

Im Labyrinth der Zeit

Zum Konzept des Körpers nach Leibniz, Borges und Deleuze

Marc Rölli

Das Thema des Körpers verhandelt Deleuze ausführlich im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz.¹ Dabei kann er auf die Leibniz-Rezeption des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges zurückgreifen. Zwischen beiden stellt er eine Verbindung her – im Sinne einer phantastischen Metaphysik oder einer metaphysischen Phantastik, die fiktive und reale Momente als untrennbar herausstellt. Nicht allein ist Leibniz durch seine Tätigkeit im Schlossgarten von Herrenhausen, wo er die Kurfürstin Sophie bei der Gartenplanung unterstützt, mit dem Labyrinth des französischen Barockgartens vertraut.² Zudem liegt das virtuelle Labyrinth der unendlichen Möglichkeiten im Innersten seiner Philosophie.

Ein kleines Textfragment aus der Kriminalgeschichte »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen« macht es anschaulich. Es ist von Borges verfasst – und wird von Deleuze mehrfach (in unterschiedlicher Länge) zitiert.³ In der längsten Version lautet es:

»In allen erdichteten Werken entscheidet sich ein Mensch angesichts verschiedener Möglichkeiten für eine und eliminiert die anderen; im Werk des schier unentwirrbaren Ts'ui Pên entscheidet er sich – gleichzeitig – für alle. Er erschafft so verschiedene Zukünfte, verschiedene Zeiten, die ebenfalls auswuchern und sich verzweigen. Daher die Widersprüche im Roman. Fang (sagen wir) hütet ein Geheimnis; ein Unbekannter klopft an seine Tür; Fang beschließt, ihn zu töten. Natürlich gibt es verschiedene mögliche

1 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock* [Le pli. Leibniz et le baroque, 1988], übers. von Ulrich J. Schneider, Frankfurt a.M. 1996, S. 137-226.

2 | Vgl. Bredekamp, Horst: *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst. Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*, Berlin 2012.

3 | Vgl. Borges, Jorge Luis: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen« [»El jardín de senderos que se bifurcan«, 1941], in: ders.: *Werke*, Bd. 5: *Fiktionen* [Ficciones 1944], übers. von Karl A. Horst u.a., Frankfurt a.M. 1992, S. 77-89.

Lösungen. Fang kann den Eindringling töten, der Eindringling kann Fang töten; beide können davonkommen, beide können sterben und so weiter. Im Werk von Ts'ui Pén kommen sämtliche Lösungen vor; jede ist der Ausgangspunkt weiterer Verzweigungen.“⁴

Die verschiedenen Lösungen schließen sich gegenseitig aus, allerdings nur in der Realität (und in den meisten »erdichteten Werken«), nicht in einem singulären und originell-spekulativen Werk der phantastischen Literatur. (Auch nicht unbedingt in einem Film wie Tom Tykwers *Lola rennt*.) Mit dieser Auskunft könnte man sich zufriedengeben, wenn es die Verbindung zur Metaphysik nicht geben würde. Die gibt es allerdings – und sie geleitet in die Zeit des Barock und in die Metaphysik von Leibniz hinein. Kurz gesagt, wird im Begriff der Kompossibilität – präziser noch: im Schreckbild der Inkompossibilität – eben die narratologische Identitätsfigur problematisiert, die in Borges' Text so phantastisch zersplittert. Als ob es in der metaphysisch verstandenen Wirklichkeit der Dinge liegen würde, dass gleichzeitig ganz unterschiedliche Möglichkeiten der Auflösung einer Situation realisiert werden.

Im Folgenden werde ich zunächst erläutern, wie die Problematik der Kompossibilität – und damit zugleich diejenige der prästabilierten Harmonie der besten aller möglichen Welten – mit derjenigen des Körpers zusammenhängt. In einem weiteren Schritt werden die Überlegungen zum Körper mit Hilfe des Begriffs der Perzeption konkretisiert. Auf dieser Grundlage wird Deleuzes Fokussierung auf das Problem des körperlichen Ausdrucks nachvollziehbar. Zuletzt komme ich auf einige Eigenarten der zeitphilosophisch inspirierten Wiederholung des leibnizschen Systems zu sprechen, die Deleuze entlang des Themas der Individuation vollzieht.

I.

In dem berühmten Schlussteil der *Théodicée* begegnet Theodorus im Traum der Göttin Pallas Athene – in einem »Palast von unvorstellbarem Glanz und von ungeheurer Größe«.⁵ Es handelt sich um den »palais des destinées« oder den »Palast der Lose des Lebens« (nach Herrings Übersetzung). Er enthält

4 | Borges: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen«, a.a.O., S. 86. Vgl. die Zitate in Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung [Différence et répétition]*, 1968], übers. von Joseph Vogl, München 1992, S. 154; Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild. Kino 2 [Cinéma 2. L'image temps]*, 1985], übers. von Klaus Englert, Frankfurt a.M. 1997, S. 174; Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns [Logique du sens]*, 1969], übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a.M. 1993, S. 149; Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 103.

5 | Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften*, Bd. 2.2.: *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels [Essais de*

nicht nur Darstellungen dessen, was wirklich geschieht, »sondern auch alles dessen, was möglich ist«.⁶ Noch vor der Erschaffung der Welt hat Jupiter aus der Vielzahl möglicher Welten die beste von allen ausgesucht und zur Existenz bestimmt. Pallas erklärt:

»Ich brauche nur zu gebieten, und wir werden eine Welt sehen, die mein Vater erschaffen konnte, und darin wird alles enthalten sein, was man nur begehrn kann; und auf diese Weise kann man auch erfahren, was eintreten würde, wenn diese oder jene Möglichkeit existieren sollte. Wenn die dabei gestellten Bedingungen nicht bestimmt genug sind, so werden sich so viele untereinander verschiedene Welten zeigen, wie man nur will, und die alle dieselbe Frage in verschiedener Weise und auf jede mögliche Art beantworten. [...] In gleicher Weise kannst du dir nun eine geregelte Folge von Welten vorstellen, die alle einzig den Fall enthalten, um den es sich handelt, und dessen Umstände und Folgen mannigfach verändern.«⁷

Wie in einer Theatervorstellung (oder einer filmischen Abfolge von Schnappschüssen) wird Theodorus mit den möglichen Leben des Sextus Tarquinius konfrontiert: »Sextusse jeder Art und in unzähligen Gestalten.«⁸ Leibniz greift hier eine Fragestellung aus Lorenzo Vallas Dialog *De libero arbitrio* (1439) auf.⁹ Valla machte (gegen Boëthius) deutlich, dass das göttliche (apollinische) Vorherwissen die menschliche Freiheit durchaus nicht beeinträchtigt. Er kommt lediglich dort nicht weiter, wo (Jupiters) Schöpfungsakte die Vorsehung bestimmen – und damit die Natur des Sextus festbeschreiben können.¹⁰ An diesem Punkt setzt Leibniz den Dialog (zwischen Antonius und Laurentius) fort, indem er den Theodorus im Traum in den »Palast der Schicksale«, wie ich »palais des destinées« übersetzen würde, führt.¹¹ Dort erkennt Theodorus, dass die vielen möglichen glücklichen Sextusse (im Unterschied zu dem wirklichen und frevelschen) nicht mit der besten aller möglichen Welten kompossibel

Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710], hg. u. übers. von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1996, S. 261.

6 | Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 261.

7 | Ebd., S. 261-263.

8 | Ebd., S. 263.

9 | Valla, Lorenzo: »*De libero arbitrio*«, in: Radetti, Giorgio (Hg.): *Lorenzo Valla: Scritti filosofici e religiosi*, Florenz 1953, S. 283-375.

10 | »[...] sondern man fragt, warum er [Gott] sie [die Dinge] so anordnet, warum er den einen verstockt macht und mit dem anderen Erbarmen hat.« Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 257.

11 | Gegen Valla führt Leibniz explizit an, »daß er den Knoten zerhaut und die Vorsehung unter dem Namen Jupiters, den er nahezu zum Urheber der Sünde macht, zu verdammen scheint«. Ebd., S. 259.

sind. Wenn Gott aber ein gerechter Gott sein soll, dann muss er die beste der möglichen Welten auswählen.¹² Es ist also keineswegs gesichert, dass die beste aller möglichen Welten besonders gut geraten ist. Sicher ist nur, dass die anderen möglichen Welten weniger gut geraten sind. Denn begrenzt wird das Wirkliche durch das, was möglich ist – und nicht alles ist möglich im Sinne der Kompossibilität.¹³ Außerdem hat nicht Gott den wirklichen Sextus böse gemacht. Er hat ihn nur »aus der Region der Möglichkeiten in die Region der wirklichen Wesen überführt«.¹⁴ Sextus steht es bis zu einem gewissen Grade frei, so oder anders zu handeln.¹⁵ Entscheidend ist daher die individuelle Substanz des wirklichen Sextus, die nicht mit den anderen der möglichen Sextusse identisch ist. Denn die ähnlichen Sextusse der nur möglichen, nicht aber realisierten Welten, haben nicht all das in sich, was der wirkliche Sextus »in sich trägt, ohne daß man es bemerkt, und folglich auch nicht alles das, was ihm noch widerfahren wird«.¹⁶ Verständlich wird dieser Aspekt der Geschichte, wenn man den Begriff der individuellen Substanz – und damit auch das Problem des Körpers – genauer fasst.

Wie schon bei Spinoza liegt auch bei Leibniz in den Überlegungen zum Substanzbegriff ein quasi antikartesianischer Impuls, der im Begriff des »Ausdrucks« – und damit am Körper – festgemacht werden kann.¹⁷ Zunächst lässt sich sagen, dass Leibniz der Reduktion des Körperlichen auf die Ausgedehntheit

12 | »Hätte hier Jupiter einen Sextus, der in Korinth glücklich oder König von Thrakien wäre, an seine Stelle gesetzt, so würde es nicht mehr diese Welt sein. Und doch mußte er diese Welt wählen, die alle anderen an Vollkommenheit übertrifft und die Spitze der Pyramide bildet.« Ebd., S. 267.

13 | »Non omne possibile ad existentiam pervenit.« – »Und wenn auch Gott [...] mit Notwendigkeit das Beste wählt, so wird dennoch darum das Beste nicht notwendig sein.« Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Zum Begriff der Möglichkeit« [»De contingentia«, ca. 1686–1689], in: ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 1: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. u. übers. v. Hans H. Holz, Frankfurt a.M. 2000, S. 185 und S. 187.

14 | Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 267.

15 | Jupiter kennt den Sextus besser als der sich selbst, weshalb er ihm raten kann, nicht nach Rom zu gehen. »Da nun Sextus sich nicht zu einem so großen Opfer entschließen konnte, verließ er den Tempel und überließ sich seinem Schicksal.« Ebd., S. 259.

16 | Ebd., S. 263. »Du wirst darauf bestehen: du wirst beklagen können, warum Gott dir nicht mehr Kräfte gegeben hat. Ich antworte: wenn er das getan hätte, so wärest du nicht du, denn dann hätte er nicht dich, sondern ein anderes Geschöpf hervorgebracht.« Leibniz: »Zum Begriff der Möglichkeit«, a.a.O., S. 189.

17 | Vgl. Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* [*Spinoza et le problème de l'expression* 1968], übers. von Ulrich J. Schneider, München 1993, S. 20-21.

der Dinge widerspricht.¹⁸ Das ist das große Thema in der *Unterhaltung zwischen Philarete und Ariste*.¹⁹ Im *Neuen System* (1695) wird gesagt, dass zur Klärung des Begriffs der körperlichen Substanz »die Betrachtung der ausgedehnten Masse [masse étendue] allein nicht ausreicht, und daß man noch den Begriff der Kraft [notion de la force] anwenden muß«.²⁰ Damit eröffnet Leibniz einen großen Themenbereich: Zum einen nimmt er auf das Infinitesimalkalkül und auf die physikalische Dynamik Bezug, zum anderen kommt er auf den scholastischen Begriff der substanzialen Form zurück. Kurz: »Man könnte sie [die individuellen Substanzen; Anm. d. Verf.] metaphysische Punkte nennen: sie haben etwas Lebendiges [quelque chose de vital], eine Art Perzeption, und die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte, um das Universum auszudrücken.«²¹ Sie allein sind die wahren, d.h. unteilbaren ontologischen Einheiten, »ohne sie gäbe es nichts Wirkliches, da es ohne [sie] keine Vielheit gäbe«.²² Es handelt sich bei ihnen um (seelisch) organisierte Körper, die als Automaten oder göttliche Maschinen der Natur (im Unterschied zu den Produkten der menschlichen Kunstfertigkeit) »eine wahrhaft unendliche Zahl von Organen besitzen«.²³

Die mit diesen wenigen Sätzen angesprochene Kritik der cartesianischen Physiologie wird von Leibniz auf das Problem der Körper-Seele-Kausalrelation ausgedehnt und mündet dann in sein Konzept der Monaden, sofern »jede Substanz [...] das ganze All [...] auf ihre Weise ausdrückt«.²⁴ Denn es bleibt im Rahmen der cartesianischen Schule gänzlich unverständlich, wie es möglich sein sollte, dass der Körper etwas in der Seele bewirkt und umgekehrt.

18 | Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Metaphysische Abhandlung« [»Discours de métaphysique«], in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 49-172, hier S. 109ff.

19 | Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Unterhaltung zwischen Philarete und Ariste« [»Entretien de Philarete et d'Ariste«], in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 324-363.

20 | Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Das neue System«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 191-320, hier S. 203. Vgl. ebd., S. 199. Vgl. auch Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 83ff., S. 111.

21 | Leibniz: »Das neue System«, a.a.O., S. 215.

22 | Ebd., S. 217.

23 | Ebd., S. 230. »Eine natürliche Maschine bleibt auch in ihren kleinsten Teilen Maschine, und sie bleibt, was mehr ist, immer diese selbe Maschine«, weil sie sich nur umwandelt, aber nicht entsteht und vergeht. Ebd., S. 213-215. Tatsächlich sieht Leibniz in den Forschungen Swammerdams, Leeuwenhoeks oder Malpighis zur Präformationslehre einen Beweis für seine These, »daß die konstitutiven Formen der Substanzen mit der Welt geschaffen worden waren und daß sie immer bestehen«. Ebd., S. 207.

24 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 77-79.

Die Anstrengungen Malebranches – die Entwicklung des »Systems der Gelegenheitsursachen« – machen das nur zu deutlich. Wenn nämlich gilt, dass es »keinen wirklichen Einfluß einer geschaffenen Substanz auf eine andere geben kann« und alle »Wirklichkeiten durch Gottes Kraft ständig erzeugt werden«, so muss konsequenterweise gefolgert werden, »daß Gott die Seele oder jede wirkliche Einheit dieser Art von Anfang an so geschaffen hat, daß ihr durch eine vollkommene Spontaneität in Anbetracht ihrer selbst und doch in vollkommener Übereinstimmung mit den Dingen außer ihr alles aus ihrem eigenen Grunde entstehen muß«.²⁵ Leibniz spricht von »inneren Perzeptionen«, die der Seele kraft ihres expressiven und individuellen Wesens zugehören, weil sie »das ganze Universum auf ihre Weise und gemäß einem bestimmten Gesichtspunkt genau ausdrückt« – d.h. eine »Welt für sich«, die unabhängig ist von jedem Einfluss anderer Geschöpfe.²⁶ Das allein bewirkt eine vollkommene Übereinstimmung der Substanzen und begründet ihre »geregelte gegenseitige Beziehung« und damit auch »die Verbindung von Seele und Körper«.²⁷ Für Leibniz liegt darin ein neuer (und überraschend klarer) Gottesbeweis.

Im *Discours de Métaphysique* wird die Substanz des Körpers [*la substance du corps*] von Größe, Gestalt und Bewegung unterschieden, sofern diese Begriffe »etwas Imaginäres«, d.h. auf die Perzeptionen Relatives, enthalten.²⁸ Damit ist gesagt, dass aufgrund der Vorstellung äußerlich vorhandener (und aufeinander einwirkender) Dinge eine subjektive Relation gegeben ist, die verhindert, dass die genannten Eigenschaften der Ausdehnung eine Substanz bilden.²⁹ Körper benötigen daher ein anderes Prinzip der Identität, um zu bestehen. Weil Gott alle Aspekte der Welt auf jede mögliche Art und Weise betrachtet, ist das »Ergebnis jeder Ansicht des Weltalls, das von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet wird«, eine Substanz, die das »Weltall in Übereinstimmung mit dieser Ansicht ausdrückt«.³⁰ Es handelt sich jedenfalls dann um eine Substanz,

25 | Leibniz: »Das neue System«, a.a.O., S. 219.

26 | Vgl. ebd. »Da jeder Geist, unabhängig von jedem anderen Geschöpf, wie eine sich selbst genügende Welt für sich ist, die das Unendliche einschließt und das Universum ausdrückt, ist er ebenso dauernd, ebenso existent und ebenso absolut wie das Universum der Geschöpfe selbst.« Ebd., S. 223.

27 | Ebd., S. 221.

28 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 85.

29 | Ebenso lehnt es auch Spinoza ab, den Begriff der Substanz von einer Relation des Vorstellens abhängig zu machen. Zwar akzeptiert er einen Dualismus von Ausdehnung und Denken, aber er verlagert ihn auf die Ebene der Attribute. Beide Attribute beziehen sich auf eine Substanz, die – im Hinblick auf ein Denken des Körpers – von zentraler Bedeutung ist. Vgl. dazu Rölli, Marc: »Spinoza gegen Descartes«, in: Böhler, Arno u.a. (Hg.): *Wissen wir, was ein Körper vermag?*, Bielefeld 2014, S. 95-115.

30 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 93, S. 95.

wenn Gott beschließt, »seinen Gedanken zu verwirklichen«.³¹ In den Perzeptionen liegt also das Substanzielle des Körpers, d.h. in seinem perspektivisch bestimmten Ausdruck der ganzen Welt.³² Leibniz spricht an dieser Stelle von einer virtuellen (nicht bereits explizierten, sondern impliziten) Seinsweise [*in-esse*] der Prädikate in einem Subjekt, sofern in der Natur einer individuellen Substanz alles enthalten ist, was ihr rechtmäßig zugeschrieben werden kann. Wer daher in der Lage ist, die singuläre Diesheit oder »haecceitas Alexanders« des Großen zu erkennen, der erkennt zugleich den Seinsgrund aller Prädikate, die von ihm wahrhaft ausgesagt werden können. »Wenn man so die Verknüpfung der Dinge recht bedenkt, kann man sagen, daß es zu jeder Zeit in der Seele Alexanders Überreste dessen gab, was ihm zugestoßen ist und Zeichen dessen, was ihm noch zustoßen würde und sogar Spuren von allem, was sich im Weltall ereignet.«³³

Im Begriff der »individuellen Substanz« sind also die kontingenten – im Unterschied zu den identischen – Wahrheiten inkludiert, sofern er alles einschließt, was ihr zustoßen kann.³⁴ Während diese dem Satz des Widerspruchs unterliegen und rein analytisch ableitbar sind – wie etwa die nominalen Erklärungen, die einzelne Prädikate einem Subjekt zuschreiben –, sind jene für uns lediglich a posteriori erkennbar und verstricken uns in eine endlose

31 | Ebd., S. 95.

32 | Vgl. die Rekonstruktion der »zwei Etagen« in Deleuzes Leibniz-Buch, die zeigt, wie Körper und Seele durch eine Relation der Zugehörigkeit miteinander verbunden werden. Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 162ff. »Daß die Körper realisieren, heißt nicht, daß sie real sind: sie werden es, soweit das, was in der Seele aktual ist ([...] die Perzeption) etwas im Körper realisiert. Nicht der Körper wird realisiert, im Körper wird realisiert, was aktual in der Seele perzipiert ist.« Ebd., S. 196. Siehe zu dieser Thematik auch van Tuinen, Sjoerd: »Leibniz und die Psychophysik des Gehirns«, in: Balke, Friedrich und Rölli, Marc (Hg.): *Philosophie und Nicht-Philosophie*, Bielefeld 2011, S. 291-314.

33 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 77. Das breite Themenfeld von Vorahnungen bis zu Intuitionen lässt sich hier metaphysisch verorten – wenn z.B. Woyzeck von einer Tat ergriffen ist, die ihm bevorsteht und die zu groß für ihn ist, oder wenn Ishmael in *Moby Dick* dem Quasi-Propheten Elia begegnet, bevor er an Bord der Pequod geht.

34 | »So sind alle unsere Erscheinungen, das heißt alles, was uns jemals zustoßen kann, nur die Folgen unseres Seins.« Ebd., S. 95. Parallel zur Unterscheidung der identischen und kontingenten Wahrheiten spricht Leibniz auch von der »Unterscheidung der (notwendigen und sicheren) Verknüpfungen« sowie von *verités de raisonnement* und von *verités de fait* (Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten). Vgl. ebd., S. 89f. und Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 439-483, hier S. 453.

Aufeinanderfolge von Gründen.³⁵ Denn nichts geschieht ohne Grund – oder vielmehr geschieht genau das, »dessen Seinsgrund der größere ist«.³⁶ Es werden also Dinge geschehen, die nicht notwendig sind, sofern »ihr Gegensatz möglich ist«, auch wenn sie keinesfalls grundlos geschehen.³⁷ Zwar strebt alles Mögliche nach Existenz [*omne possibile exigit existere*], aber nicht alles Mögliche existiert: Das Prinzip des zureichenden Grundes macht es nachvollziehbar, dass nur die Dinge existieren, die auf die vollkommenste Weise existieren.³⁸ Für alle quasi zufälligen Begebenheiten lassen sich Gründe angeben, warum sie eher so als anders stattfinden. Ihre Notwendigkeit aber lässt sich nicht demonstrieren, da ihr Gegenteil nichts Unmögliches bedeutet.

II.

Mit der Perzeption findet Leibniz ein »inneres Prinzip«, das die »Vielheit in der Einheit« [*une multitude dans l'unité*] – und damit die Kontinuität eines Veränderungsprozesses, dem die geschaffenen Monaden unterworfen sind – erklärt.³⁹ Ihr Begriff macht es möglich, das Spontane und die Ordnung ebenso zu integrieren wie die Inklusion des Weltalls und die Auszeichnung einer situierten Existenz. Sie markiert einen roten Faden im Labyrinth der Monadologie, indem sie verdeutlicht, wie Monaden eine Welt in sich einschließen, die sie doch unter bestimmten Blickwinkeln zum Ausdruck bringen. Die Perzeption darf nicht mit der Wahrnehmung [*apparception*] verwechselt werden.⁴⁰

35 | Vgl. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 75 und Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 145f. »Weil wir den wahren formalen Grund der Existenz nicht in jedem besonderen Falle erkennen können, da das einen Fortgang ins Unendliche einschließt, genügt es uns daher, daß wir die kontingente Wahrheit a posteriori, nämlich durch Erfahrungen erkennen.« Leibniz: »Zum Begriff der Möglichkeit«, a.a.O., S. 183.

36 | Ebd., S. 185. »[...] jenes von Gott unserem Geist eingepflanzte Prinzip, daß nichts ohne Grund geschieht und unter entgegengesetzten Dingen immer das geschieht, was mehr Grund hat.« Ebd.

37 | Hieraus erklärt sich nach Leibniz der Fortbestand der menschlichen Freiheit: vgl. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 85-93: Es ist zwar »gewiss«, dass Petrus »den Herrn« verleugnen wird, aber es ist nicht notwendig: »und wenn er das Gegen teil getan hätte, so wäre es nicht unmöglich gewesen«. Ebd., S. 89.

38 | Vgl. Leibniz: »Zum Begriff der Möglichkeit«, a.a.O., S. 185, S. 177f. »Es war dennoch bisher den Menschen unbekannt, woraus die Unmöglichkeit des Zusammenbestehens verschiedener Dinge entsteht [...].« (Org.: »*Illiud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum [...].*«), ebd., S. 178f.

39 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 443, S. 445, §§ 10ff.

40 | Vgl. ebd., S. 445, § 14.

Sie bezieht sich nicht auf Gegenstände, die von außen auf sie einwirken – und sie spielt sich nicht allein im Bewusstsein [*conscience*] ab. Daher ist auch die cartesianische Regression auf das scholastische Vorurteil zu vermeiden, das meint, »es gäbe gänzlich vom Leibe getrennte Seelen« [*le préjugé scholastique des Ames entierement séparée*].⁴¹

Deleuze formuliert diese Differenz wie folgt: »Das Dunkle in uns gibt es nicht deshalb, weil wir einen Körper haben, weil es in uns Dunkles gibt: die cartesianische physische Induktion ersetzt Leibniz durch eine moralische Deduktion des Körpers.«⁴² Nicht der Körper erklärt die geistige Konfusion. Er ist vielmehr erforderlich oder notwendig, weil der Grund des Geistes an sich finster ist. In ihm spiegeln sich die Schatten der anderen Monaden, die zu der Welt gehören, die sich in ihm zum Ausdruck bringt. Dieser Sachverhalt kann auch psychologisch oder wahrnehmungstheoretisch erläutert werden: »Weil die Welt nicht außerhalb der Monaden existiert, die sie ausdrücken, ist sie in jeder von ihnen in Form von Perzeptionen [...] eingeschlossen.«⁴³ Jede Monade besitzt ein Gebiet klaren Ausdrucks, das sich von einer Menge kleiner, dunkler und verworrender Perzeptionen unterscheidet. In den Briefen an Arnauld (April 1687) wird betont, dass das klar Ausgedrückte in einem »Verhältnis zu meinem Körper« steht, sofern nur die Dinge wahrnehmbar sind, die sich in meiner Nähe befinden.⁴⁴ Und in der *Metaphysischen Abhandlung* steht zu lesen:

»Wir haben gesagt, daß alles, was der Seele und jeder Substanz zustößt, eine Folge ihres Begriffes ist; so beinhaltet die Idee selbst oder das Wesen der Seele, daß alle ihre Erscheinungen oder Perzeptionen ihr spontan aus ihrer eigenen Natur erwachsen müssen, und zwar gerade auf solche Weise, daß sie von sich aus dem entsprechen, was sich im ganzen Weltall, auf ganz besondere und vollkommene Weise aber das, was sich im Körper, mit dem sie behaftet ist, ereignet, weil die Seele auf bestimmte Art und für eine bestimmte Zeit den Zustand des Weltalls gemäß den Beziehungen der anderen Körper zu ihrem eigenen ausdrückt.«⁴⁵

41 | Ebd.

42 | Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 139.

43 | Ebd., S. 140-141.

44 | Vgl. Goldenbaum, Ursula (Hg.): *G.W. Leibniz. Philosophische Schriften und Briefe 1683-1687*, Berlin 1992, S. 313ff. »Die Theorie der kleinen Perzeptionen stützt sich somit auf zwei Gründe: einen metaphysischen Grund, nach dem jede perzipierende Monade eine unendliche Welt ausdrückt, die sie einschließt; einen psychologischen Grund, nach dem jede bewußte Perzeption unendlich viele kleine Perzeptionen impliziert, die sie vorbereiten, zusammensetzen oder ihr folgen.« Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 142.

45 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 151, S. 153.

Damit ist für Leibniz erklärt, wie die Verbindung zwischen Körper und Seele beschaffen ist oder was es heißt, »einen Körper [zu] haben«.⁴⁶ Sofern es unmöglich ist, auf alles gleichzeitig zu achten, findet sich in jeder klaren Wahrnehmung eine verworrene Empfindung. Denn alle Körper stehen in Relationen zueinander und unsere Sinne beziehen sich auf alles. Auf diesen Aspekt der Sache verweist Borges in seiner bereits zitierten Erzählung gleich zweimal, wenn er Hsi P'êngs Empfindung eines »unsichtbaren, ungreifbaren Gewimmels« in dessen »dunklen Körper« beschreibt, eine »unzugängliche, tief sitzende Erregung«, die einmal einen »vorausdeutenden« und einmal einen alpträumartigen, die Zeitordnung durcheinander bringenden Charakter hat.⁴⁷ Ein von Leibniz mehrfach verwendetes Beispiel für die kleinen Perzeptionen ist das Meeresrauschen: »Das verhält sich fast so, wie das verworrene Gemurmel, das diejenigen hören, die sich dem Meeresstrand nähern, [und das] von der Häufung der unzähligen Wellen [herstammt] die sich zurückstoßen.«⁴⁸ Zwar wird jede einzelne Welle perzipiert, aber weil sie sich nicht zu einer bewussten Wahrnehmung zusammensetzen, bleibt eine unterschiedslose Vielzahl kleiner Perzeptionen erhalten, die uns gleichsam betäubt.⁴⁹

In der *Monadologie* präsentiert Leibniz denselben Gedankengang noch einmal, nachdem er zuvor das Prinzip der Perzeption eingeführt hat.⁵⁰ Wiederum spielt der Körper eine zentrale Rolle. Gegen Pierre Bayle wird argumentiert, dass es nichts gibt, das die Monaden hinderte, die ganze Welt auszudrücken.⁵¹ Zwar erstrecken sie sich auf das Ganze nur in verworrender Weise, aber sie unterscheiden sich doch »durch den Grad der deutlichen Perzeptionen«, der bestimmt ist durch die Dinge, »die entweder die nächstliegenden oder [...] die größten sind«.⁵² Oder anders gewendet, »verspüren alle Körper alles, was sich im Universum ereignet«, denn alles hängt mit allem zusammen, weshalb »derjenige, der alles sieht, in jedem das lesen [kann], was überall geschieht und sogar das, was geschehen ist oder geschehen wird«.⁵³ Die geschaffenen Seelen hingegen können in sich nur das lesen, was sich in ihnen deutlich darstellt; sie

46 | Ebd., S. 153. Vgl. Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 137.

47 | Vgl. Borges: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen«, a.a.O., S. 87, S. 89.

48 | Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 153. Vgl. dazu das Vorwort zu Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften*, Bd. 3.1.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, hg. u. übers. von Wolfgang v. Engelhardt u. Hans H. Holz, Frankfurt a.M. 2000, insbesondere S. XXIff.

49 | Vgl. Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 449, § 21.

50 | Ebd., S. 443ff., §§ 10-23.

51 | Ebd., S. 465, § 60.

52 | Ebd., S. 467, § 60. Vgl. auch Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 146-147.

53 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 467, § 61. Fichte hat diesen Gedanken im Sinne einer (leibnizianisch anmutenden) Grundlegung der modernen Naturphilosophie

können »nicht alle ihre Falten mit einem Schlage auseinanderwickeln, denn sie gehen bis ins Unendliche«.⁵⁴ In einer spinozistisch anmutenden Wendung wird noch ergänzt, dass diese Monaden, auch wenn sie das ganze Universum ausdrücken, »auf deutlichste Weise den Körper dar[stellen], mit dem sie besonders verbunden sind [*est affecté*]« – schließlich stellt die Seele das Ganze dar, sofern sie den Körper darstellt, den sie hat, der wiederum »auf Grund der Verbindung der gesamten Materie im erfüllten Raum« das Universum ausdrückt.⁵⁵

Halten wir fest: Die konsequente Linie, mit der Leibniz das Thema des Körpers verfolgt, bricht mit den dominierenden Traditionen der neuzeitlich-modernen »Schulphilosophie«. Dabei handelt es sich nicht zuletzt um Fragen, die auch für Deleuze wichtig sind und seine intensive Leibniz-Rezeption erklären. An erster Stelle könnte man hier auf die Schwierigkeiten zu sprechen kommen, die mit der Tradition der Bewusstseinsphilosophie (von Descartes über Kant bis zu Husserl) und den korrelativen Dualismen von Geist und Körper verbunden werden. Mit dem Begriff der Perzeption entwickelt Leibniz eine Möglichkeit, die metaphysisch unerklärlichen Kausalverhältnisse zwischen den Substanzen zu unterlaufen, indem er ihren quasi intentionalen Gegenstandsbezug ebenso problematisiert wie ihre Relativität auf ein ursprüngliches Bewusstsein. »Und darin haben sich die Cartesianer sehr geirrt, daß sie die Perzeptionen, die man nicht wahrnimmt, für nichts zählten.«⁵⁶ Sonst hätten sie bemerken können, dass sich eine bewusste Wahrnehmung aus kleinen, weder objektiv bewirkten, noch subjektiv bereits angeeigneten Perzeptionen zusammensetzt.⁵⁷ Für Deleuze verbindet sich mit dieser Sichtweise eine Umarbeitung der von Kant so genannten »transzendentalen Ästhetik«, sofern es keine »transzendenten« Entitäten gibt, die vor der Erfahrung gegeben sind und diese allererst möglich machen: Dinge, Daten, Bewusstsein, reine Formen der Anschauung. Im Gegenteil: Eine Erfahrung bildet sich heraus im Zuge der

popularisiert. Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen* [1800], Hamburg 2000, S. 5-35, hier v.a. S. 19.

54 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 467, § 61.

55 | Ebd., S. 467, S. 469, § 62. Vgl. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 97-99.

56 | Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 445, § 14.

57 | »Im strengen Sinne [...] gibt es nun keinen äußereren Grund, der auf uns wirkt, ausgenommen Gott allein [...]. Daraus folgt, daß es keinen anderen äußeren Gegenstand gibt, der unsere Seele berührt und der unmittelbar unsere Perzeption wachruft. So haben wir in unserer Seele die Ideen aller Dinge nur vermöge der dauernden Einwirkung Gottes auf uns, das heißt, weil jede Wirkung ihre Ursache ausdrückt.« Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 135, S. 137.

Differentialverhältnisse und reziproken Synthesen, welche die kleinen Perzeptionen miteinander eingehen.⁵⁸

Damit verbindet sich zweitens eine Neudefinition der Wahrheitskriterien. Die Klarheit und Deutlichkeit, die für Monaden erreichbar ist, ist per se eine perspektivisch begrenzte, die notwendig auf verworrene Perzeptionen bezogen bleibt. Die Ausarbeitung dieser Zusammenhänge fällt in den Bereich einer Philosophie des Ausdrucks, welche neuartige Relationen zwischen dem Impliziten und dem Expliziten, dem Intensiven und dem Extensiven, dem Virtuellen und dem Aktuellen oder auch zwischen Divergenzen und Konvergenzen etabliert. Bei Leibniz gibt es eine Welt, die als Ausdrucksinhalt aller Monaden dieselbe ist, auch wenn diese nur einen begrenzten Ausschnitt klar – und das meiste andere verworren – ausdrücken. Nimmt man die Überlegungen zum Automatismus der Perzeption hier auf, so könnte man sagen, dass die Welt in den Monaden als virtuelle Mannigfaltigkeit kleiner Perzeptionen insistiert, von denen sie einige aussondert und in ein Verhältnis setzt, aus welchem exklusive, d.h. jeweils monadenspezifische, Perzeptionen hervorgehen. »Denn es gehört zum Klaren, aus dem Dunklen herauszutreten, wie durch einen Filter hindurch [...].«⁵⁹ Diese Filter entsprechen singulären Punkten differenzieller Verhältnisse, die Zentren der Implikation oder Umhüllung anzeigen, die durch Individuen verwirklicht oder ausgedrückt werden.

58 | Vgl. Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 143-144. Immer wieder fällt der Name von Salomon Maimon, wenn es bei Deleuze darum geht, einen von Leibniz inspirierten Weg des Postkantianismus einzuschlagen. »Die Raum-Zeit hört auf, ein rein Gegebenes zu sein, um Gesamtheit oder Nexus der Differentialverhältnisse im Subjekt zu werden, und der Gegenstand selbst hört auf, ein empirisch Gegebenes zu sein, um das Produkt jener Verhältnisse in der bewußten Perzeption zu werden.« Ebd., S. 145 und Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 223-224.

59 | Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 147. Man könnte diese Filter durch Individuationsfaktoren bestimmen, die z.B. in der Tierpsychologie Singularitäten definieren, die das Bemerkenswerte vom Gewöhnlichen oder Unauffällig-Vagen der Immanenz-Welt unterscheidet. Die Zecke besitzt nach von Uexküll, den Deleuze hier zitiert, drei Singularitäten: »Perzeption des Lichts, Geruchs-Perzeption der Beute, taktile Perzeption des besten Orts. Der ganze Rest der ungeheuren Natur, die die Zecke gleichwohl ausdrückt, ist nur Benommenheit, Staubwolke dunkler und nicht integrierter kleiner Perzeptionen.« Ebd., S. 150.

III.

In den Texten der späten 1960er Jahre verhandelt Deleuze diese Themen der Perzeption und des Ausdrucks bei Leibniz unter der Überschrift der »Individuation«. Einschlägig sind hier die 16. und 24. Serie der Paradoxa in der *Logik des Sinns* und der letzte Abschnitt im fünften Kapitel aus *Differenz und Wiederholung*.⁶⁰ Hinzu kommt eine kritische Darstellung der sogenannten »unendlichen Repräsentation« der leibnizschen Metaphysik.⁶¹ An ihr lässt sich ablesen, in welcher Weise das begriffliche Gerüst dieser Philosophie verschoben oder umgebaut werden muss, um zu verhindern, dass es in sich zusammenfällt. Ebenso wie Hegel wird auch Leibniz vorgeworfen, das Unendliche vom Endlichen »unter den Bedingungen der Repräsentation« auszusagen.⁶² Damit ist gesagt, dass Differenz und Wiederholung auf einen Grund (oder ein subjektives Wesen) zurückgeführt werden, der das Prinzip der Identität repräsentiert.⁶³ Er selektiert die beste aller möglichen Welten, d.h. er schließt aus, dass inkompossible Welten existieren oder macht die Konvergenz zur Bedingung ihrer Existenz.

»Das bedeutet, daß sich für jede Welt eine Reihe, die in Umgebung eines ausgezeichneten Punktes konvergiert, in alle Richtungen in anderen Reihen fortzusetzen vermag, die in der Umgebung anderer Punkte konvergieren, wobei sich im Gegenteil die Inkompensibilität der Welten in der Nachbarschaft von Punkten definiert, die die erhaltenen Reihen voneinander divergieren lassen würden.«⁶⁴

Die Konvergenz der Serien definiert die Kompossibilität als »Regel einer Weltsynthese« – und es gibt nur die eine Welt, die von allen Monaden ausgedrückt wird.⁶⁵ Divergieren die Serien, so beginnt eine andere Welt, die mit der ersten inkompensibel und damit unvereinbar ist. Ebenso gilt für Leibniz, dass ein Individuum in einer Welt einen »Konvergenzkreis« darstellt, sofern es diese eine Welt gemäß den vorausgesetzten seriellen Konvergenzregeln ausdrückt.⁶⁶ Anders gesagt, verschmilzt das Ausgedrückte (die Welt) nicht mit seinem

60 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 143-152 und Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 308-328.

61 | Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 66-76.

62 | Ebd., S. 69.

63 | »Darum ist in der unendlichen Repräsentation das Delirium nichts als ein falsches vorgeformtes Delirium, das nirgends die Ruhe oder die Heiterkeit des Identischen stört.« Ebd., S. 76.

64 | Ebd., S. 74.

65 | Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 145.

66 | Vgl. ebd., S. 143.

Ausdruck: Gott hat eben nicht den Sünder Adam geschaffen, sondern die Welt, in der Adam sündigt. Die Individuen unterscheiden sich vom Kontinuum der Singularitäten, das sie in wechselnden Abstufungen umhüllen.

Diese Unterscheidung ermöglicht es Deleuze, ausgehend von Leibniz, zwischen analytischen und synthetischen Prädikaten von Individuen zu differenzieren.⁶⁷ Auf der einen Seite steht ein Adam, der immer schon gesündigt hat, dessen Sünder-Sein Teil der Bestimmung seiner Identität ist. Er hat zu jedem Zeitpunkt seines Lebens seine gesamte Lebensgeschichte inkorporiert – und ist deshalb dieser Adam und kein anderer. Auf der anderen Seite steht die unbestimmte Person Adam = X, die in einer problematischen Situation – die Schlange offeriert den Apfel, Sextus hört das Orakel, Fang hütet ein Geheimnis – mit einer Vielzahl unterschiedlicher Welten konfrontiert wird, die ihr ebenso viele Möglichkeiten eröffnen. Adam sündigt hier aus freien Stücken, er hätte auch anders handeln können. Ein und dasselbe Problem kann danach auf unterschiedliche Weise, in unterschiedlichen Welten, gelöst werden.

»Anstatt daß jede Welt analytisches Prädikat von in Serien beschriebenen Individuen ist, sind es die inkompossiblen Welten, die die synthetischen Prädikate von Personen darstellen, die unter Bezug auf disjunktive Synthesen definiert werden.«⁶⁸

Unschwer ist zu erkennen, dass Deleuze die Kompossibilitätsthese – und damit das Konvergenzprinzip der Serien – fallen lässt.⁶⁹ Und doch macht er im Hinblick auf die synthetischen Prädikate von einigen Voraussetzungen der leibnizschen Individualitätstheorie Gebrauch. Wie ist das möglich? Ich denke, dass Leibniz den Begriff der Kompossibilität vor allem einführt, um das Theodizee-Problem zu bewältigen. Dieses Problem existiert für Deleuze nicht. Zudem verbindet sich mit dem Begriff die Absicherung einer kosmologischen Totalität, die die Vielzahl der Monaden und ihrer Körper miteinander auf allen Existenzebenen verbindet. Auch dieser Aspekt des Begriffs lässt sich historisch situieren. Im Kern steht aber mehr auf dem Spiel: die Kohärenz eines Denkens, das sich modifiziert, wenn es mit dem Problem der Zeit konfrontiert wird. Deleuze unternimmt eine zeitphilosophisch motivierte Revision und Rekonstruktion des leibnizschen Systems – das also trotz der damit verbundenen Zumutungen nicht vollends auseinanderbricht. Auch Borges kommt auf diesen Punkt in seiner Erzählung zu sprechen, wenn er den Sinologen erklären lässt, dass das eigentliche Thema Ts'ui Pêns »das abgründige Problem der

67 | Vgl. ebd., S. 146, S. 150.

68 | Ebd., S. 150.

69 | »Nichts kann uns nämlich daran hindern, die Inkompossibilia als zu ein und der selben Welt, die inkompossiblen Welten als zu ein und demselben Universum gehörig zu betrachten.« Deleuze: *Das Zeit-Bild*, a.a.O., S. 174.

Zeit« gewesen sei.⁷⁰ Die scheinbar getrennten Dinge – hier das Buch, dort das Labyrinth – verbinden sich in der Zeit, die sich unendlich verzweigt: »ein Labyrinth aus Zeit«.⁷¹ Sie ist ein virtuell Unbestimmtes, das sich niemals expliziert; ein permanentes Thema, das im Text niemals Erwähnung findet.⁷² Offen konstatiert Deleuze, dass Leibniz »aus der Divergenz kein Objekt der Bejahung« zu machen wusste.⁷³ Er hat der aleatorischen Verteilung der Singularitäten nicht genug Zufall eingeflößt. Auch darauf verweist Borges:

»Wenn die Lotterie eine Verstärkung des Zufalls, eine periodische Ergießung des Chaos in den Kosmos ist, müßte dann nicht der Zufall gerechterweise in alle Etappen der Ziehung Einlaß finden, nicht nur in eine einzige? Ist es nicht lächerlich, daß der Zufall irgendwessen Tod verfügt, daß aber die Umstände dieses Tods [...] nicht dem Zufall unterworfen sind? [...] In Wirklichkeit ist die Zahl der Ziehungen unendlich. Kein Entscheid ist endgültig, alle verzweigen sich in andere. Die Unwissenden sind der Meinung, daß unendliche Ziehungen eine unendliche Zeit erfordern; in Wahrheit braucht die Zeit nur unendlich teilbar zu sein.«⁷⁴

Selbst wenn es daher Leibniz gelingt, mit dem Begriff der Kompossibilität »als erster großer Theoretiker« das Terrain der »alogischen Unvereinbarkeiten« (bzw. Vereinbarkeiten) und Ereignisse zu betreten – »denn was er kompossibel und inkompossibel nennt, läßt sich nicht auf das Identische und das Widersprüchliche reduzieren, die ausschließlich das Mögliche und das Unmögliche beherrschen« – so formuliert er doch mit ihm eine »Bedingung der Abgeschlossenheit«.⁷⁵ Für Leibniz begründen die Reihen der kontingenenten (oder sicheren) Verknüpfungen die Prädikate einer individuellen substanzialen Form, während sie nach Deleuze nicht im Wesen einer Person konvergieren. Leibniz macht von der Divergenz nur einen exkludierenden Gebrauch. »Doch das ist nur insoweit zulässig, als die Ereignisse bereits unter der Hypothese

70 | Borges: »Der Garten der Pfade, die sich verzweigen«, a.a.O., S. 87.

71 | Ebd., S. 84.

72 | »Ein Wort *immer* auszulassen, sich mit untauglichen Metaphern und offenkundigen Umschreibungen zu helfen, ist vielleicht die betonteste Art, darauf hinzudeuten. [...] Im Unterschied zu Newton oder Schopenhauer hat Ihr Ahne nicht an eine gleichförmige, absolute Zeit geglaubt. Er glaubte an unendliche Zeitreihen, an ein wachsendes, schwindelerregendes Netz auseinander- und zueinanderstrebender und paralleler Zeiten. Dieses Webmuster aus Zeiten [...] umfaßt alle Möglichkeiten. [...] Die Zeit verzweigt sich beständig zahllosen Zukünften entgegen.« Ebd., S. 88.

73 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 148.

74 | Borges, Jorge Luis: »Die Lotterie in Babylon«, in: ders.: *Fiktionen*, a.a.O., S. 53-60, hier S. 57-58. Vgl. dazu Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 154.

75 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 213 und Deleuze: *Die Falte*, a.a.O., S. 134.

eines Gottes erfaßt werden.«⁷⁶ Wird diese Hypothese aufgegeben, muss die Divergenz der Serien nicht mehr als »negative Ausschlußregel« verstanden werden, welche besagt, dass »die Ereignisse inkompossibel, unvereinbar sind«.⁷⁷ Stattdessen kann die Divergenz bejaht werden, die zwei Serien als unterschiedliche und durch ihren Unterschied aufeinander bezieht. Es fällt dann nicht länger einem metaphysischen Postulat zu, die Dinge und Vorkommnisse in eine Beziehung zueinander zu setzen, weil sie alle zu einer Welt gehören. Vielmehr beziehen sie sich aufeinander in Prozessen wechselseitigen Affizierens, die sich im Prinzip auf alles Mögliche ausdehnen, auch wenn sie im Einzelnen weiterhin empirisch zu verfolgen sind.⁷⁸ Das Inkompossible erscheint als ein Kommunikationsmedium der Ereignisse, die sich verzweigen, und die nicht länger die persönliche Identität zusammensetzen oder stabilisieren, sondern diese unentwegt dezentrieren und einer Welt aussetzen, die aus einer Mannigfaltigkeit unvereinbarer Perspektiven zusammengeflickt ist.⁷⁹ »Die Divergenz der bejahten Serien bildet einen ›Chaosmos‹ und keine Welt mehr; der sie durchquerende Zufallspunkt bildet ein Gegen-Ich und kein Ich mehr; die als Synthese gesetzte Disjunktion tauscht ihr theologisches Prinzip gegen ein diabolisches Prinzip ein.«⁸⁰ Nichts ist von ihm ausgenommen, das virtuelle Paradox zirkuliert zwischen sämtlichen Reihen auf einer »unerbittlichen, geraden Linie« (Äon), ebenso gerade wie die einzige Linie des griechischen Labyrinths, von dem Borges erzählt. Bei ihm verspricht der Mörder seinem Opfer dieses Labyrinth: »für das nächste Mal, daß ich Sie töte«, in der Zukunft – und in allen weiteren möglichen Leben.⁸¹ Auf dieser Linie verschiebt sich stets der

76 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 214.

77 | Ebd.

78 | Vgl. damit die pragmatische Versöhnung, die Leibniz zwischen der praktischen und der metaphysischen Redeweise anvisiert und die es ermöglicht, davon zu sprechen, »daß die Substanzen sich gegenseitig behindern oder begrenzen«. Leibniz: »Metaphysische Abhandlung«, a.a.O., S. 95-101.

79 | Leibniz erklärt den Perspektivismus der Monaden mit dem Beispiel einer Stadt, die von verschiedenen Seiten aus verschieden betrachtet wird und doch stets dieselbe bleibt. Vgl. Leibniz: *Monadologie*, a.a.O., S. 465, §57. Dagegen macht Deleuze mit Nietzsche geltend, dass die Identität einer Stadt in der Vielzahl der möglichen Perspektiven zerfällt. Ihre Identität ist lediglich virtuell, indem die differentiellen Perspektiven über ihre Differenz kommunizieren. Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 216.

80 | Ebd., S. 219.

81 | »Für das nächste Mal, daß ich Sie töte«, antwortete Scharlach, »verspreche ich Ihnen dieses Labyrinth, das aus einer einzigen geraden Linie besteht, und das unsichtbar, unaufhörlich ist.« Borges, Jorge Luis: »Der Tod und der Kompaß«, in: ders.: *Fiktionen*, a.a.O., S. 117-130, hier S. 130.

Augenblick, der die Ereignisse »in noch bevorstehende und schon geschehene teilt«.⁸²

Mit der Einführung der Zeit als irreduzibles Ereignis wird es möglich, disjunktive Serien als kompossible zu begreifen und das Verhältnis zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen zu verändern. Für Leibniz sind die möglichen Welten zunächst einmal *keine* wirklichen Welten. Es bleibt allein dem Schöpfergott überlassen, das Mögliche auszuwählen und zu realisieren. Und von der realen Welt unterscheidet sich alles, was nicht mit ihr kompossibel oder vereinbar ist. Die Relationen zwischen den Monaden sind bestimmt durch ihren gemeinsamen Bezug auf die eine Welt, die sie je unterschiedlich, aus unterschiedlichen Blickwinkeln und mit unterschiedlichen Interessensgebieten und Tätigkeitsfeldern ausdrücken. Sofern das Ausgedrückte nicht außerhalb des Ausdrucks existiert, das kosmologische Identitätspostulat aber aufgegeben werden musste, verwandeln sich die individuellen Perspektiven in singuläre Weltperspektiven, die nicht von vornherein in ihrem Weltbezug zusammenfallen oder miteinander harmonieren.

»Wir betrachten ein Erfahrungsfeld, das nicht mehr im Verhältnis zu einem Ich, sondern im Verhältnis zu einem bloßen ›es gibt ...‹ als reale Welt angesehen wird. Es gibt, zu einem bestimmten Moment, eine stille und in sich ruhende Welt. Plötzlich taucht ein angstefülltes Gesicht auf, das nach etwas jenseits des Feldes blickt. Der Andere erscheint hier weder als Subjekt noch als Objekt, sondern – was etwas ganz anderes ist – als eine mögliche Welt, als die Möglichkeit einer grauenerregenden Welt.«⁸³

Mit dieser Idee, den Anderen »als Ausdruck einer möglichen Welt« zu definieren, beendet Deleuze den Hauptteil von *Differenz und Wiederholung* und er beginnt damit die Erläuterung philosophischer Begriffe in *Was ist Philosophie?*⁸⁴ Die Idee stammt offensichtlich von Leibniz, verändert aber den begrifflichen Bezugsrahmen grundlegend. »Jener Begriff des Anderen verweist auf Leibniz zurück, auf die möglichen Welten bei Leibniz und auf die Monade als Ausdruck von Welt; allerdings ist dies nicht dasselbe Problem, da das jeweils Mögliche bei Leibniz nicht in der realen Welt existiert.«⁸⁵ Man versteht, warum Deleuze großen Wert darauf legt, dass das Ausgedrückte »[für uns] noch keine Existenz außerhalb dessen besitzt, wodurch es ausgedrückt wird«, denn es handelt sich hier um eine mögliche, nicht explizierte Welt, die nicht dieselbe Welt ist, die wir kennen und in der wir uns schlafwandlerisch

82 | Deleuze: *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 220.

83 | Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Was ist Philosophie? [Qu'est-ce que la philosophie?]*, 1991], übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 1996, S. 22-23.

84 | Vgl. ebd., S. 21ff., Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 327.

85 | Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, a.a.O., S. 23.

bewegen.⁸⁶ »Man betrachte ein entsetztes Gesicht (unter Erfahrungsbedingungen, bei denen ich die Gründe dieses Entsetzens nicht sehe, nicht empfinde). Dieses Gesicht drückt eine mögliche Welt aus – die grauenerregende Welt.«⁸⁷ Ebenso verhält es sich, wenn wir uns verlieben. »Es gibt keine Liebe, die nicht mit der Offenbarung einer möglichen Welt als solcher beginnt, einer Welt, die im Anderen, der sie ausdrückt, eingewickelt wird.«⁸⁸ Die mögliche Welt ist nicht real – und doch existiert sie: wie ein Virtuelles, das nicht unabhängig sein kann von einem Aktuellen, in dem es sich ausdrückt.

Die »Struktur des Anderen« oder der »Andere a priori« ist die Bedingung der Möglichkeit oder des Möglichen, der Existenz möglicher Welten, des Auftauchens einer Welt im Status des nicht-realisierten Implizierten. Alles Wirkliche ist wie von einem Nebel des Möglichen umgeben – und unsere »Möglichkeiten sind stets die Anderen«, die sich als körperlich expressive Wesen konstituieren und damit eine Welt zum Ausdruck bringen, die für uns zunächst nur unklar und verworren wahrzunehmen ist.⁸⁹ Nicht deshalb verworren, weil sie lediglich eine uns fremde Perspektive auf dieselbe Welt einnimmt, sondern weil sie uns in eine Welt hineinzieht, die sich von der unsrigen unterscheidet.⁹⁰

An diesem Punkt könnte man die klassische Logik der Steigerung (z.B. der Handlungsmacht und Affektfähigkeit nach Spinoza) – oder den Gedanken vom Prinzip des zureichenden Grundes, der in die Auswahl der besten der möglichen Welten eingeht (nach Leibniz) – in verwandelter Form aufgreifen. Indem die Möglichkeiten, die uns die Anderen bieten, in ihren impliziten Werten erhalten bleiben – sofern sie eben nicht expliziert werden in Übereinstimmung mit den Konvergenzregeln unserer beschränkten Lebenswelten – kann es gelingen, »unsere Welt zu vervielfachen, indem sie mit all dem Ausgedrückten bevölkert wird, das nicht außerhalb seines jeweiligen Ausdrucks existiert«.⁹¹ Für Deleuze liegt in der Assoziation der Körper, die sich wechselsei-

86 | Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 327.

87 | Ebd., S. 326.

88 | Ebd., S. 327.

89 | Vgl. ebd., S. 326.

90 | »Das Gesicht Albertines drückte das Amalgam aus Strand und Meeresswogen aus: ›Von welcher unbekannten Welt schied sie mich?‹ Die ganze Geschichte dieser exemplarischen Liebe ist die langwierige Explikation möglicher Welten, die durch Albertine ausgedrückt werden, eine Explikation, durch die sie sich bald in ein betörendes Subjekt, bald in ein enttäuschendes Objekt verwandelt.« Ebd., S. 327.

91 | Ebd. »Aus dem Mund des Anderen verleihen die Wörter dem Möglichen als solchem die Stellung einer Realität. [...] Es ist die Rolle der Sprache in Abhängigkeit von Implikationswerten oder Umhüllungszentren, die ihr ihre Macht in den Systemen mit interner Resonanz verleiht.« Ebd., S. 327-328.

tig Freude verschaffen und damit das Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden erweitern, eine Weise der Verknüpfung vor, die vor dem Hintergrund der erwähnten Struktur des Anderen (im Sinne der Ermöglichungsbedingung möglicher Welten) erfolgt, indem sie dem Prinzip der Divergenz der seriellen Verkettung den Primat vor dem der Konvergenz einräumt.

»Der Andere ist eine mögliche Welt, wie sie in einem Gesicht, das sie ausdrückt, existiert und in einer Sprache wirksam wird, die ihr Realität verleiht.«⁹² Damit ist gesagt, dass das Mögliche existiert oder mögliche Welten, weil es Körper gibt, die sie ausdrücken, und weil es Begriffe gibt, in denen sie gedacht werden können. Es spielt keine Rolle, ob man sagt, dass inkompossible Ereignisse zu einer Welt gehören – oder aber divergente Serien (unterschiedlicher möglicher Welten) kompossibel, miteinander möglich sind. Im Denken wird – mit dem Begriff des Anderen – eine Struktur entworfen, die Sprach- und Zeiträume eröffnet und »den Übergang von einer Welt zur anderen garantiert«.⁹³ Ohne ein entsprechendes Denken würden »wir fortwährend gegen die Dinge [stoßen], da das Mögliche nun verschwunden ist«.⁹⁴ Wie Leibniz sagt, fungiert die philosophische Methode als ein Faden im Labyrinth.⁹⁵ Ohne ihn verirrt man sich, weil man sich nicht im Denken orientieren kann.

Ist Deleuze der Ansicht, dass der ein Geheimnis hütende Fang den Ein dringling sowohl niederstreckt als auch von ihm niedergestreckt wird? So wie die möglichen Welten des Sextus gleichzeitig nebeneinander bestehen, wenngleich sie nicht verwirklicht werden? Sind das nicht die inkompossiblen, sich gegenseitig ausschließenden Begebenheiten? Oder will Deleuze mit der Bejahung voneinander divergierender Serien nicht sagen, dass es keine einheitliche Wirklichkeit und keine einheitliche Wahrheit gibt? Und wird nicht die Zeit ins Spiel gebracht – nicht im Sinne einer linearen Anordnung kom possibler sukzessiver Ereignisse, sondern im Sinne einer neuen Aleatorik der empirischen Verknüpfungen und kontingen ten Wahrheiten? Verändert Bergsons pyramidale *durée*, die eine reine Vergangenheit mit sich führt, Leibniz' pyramidalen Aufbau der möglichen Welten, die an der äußersten Spitze in die Wirklichkeit übergeht?⁹⁶

Sextus, Adam, Fang – sie alle vagabundieren (virtuell) durch den Garten der Pfade, die sich verzweigen, und sind mit möglichen Welten konfrontiert, die sie nicht in ihre Welt integrieren können. Sie können sich aber mit ihnen assoziieren, zur Freude oder zum Verdruss der Beteiligten. Dabei ist jede Begebenheit, jeder Vorfall und jedes Geschehnis einer Vielzahl von Perspektiven

⁹² | Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, a.a.O., S. 23.

⁹³ | Ebd., S. 25.

⁹⁴ | Ebd.

⁹⁵ | Leibniz: »Das neue System«, a.a.O., S. 197.

⁹⁶ | Vgl. Leibniz: *Theodizee*, a.a.O., S. 265-267.

unterworfen, die sich in der Zeit laufend verschieben, überkreuzen, verändern. Nichts bleibt, was es war – alles wird in Wiederholungen laufend deformiert oder gewinnt neue Gestalt, so dass ein Gegenstand maximal die Konexion seiner eigenen Metamorphosen ist.⁹⁷ In jedem Moment fallen die Würfel neu – die Vergangenheit schichtet sich um; es entstehen neue Weisen, sie zu erzählen – in Bezug auf eine Zukunft, die sich gleichzeitig verändert. Das virtuell Mögliche begleitet jede aktuelle Erfahrung, lässt sich aber nur in der Zeit entfalten, so dass sich divergierende, inkompossible Möglichkeiten als mögliche Erzählweisen eines Geschehens ergeben, die simultan in einem Augenblick enthalten sind. Erst im Verlauf der Zeit können sie aktualisiert werden – in einem Verlauf, der unaufhaltsam ist und stetig einen blinden Fleck in sich trägt, ein Problem, das unlösbar zirkuliert, sofern es formal auf eine logische Form der Zeit bezogen ist.

»Dies ist Borges' Antwort auf Leibniz: die gerade Linie [...] als Labyrinth der Zeit, ist zugleich die Linie, die sich verzweigt [oder im Zickzack verläuft; Anm. d. Verf.] und nicht aufhört, sich zu verzweigen, wenn sie die inkompossiblen Gegenwarten durchläuft und auf die nicht notwendigerweise wahren Vergangenheiten zurückkommt. Daraus entwickelt sich ein neuer Status der Erzählhandlung: sie hört auf, wahrhaftig zu sein, nämlich das Wahre anzustreben, und setzt sich im wesentlichen als fälschend. Es geht dabei nicht etwa um den Grundsatz ›Jedem seine Wahrheit‹, um eine den Inhalt betreffende Variabilität. Eine Macht des Falschen substituiert und verdrängt die Form des Wahren, weil sie die Gleichzeitigkeit der inkompossiblen Gegenwarten [...] setzt.«⁹⁸

97 | In Anlehnung an Serres beschreibt Deleuze den barocken Perspektivismus wie folgt: »Dieser ›Perspektivismus‹ war keinesfalls durch die Variation der äußereren Gesichtspunkte bedingt, unter denen ein als invariabel angenommener Gegenstand betrachtet wurde [...]. Hier dagegen war der Gesichtspunkt konstant, aber er war den verschiedenen Gegenständen innerlich, die sich von nun an als Verwandlung ein und derselben im Werden begriffenen Sache darstellten.« Deleuze: *Das Zeit-Bild*, a.a.O., S. 190.

98 | Ebd., S. 174. Nach Deleuze handelt es sich hier um die kristalline Erzählform des neuen Films, der mit der Form des Wahren und der Identität des Ich bricht und stattdessen lediglich die Fälscher zur Schau stellt, »ihr Gleiten vom einen zum anderen, die Verwandlungen der einen in den anderen«. Ebd., S. 178. »Was bleibt? Es bleiben die Körper, die Kräfte [...].« Ebd., S. 185.