von einem „höheren Empirismus“, weil er nicht nur das – „sinnlich“ – Gegebene zu respektieren, sondern darüber hinaus in der „Differenz“ das Gegebensein des Gegebenen zu begreifen trachtet. Dem Hegelianismus ist ja nur beizukommen, wenn die komplexe Einheit des Realen ohne die vermittelnde Dialektik, die Identisches und Nichtidentisches konfrontiert und immanent versöhnt, gedacht werden kann. Es ist bemerkenswert, daß Deleuze paradoxe Konstruktionen wählt, um das, was die dynamische Totalität des Hegelschen Denksystems vereinnahmt, einzuholen. Wie die „Identität der Identität und der Nicht-Identität“ (Hegel) ergibt sich die „Identität der Differenz“, die die Einheit der Vielfalt zu gewährleisten hat, aus dem Werden, mit dem Unterschied, daß die ewige Wiederkehr die Differenzen als positive Gegebenheiten reproduziert anstatt sie „aufzuheben.“ Die „absolute Indifferenz“ der spinozistischen Substanz – so Hegel²² – wechselt bei Deleuze über in die absolute Differenz des Einen, das nicht mehr ist als die virtuelle Vielfalt seiner Modalitäten. Doch die Kritik des Poststrukturalismus nimmt Momente des Kritisierten in sich auf, erinnert darin an Nietzsche: „Die beiden extremsten Denkweisen – die mechanistische und die platonische – kommen überein in der ewigen Wiederkehr: beide als Ideale.“²³ Daher ist es kaum verwunderlich, wenn die Philosophie der „wilden“ Differenzen sich der hybridesten Begrifflichkeit bedient, um der „Univozität“ des Seins gerecht zu werden.

3. Der Un-Sinn als Garant des Sinns

Die abendländische, metaphysisch ausgerichtete Philosophie hat ihren Grund und ihren Bereich, die der Platonismus ihr zugemessen hatte, bislang stets beibehalten: Ihre Gegenstände sind „Repräsentationen“, definierbar – so Deleuze – durch die innere Beziehung von Kopien zu einem mit sich selbst identischen Modell. Ohne den Bezug auf ein ursprüngliches Original, das ständig imitiert werden kann, und auf ein ewiges Ideal, dem Einzelnes ähnlich werden soll, wären „Re-präsentationen“ gegenstandslos, unfähig, „Welt“ zu bilden. Jede Repräsentation aber ist wesentlich „Glaubens-Repräsentation“,²⁴ denn die Welt der Repräsentation verdoppelt und verdrängt eine andere Ordnung, wodurch dasjenige, worauf die nomina in ihrer Gesamtheit verweisen – und nur als Gesamtheit sind sie in der Lage zu verweisen –, zum Jenseits der numina wird. Ein solcher Glaube, ein solcher Wille zum Glauben, entspringt der Mentalität des Sklaven, der mit Hilfe der „Repräsentation“ versucht, Machtverhältnisse zu begreifen, indem er sich selbst imaginär in die Position des Herrn versetzt.²⁵ Mit dem sich geschichtlich manifestierenden Sieg der Sklaven-Ideologie triumphieren das Quidproquo, die Vorspiegelung falscher Tatsachen, das Egalisierende an

²¹ DR 80.

²² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 454 (zit. nach den Werken in zwanzig Bänden [Frankfurt a. M. 1969]).

²³ NW III, 919.

²⁴ A-Ö 382.

²⁵ NPh 88f.

der Produktion von Kopien. Das Christentum kann – das zeigt sich schon in den Briefen des Paulus – dem Platonismus die Hand reichen, denn der jüdisch-christliche Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen. „Der Sklave nämlich will Unbedingtes“,²⁶ und der christliche Glaube vermag diesem Willen Genüge zu tun. Das einzig Unbedingte im Rahmen der Repräsentativität ist „die Identität in der Form des *unbestimmten* Begriffs“,²⁷ gleichsam die Gegenleistung für das monotheistische Bilderverbot. Die Einheit des Jenseitigen und Zugrundeliegenden bleibt immer virtueller Trost der Zukurzgekommenen. Eine jede Ideologie nährt sich von einem „produktiven“ Untergrund, von dem sie sich ablöst und den sie dadurch verkennt, daß sie ihn „repräsentiert“, d. h. in eine willkürliche gedankliche Totalität übersetzt, die dem imaginären Einzelnen schlüssig vermittelbar ist: methexis. Noch der Kapitalismus perpetuierte nach Ansicht der Autoren des *Anti-Ödipus* die Geltung der „Glaubens-Repräsentation“, weil er das Kapital im subjektiven Element des Privateigentums repräsentiert.²⁸ Sein bisher letzter Ausdruck sei der Strukturalismus: die „Darstellung“ (Althusser) des Mangels, die theatralische, von Grund auf tragische Inszenierung des unmöglichen Glückens in der Doppelrolle Hamlet-Ödipus. Deleuze/Guattari ist es wichtig, darauf hinzuweisen, Nietzsche habe von der *Geburt der Tragödie*, vom Ja zum Tragischen, in späteren Jahren Abstand genommen. Das ist eine unhaltbar pauschale Behauptung.

Nach Deleuze ist es das bleibende Verdienst Nietzsches, den sklavischen Charakter der Metaphysik, mithin der „repräsentativen“ ideologischen Systeme, entlarvt und sich eine Philosophie des Sinns und der nötigen neuen Wertsetzung zur Aufgabe gemacht zu haben. Bis zur Abfassung des *Anti-Ödipus* hatte Deleuze über die Struktur und innere Logik des Sinns gearbeitet und dabei versucht, verschiedene Denkansätze miteinander zu verbinden. Dies hieß auch, sich an Nietzsches Sinnkritik zu orientieren. Zum einen hat Nietzsche den als Totalität gedachten und über die Welt gebreiteten Sinn seiner „nihilistischen“ Grundtendenz überführt, der Tendenz, daß jede fingierte übergreifende Einheit sich mit der Zeit selbst zersetzt, zum andern hat er eine Pluralität des Sinns, einen perspektivischen „Beziehungs-Sinn“²⁹ gefordert. Die menschliche Gattung ist nicht stark genug, der unbarmherzigen Sinnlosigkeit der Natur ins Auge zu sehen, so daß sie der interpretativen Zurechtmachungen, einer minimalen „Lebenslüge“ bedarf, um das Dasein bewältigen zu können. Doch auch Stärke ist dafür nötig, „einen Willen, eine Absicht, einen *Sinn* zu setzen“.³⁰ Wie der angesetzte Sinn zu bewerten sei, entscheidet letzten Endes die Kräftekonstellation, die sich durch ihn jeweils perspektivisch zum Ausdruck bringt. Als „Beziehungs-Sinn“ steht der Sinn einer strukturalen Betrachtungsweise offen; er läßt sich als strukturaler Arrangement singularer Ereignisse (vgl. Lévi-Strauss) fassen. In *Logique du sens* bewegt sich Deleuzens Argumentation zuerst einmal im Rahmen eines strukturalistischen Vorverständnisses. Der Sinn ist hier Effekt zweier heterogener Serien, die – Minimalbedingung einer Struktur im allgemeinen – aus Elementen sich zusammensetzen, welche jeweils nur in den relativen Positionen und Beziehungen zueinander existieren: Wörter auf der einen, Dinge auf der anderen Seite. Diese vorausgesetzte Dualität zwischen der Körperwelt und der Sprache wird durch den Sinn „repräsentiert“,³¹ wobei die Weise der Repräsentation gestattet, daß sich die Dualität im Medium beider Seiten reflektiert, ohne zu versöhnen oder aufzulösen. So ist der Sinn nicht mehr und nicht weniger als die Grenze zwischen zwei

²⁶ NW II, 611.

²⁷ DR 44.

²⁸ A-Ö 391.

²⁹ NW III, 503.

³⁰ NW III, 534.

³¹ G. Deleuze, *Logique du sens* (= LS), 37.

aufeinander verweisenden Dimensionen, das Scharnier, mittels dessen sich die „Differenz“ beider artikuliert. Vom Modell der Sprache abgezogen entspringt der Sinn einer Struktur, die ein Signifizierendes und ein Signifiziertes derart aufeinander bezieht, daß die Artikulation zugleich Teilung und wechselseitige Gliederung ist. Obwohl der Sinn eine in höchstem Maße privilegierte Stellung innezuhaben scheint, schuldet er diese der grenzförmigen Konvergenz zweier heterogener Serien gegen ein „paradoxaes Element“: das von Deleuze so genannte „Element = x“. Dieses „Element = x“ figuriert zugleich als Wort und Ding; als Wort aufgefaßt ist es der Eigensinn, den der designative Eigenname transportiert,³² als Ding aufgefaßt ist es das sich einer Identität entziehende Objekt, das durch ein leeres und zirkulierendes Feld aktualisiert wird.³³ In der Null-Position des „Element = x“ scheint folglich der Sinn annulliert zu werden, doch genaugenommen befindet er sich hier im Zustand der Suspension, wird er hier in der Schwebelage gelassen. Sowohl der Eigenname als auch das leere Feld erweisen sich nach Deleuze als Existenzformen des „Un-Sinns“ (non-sense), der paradoxerweise gerade als solcher den Sinn virtualisiert, weil er einerseits als Eigenname etwas bezeichnen kann, ohne eines weiteren Terms zu bedürfen, und andererseits als unendlich zirkulierendes leeres Feld einen beliebigen Inhalt bezeichnen kann. „Der Un-Sinn ist zugleich dasjenige, was keinen Sinn hat, und dasjenige, was als solches sich der Abwesenheit von Sinn widersetzt, indem es eine Sinnstiftung (donation du sens) bewirkt.“³⁴ Insofern Deleuze den Un-Sinn/Nicht-Sinn zum Garanten des Sinns macht und diesen aus jenem hervorgehen läßt, bleibt er der strukturalistischen Tradition treu.

Doch stets fließt Nietzsches Hinterlassenschaft mit ein. Deleuze/Guattari zitieren aus seinem letzten (!) Brief: „Ich bin Prado, ich bin auch der Vater Prado, ich wage zu sagen, daß ich auch Lesseps bin (...) Was unangenehm ist und meiner Bescheidenheit zusetzt, ist, daß im Grunde jeder Name in der Geschichte Ich bin.“³⁵ Das Zitat soll exemplarisch belegen, daß die Wirksamkeit der Eigennamen nicht mit einem „Repräsentations“-Modell erfaßbar ist, sondern als das autonome „Wirksamwerden eines Systems von Zeichen“ begriffen werden muß. Überdies ist der (nomadisch) zirkulierende Un-Sinn dem Prinzip der ewigen Wiederkehr unterworfen; die „Metastabilität“ des Systems, in dem sich zwei heterogene Serien anordnen, entspricht der Transformierbarkeit der Energie,³⁶ der Fähigkeit des Seins zur Metamorphose. Wie Nietzsche die Herkunft der geltenden Werte genealogisch rekonstruiert und das vermeintliche „Hohe“ auf seine „niederen“ Quellen zurückführt, so verankert Deleuze den Sinn materialiter im Un-Sinn, der kein Negatives, kein Mangel, sondern vielmehr Ausdruck für das positiv-singuläre „Ereignis“ ist. Das „Ereignis“ resultiert zwar auf der einen Seite aus struktureller Zuordnung, auf der anderen Seite aber aus der „Differenz“, die sich der Ordnung entzieht, wenngleich ohne sie keine Ordnung möglich wäre. Nietzsches „Tat ohne Täter“ mag einen solchen Ereignis-Begriff nahelegen, der reine Wirkungsgefüge als Ursache ihrer selbst anerkennt; das Subjekt wird somit elidiert. Nietzsches proklamierte – und gegen (?) Spinoza reklamierte – „Neuerung“, „an Stelle der ‚Erkenntnistheorie‘ eine *Perspektiven-Lehre der Affekte*“³⁷ gesetzt zu haben, wird von Deleuze folgerichtig neutralisiert: die „perspektivische“ Komplexität löst sich aus der konzeptuellen Umklammerung durch eine allzu zeitbedingte Affektenlehre und lebt als

³² LS 84. Zum Problem des logischen Status von Eigennamen gibt es seit J. St. Mill endlose Debatten.

³³ Vgl. dazu den Begriff des „flottierenden Signifikanten“ bei Lévi-Strauss.

³⁴ LS 89.

³⁵ NW III, 1351; zit. in A-Ö 111.

³⁶ DR 60.

³⁷ NW III, 560.

„befreite Differenz“ wieder auf. Bei Deleuze gehört das Ereignis einer anderen Dimension an als derjenigen der Designation, der Manifestation oder der Signifikation, und diese Dimensionierung stellt es an den Ort des Sinns.³⁸ Der Sinn geht poststrukturalistisch im Ereignis auf; der Un-Sinn kehrt quasi als Sinn wieder. All das schließt der „Ereignis-Sinn“ ein, was sowohl das Ereignis als auch den Sinn ausmacht, nämlich das Problematische, das Grenzförmige, das Zwischen von Sprache und Körperwelt, die „intensive“ Beziehung, das komplexe Thema des Daseins, die „Differenz von Sein und Seiendem“ (Heidegger) – in einem rationalistisch und empiristisch umdacht.

Während sich – so die Kritik von Deleuze – die Dialektik, die das Kalkül von Problemen und Fragen systematisieren will, ihrer eigenen Aufgabe begibt, insofern sie sich mit urteilslogischen Begründungen begnügt und auf diese Weise die Problem- und Fragestellung „denaturiert“,³⁹ müsste eine Transzendentalität gedacht werden können, die übergreift, die denkend die Beschränkungen des „Ich denke“ außer Kraft setzt; eine vierte Person Singular. „Das univoke Sein... regelt die innere Beziehung (rapport) der Sprache zur äußeren Beziehung des Seins.“⁴⁰ Nur weil die Differenz allem innewohnt, kann das in sich differenzielle Sein den chorismos überbrücken, unter Preisgabe der bereits zur Instanz verkümmerten ersten Person Singular als Mittelpunkt der Welt.

4. Die Schrift: eine Fluchtlinie

Während der Strukturalismus sich um den Saussureschen „Zeichen“-Begriff gruppierte, dem er seine Stringenz und Komplexität verdankt, wird dem Poststrukturalismus, der auf der Suche nach neuen Traditionen ist, der semiologische Horizont zu eng. Der Rekurs auf Nietzsche ist nicht zuletzt ein Rekurs auf Nietzsches Sprachkritik. Nietzsche sah den Menschen ins Gitterwerk der begrifflichen Sprache eingesperrt, aus dem man nur ausbrechen könne, wenn man zu den metaphorischen Wurzeln der Sprache zurückkehre. Sein eigener Stil gibt Kunde von dem halsbrecherischen Bemühen, die begrifflichen Konstruktionen zu zertrümmern, die Sprache – und damit die sprachlich gesicherte Subjektivität – zu verflüssigen. Auf diesem Weg aber tun sich Abgründe auf. So hat Derrida, dessen Werk der ontosemiologischen Kritik der metaphysischen Sprachauffassung gewidmet ist, im Anschluß an ein Nietzsche-Zitat – „Der Aphorismus, die Sentenz... sind die Formen der ‚Ewigkeit‘“⁴¹ – die konstitutive Differenz zwischen den Zeichen (vgl. Saussure), ohne die kein Sinn möglich wäre, als Kluft des Todes, des unüberbrückbaren Gegensatzes von natürlicher Kontinuität und der Diskontinuität der Zeichen, markiert. Der Tod erscheint als der Preis für die Zäsur des Sinns, als dessen Kehrseite. Derrida weist pointiert darauf hin, Nietzsche habe dadurch, daß er als Schreibender die metaphysisch-illusionäre Einheit von Sinn aufsprenge und die aphoristischen Fragmente nebeneinander bestehen ließ, die prinzipiell diskontinuierliche „Form des Geschriebenen“ sichtbar gemacht.⁴² Die Notiz „Ich habe meinen Schirm vergessen“, auf die der Leser im Nachlaß ganz unvermittelt stößt, bezeuge die essentielle Einsamkeit des Aphorismus, bezeuge, „daß sich Nietzsches Werke

³⁸ Man vergleiche LS 30 mit LS 67.

³⁹ DR 204.

⁴⁰ LS 211.

⁴¹ NW II, 1026.

⁴² J. Derrida, Die Schrift und die Differenz (Frankfurt a. M. 1972) 111.

einer hermeneutischen Interpretation entziehen“.⁴³ Deleuze formuliert diese Sicht radikal: „Ein Aphorismus will nichts sagen, bedeutet nichts...“⁴⁴; der hermeneutische Vorgriff auf vernünftige Ganze muß scheitern, wo um einer spielerischen Kombinatorik willen geschrieben wird. Ob allerdings die wohl selbstironische Bemerkung Nietzsches, er komme sich „so oft wie der Krickelkrakel vor, den eine unbekannte Macht übers Papier zieht, um eine *neue Feder* zu probieren“,⁴⁵ dafür spricht, die experimentelle „écriture automatique“ – auf welche der Poststrukturalismus öfters zurückkommt – schon bei Nietzsche am Werk zu sehen, ist m. E. fraglich.

Indem Nietzsche sich einer aphoristischen Schreibweise bedient, läßt er, folgt man Deleuze/Guattari, Gegenstände auftauchen, die nicht zu „codieren“, die in keines der konventionellen gesellschaftlichen Zeichensysteme oder Ordnungsraaster integrierbar sind. Die fragmentarischen Gedanken Nietzsches bleiben *membra disiecta*, die eine „Decodierung“ (*décodage*) betreiben, und zwar eine absolute, die alle alten und neuen Codes verwirrt.⁴⁶ Für die Moderne, deren Gesellschaft nicht mehr auf der Grundlage von Codes funktioniert, da die gesetzlichen, vertraglichen und institutionellen Mittel der Codierung sich zusehends zersetzen, ist Nietzsches Denken wegweisend, „das seine Ströme (*flux*) unterhalb der Gesetze, die es verwirft, unterhalb der vertraglichen Beziehungen, die es Lügen straft, unterhalb der Institutionen, die es parodiert, vorbeifließen lassen will“.⁴⁷ Was nun wird vermöge der Schreibweise Nietzsches unter dem Sediment der Codierung freigelegt? Die Antwort des Poststrukturalismus ist denkbar einfach: die eigentlich nicht codierbare Realität, das „Leben“, ein „neuer Körper, ... welcher der unsrige wäre, der der Erde, der der Schrift...“.⁴⁸ Der in Frankreich zumal in jüngster Zeit vielzitierte Ernst Jünger nennt es das „Ungesonderte“,⁴⁹ in dessen Humus alle Vielfalt der Bewußtseinszustände *asignifikativ* gedeiht. Mit Klossowski und Lyotard weiß sich Deleuze einig, daß der trügerische und oberflächlich verkrustete Sinn, den der „Sekundärprozeß“ – psychoanalytischer Terminologie – hervorbringt, exzessiv überschritten werden muß, um die „Kräfte“ ans Tageslicht zu bringen, die er verdeckt, die ihn aber letzten Endes begründen. In einer Hommage an Klossowski hatte Deleuze den Übergang von der „Intensität“ körperlicher Fluktuationen zur „Intentionalität“ des Sinns⁵⁰ noch damit gerechtfertigt, daß „der Akt der Sprache, der einen neuen Körper für den Geist schafft, der Akt, mit dem die Sprache mithin über sich selbst hinausgeht“⁵¹ dem „verbalen Exzeß“ des Körpers selbst diene; dies steht in Einklang mit Nietzsches Worten: „Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, daß Blut Geist ist.“⁵² Jahre später hat sich der Diskussionsstand verschoben. Eine jede Privilegierung der Begriffe hält die „Intensitäten“ auf einem niederen Niveau der Energetik, auf einem Niveau abgeschwächter Intensitäten und depressiver Individualitäten. Deshalb müssen wieder die Intensitäten jenseits der Intentionen zum Tragen kommen. In den changierenden Intensität-

⁴³ Zit. nach R. E. Künzli, Nietzsche und die Semiologie: neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien V (1976) 285.

⁴⁴ G. Deleuze, *Pensée nomade*, in: Nietzsche aujourd'hui, Bd. I (Intensités), U. G. E. (1973) 167.

⁴⁵ NW III, 1174, Brief.

⁴⁶ G. Deleuze, *Pensée nomade* (= PN), 163.

⁴⁷ PN 164.

⁴⁸ PN 161.

⁴⁹ E. Jünger, *Annäherungen* (Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1980).

⁵⁰ G. Deleuze, Pierre Klossowski oder die Sprache des Körpers, in: *Sprachen des Körpers* (Berlin 1979) 60.

⁵¹ Ebd. 40.

⁵² NW II, 305.

ten drückt sich die determinierende Tendenz der „Differenz“ aus, die sich hinter jedem subtilen Phänomen verbirgt.

Nietzsches „intensives Geschreibe“ (écriture d'intensités) verweigert sich der „Repräsentation“ und deren Diskurs, ist aber auch nicht als Signifikanten-Kette (vgl. Lacan) darstellbar, weil der „imperiale Ursprung“ des „Signifikanten als Herr“⁵³ seinerseits in der Schrift getilgt werden soll. Die Mächtigen waren es ja, „welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben“;⁵⁴ der Signifikant wird immer das despotische Zeichen bleiben, dessen Hauptangriffsfläche der Körper ist.⁵⁵ Jenseits der „übercodierenden“, d. h. alles kennzeichnenden und kontrollierenden Despotie des Signifikanten entdeckt Deleuze bei Nietzsche ein befreiendes Spiel der Decodierung, eine Schrift, die sich aus „Linien der Artikulation“ und aus „Fluchtlinien“ zusammensetzt.⁵⁶ Jene stellen topographische Ordnungsfelder, diese hingegen mögliche Beweglichkeiten dar, die in ein „Draußen“ ausweichen, auf U-topoi – jenseits des Geschichtlichen – bezogen sind. Ein solcher Netzplan von Schriftlinien läßt hermeneutische Interpretationen scheitern.

5. Eine neue Physiologie

Es ist bekannt, daß Nietzsche wiederholt, besonders im Nachlaß, auf eine „Physiologie“ rekurrierte, die zu seiner Zeit en vogue war und deren Einstand noch ein Schwelgen in neuen Kombinationen erlaubte: das physiologisch Geniale, das physiologisch Entartete etc. Erwägt man heute wieder „physiologische“ Betrachtungen alten Stils, kann das nicht unverdächtig bleiben. Dennoch spricht Klossowski bei Gelegenheit eines Nietzsche-Kolloquiums von Antizipationen einer „neuen Physiologie“,⁵⁷ womit vorerst nicht mehr gemeint ist als die höchst aktuelle Übersignifikanz des Körperlichen. Die französische Philosophie beglückt sich immer wieder schubweise mit einer neu akzentuierten „Emblematik“ des Körpers (vgl. Merleau-Ponty). Im Zusammenhang damit meldet sich auch das Anliegen einer „neuen Politik“⁵⁸ zu Wort. Moscovici formuliert es folgendermaßen: „Wir müssen uns durch den Körper befreien, ... die Gelegenheit, ihn zu genießen, vervielfachen.“⁵⁹ Eine Theophanie des Körpers kündigt sich hier an, die nach dem Tod des Einen Gottes eine Vielfalt „lebender Gottheiten“ verspricht; ihrem Selbstverständnis nach ist diese Vergottung gleichsam polytheistisch. Lyotard bemerkt im selben Kolloquium zu Recht, daß es in Nietzsches Werk nicht um den natürlichen Menschen, sondern vielmehr um etwas „anderes“ gehe: um den Grundtext des „homo natura“, um die Rückübersetzung des Menschen in die Natur der „ewigen Wiederkehr“. ⁶⁰ Der gelebte Zustand ist dem Bewußtsein gegenüber primär, das letztere dem Körper „einverleibt“. „Es handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den *Leib*: es ist die *fühlbar* werdende *Geschichte*

⁵³ A-Ö 265.

⁵⁴ NW III, 914.

⁵⁵ Deleuzens Lesart weist auf die Präsenz des Todes in der Schrift hin, wie sie von Derrida und Lacan, der den Signifikanten mit dem „toten Vater“ – dem gesetzgebenden und verbietenden Vater (vgl. Freuds „Totem und Tabu“) – symbolisch gleichsetzt, entschlüsselt wurde.

⁵⁶ G. Deleuze/F. Guattari, *Rhizom* (Berlin 1977) 6.

⁵⁷ Nietzsche *aujourd'hui*, Bd. I, 76.

⁵⁸ Ebd. 173.

⁵⁹ S. Moscovici, *Die Wiederverzauberung der Welt*, in: *Jenseits der Krise* (Frankfurt a. M. 1976) 126.

⁶⁰ Nietzsche *aujourd'hui*, 176; vgl. NW II, 696.

davon, daß ein *höherer Leib sich bildet*“;⁶¹ zu höheren Stufen muß der Mensch noch gelangen.

Von der „großen Vernunft“ des Leibes ist im Poststrukturalismus indessen nicht mehr die Rede. An ihre Stelle tritt der „Wunsch“ – gleichbedeutend mit der „Natur als Produktionsprozeß“⁶² –, der die ewige Wahrheit der Natur ausspricht, indem er fortwährend produziert. Was er produziert, ist das „Reale“, denn „es gibt nur eine Produktion, die des Realen“,⁶³ das der Wunsch ausspeit, ohne eine natürliche und eine spezifisch menschliche „Realität“ zu sondern. Auf der Ebene des Wunsches ist alles „psychische Realität“. Zum einen produziert der Wunsch eine „binäre“ Objekt-Serie, d. h. er stellt Verbindungen zwischen je zwei „Partialobjekten“ her; ein solcher Binarismus wirkt im weitesten Sinn noch struktural.⁶⁴ Zum andern produziert der Wunsch einen dritten Term, der jedoch für keine strukturelle Triangulation geeignet ist: ein „nicht-differenziertes übergroßes Objekt“.⁶⁵ Deleuze/Guattari haben dafür den Begriff des „organlosen Körpers“ (*corps sans organes*) geprägt, der als unbegreifliche „Identität des Produzierens und des Produkts“⁶⁶ sich niederschlägt. Er ist schließlich eine „anti-produktive“ Masse, ein amorphes und indifferentes Produkt, das im Verlauf eines bewußtlosen Produktionsprozesses mehr ab- als anfällt: ein unermeßlicher Ab-raum. Dergestalt werden Marx und Freud homologisiert: das „capital fixe“, das als Totes, Unproduktives produziert wird und fortan die Arbeitskraft der Individuen verzehrt, und der „Todestrieb“, der den Stillstand des Lebendigen herbeiwünscht, sind vom selben Stoff.

Auf der Suche nach einem Ausgang aus dem Minotauros-Grab des Strukturalismus, auf der Flucht vor dem Signifikanten, der die Macht usurpiert hat, soll der Nietzscheische „Leitfaden des Leibes“ nach draußen führen. Doch näher betrachtet steht nicht Nietzsche, sondern Spinoza einer erheischten Substantialisierung Pate. Der „organlose Körper“ realisiert sich als „immanente Substanz“,⁶⁷ als „Ganzes neben Teilen, die er weder vereinigt noch totalisiert“.⁶⁸ Beide, der „organlose Körper“ und die „Partialobjekte“, stellen sich der imaginären Totalität des Organismus entgegen und dekomponieren ihn. So der „organlose Körper“ sich nicht dem Organismus-Konzept fügt, sondern in der Immanenz der psychischen Realität das Vexierbild eines Umgreifenden, Schein-Transzendenten abgibt, steht die Metapher des „Körpers“ für etwas Transnaturales. Dazu Nietzsche: „Das Phänomen des *Leibes* ist... methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung“;⁶⁹ dieser antimetaphysische Zungenschlag ist eher „kritisch“ – im Sinne des Kantischen Kritizismus – als die poststrukturalistische Substantialisierung. Ausgesprochen obskur ist dieser Begriff des „organlosen Körpers“, der – wild zusammengebraut – sich als schizoides Produkt klebrig auf seinem Produzenten, dem Wunsch, niederläßt. Die fetischisierte Zweite Natur okkupiert den Raum der Ersten. Während der Wunsch produziert und

⁶¹ NW III, 901.

⁶² A-Ö 9.

⁶³ A-Ö 43.

⁶⁴ „Die Partialobjekte sind mithin (scil. nach Melanie Klein) das Ergebnis der *Bipolarität* der Triebe“ (J. Bégoïn, *Der Anti-Ödipus oder die neidvolle Zerstörung der Brust*, in: J. Chasseguet-Smirgel [Hrsg.], *Wege des Anti-Ödipus* [Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1978] 116) – Denkgegenstände leiten sich nach Lévi-Strauss von der *binaristischen* Axiomatik der menschlichen Geistestätigkeit her.

⁶⁵ A-Ö 14.

⁶⁶ A-Ö 15.

⁶⁷ A-Ö 422. „Der organlose Körper ist in der strengsten spinozistischen Bedeutung des Wortes die immanente Substanz; und die Partialobjekte sind gleichsam deren letzte Attribute...“

⁶⁸ A-Ö 421.

⁶⁹ NW III, 860.

produziert, wobei er seine „unkörperliche Materialität“ topologisch ins Spiel bringt, wird der „organlose Körper“ zur glatten Oberfläche, die schlechthin – aber auch mit der Periodik der Geschichte – als Aufzeichnungsfäche für die Produktion fungiert. Mit der Aufzeichnung erstarrt das Sein, wiewohl es erst eingraviert in die Aufzeichnungsfäche des „organlosen Körpers“ sich als Transzendentes beweist. Die Differenz von Sein und Seiendem gerät poststrukturalistisch – durch eine Inversion – zur Differenz von „übergroßem“ Fetisch und produktiven Teilchen. Der „organlose Körper“ bildet dann die indifferente transzendente Einheit, die alles Einzelne integriert, sich aneignet. Doch weil er sich gegen Totalisierungen sperrt, kommt er nicht mehr als metaphysische Instanz in Frage. Nicht als metaphysisch letztes Angerufenes, sondern als formbare Materie, die auf der einen Seite mitgeschaffene und schier nutzlose Substanz, auf der anderen Seite Träger aller fetischisierbaren Attribute ist, soll der „organlose Körper“ die Vergottung und Verabsolutierung eines Urgrundes ad absurdum führen. Was bleibt, ist, daß der Mensch seiner bewußtlosen quasi-religiösen Wunschtendenz überführt wird, die sich an die Aufzeichnungsfäche heftet. D'accord mit Nietzsche, der sagt, daß die Menschen die Kontingenz des Werdens und Tuns nur unter der Bedingung aushalten, daß sie ein Sein projizieren – allerdings ein allzumenschlicher, ein spinozistischer „Irrtum“.⁷⁰

6. Eine Maschinen-Welt

Deleuze/Guattari unternehmen in der Nachfolge Nietzsches den Versuch, eine Terminologie einzuführen, die mechanistischen wie vitalistischen Auslegungen trotzt. Nietzsche war diesbezüglich dem zeitgenössischen Entwicklungsphysiologen W. Roux gefolgt, der das darwinistische Konzept des „struggle for life“ auf die „Teile im Organismus“ anwandte und die innerorganismische Dynamik als Mechanik „kämpfender“ Kräfte darstellte. Mit dem Begriff der „Wunschmaschinen“ (*machines désirantes*) wollen nun Deleuze/Guattari sowohl die „personale Einheit des Organismus“ als auch die „strukturelle Einheit der Maschinen“⁷¹ auflösen. Organismus und Maschine sollen nicht mehr isoliert betrachtet und auf unterschiedenen (Erkenntnis-)Ebenen angesiedelt werden, sondern in ein wechselseitig synthetisches Verhältnis zueinander treten. Das will bedeuten, daß jede technische Maschine durch einen umfassenden „Körper“ konstituiert wird, der nur als „molare“ gesellschaftliche Maschine – als Megamaschine (vgl. L. Mumford: *Mythos der Maschine*) – funktionieren kann, ferner daß der menschliche Einzelorganismus auf diesem gesellschaftlichen Körper maschinisiert und produktiv gemacht wird. Aus *Erewhon* (1872) von S. Butler zitierend – „Die Hummel gehört zum Fortpflanzungssystem des Klees... Warum sollten nicht wir Teil desjenigen der Maschinen sein?“⁷² – folgern Deleuze/Guattari, daß es gleichgültig sei, ob die Maschinen Organe oder die Organe Maschinen sind. Die „wirkliche Differenz“ bestehe zwischen der molaren und der molekularen Ordnung der Maschinen. Letztere bildet das Gefüge der „Wunschmaschinen“, die als das „Unbewußte“ der gesellschaftlichen Maschine einesteils die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse „besetzen“/reproduzieren und andernteils eigenmächtig beliebige Elemente verkoppeln; machin... Dingsda.⁷³

⁷⁰ NW III, 502.

⁷¹ A-Ö 367. Bereits Lacan hatte in Anlehnung an Freuds Darstellung des „psychischen Apparats“ die symbolische Ordnung des Unbewußten als „Welt der Maschine“ bezeichnet (*Séminaire, Livre II* [Paris 1978] 63).

⁷² A-Ö 367.

⁷³ Man beachte die phonetische Nähe von „machine“ und „machin“ im Französischen.

Deleuze/Guattari wollen zwar die Wunschmaschinen von „gadgets“, d. h. von phantasievollen Dingsdas, unterschieden wissen, doch das ist nur spitzfindig. Unterhalb der Ebene bloßer Phantasie und deutbar „freier“ Assoziation soll eine zufällige und elementarere Form der Verknüpfung zu finden sein: die nach allen Richtungen hin mögliche Aneinanderkopplung x-beliebiger Maschinenteile – vergleichbar den maschinellen „Assemblages“ des Neo-Dadaisten Tinguely. Eine solche Maschine funktioniert, auch wenn ihre Einzelteile ein nicht unter vernünftige Kontrolle zu bringendes Eigenleben führen. „Die Maschine setzt mehrere simultan gegebene Strukturen ein, die sie durchläuft, wobei die erste Struktur mindestens ein Element enthält, das in ihrem Rahmen dysfunktional, einer zweiten Struktur aber funktional ist.“⁷⁴ Es sei hier darauf hingewiesen, daß das französische Wort „machine“ einen größeren Bedeutungsradius hat als das deutsche Wort „Maschine“; „machine“ kann traditionell für fast jeden funktionalen Gegenstand bzw. Mechanismus stehen. Das reale Ensemble der Wunschmaschinen enthält nun aber notwendig mindestens ein dissoziatives, nicht linear assoziierbares Element, das ihm den Charakter eines kompromißlosen Gespalten-Seins verleiht. Insofern ist die Natur als Produktionsprozeß ein „schizophrener“ Prozeß, ein Prozeß, der Spaltungen (schizes) durchläuft und rekursiv-rekombinatorisch „einen Kreis dar(stellt), dem der Wunsch immanentes Prinzip ist.“⁷⁵ Aus vorfindlichen Teilen und Reststücken arrangiert der Wunsch stets neue Qualitäten, z. B. „schwule Christusse“, Orte der Koppelung aller Wunschmaschinen in der Malerei des 15./16. Jahrhunderts⁷⁶ – intensive Abstraktionen, die im Fluß sind.

Im molekularen Bereich des Wunsches wirkt eine Vielfalt singulärer Intensitäten, deren „Spiel“ nicht entweder mechanischer oder organisch-ganzheitlicher Natur ist, sondern den algorithmischen Vorschriften einer n-dimensionalen Topologie gehorcht (vgl. R. Thom, dessen topologische Modelle den Strukturalismus stark beeinflusst haben). Das formal Abstrakte erweist sich so als adäquatere Darstellung des Konkreten. Auch Nietzsche hatte bemerkt, daß wir nicht umhin können, „... bloße *Quantitäts-Differenzen* als etwas von *Quantität* Grundverschiedenes zu empfinden, nämlich als *Qualitäten*, die nicht mehr aufeinander reduzierbar sind“,⁷⁷ und hatte grosso modo die Gegensätze eines traditionellen Dualismus auf einer dritten Ebene mittelbar gemacht. Verglichen damit fällt die von Deleuze/Guattari aufgestellte Formel „Pluralismus = Monismus“,⁷⁸ die eine gewissermaßen „magische“ Zielsetzung formuliert, hinter die Problemstellung Nietzsches zurück, Seinsaussagen von Wertsetzungen zu scheiden, um das menschliche Reich der Werte souverän zu entlasten. Der Krypto-Spinozismus der Autoren des *Anti-Ödipus* vergißt, daß das „deus sive natura“ eine göttliche Perspektive voraussetzt, eine Voraussetzung, die dem metaphysischen Denken des 17. Jahrhunderts verhaftet bleibt; Nietzsche nennt dies „die alte religiöse Denk- und Wunschweise“.⁷⁹

7. Die Allgemeine Ökonomie

Zwar widersetzt sich der Poststrukturalismus dem Totalitätsdenken, welches das Subjekt und die Vernunft ins Zentrum der Epistemologie gerückt hat, doch verleugnet er nicht die *systematischen* Leistungen eines Marx und eines Freud, die Modernität ihres Denkens. Was

⁷⁴ A-Ö 510.

⁷⁵ A-Ö 11.

⁷⁶ A-Ö 479.

⁷⁷ NW III, 914.

⁷⁸ Deleuze/Guattari, *Rhizom*, 34.

⁷⁹ NW III, 459.

dies betrifft, erkennt er geistige Erbschaft an. Neu an der poststrukturalistischen Traditionsbeschau ist freilich, daß sie Nietzsche nicht nur im selben Atemzug anführt, sondern eine begriffliche Synthese anvisiert, um Marx und Freud auf Nietzsches kulturkritischer Folie zu reinterpreten. So fließen die „Politische Ökonomie“ und die „Triebökonomie“ in einer „économie générale“ zusammen,⁸⁰ deren Begriff auf Bataille zurückgeht. Der wahre Materialismus sei ein Materialismus der „Allgemeinen Ökonomie“: „So wahr ist es, daß der Schizo politische Ökonomie treibt, und daß die Sexualität Sache (affaire) der Ökonomie ist.“⁸¹ Diese „Allgemeine Ökonomie“ ist infrastrukturell, indem sie den Blick auf zugrunde liegende Kräftekonstellationen freigibt, die als die *causa prima* figurieren, und zugleich geschichtlich, als sie die Genealogie des abendländischen Nihilismus, diese „produktive“ Abwärtstendenz der Geschichte, begreifbar macht.

Nietzsche könnte den Verlauf der Menschheitsgeschichte, gerade die Abschüssigkeit des rezenten Verlaufs, nicht als zunehmende „Mediokrisis“⁸² beschreiben, die nur der Ausbeutung der menschlichen und natürlichen Ressourcen dient, setzte er nicht Wertekriterien an: nämlich die Achse „hoch–niedrig“. ⁸³ Die Differenz zwischen dem „Hohen“, Edlen, und dem „Niedrigen“, Gemeinen, wird bei ihm zur wesentlichen Differenz für die Evaluation der Tendenzen und Gegentendenzen der Geschichte. Überlagert wird diese Differenz durch Formen der Macht, die längst nicht mehr auf seiten des vormals „Hohen“ liegt, sondern auf seiten der „großen Zahl“, die selektiv begünstigt ist.⁸⁴ Was Marx als fortschreitende Vergesellschaftung verstanden hat, ist in Nietzsches Augen die Vermassung und der Triumph des Mittelmaßes; um eine Textstelle abzuwandeln: das Allerallgemeinste ist eben die Barbarei.⁸⁵ Benutzt als „ein Mittel zum Zwecke der Gesellschaft“, ⁸⁶ die nur noch Maschinenartiges (!) anerkennt, büßt der Mensch zunehmend die Chance einer „höheren“ Menschlichkeit ein.

Nietzsches Ambivalenz seiner Zeit gegenüber, deren Chaos – Zerfall des „Typus“ – kein nur negativ zu bewertendes Symptom für ihn war, wird bei Deleuze/Guattari zum Testat für die potentiell befreiende Tendenz des Kapitalismus. Das Marxsche Diktum, der Kapitalismus habe eine ungeheure „Verflüssigung“ der sozialen Verhältnisse herbeigeführt und die Produktivkräfte auf noch nie dagewesene Weise entfesselt, ist poststrukturalistisch in ein hybrides Vokabular übersetzt: „Die Decodierung der Ströme sowie die Deterritorialisierung des Sozios bilden so die wesentliche Tendenz des Kapitalismus.“⁸⁷ Unsere Epoche liefert nicht nur den Schlüssel zum Verständnis des genealogisch Früheren, sondern kehrt praktisch wieder zu den Wurzeln zurück, zum Zustand decodierter, unaufhörlich fließender Ströme. Mit der „generalisierten Decodierung der Ströme“⁸⁸ – Resultat der immanenten Verallgemeinerungstendenz des Kapitalismus – geht *die* Geschichte zu Ende. In dem Maße, wie der Kapitalismus auf einer Steigerung der Produktivität beharren muß, spricht er die Wahrheit seiner selbst aus, daß nämlich alles, schlichtweg alles „Produktion der Produktion“, i. e. „Wunschproduktion“ ist. Diese eklektische Ontologie postuliert eine „Identität

⁸⁰ V. Descombes, a. a. O. 205.

⁸¹ A-Ö 18.

⁸² P. Klossowski, *Circulus vitiosus* in: Nietzsche aujourd'hui, Bd. I, 100.

⁸³ NPH 5. G. Deleuze, *Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, in: Nietzsche, *Cahiers de Royaumont, Philosophie No. VI* (1964) 277.

⁸⁴ Vgl. Nietzsches Kritik am Darwinismus, z. B. NW III, 738 f.

⁸⁵ Abwandlung von NW III, 192. Nietzsches kulturkritische Einschätzungen haben bis in unsere Tage unzählige Nachfolger gefunden, von Ortega y Gasset bis Elias Canetti.

⁸⁶ NW I, 950.

⁸⁷ A-Ö 44. Sozios = Gesellschaftsmaschine.

⁸⁸ A-Ö 288.

des Wesens (nature) und Differenz der Ordnung“⁸⁹ zwischen gesellschaftlicher Produktion und Wunschproduktion, wobei die Differenz der Ordnungen – einer molekularen und einer molaren – sekundär und eine relative Grenzziehung ist. Unter solcher Prämisse erscheint die Geschichtlichkeit des Vergesellschaftungsprozesses als bloße Modifikation einer wesentlich geschichtslosen „nackten Materie“. Letztlich ist es der Wunsch, der als immanentes Prinzip aller Produktion das gesellschaftliche Feld „besetzt“ und durchsetzt und gleichsam subversiv die Codierungsversuche der „Gesellschaftsmaschine“ hintertreibt. Während die Gesellschaftsmaschine als Instanz der Schuldzuschreibung, die immer eine Kennzeichnung des Schuldigen ist, eine Zeichen-Ordnung etabliert, schaffen sich die Mächtigen, die mittels dieser Zeichen-Ordnung herrschen, ihre eigenen Henkersstricke; ihr Fehler war es, den abstrakten und despotischen „Staat“, „die ungeheure Maschine von Staat“,⁹⁰ installiert zu haben. Zieht man nach Deleuze/Guattari die richtigen Schlußfolgerungen aus der *Genealogie der Moral*, so wird sich zeigen, daß auf der Basis der „Schuldgleichung“ die Schrift – eher als die Moral – die Gesellschaft begründet: als übertragbare und untilgbare Schuld-Schrift. Die Schuld ist genealogisch das früheste gesellschaftliche Bindemittel zwischen den Menschen, denn ohne die Schuld wären die Menschen zu keinem „Gedächtnis der Worte“ zu zwingen gewesen. „Die Gesellschaft ist keine des Tausches, der Sozios ist vielmehr Beschrifteter: nicht tauschen, sondern die Körper, die solche der Erde sind, markieren, kennzeichnen.“⁹¹ Das Tauschprinzip, das Marx und Lévi-Strauss in ihren theoretischen Modellen zum universellen Prinzip von Gesellschaft erhoben haben, muß poststrukturalistisch hinter das Schuldprinzip, wie Nietzsche es beschrieben hat, zurücktreten. Gegen den geheimen Despotismus der gesellschaftlichen Codierungen hilft manch einem nur noch der „Wahn-Sinn“. Schreber tat gut daran, den „Namen-des-Vaters“ (Lacan) um den Preis eines „Loches“ zu verwerfen; seine Rebellion diente der Entfesselung des Realen. Seine Aufzeichnungen sind das Musterdokument für schizophrene Wunschproduktion, für die Decodierung der Ströme – auf der Höhe der Zeit: des Kapitalismus. Ist aber Schreber schon das Muster für den „höchsten Menschen“, der sich in Nietzsches Imagination durch die „größte Vielheit der Triebe“⁹² auszeichnen würde? Wenn es bei Nietzsche heißt: „Der große *synthetische* Mensch fehlt: in dem die verschiedenen Kräfte zu *einem* Ziele unbedenklich ins Joch gespannt sind“,⁹³ dann wird deutlich, daß die Vielheit nur *conditio sine qua non* und der Vorbehalt gegen „finalistische Illusionen“ nur Zeitgeist ist.

Der Kapitalismus hält die Geschichte an – bzw. auf –, weil er eine Zirkulation, eine „geregelt Wiederkehr“, wie Lyotard bemerkt,⁹⁴ in Gang gesetzt hat, die zirkuläre Metamorphosen beinhaltet. Er imitiert geradezu die unendliche Zirkulation des Wunsches. Doch da das Kapital selbst auf Illusionen beruht: der des gerechten Tausches, der der tilgbaren Schuld, repräsentiert es den Scheitelpunkt des Nihilismus, eines Nihilismus, der die Werte als Relikte eines Vergangenen mitführt, ohne eine „Umwertung“ herbeizuführen; die Maschinen des Kapitals setzen keinen Wert zu, sondern nutzen ihren eigenen Wert bloß ab. Gleichwohl erscheint die nicht enden wollende Zirkulation des Kapitals dem Poststrukturalismus als „Bejahung des Seins des Werdens“ in der Wiederkehr.⁹⁵ Die Geschichtslosigkeit „primitiver“ Gesellschaften kann so als Analogon dienen für eine Gegenwart, in der jede

⁸⁹ A-Ö 338.

⁹⁰ NW III, 658.

⁹¹ A-Ö 237.

⁹² NW III, 422.

⁹³ NW III, 532.

⁹⁴ J.-F. Lyotard, *Intensitäten* (Berlin 1978) 20.

⁹⁵ NPh 79.

Revolution zu spät zu kommen scheint. Jegliche brüchig gewordene Identität verneinend erblickt der Poststrukturalismus die „einzige Identität der Welt“⁹⁶ in der Wiederkehr, nicht eines Immer-Gleichen, sondern der Differenz: „die Differenz ist die wirkliche Ursache/die wahre Vernunft (véritable raison) der ewigen Wiederkehr“.⁹⁷ Der Kapitalismus hat den Kreis geschlossen und alles bis dahin Geschaffene in eine allgemeine gesellschaftliche Axiomatik eingebunden, zugleich aber ein neues Differentialverhältnis etabliert, in dem sich der Wert der Arbeitskraft und der Wert des konstanten Kapitals aufeinander beziehen, und zwar so, daß der berühmte „tendenzielle Fall der Profitrate“ nie an ein Ende gelangt. Selbstverewigen kann sich also die kapitalistische Gesellschaftsmaschine deshalb, weil sie im Abstraktesten „unter der Bedingung der reichsten konkreten Entwicklung“ (K. Marx, *Grundrisse* [Berlin 1953] 25) zum Universellen zurückgefunden hat; „sie hat ... das Abstrakte als solches konkret gemacht, das Artifizielle naturalisiert“.⁹⁸ Der Topos der „ewigen Wiederkehr“ zeugt vom Glauben an eine neue/alte Zukunft, von einem Wunder-Glauben, und das Subjekt solchen Glaubens „... durchläuft nun alle Zustände des Kreises und wechselt von einem Kreis zum anderen“,⁹⁹ ohne selbst jemals identisch zu sein. Warten wir's ab, denn die ewige Wiederkehr duldet einen Aufschub, um mit Derrida zu reden.

Die poststrukturalistische „Allgemeine Ökonomie“ besteht als bunte Begriffscollage nach dem Motto „jedem etwas“. Insofern der „Wunsch“ das naturale wie das produzierte Bedürfnis, das Subjekt und das Klasseninteresse transzendieren soll, sei alles Tun aus ihm ableitbar. Strukturlos produziert er Verwirrspiele, die nur einen Sinn haben: eine „Mikro-Politik“ des Wunsches. Der voluntaristische Charakter, mit dem diese Wunsch-Politik auf den Plan tritt, ist bescheidener und unbescheidener als der Willens-Standpunkt Nietzsches; bescheidener, weil er den „großen Sinn“ des großen Ereignisses aus der Welt nimmt, unbescheidener, weil der vereinzelte Wunsch sich zur revolutionären Instanz aufwirft. Wenn er Nietzsche gerecht werden will, sollte der Poststrukturalismus daran denken, „daß alle ‚Wünschbarkeit‘ keinen Sinn hat in bezug auf den Gesamtcharakter des Seins“.¹⁰⁰ Zweifelsohne würden Deleuze/Guattari entgegenen, daß es eben keineswegs um Unzufriedenheit und „Wünschbarkeit“ gehe, denn der Wunsch sei positives Vermögen und nicht-subjektiver Prozeß. „Seid der rosarote Panther, und liebt euch wie Wespe und Orchidee, Katze und Pavian.“¹⁰¹ Ein solch schillernder Anarcho-Liberalismus, durchaus zeitgemäß und nach wie vor systemimmanent, konkordiert mit P. Feyerabends Erkenntnistheorie letzter Hand, die die Devise ausgibt „Anything goes!“.

8. Nomadismus des Exterritorialiserten

Welches ist die politische Aussagekraft – und momentane Attraktivität – dieser poststrukturalistischen Philosophie auf den Spuren Nietzsches? Dessen kritische Überwindung metaphysischen Illusionismus, dessen Kritik am Subjekt und am Totalitätsdenken, fiel auf den fruchtbaren Boden politischer Desillusioniertheit, die nach der gescheiterten Revolte von 1968 Hochkonjunktur feiert. Man mißtraut seither zutiefst dem hohlen Pathos bürokratischer Funktionärsseelen, die eine andere repressive Einheit anpreisen, wie auch der

⁹⁶ G. Deleuze, *Conclusions*, 283.

⁹⁷ Ebd. 284.

⁹⁸ A-Ö 337.

⁹⁹ A-Ö 28.

¹⁰⁰ NW III, 683.

¹⁰¹ G. Deleuze/F. Guattari, *Rhizom*, 41.

Intelligentsia, die sich nie zu schade war, ihren Teil zu den Institutionen der Macht beizutragen. Der vermeintlich allerletzte Hoffnungsschimmer alternder Revolutionäre, der im Dickicht techno- und bürokratischer Systemzwänge noch möglich und artikulierbar ist, leuchtet schwach am Horizont und Rand des gesellschaftlichen Systems auf: gesetzt wird politisch auf „Randgruppen“ (vgl. Marcuse), auf das gesellschaftlich marginalisierte und „Ausgegrenzte“. Zählt man heute diejenigen zusammen, die nach definierten Kriterien irgendeiner „Randgruppe“ zugerechnet werden können, u. a. die Arbeitslosen, Ausländer, Behinderten, Schwulen, Strafgefangenen, Drogensüchtigen, Prostituierten – oder überhaupt alle Frauen? –, muß man sich nicht wundern, daß inzwischen sogar schon konservative Politiker vor „Ausgrenzungen“ warnen. In Frankreich schlugen einem TV-Entertainer, der sich 1981 zum Präsidentschaftskandidaten der „ausgegrenzten“ Mehrheit gekürt hat, landesweit Wogen der Sympathie entgegen; die Unterstützung der Anhänger des Poststrukturalismus war ihm ohnehin sicher.

Nietzsches Philosophie: eine Philosophie des „Draußen“.¹⁰² Derart wird das dispersive Sein „außerhalb“ des totalisierten Gesetzes-Zusammenhangs der Gesellschaft neu gesammelt: „Die Schranken sind gefallen, alles läuft über...“¹⁰³ Macht sich hier eine Hoffnung auf „Überläufer“ breit? – das Wortspiel sei mir gestattet. Sicherlich hätte Nietzsche für eine derartige Hoffnung nur ein spöttisches Lachen übrig gehabt. Aber eben dieses Lachen will der Poststrukturalismus für sich verbuchen, wenn er es in einer „joie révolutionnaire“¹⁰⁴ wiederzuerkennen wähnt, der die Zukunft gehöre. Man darf die kritische Distanz nicht mit dem Zustand verwechseln, außer sich zu geraten, dem Exzeß in oberflächlicher Manier zu erliegen; „das *Außer-sich-sein* als Wunsch aller Schwachen und Mit-sich-Unzufriedenen“.¹⁰⁵ Man darf die Unterscheidung von Produktion und Produkt nicht aufgeben, wo das gesellschaftlich produzierte – die systemimmanente produzierten „Opfer“ – dafür erhalten muß, ein „Draußen“ zu imaginieren, welches zu einer unermesslichen Hoffnungsfläche sich ausweitet. Dabei fallen die „inneren“ mit den „äußeren“ Grenzen des Systems aber nur imaginär zusammen. Die sozialen Restkategorien einer Gesellschaft sind höchstens Anzeichen dafür, daß die Axiomatik des Systems nicht aufgeht, daß ein „Rest“ bleibt, der sich der Totalisierung entzieht. Auch die mit der Schizo-Analyse einhergehende „Decodierung der Ströme“ und deren utopisches Ziel einer Versöhnung von Wunsch und Gesellschaft führen nicht zu den „Wurzeln“ – zur Einheit von Mensch und Natur – zurück. Die regressive und quasi-narzißtische Auflösung der traditionellen Subjekt-Objekt-Problematik durch den Poststrukturalismus verkennt den totalisierenden Objektbezug, den das/der Andere (l'autre) dem Einzelnen abfordert.

Weil Deleuze/Guattari in ihren philosophischen Entwurf geschichtliches Material hineinverarbeiten, reichern sie das „Exterritorialisierte“ geschichtlich an, im dem Sinne, daß das erheischtermaßen ontologisch Fundamentale geschichtlich wiederkehrt. Diejenige Gesellschaftsmaschine, die sich der Interiorität der bürokratischen Despotenmaschine entzieht, nennen sie die „nomadische Kriegsmaschine“ (machine de guerre nomade). Sie verweisen auf Nietzsche, der in der *Genealogie der Moral* den Zusammenhang zwischen der tyrannischen Maschinerie des ältesten „Staates“ und der politischen Formung einer bislang nomadischen Bevölkerungsmasse beschrieben hat,¹⁰⁶ doch sie kehren die zeitliche Reihen-

¹⁰² PN 165.

¹⁰³ M. Foucault, Das Denken des Draußen (La pensée du dehors), in: ders., Schriften zur Literatur (München 1974) 145.

¹⁰⁴ PN 170.

¹⁰⁵ NW III, 419.

¹⁰⁶ NW II, 827.

folge um: der „Nomadismus“ entsteht bei ihnen an der Peripherie der despotisch-imperialen Einheit, deren Zentrismus an diese Peripherie nicht heranreicht.¹⁰⁷ Gegen die „Verinnerlichungstendenzen“ des despotischen Staates, der die Gewalt monopolisiert und über die Züchtung eines nach innen gewendeten „schlechten Gewissens“ moralisch subtilisiert hat, opponiert ein richtungslos expandierender Nomadismus. Schlecht gewählt ist allerdings die Symbolfigur des Dschingis-Chan, der bekanntlich als selbsternannter „höchster Herrscher“ ein Weltreich erobert und das Heer seiner Untergebenen mit Hilfe des Dezimalsystems straff hierarchisch gegliedert hat; Nietzsches Ideal eines „geistigen Nomadentums“¹⁰⁸ verkörpert er kaum, eher noch dessen Bild kriegerischer Tugenden, das heute mit anderen Augen gesehen wird. Wohl oder übel müssen Deleuze/Guattari auch einräumen: „Rhizome haben ihre eigenen despotischen Formationen der Immanenz und Kanalisierung.“¹⁰⁹ Die Erfindung der „Kriegsmaschine“ durch die Nomaden,¹¹⁰ einer Maschine, die sich im strikten Gegensatz zum despotischen, zentralistischen, interiorisierenden und „monotheistischen“ Staatsapparat entwickelt haben soll und die sich mit dem „Draußen“ hemmungslos expansiv verbindet, gilt den Erfindern der „Rhizomatik“ als signifikatives Modell für ein Aufbegehren gegen den gigantomanischen Bürokratismus in Ost und West. Was sie anbieten, gibt vor, keine neue Ideologie zu sein – „es gibt keine und gab nie Ideologie“¹¹¹ –, so auf dem Feld der Exteriorität faschistische, bourgeoise und revolutionäre Kraftlinien sich kreuzen, weswegen jede monolithische Ideologie an der vielfältigen „Realität“ scheitern muß. Nicht von ungefähr ist die poststrukturalistische Philosophie der Vielfalt eine solche der punktuellen System-Verweigerung und -Sabotage, der „partiellen Kämpfe“ und – in the long run – der „univoken Vielheit von Wünschen“.¹¹² Trotz allem wird man den Verdacht nicht los, daß die Philosophie der Poststrukturalisten in Anbetracht der herrschenden politischen Verhältnisse genau einen Sinn hat: eine Legitimation für eine desorientierte und bescheiden gewordene „Mikro-Politik“ zu liefern. Wenn Lyotard unter Bezugnahme auf Nietzsche fordert, einen „aktiven Nihilismus“ zu vertreten, der den Prozeß der Dekadenz beschleunigt, um den Zerfall des bestehenden wurmstichigen Systems endlich herbeizuführen, argumentiert er poststrukturalistisch par excellence.

¹⁰⁷ PN 172. Sefshafte Gruppen folgen einem „appel du dehors“.

¹⁰⁸ NW I, 817.

¹⁰⁹ G. Deleuze/F. Guattari, *Rhizom*, 33. Das „Rhizom“ (Wurzelstock) ist in der botanischen Fachsprache ein zumeist unterirdischer Sproß mit charakteristischen Eigenschaften. Deleuze/Guattari gebrauchen diesen – schon von C. G. Jung verwendeten – Terminus, um ein System zu benennen, das den Prinzipien der Konnexion, Heterogenität und Vielheit entspricht.

¹¹⁰ Ebd. 39.

¹¹¹ Ebd. 7.

¹¹² F. Guattari, *Mikro-Politik des Wunsches* (Berlin 1977) 14.