

## 4 ›Gefüge‹ und ›differenzierende Aktualisierung‹ von Gesellschaften (Gilles Deleuze)

Unter den Denkern, die basale Vorannahmen und Konzepte mit Bergson teilen und insofern am selben Paradigma teilhaben, muss man immer zuerst Gilles Deleuze behandeln – mit seinem Buch von 1966 über Bergson, seiner ab 1968 vorgelegten eigenen Philosophie ›der Differenz und der Immanenz‹ sowie des ›Virtuellen und des Aktuellen‹, die er 1980 in eine Gesellschafts- und Sozialtheorie weiterführt. Diese Neulektüre ist die Referenz aller aktuellen Bergson-Lektüren, einschließlich der hier verfolgten.

Deleuze (1925–1995) studiert Philosophie unter anderem bei Canguilhem und Hyppolite, welche 1947 auch seine Dissertation *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* begutachteten (dt. *David Hume*, frz. zuerst 1953). Er wird Philosophielehrer an verschiedenen Gymnasien und 1957 Assistent für Philosophiegeschichte an der Sorbonne. 1960–64 forscht er am CRNS; 1964–69 lehrt er in Lyon. 1962 lernt er Foucault kennen, der von seinem Nietzsche-Buch begeistert ist und dem Deleuze eine Aufsatzsammlung (*Foucault*, 1986) widmet; die Freundschaft, die daraus entsteht, wird 1978 aus politischen – und sicher auch aus theoretischen, konzeptionellen<sup>1</sup> – Gründen zerbrechen. 1955 versammelt Deleuze in einer von Canguilhem edierten Reihe eine Anthologie zu *Instincts & Institutions*. 1966 erscheint *Le Bergsonisme*, 1969 die Habilitation *Differenz und Wiederholung sowie Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. Im selben Jahr wird er Professor in Paris VIII (Vincennes), wo er, neben Lyotard und Foucault, bis 1987 lehrt. Mit seiner Bekanntschaft zu Félix Guattari, den gemeinsamen Büchern *Anti-Ödipus* (1972) und *Tausend Plateaus* (1980) wird Deleuze respektive ›D/G<sup>2</sup> zum unkonventionellen Gesellschaftstheoretiker.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. die Auseinandersetzung mit Foucaults Thema der ›Macht‹: G. Deleuze, Wunsch und Lust (1977/1986), in: Ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/M. 2005, 117–128 (›Wenn ich mit ... von Wunschgefügen spreche, so deshalb, weil ich nicht sicher bin, ob die Mikro-Dispositive in Begriffen der Macht beschrieben werden können‹, 119).

<sup>2</sup> »Wir haben den *Anti-Ödipus* zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge«, lautet der erste Satz von *Tausend Plateaus*. Das Verhältnis Deleuze-Guattari wird in der Forschung als ›miracle‹

### *Erinnerungen eines Bergsonianers*

»Und heute gibt es Leute, die es unglaublich komisch finden, wenn sie mir vorwerfen, daß ich sogar über Bergson geschrieben habe«.<sup>3</sup>

Das Werk von Deleuze und das von Deleuze-Guattari ist zu vielgestaltig, als dass im Folgenden eine auch nur entfernt adäquate Schneise hindurch zu schlagen wäre. Vielmehr geht es allein um den Bergson-Bezug, um dessen Weiterentfaltung. Und ›adäquat‹ wäre sowieso schon das falsche Wort, da es sich ja stets nur um das eigene Bild handeln kann, eine Abschattung, die man an den Werken vornimmt. So wird es hier einzig darum gehen, den Bergsonismus im Denken von Deleuze sichtbar zu machen – gleichwohl meinend, dass dies ein, vielleicht der wesentliche Zug des deleuzianischen Werkes ist –; sowie die soziologischen Konzepte, die daraus resultieren.

Für diesen Autor gilt, was für Bergson galt, noch einmal verstärkt: Es gibt ein eigenes Vokabular, das es zu übersetzen gilt.<sup>4</sup> Auch Deleuze hat es als Aufgabe der Philosophie verstanden, neue Begriffe und damit Denkweisen zu schaffen, wie die Kunst neue Perzepte und Affekte erfindet. Dabei beruft er sich auf Bergson: »Der Philosoph ist Schöpfer, Erfinder und nicht reflexiv. Man wirft mir vor, Analysen Bergsons aufzugehen. Aber wie Bergson Wahrnehmung, Affekt und Aktion als die drei Formen der Bewegung zu unterscheiden, damit führt man eine sehr gute Einteilung ein. Das ist immer neu ... und gehört zu dem Schwierigsten und Schönsten im Denken Bergsons«.<sup>5</sup> Unter den neuen Begriffen von

bezeichnet; es ist gezielt das eines ›kollektiven Aussagengefüges‹. Deleuze hat die Manuskripte, die den Anteil abzuwägen helfen könnten, vernichtet. Die Autoren stemmen sich stets erneut gegen jede Trennung (z.B. Deleuze, Brief an Michel Cressole, 14). Im Guattari gewidmeten Exemplar von *Das Bewegungsbild* schreibt Deleuze: Das Buch sei von diesem ›nicht zu trennen, auch wenn er es allein geschrieben habe‹ (vgl. É. Alliez/A. Querrien, L'effet-guattari, in: *Multitudes* 34 (2008), 22–29). Gemeinhin wird gleichwohl allein von Deleuze gesprochen, wenn es um die gesellschaftstheoretischen und philosophischen Konzepte geht, während von Guattari der Anti-Lacanismus stammt (so geht das ›Vocabulaire‹ im Titel nur auf Deleuze ein: F. Zourabichvili, Deleuze, in: J.-P. Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2002, 900–933).

<sup>3</sup> G. Deleuze, Brief an einen strengen Kritiker (1973), in: Ders., *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 11–24, 15f.

<sup>4</sup> Zourabichvili, Deleuze. Vgl. R. Sasso/A. Villani (Hg.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis 3, 2003.

<sup>5</sup> Deleuze, Der Fürsprecher, 176.

Deleuze erklären sich eine ganze Reihe von Bergson her: *Aktualisierung* und *Virtuelles, agencement* und *Affektion* sind einige der zentralen Begriffe, in denen das Konzept des Sozialen von Deleuze (und Guattari) erscheint, auf gesellschaftstheoretischer wie mikrosoziologischer Ebene. In diesen Begriffen kehrt das prozessuale differenztheoretische Denken Bergsons wieder, und auch dessen nichtcartesianische Theorie des Bezuges von Körper und Geist wird sozialtheoretisch gewendet. Das Soziale setzt sich bei Deleuze weder allein noch vordergründig aus intentionalen Akteuren zusammen, vielmehr gibt es stets ›Gefüge‹ (*agencements*) von Artefakten, Körpern und Aussagen und in ihnen instituierten Affekten und Perzepten. Diese artefakt- oder mikro-soziologische Dimension ist zugleich untrennbar von der gesellschaftstheoretischen Ebene: Die Gefüge sind ein Aspekt des jeweiligen Charakters des Kollektivs, des Kollektiv-Werdens. So versteht man etwa die nomadischen Gesellschaften und ihre kriegerischen Züge (ihre spezifischen Affekte) nicht, wenn man nicht ihre ›Geschwindigkeitsgefüge‹ zur Kenntnis nimmt (etwa die *Gefüge Mensch-Pferd-Bogen*), den spezifischen Raum, den sie schaffen und ihren Bezug zur Erde (*terra*).<sup>6</sup> Ebenso wenig versteht man urbane, städtische, sich infrastrukturell fixierende Gesellschaften mit ihren je eigenen Bewegungen und Subjektivierungen, wenn man nicht deren Gefüge wahrnimmt: die festen Architekturen, deren Materialien mit ihren Perzepten und Affekten sowie Bedeutungen. Und man versteht beide Gesellschaftsformen nicht, wenn man sie nicht in ihrem *gegenseitigen Bezug* sieht, in der permanenten Wendung nomadischer Kollektive ›gegen den Staat‹. Hier schließen Deleuze und Guattari an Pierre Clastres an. Insgesamt werden hier wie in keiner anderen soziologischen Theorie die vitalen Bewegungen gedacht, die eine Gesellschaft »antreiben«:<sup>7</sup> Eine Gesellschaft bemisst sich daran, welche temporale und spatiale Beweglichkeit sie fördert oder unterbindet; wie sie sich im Spannungsfeld von ›De-‹ und ›Reterritorialisierungen‹ instituiert.

Den bergsonischen Impulsen muss man erneut zweifellos andere hinzufügen: den Affekt Spinozas und Humes, die Macht Nietzsches, das Begehen Freuds. Gleichwohl bleibt diese Inspiration evident und wird von Deleuze von den ersten Texten an angemerkt. In diesen taucht auch bereits das spezifische differenztheoretische Denken auf, das Deleuze mit Bergson eng verknüpft. Bereits 1960, in einer Vorlesung zum dritten Kapitel der *Schöpferischen Evolution*, wird Deleuze das Konzept des Virtuellen und der Aktualisierung formulieren. In dieser Bergson-Vorlesung entwickelt Deleuze also eines seiner zentralen Theoreme, die Theorie der Differenz als permanente und unvorhersehbare Differentiation. Zugleich weist er hier auf eine zentrale Entscheidung in Hinblick auf die

6 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 540.

7 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 294.

soziologische Theorie vor, nämlich die Ersetzung der Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung. An dieser Stelle heißt es in Bezug auf *L'évolution créatrice*: Das »wahre Problem ist ... nicht das der Ordnung und Unordnung, sondern das der Differentiation der Ordnung. Bergson liebt es nicht, zu sagen, dass ein Mögliche sich realisiert, er bevorzugt die Formel: ein Virtuelles aktualisiert sich.«<sup>8</sup> Auch beharrt Deleuze bereits hier auf dem methodischen Vorgehen Bergsons, das man ebenso in andere Bereiche tragen könne, etwa in die Analyse von Gesellschaften. Die ›Intuition‹ habe nichts »Sentimentales«, es handele sich vielmehr um eine *Methode*, die zwei Vorteile aufweise: 1) Sie allein erlaubt, die Probleme in Begriffen der *Zeit* zu stellen: das ist ihre positive Seite; 2) mit ihr kann man die wahren von den falschen Problemen trennen: das ist ihr negative Seite.<sup>9</sup> 1966 erscheint, diese Lektüren systematisierend, *Le Bergsonisme*, das erste Buch mit diesem Titel jenseits des alten Bergsonismus und der antibergsonischen Pamphlete. Deleuze wird sich weiter kontinuierlich auf Bergson beziehen, etwa wenn es in *Tausend Plateaus* um Mannigfaltigkeiten geht (darum, den »abstrakten Gegensatz von Vielem und Einem« zu vermeiden und »verschiedene Typen von Mannigfaltigkeit« zu scheiden); oder wenn er die Fabulation als Kollektiv-stiftende Kraft einsetzt, die weder der Erinnerung noch dem Phantasma gleicht, da sie nicht ›etwas‹ schildere, sondern positiv »wirksame Gegenwart« schaffe.<sup>10</sup> Und auch, wenn Deleuze-Guattari »baumartige Mannigfaltigkeiten und rhizomatische Mannigfaltigkeiten« unterscheiden, »Makro- und Mikro-Mannigfaltigkeiten«, folgen sie Bergson, nämlich seiner »Unterscheidung von numerischen und ausgedehnten« sowie »qualitativen und dauerhaften Mannigfaltigkeiten«.<sup>11</sup> Auch die Begriffe Bild, Erinnerung, Gedächtnis sind für das Werk von Deleuze von großer Bedeutung. Alain Badiou spricht nicht ohne Grund von einem »magischen Leser Bergsons«,<sup>12</sup> und bei dem Deleuze-Experten Éric Alliez heißt es über den Bezug auf Bergson:

»Eine Ontologie des Virtuellen, das ist es, ... was Deleuze letztlich ... vollbringt. Historisch oder historiographisch ist dies der ganze Sinn der Bergson-Studien nach der Veröffentlichung von *Empirisme et subjectivité*, mit den beiden Artikeln von 1956, systematisiert zehn Jahre später in *Le bergsonisme*. Sicher, nicht einfach Bergson, sondern auch Nietzsche, Kant, Spinoza, Foucault... Aber alles scheint sich so

<sup>8</sup> Deleuze, Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson (Cours de Saint-Cloud 1960), in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2008, 166–188, 181.

<sup>9</sup> Deleuze, Cours sur le Chap. III, 180.

<sup>10</sup> Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, 201f.

<sup>11</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 51f.

<sup>12</sup> A. Badiou, *Deleuze. La Clameur de l'être*, Paris 1997, 62 (dt. *Das Geschrei des Seins*). Das Buch ist eine Deleuze-Kritik.

abgespielt zu haben, als ob Deleuze nichts anderes getan hätte, als die Kritik Bergsons an Einstein zu verallgemeinern, sie auf das Ganze der modernen Philosophie anzuwenden ...: Dass sie nämlich das Aktuelle und Virtuelle verwechseln, die mathematische Logik auf die ontologische Problematik der Frage von Materie und Zeit angewandt haben. So scheint das Denken von Deleuze kein anderes Ziel als das Virtuelle zu haben. Nur so kann man auch sagen, dass es sich sowohl um eine ›Philosophie des Werdens‹, der ›Differenz‹, der ›Immanenz‹ als auch des ›Ereignisses‹ handelt. Letztlich ist es das Virtuelle, das erlaubt, all dies auszusagen.<sup>13</sup>

Ebenso versteht Anne Sauvagnargues Deleuze als tiefen Bergsonianer, dessen Denken stets eine »Kinetik« aufweise, die Bergson als »veritablen Motor« erkennen lasse.<sup>14</sup> Dieser Motor ist auch für sie das Begriffs-paar des Virtuellen und der Aktualisierung. Freilich gewinnt Deleuze aus Bergsons Philosophie eine eigene Dynamik, er stellt diese auch durchaus um, wenn er etwa an die Stelle der *durée* das Virtuelle setzt und das Aktuelle mit einer »Räumlichkeit *partes extra partes* ausstattet«, während das Virtuelle »Koexistenz impliziert«.<sup>15</sup> Noch in seinen beiden letzten Texten – Teilen eines geplanten Buches über *Ensembles et multiplicités*, das den Begriff des Virtuellen noch einmal vertiefen sollte – wird Deleuze auf seinen Bezugsautor zurückkommen: Im ersten Text (*Die Immanenz: ein Leben...*) wird er seine Philosophie als ›transzentalen Empirismus‹ erläutern – es war diejenige Position, die Deleuze in *Materie und Gedächtnis* fand, in dem, was Bergson dort als ›Zwischenposition‹ zwischen Transzentalismus und Empirismus definiert und im Begriff des ›Bildes‹ entfaltet hatte. Das deleuzianische Denken ist insofern eine Kritik des Transzentalen im Konzept des Virtuellen, eine Kritik der philosophischen Konzentration auf Erkenntnistheorie (und nicht Ontologie) und an ihrer Voraussetzung, das Denken stehe dem *Sein* gegenüber, dem es entspreche. Ontologisch wie methodologisch will Deleuze die Genese von Denken und Sein verfolgen – es ist dies ein tief bergson-sches Projekt.<sup>16</sup> Und der zweite Text (*Das Aktuelle und das Virtuelle*) beschreibt das eigene Werk noch einmal als Theorie der »Vielheiten«,

<sup>13</sup> É. Alliez, Sur la philosophie de Gilles Deleuze. Une entrée en matière, 2004 [http://multitudes.samizdat.net/Sur-la-philosophie-de-Gilles].

<sup>14</sup> A. Sauvagnargues: Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur l'Evolution créatrice, in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2008, 151–165, 165.

<sup>15</sup> Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 162.

<sup>16</sup> G. Deleuze, Die Immanenz: ein Leben ... (1995), in: F. Balke/J. Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchlinien der Philosophie*, München 1996, 20–33. Deleuze zitiert hier Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 22: »... als ob wir das Licht, das von den Oberflächen ausgeht, auf sie zurückwürfen, ein Licht, das nie-mals sichtbar geworden wäre, wenn es sich ungestört fortgepflanzt hätte.«

wobei jede Vielheit »aktuelle und virtuelle Elemente« einschließe, jedes Aktuelle umgebe sich mit einem Nebel virtueller Bilder, die auf es einwirken.<sup>17</sup>

### *Bergsonsche Schneisen durch das Werk von Deleuze*

Einige Aspekte dieser Philosophie wurden bereits angedeutet. Da Bergson-Deleuze oft in eins fallen; präziser, da Bergson durch Deleuze in seiner Tragweite und Innovativität erst deutlich wird, wird sich nun einiges wiederholen müssen. Die Rekonstruktion orientiert sich dabei an folgenden Fragen: 1) *An welchen Punkten geht Deleuze in seiner grundlegenden Perspektive über Bergson hinaus?* Und 2): *Wie sieht daher seine Theorie des Sozialen und der Kollektive aus?* Die erste Frage scheint sich mit dem *Monismus* zu beantworten: Anders als es bei Bergson oft klingt, wird Deleuze auch die Materie als belebt verstehen, ein Konzept des Werdens entwickeln, das keine Stufen oder Wesensdifferenzen kennt. Dabei greift er vor allem auf Simondon zurück. Die zweite Frage ist wohl so zu beantworten, dass in *Tausend Plateaus* ein ›bergsonischer Strukturalismus‹ entfaltet wird, wo es um gesellschaftstheoretische Aspekte geht; sowie ein ›bergsonischer Spinozismus‹, wo es um ›mikrosoziologische‹ Aspekte geht (im Konzept des ›Gefüges‹ mit dessen Zentralität der Affekte). Die ›Mikrosoziologie‹ oder die Artefaktsoziologie von Deleuze bietet eine affekt-, materialitäts- und gesellschaftstheoretische Alternative zur Akteur-Netzwerk-Theorie, die sich im Übrigen des Öfteren ihrerseits auf Deleuze bezieht. Bereits in seiner Antwort auf die Frage, *woran man den Strukturalismus erkennt*, hat Deleuze Bergsons Konzept der Aktualisierung des Virtuellen eingebracht, um sich über die Seinsweise der Struktur klar zu werden. Und in *Tausend Plateaus* heißt es, Bergson und den Strukturalismus erneut verbindend:

»Erinnerungen eines Bergsonianers. Es ist offensichtlich, daß der Strukturalismus diese Arten des Werdens nicht berücksichtigt, da er gerade geschaffen wurde, um ihre Existenz zu leugnen oder zumindest herabzuwürdigen: eine Entsprechung von Beziehungen ist noch kein Werden. Das geht so weit, daß der Strukturalismus, wenn er auf solche Arten des Werdens trifft, die eine Gesellschaft in jeder Richtung durchlaufen, darin Verfallsphänomene sieht, die die wirkliche Ordnung aus der Bahn werfen und abenteuerliche Wendungen der Diachronie ans Licht bringen. Dennoch ist Lévi-Strauss bei seinen Mythenforschungen immer wieder auf jene spontanen Handlungen gestoßen, durch die der Mensch zum Tier wird, während das Tier zugleich zum ... na, zu was

<sup>17</sup> G. Deleuze, Das Aktuelle und das Virtuelle (1995), in: P. Gente/P. Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt/M. 2007, 249–253, 249f.

wird? Wird es zum Menschen oder zu etwas anderem? Der Versuch, *diese Blöcke des Werdens* durch die Entsprechung von zwei Beziehungen zu erklären, ist immer möglich, aber er führt sicher auch zu einer Verarmung des beobachteten Phänomens«.<sup>18</sup>

Das ›Leben‹ oder Werden der Struktur ist es, das Deleuze gegen einen dogmatisch sich verstehenden Strukturalismus betont, ganz ähnlich wie Simondon, der damit wohl eine Korrektur der sozialen Morphologie der Durkheimiens beabsichtigte. Dabei bezieht sich Deleuze stärker auf singuläre Momente des Werdens, wenn er etwa betonen wird, er interessiere sich nicht für »Eigenschaften« (die ein identitär konzipiertes Ding oder Subjekt ›hat‹), sondern für die Arten und Weisen der »Ausbreitung, der Fortpflanzung, der Besetzung, der Ansteckung und der Bevölkerung«.<sup>19</sup> Interessant sind die Arten des Werdens für Deleuze insbesondere, insofern sie je spezifische *affektive* Momente instituieren – etwa die Arten des Tier-Werdens im Totemismus, in dem sich die Clanmitglieder mit ihrem Totemtier identisch wissen: Es handelt sich hier um eine soziale Realität, die Gruppenmitglieder *sind* Kängurus. Aber um was für eine handelt es sich? Es geht, so ist Deleuze wichtig, in solchen Realitäten nicht darum, das Tier nachzuahmen; auch werden die Gruppenmitglieder nicht ›wirklich‹ Tier. Es ist eine »falsche Alternative, wenn wir sagen: entweder man ahmt etwas nach oder man ist«, real ist vielmehr »*das Werden selber*«, ein Werden, das keinen Endzustand kennt, »der das gewordene Tier wäre. Das Tier-Werden des Menschen ist real, ohne daß das Tier, zu dem er wird, real ist: auch das Anders-Werden des Tieres ist real, ohne daß dieses Andere real wäre«. Zu denken ist vielmehr eine »Realität, die dem Werden eigen ist«. Dies entspreche, so heißt es weiter, Bergsons »Idee einer Koexistenz von sehr unterschiedlichen ›Dauern‹, die ›der unseren‹ über- oder unterlegen sind und die alle miteinander kommunizieren«. Das Werden ist keine Evolution, es hat kein vorbestimmtes Ziel und es lässt sich auch auf »nichts zurückführen«.<sup>20</sup>

Auch im *Anti-Ödipus* (auf den wir nicht den Schwerpunkt legen) ist ein Bergson-Bezug vorhanden, wenn es diesem enigmatischen Text nämlich um die »Positivität« des Begehrrens geht, wenn er die »bejahende Konzeption eines produktiven und schöpferischen Begehrrens gegen die ... Interpretation des Begehrrens als Mangel, Angst, Leiden« setzt, und wenn uns die »Diskussion über die Natur des Begehrrens«, die der *Anti-Ödipus* vollzieht, als Debatte zwischen »Deleuze, der hierin Schü-

<sup>18</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 323f.

<sup>19</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 326.

<sup>20</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 326.

ler Bergsons ist« einerseits und allen »Hegelianern«, also Dialektikern andererseits (vor allem Sartre und Lacan) vorgestellt wird.<sup>21</sup>

*Philosophie der Differenz – Monismus der Pluralitäten  
– Aktuelles und Virtuelles*

Vor allem aber die spezifische Philosophie der Differenz findet Deleuze bei Bergson. Auch wenn er ebenso an Spinoza, Nietzsche, Leibniz, Hume anschließt, so bietet *nur Bergson* die Grundlage der dynamischen Konzeption der Differenz, die Grundlage des Konzepts von *Differenzierung und Differentiation*. Deleuze erkennt in Bergson einen spezifischen Monismus, einen *Monismus der Mannigfaltigkeiten* oder *Pluralitäten* – Bergson sei weder der Denker der psychologischen Dauer noch der Dualist. Er sei vielmehr ein »Anti-Kant«,<sup>22</sup> ein Verneiner jeglicher Dualismen. Die strikte Opposition von Materie/*durée*, Raum/Zeit, die Bergson doch immer erneut vorzunehmen scheint, wird von Deleuze umgedeutet zur dynamischen Einheit des Virtuellen und Aktuellen, in der es letztlich nur Gradunterschiede gibt. Bergson wird bei ihm zum Denker mannigfaltiger, intensiver Unterschiede. Tatsächlich hatte Bergson selbst von differenten *durées*, auch von solchen der anorganischen Materie gesprochen: Jede Materie *hat* oder *ist* ihre *durée*, jede hat ihren eigenen Rhythmus, ihr Werden. Es bestehen daher sowohl zwischen den Materien wie auch zwischen Materie und Geist letztlich Intensitäts-Differenzen. In dieser Konzeption gibt es in der Tat kein Transzendentales, das dem Empirischen gegenüberstünde. Die Materie ist ihrerseits »eher ein Fließen als ein Ding«, sie folgt keinem anderen Prinzip als das Leben.<sup>23</sup> Daher auch konnten Simondon und Leroi-Gourhan aus Bergson einen ›materiellen Vitalismus‹ entfalten. Dieser hatte in *Materie und Gedächtnis* ausgeführt:

»In der [gewohnten] Hypothese, welche die Unterscheidung zwischen Geist und Körper mit räumlichen Begriffen ausdrückt, sind Körper und Geist gleich zwei Schienensträngen, die sich im rechten Winkel schneiden; in der zweiten [bergsonschen] gehen die Gleise in einer Kurve zusammen, so daß man unmerklich von der einen Bahn zur anderen gleitet. Aber ist das denn irgendwie mehr als ein Bild? Bleibt der Unterschied nicht einschneidend und der Widerspruch unauflösbar?

<sup>21</sup> V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 33, 35f.

<sup>22</sup> Deleuze, Cours, 173f.: »Kant – so Bergson – sieht die Dinge in den Formen, die aus uns stammen. Für Bergson stammen die Formen aus den Dingen. Die Intelligenz ist spatialer, als man glaubt... Die Materie ist weniger spatial als man glaubt; der Raum ist ›intelligenter‹, als man glaubt.«

<sup>23</sup> Bergson, *Schöpferische Evolution*, 215. Vgl. Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 152f.

zwischen der eigentlichen Materie und dem niedrigsten Grad der Freiheit oder des Gedächtnisses? Allerdings, der Unterschied bleibt fortbestehen, aber die Vereinigung wird möglich. ... [W]ir haben nachgewiesen, daß die reine Wahrnehmung, der niedrigste Grad des Geistes – der Geist ohne Gedächtnis –, *an der Materie, wie wir sie verstehen, wirklich teilnimmt*.<sup>24</sup>

In der Vorlesung zu *L'évolution créatrice* akzentuiert Deleuze den »überwundenen Dualismus« als das letzte Prinzip der bergsonischen Philosophie: »Wir haben es mit einem bewahrten Monismus tun«.<sup>25</sup> An anderer Stelle spricht er davon, dass Bergson zwar einen Dualismus habe, aber nur, um ihn so weit zu treiben, bis alle Dualitäten einstürzen.<sup>26</sup> Auch Canguilhem hatte darauf bestanden, dass die bergsonischen Unterscheidungen »eher solche der Intention (oder der Intension)« seien, solche der »Tendenz«, als ontologische Oppositionen. Bergsons Konzeption der anorganischen Materie sei tatsächlich »nicht spatial«, da die Materie gerade nicht als aus Teilen bestehend gedacht werde, die einander wie »geometrische Punkte äußerlich wären (*partes extra partes*)«. Bergson denke die Materie als eine, die zur Spatialität nur *tendiere*, wobei diese Tendenz zugleich die »*Tentation* des Bewusstseins« sei.<sup>27</sup> Selbst zwischen Bewusstsein und Materie gibt es keine Wesensdifferenzen. Und Bergsons Trennung von Zeit und Raum, *durée* und *temps*? Für Deleuze kommt beiden gleichermaßen Realität zu, die Virtualität der Koexistenz ist genauso real wie die Aktualität der Individuation. Auf diese Interpretation von *Materie* und *Gedächtnis* wird er stets erneut kommen, hier erhält das Begriffspaar Aktuelles/Virtuelles die Bedeutung einer neuen Immanenzontologie, in der sich das gewohnte Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wie auch das von Wahrnehmung und Materie, Subjekt und Objekt umkehrt.

#### *Die multiple Realität des Virtuellen und des Aktuellen (statt Vergangenheit/Gegenwart) – Différent/ciation*

Zunächst zur ersten Umkehrung: Die Zukunft kann, wie Bergson zeigt, sehr wohl auf die Gegenwart wirken und diese auf die Vergangenheit, sofern die Erinnerungen in der Aufmerksamkeit für die Gegenwart aktualisiert werden. Die Vergangenheit ist *virtuell real*. Bergson bietet, so

<sup>24</sup> Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 222 (der Schluss des IV. Kapitels: *Von der Abgrenzung und Fixierung der Bilder. Wahrnehmung und Materie. Seele und Leib*, 174–223). Herv. v. mir.

<sup>25</sup> Deleuze, *Cours*, 187f.

<sup>26</sup> Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 97ff.

<sup>27</sup> Canguilhem, *Commentaire*, 129.

Deleuze, die »Bedingungen, unter denen das Wort ‚virtuell‘ in aller Strenge verwendet werden kann«, wenn er virtuelle und aktuelle Mannigfaltigkeiten unterscheidet. Nicht das Virtuelle steht dem Realen entgegen; was ihm entgegensteht, ist vielmehr das Mögliche. Oder anders formuliert, das »Virtuelle steht dem Aktuellen entgegen und besitzt in dieser Eigenschaft *volle Realität*«.<sup>28</sup> Um diese Gleichwertigkeit von Aktuellem und Virtuellem zu denken, führt Deleuze das Konzept *Differentiation* ein.<sup>29</sup> Es spricht einiges dafür, in Bergson chronologisch und systematisch den Einsatz von Deleuzes' eigener Philosophie und Gesellschaftstheorie zu sehen, wenn die Differentiation (*differenciation*) tatsächlich der »Eckstein der deleuzianischen Metaphysik« ist. Deleuze versteht die *durée* als »virtuelle Differentiation«, womit er Bergsons räumlich-temporelle Dualität durch die temporale Dualität Virtuelles/Aktuelles ersetzt. »Zweifellos« ist also das Konzept der Differentiation »entscheidend von Bergson angestoßen«; aber es ist auch eine deleuzianische Erfindung: der »Übergang von einer Philosophie des *élan vital* zur Philosophie der Differenz«.<sup>30</sup> Was beinhaltet das Konzept der *Differentiation*, das an die Stelle des *élan vital* tritt? Er soll sagen: Das Virtuelle ist in sich bereits differentiiert und differenziert sich in seiner Aktualisierung. Differentiieren und differenzieren sind also zwei verschiedene Dinge: Ein Ganzes (Virtuelles) ist *differentiiert*, da es aus heterogenen Singularitäten besteht; und es *aktualisiert* sich, in dem es sich *differen-*

<sup>28</sup> G. Deleuze, Die Methode der Dramatisierung (1967), in: Ders., *Die einsame Insel*, Frankfurt/M. 2003, 139–170, 149.

<sup>29</sup> G. Deleuze, Die Methode der Dramatisierung, 143. Vgl. Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 157: »Der Begriff zeugt vom scholastischen Geschmack von Deleuze« (er wird später durch *haecceitas* ersetzt: nicht-personelle Individuation). Deleuze verweist für die Differenziation (c) zudem auf Raymond Ruyer (Le psychologique et le vital, in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris 1939, 159–195). In *Differenz und Wiederholung* (273f. und Fn.) zeigt Deleuze, inwiefern das Denken Raymond Ruyers bergsonianisch ist: auch Ruyer habe (in *Éléments de psycho-biologie*, Paris 1946, Kap. 4) das Virtuelle und Aktualisierung »gründlich analysiert«, Bezug nehmend auf Bergsons These zum Nervensystem in *Materie und Gedächtnis*. Ähnlich wie Simondon geht es Ruyer darum, das Werden von Strukturen zu denken; ähnlich wie Simondon integriert er dabei den Begriff der Information. Hinsichtlich der Morphogenese gäbe es zwei Haltungen: man kann versuchen, die Formation zu verneinen, um Isomorphismen zwischen Form und Diagramm, Form und Denken zu finden; oder aber sich in Analogie zur Erfindung an ein *nichtstrukturelles Diagramm* halten. (Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Paris 1958, 8; vgl. Ruyer, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris 1964, eine Theorie der tierischen und menschlichen Institutionen, die es zu vertiefen gälte. Da aber Ruyer zu einer theologischen Kosmologie und keiner soziologischen Theorie kommt, nennen wir ihn nur am Rande).

<sup>30</sup> Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 153.

ziert. Dies ist der Prozess der Individuation, den wir von Bergsons Unterscheidung dreier ›Straßen‹ des Lebens kennen – das Leben, der *élan vital* (das Virtuelle) differenziert sich in die Gattungen und Arten (das Aktuelle), wobei es ebenso real ist wie das Aktuelle. Es ist in sich differenziert, das Leben ist ›virtuell multipel‹, sagte Bergson. Deleuze deutet das Virtuelle dabei nun als tiefsten Grad des Werdens und damit als Differenz, die zugleich Immanenz ist. Der *élan vital* beschreibt die Differenzierung während der Aktualisierung, er ist dasjenige, was »in jedem Moment zwei divergente Richtungen schafft«. *Élan vital* ist die Formel für Bergsons Philosophie der Evolution als permanente Differentiation.<sup>31</sup> Deleuze wird unter der Formel ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ nicht weniger als den ›ganzen Bergson‹ resümieren:

»Wir stellten eingangs die Frage: Welche Beziehung besteht zwischen den drei Grundbegriffen Dauer, Gedächtnis und Elan vital? ... Uns scheint, daß die Dauer (*durée*) wesentlich eine virtuelle Vielheit (*das, was wesensverschieden* ist) umschreibt. Das Gedächtnis erscheint dann als die Koexistenz aller *Differenzstellen* innerhalb dieser Vielheit und Virtualität. Der Elan vital schließlich bezeichnet die Aktualisierung dieses Virtuellen entlang der *Differenzierungslinien*.<sup>32</sup>

Differenzierung kennzeichnet die biologische Evolution, aber auch die Gesellschaftsgeschichte. Es gibt eine differenzierende Aktualisierung des gesellschaftlichen Virtuellen. Bergson hatte dies das ›Gesetz der doppelten Raserei‹ genannt. Im Falle des Menschen tauchen immer neue Bedürfnisse auf; das »Rennen nach dem Wohlleben«, die Tendenz der Konsumgesellschaft wäre eine der Aktualisierungen des Virtuellen, die entgegengesetzte Aktivität das »asketische Ideal«. Bergson hatte beide gesellschaftlichen Richtungen als »zwei entgegengesetzte Aspekte einer ursprünglichen Tendenz« verstanden, mit dem Zusatz, dass die Zukunft »unbestimmt« bleibe.<sup>33</sup> Ähnliches ist es, was unserer Interpretation nach *Tausend Plateaus* weiterführt: eine spezifisch differenzierend verfahrende Methode der Gesellschaftsanalyse und des Gesellschaftsvergleiches, die auf der Unvorhersehbarkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, dem unvorhersehbaren Anders-Werden beharrt.

<sup>31</sup> Deleuze, Cours, 168f.

<sup>32</sup> Deleuze, Bergson, 141.

<sup>33</sup> Bergson, *Die beiden Quellen*, 232f.

*Die Immanenz von Subjekt und Welt – die bergsonische Affekttheorie des Sozialen, Arten des ›Werdens‹*

Die zweite Bewegung, zu der *Materie und Gedächtnis* Deleuze einlädt (die zweite Umkehrung des gewohnten Denkens), ist die angekündigte immanenzontologische Konzeption des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Sie bereitet ein zweites soziologisches Konzept vor: das ebenfalls bereits angesprochene artefakt- und affekttheoretische Konzept des Gefüges (*agencement*). Das Gefüge lässt sich von Bergson-Spinoza herleiten; es hat aber auch viel mit Foucaults Dispositiv gemein; schließlich ist es mit dem Konzept der Aktualisierung des Virtuellen eng verknüpft. Zunächst: Was ist das Dispositiv? Zu denken ist bei Foucault unter diesem Begriff eine spezifische Artefakt-Form, die eine bestimmte ›Sichtbarkeit‹ erzeugt und dabei untrennbar von einer je bestimmten ›Sagbarkeit‹ ist. Dispositive existieren in einem »gemischten Zustand« aus Aussagen und Materialitäten; es sei, so Foucault, dabei irrelevant, eine Entität als diskursiv, eine andere als nicht-diskursiv zu bestimmen. Alles liege hier auf einer ontologischen Ebene.<sup>34</sup> Aus der so zu denkenden Verschränkung von Artefakten und Aussagen resultieren (wie *Überwachen und Strafen* zeigt) spezifische Subjekte mit spezifischen Affekten (z.B. Reue, Ruhe, Eifer); dieser wiederum sind in Bezug auf ›Gesellschaftskräfte‹ zu denken.<sup>35</sup>

34 M. Foucault, Ein Spiel um die Psychoanalyse (1977), in: Ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 118–175, 125.

35 M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/M. 1976. Die Architektur des Gefängnisses ist »nicht mehr diejenige, die umgibt und schützt, auch nicht mehr diejenige, die durch ihre imposante Dimension und Ausstattung Eindruck macht«, sondern »die sorgfältig komponierte Mauer, die in keiner Richtung zu überschreiten ist«, die »zugleich materielle und symbolische Gestalt der Strafgewalt«, in der die neuen »Schlösser der bürgerlichen Ordnung« eine Gesellschaft konstituieren (ebd., 149). Sie wirken auf den individuellen Körper ein, assoziieren sich mit ihm und den Aussageströmen zu spezifischen Gefügen. Gefängnisse, Städtebau und Arbeitersiedlungen, Spitäler, Asyle, Schulen, Erziehungsheime zeigen dasselbe Prinzip. Es geht weniger um konkrete einzelne Gebäude als um das übergreifende *Dispositiv* des architektonischen Denkens aus einer »Licht-Form« und der »Verschachtelung hierarchisierter Überwachungen«. Es sind buchstäblich die *Steine*, die die Individuen »gelehrig und erkennbar machen« – einfach indem sie ein »Kalkül der Öffnungen, Wände und Zwischenräume, der Durchgänge und Durchblicke« umsetzen, segmentieren und klassifizieren (ebd. 222, 256, 267). Vgl. Deleuze, Das Sichtbare und das Sagbare (Wissen) (1986), in: Ders., *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, 69–98; Ein neuer Kartograph (Überwachen und Strafen) (1975), ebd., 38–66; Was ist ein Dispositiv? (1989) In: F. Ewald/B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, 153–162.

Ein ›Dispositiv‹ bezeichnet (so nun Deleuze) nichts anderes als ein virtuelles Kräfte- oder Machtverhältnis mit je spezifischen Aktualisierungen.<sup>36</sup>

Bevor es genauer um die Soziologie der ›Gefüge‹ geht, muss zunächst diese zweite Umkehrung des gewohnten Denkens, die *Materie und Gedächtnis* bietet, noch einmal thematisiert werden, insofern nun die deleuzianische Affekt- und Artefakttheorie die dort vollzogene Verabschiedung jeglicher Dualitäten in Bezug auf Körper/Bewusstsein, Objekt/Subjekt, Welt/Wahrnehmung weiterführt. Bergsons These war, ›dass wir eher in den Dingen sind, als die Dinge in uns‹, es keinen Wesensunterschied zwischen Unausgedehntem und Ausgedehntem, Wahrnehmung und Ding gäbe. Natürlich sind Bewusstsein und Materie, Subjekt und Objekt weiter unterschieden; jedoch nur, sofern der Geist »*Gedächtnis* ist (d.h. eine Synthese von Vergangenheit und Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft)«, sofern er die »Augenblicke der Materie zusammenzieht, um sie sich zunutze zu machen und sich in *Handlungen* zu manifestieren«. Damit unterscheiden sich Körper und Materie auf der einen Seite, Wahrnehmung und Denken auf der anderen nicht entlang des cartesianischen Schemas Ausgedehntes/Unausgedehntes, sondern zeitlich, durch differente *durées*, Rhythmen des Werdens. Die Materie tendiert zur »bloßen Sukzession unendlich schneller Augenblicke«, die sich auseinander »ableiten lassen und deshalb einander *äquivalent* sind«, während das Denken sich als »Fortsetzung der Vergangenheit in die Gegenwart« erweist. Dabei bestehen unendlich viele graduelle Differenzen zwischen der »Materie und dem vollen entwickelten Geiste«.<sup>37</sup>

Es ist die These Bergsons, dass im Grunde die gesamte Realität ›mit Bewusstsein begabt‹ sei, weil es eben zwischen dem (auf das Handeln gerichteten) Denken und der (im Interesse des Handelns perzipierten) Realität keine wesentliche ontologische Differenz gibt. In *Die beiden Quellen* hat Bergson diese These noch einmal formuliert:

»Wenn unser Körper der Stoff ist, auf den unser Bewußtsein sich bezieht, dann hat er die gleiche Ausdehnung wie unser Bewußtsein, dann umfaßt er alles, was wir wahrnehmen, dann reicht bis zu den Sternen. Aber dieser riesige Körper verändert sich jeden Augenblick, und manchmal radikal schon bei der geringsten Verrückung jenes Teils seiner selbst, der seinen Mittelpunkt einnimmt. ... Dieser innere Körper ... ist immer gegenwärtig. Er ist ... auch handelnd: durch ihn, und nur durch ihn, können wir andere Teile des großen Körpers bewegen. Und da das Ich das ist, was zählt, da es klar ist, daß wir dort sind, wo wir handeln, so ist es üblich, das Bewußtsein in den winzigen Körper einzuschließen und den riesigen Körper zu vernachlässigen«.<sup>38</sup>

36 G. Deleuze, Ein neuer Kartograph, 56.

37 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 218–222.

38 Bergson, *Die beiden Quellen*, 201.

Diese Perspektive auf die Relation von Körper und Welt liest Deleuze als *affekttheoretische*. Dass wir eher in den Dingen sind, als diese in uns, ist eine affekttheoretische Aussage, wobei Affekte Beziehungen zwischen ›Körpern‹ sind. Die ›Bilder‹ Bergsons sind Arten und Weisen, wie unser Körper von anderen Körpern affiziert wird und wie er diese zu affizieren weiß.

Man muss damit in der Interpretation der Immanenzontologie von Bergson-Deleuze und der ihr entsprechenden Berücksichtigung der anorganischen und organischen Körper im Sozialen) bei Baruch de Spinoza beginnen.<sup>39</sup> An ihn haben beide angeschlossen. Der Affekt bezeichnet bei Spinoza (*Ethica, more geometrico demonstrata*, 1677) die verschiedenen Arten, auf die ein Körper (jeder Körper, der tierische, vegetative, artifizielle ebenso wie der menschliche) erregt werden kann, sowie die Arten, auf die er andere erregt, wobei die anderen Körper die ›Wirkungsmacht‹ des eigenen Körpers vermehren oder vermindern. Die Affekte, die Spinoza auflistet, werden also hinsichtlich ihrer Positivität oder Negativität sowie entlang dreier Hauptaffekte angeordnet: *Begierde* (des Menschen Wesen selbst), *Lust* (Übergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit) und *Unlust* (Übergang von größerer zu geringerer Vollkommenheit). Die Affekte sind stets individuell, und es gibt so viele, wie es »Arten von Objekten gibt«.<sup>40</sup> Man kann dann für jedes Lebewesen, aber auch (so Deleuze und Guattari) für jede Gesellschaft, für jede instituierte Form von Gefügen spezifische Affektenlisten erstellen. Als Spinozist bestimmt man etwas »weder durch seine Form noch durch seine Organe und Funktionen«, auch definiert man es weder als Substanz noch als Subjekt. Entscheidend sind allein die Affekte, zu denen es fähig ist.<sup>41</sup>

Das Konzept der *Affektion* ist für Bergsons These der Identität von Subjekt und Objekt oder Materie und Bewusstsein zentral, wobei er diese Verhältnisse vom einfachsten tierischen Fall her denkt: Die Ungeteiltheit der Organe für Wahrnehmung und Handlung bei der Amöbe zeige, dass beide nicht wesensverschieden sind, und dass die Wahrnehmung eines Lebewesens stets seiner »möglichen Wirkung auf die Dinge« sowie der »möglichen Wirkung der Dinge« auf es entspreche. Die Wahrnehmung ist eine Affektion des Körpers. Von *Affekten* statt *Gefühlen*

<sup>39</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 349: »Erinnerungen eines Spinozisten«:

»Wir wissen nichts von einem Körper, wenn wir nicht wissen, was er vermag, das heißt, welche Affekte er hat, wie sie sich mit anderen Affekten, den Affekten eines anderen Körpers, verbinden können oder nicht, um ihn entweder zu zerstören oder von ihm zerstört zu werden, um entweder zu handeln oder zu leiden, oder um mit ihm einen Körper zu bilden, der noch mehr vermag als er«.

<sup>40</sup> Spinoza, *Ethik*, Teil III, 59. Lehrsatz, Definitionen I, II, III; 56. Lehrsatz.

<sup>41</sup> G. Deleuze, Spinoza und wir (1978), in: Ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1980, 75–84, 79f.; vgl. erneut Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

zu sprechen, ist damit ein Unterschied der Perspektive: man kann ›im-Subjekt ansetzen (Emotionen, Gefühle) oder in der Relation zwischen Körpern (Affekte). Im Affekt steckt weiterhin stets »Positives, Aktives«, nämlich eine Tendenz zur motorischen Aktion. Ihr wird man nicht gerecht, wenn man ›Affekt‹ mit ›Emotion‹ oder ›Gefühl‹ gleichsetzt, ebenso wenig, wie es dem Affekt entspricht, wenn man ihn zu einer »undeutlichen Vorstellung« macht.<sup>42</sup>

Bergson fügt dieser spinozistischen Konzeption die Veränderlichkeit der Affekte, das *affektive Werden* hinzu (während Spinozas Affekte konstante, als solche streng klassifizierbare Affekte waren). »Affekte sind Arten des Werdens«,<sup>43</sup> sagt Deleuze. Dieses Werden ist nun gesellschaftstheoretisch entscheidend, insofern es die Arten des affektiven (Subjekt-) Werdens sind, durch die sich Gesellschaften unterscheiden.

Wie sieht also das soziologische Denken, die Gesellschaftstheorie von Deleuze aus? Zunächst (1955) hat er direkt an die *Beiden Quellen* angeschlossen, jedenfalls wird im knappen Kommentar zur Anthologie *instincts & institutions* eine Institutionentheorie angedeutet, die sich gleichermaßen gegen Naturrechtstheorien des Sozialen (welche das Positive außerhalb des Gesellschaftlichen ansiedeln) wie gegen Vertragstheorien richtet (welche das Gesellschaftliche in der Einschränkung sehen), ebenso aber auch gegen solche, die das Gesellschaftliche aus dem Negativen erklären (aus Bedürfnissen), um die Gesellschaft nur sekundär als »*positiv, erfiederisch* darzustellen«. Denn auch wenn die »Neigung in der Institution befriedigt wird, so erklärt sich die Institution doch nicht durch die Neigung«.<sup>44</sup> Statt nun weiter vorzuschlagen, tierische und menschliche Gesellschaften zu vergleichen, indem man beide als komplementäre, negative Lösungen versteht (beide folgen einem Zwang, zu überleben), wird das Problem des Instinkts und der Institution, so Deleuze, an seinem »akutesten Punkt« erfasst, wenn man den Punkt erwischt, an dem die »Erfordernisse des Menschen das Tier betreffen«: wenn es in die Institutionen integriert wird wie in totemistischen Gesellschaften; oder »wenn die Dringlichkeiten des Tiers dem Menschen begegnen«, wenn das Tier dasjenige ist, vor dem man flieht oder »Nahrung und Schutz« erwartet.<sup>45</sup> Womöglich bildet diese Verschachtelung von Instinkt und Institution chronologisch den Beginn eines der gesellschaftstheoretisch zentralen Konzepte von Deleuze/Guattari: des bereits angesprochenen Konzeptes des ›Tier-Werdens‹, dem in *Tausend Plateaus* ein ganzes Ka-

42 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 41; (ebd. 42, 45). Das 1. Kapitel des Buches entfaltet die Affekttheorie: *Von der Auswahl der Bilder bei der Vorstellung. Die Funktion des Leibes* (1–65); siehe oben, Kap. II.

43 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 348.

44 Deleuze, Instinkte und Institutionen (1955), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 23–27, 23.

45 Deleuze, Instinkte und Institutionen, 24.

pitel gewidmet ist, eine Gesellschaftsanalyse entlang der Frage, welches Werden instituiert wird, welche Affekte kanalisiert werden, welche Subjekte entstehen.

»Wir wollen ein paar Beispiele anführen ... das Tier-Werden in der Kriegsmaschine, die wilden Männer jeder Art, wobei allerdings die Kriegsmaschine von außen kommt und gegenüber dem Staat extrinsisch ist, der den Krieger als anomale Macht behandelt; das Tier-Werden in Verbrechensgesellschaften, die Leoparden-Männer, die Alligator-Männer, wenn der Staat lokale und Stammeskriege verbietet; das Tier-Werden in aufständischen Gruppen, wenn Kirche und Staat mit Bauernaufständen, in denen Hexen eine Rolle spielen, zu tun bekommen und sie unterdrücken wollen, indem sie ein Rechts- und Gerichtssystem einsetzen, das Pakte mit dem Teufel verdammen soll; das Tier-Werden in asketischen Gruppen, der von Gras lebende Einsiedler ... neben der Kirche, [der] deren Anmaßung bestreitet, sich als imperiale Institution zu geben; das Tier-Werden in Gesellschaften mit sexueller Initiation ... die sich auf ein höheres Bündnis berufen, das der Familienordnung überlegen ... ist. ... Die Politik des Tier-Werdens bleibt natürlich außerordentlich doppeldeutig. Denn auch primitive Gesellschaften haben sich diese Arten des Werdens immer wieder angeeignet, um sie zu zerstören und auf Beziehungen mit totemistischer oder symbolischer Entsprechung zu reduzieren«.<sup>46</sup>

Auf diese Affekt-Theorie des Sozialen werden wir zurückkommen, insfern sie mit der Artefakt-Theorie des Sozialen eng verknüpft ist, wie es in dieser Theorie eben keine ontologischen Trennungen gibt, die Körper der Akteure und Artefakte aktive Teile des Sozialen sind – *socii*.

### *Die Artefakt- und Affekttheorie des Sozialen: >Gefüge<*

Zwischen Objekt und Subjekt, Ding/Körper und intentionales Bewusstsein gibt es nur graduelle Differenzen; zudem liegen diese nicht auf der Ebene, wo man sie gewöhnlich sucht. Dies war das Lektüreergebnis von *Materie und Gedächtnis*. Weder Subjekte allein, noch Akteure allein sind real. Real sind die Symbiosen, durch die beide möglich sind. Die Soziologie wird hier keine gereinigte Interaktion oder Kommunikation analysieren, sondern stets Ensembles, Mischungen, oder >Gefüge< (*agencements*). Was ist ein Gefüge? Sobald man ein Ensemble materieller oder artefaktischer Relationen und das ihm korrelierende Symbolische identifizieren und beschreiben kann, steht man ihm gegenüber, so Deleuze. Unter dem Begriff *agencement* (Einrichtung, Anordnung, Aufstellung,

46 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 337f.

Arrangement<sup>47)</sup> geht es also zunächst um die je spezifische Mischung von materiellen Gefügen: den terrestrischen, artifiziellen, menschlichen, pflanzlichen und tierischen Körpern, die aufeinander reagieren, und deren Materialien ihre Eigendynamik mitbringen, ihre Affektionen und Perzeptionen. Zugleich bestehen Gefüge aus kollektiven Äußerungen, die die materiellen Gefüge durchqueren (ökonomische, religiöse, politische Diskurse; in visueller, sprachlicher, taktiler, auditiver Form). Jedes Gefüge hat drittens seine Effekte – Effekte der Aneignung eines Raums (Territorialität) und seiner Besetzung (glatt-gekerbt), der Abgrenzung eines Außen von einem Innen. Vor allem aber sind es subjektformierende Effekte. Das Subjekt geht dem Gefüge nicht vorher und steht ihm nicht gegenüber, es wird konstituiert und transformiert durch das Gefüge, in das es eingeht. Jedes Gefüge hat viertens eine Art der Bewegung und Geschwindigkeit (Intensität), entsprechende Perzepte und Affekte. Es gibt eine spezifische Art, ein Milieu mit anderen Gefügen zu verbinden (›Re-territorialisierung‹) oder zu verlassen (›Deterritorialisierung‹).

Und es gibt in verschiedenen Gesellschaften stets sehr verschiedene Gefüge, die alle konkret zu beschreiben wären, oder wenigstens die je dominanten. Deleuze und Guattari sprechen etwa von ›Pferde-Gefügen‹, konkret zum Beispiel vom Gefüge »Zugpferd-Stellwagen-Straße«, das sich durch seine »aktiven und passiven Affekte definiert« – mit »Scheuklappen verschlossene Augen haben, ein Gebiß und Zügel haben, stolz sein, einen großen Wiwimacher haben, schwere Lasten ziehen, mit der Peitsche geschlagen werden, stürzen, Krawall mit seinen Beinen machen, beißen«, und so fort. Das ›vermag‹ ein Pferd in diesem Gefüge, wobei es für dessen Wirken eine »obere Grenze« und eine »untere Schwelle« gäbe – das Zusammenbrechen unter der Peitsche und das Nicht-Wiederaufrichten unter einer zu schweren Last.<sup>48</sup> Ein anderes Beispiel ist das feudale Gefüge mit seinen verschiedenen ›Körpern‹ der Erde, des Lehnsher-

47 Vgl. die Anmerkung der Übersetzer in Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 12, Fn.

48 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 349f. Vgl. zu Pferde-Gefügen und ihren Affekten auch die Freud-Kritik in: G. Deleuze, Die Interpretation der Aussagen (1977), in: Ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/M. 2005, 84–108, 92 (»Ein Pferd ist ein Element, ein determiniertes Material in einem Gefüge aus Straße Pferd Wagen Last. Ein Pferd ist ... durch eine Liste von Affekten definiert, gemäß dem Gefüge, von dem es ein Teil ist ...: blind sein, eine Kandare haben, stolz sein, einen großen Wiwimacher haben, eine dicke Kruppe zum Kotmachen haben, beißen, zu schwere Lasten ziehen, mit den Füßen Krawall machen. ... Das wirkliche Problem, weshalb ein Pferd ›affektiv‹ und nicht repräsentativ ist, lautet: Wie zirkulieren die Affekte im Pferd, wie gehen sie ineinander über, wie verwandeln sie sich ineinander? *Das Werden des Pferds und das Pferd-Werden des kleinen Hans* – eins im andern ... Was kann ein Pferd?«).

ren, der Vasallen, Leibeigenen, von Ritter und Pferd; ihren Waffen und Werkzeugen; sowie den kollektiven Äußerungsgefügen (Wappen, Eid, Rechtssystem). Die Effekte sind hier die Schaffung eines »gekerbten« Raumes, den auch weitere feudale Gefüge (die Burg mit ihren Mauern, Straßen, Gebäuden) in das geografische Milieu einbringen.<sup>49</sup> Oder man nimmt das nomadische Gefüge Mensch-Pferd-Bogen, als konkreter Fall des Gefüges Mensch-Tier-Waffe: Es hat spezifische Affekte, es ist ein »Geschwindigkeitsgefüge«,<sup>50</sup> das der nomadischen Gesellschaft koexistent ist. In diesem Gefüge werden die Bewegungs-Kräfte des menschlichen Körpers und seiner kognitiven und sinnlichen Vermögen sowie der des Tieres (der Reitkamele) selektiert, kanalisiert, optimiert. Zudem gibt es auch hier eine spezifische Architektur, nämlich gewebte, geflochtene oder genähte Gefüge, die in das Gesamtbild der nomadischen Existenz einzurechnen sind – die Zelte mit ihren Materien, ihren akustischen und visuellen Perzeptionen, ihrer Geschwindigkeit sowie dem spezifischen Verhältnis zum Boden, das mit ihnen einhergeht. Der aus diesen Gefügen resultierende Raum ist einer, der »sehr weit unten beginnt«.<sup>51</sup> Es ist zudem ein »glatter« Raum, um Gegensatz zum »gekerbten« Raum feudaler Gefüge.<sup>52</sup> Die Gefüge operieren also auf verschiedenen Größenordnungen: im Maßstab einer Aktivität (Mensch-Pferd-Waffe-Gefüge), einer Institution (rechtliche, bürokratische, familiale, syndikale oder marginale Gefüge) oder einer Gesellschaft (feudal, nomadisch). Die Gefüge können sich auch »zu sehr großen Komplexen gruppieren, die ›Kulturen‹ oder sogar ›Zeitalter‹ bilden«.<sup>53</sup> Sie sind gesellschaftsanalytisch ausschlaggebend.

<sup>49</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 124.

<sup>50</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 558.

<sup>51</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 556. Eine Fortführung dieser Analyse für die Architektur-Gefüge der Tuareg und Inuit: H. Delitz, »Die zweite Haut des Nomaden«. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen, in: P. Trebsche/N. Müller-Scheessel/S. Reinhold (Hg.), *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*, Münster u.a. 2010, 83–106.

<sup>52</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 556, 658ff.

<sup>53</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 562.

*Vom ›Nomos‹ des Materials zur Universalgeschichte*

Zugleich bleiben sie stets mit der Ebene der Materie und den auf sie einwirkenden Aktivitäten verknüpft, in einer mikrosoziologischen Perspektive, die sich des gesellschaftstheoretischen und sogar universalgeschichtlichen Blicks nicht enthält. Unter diesem Gesichtspunkt einer Universalgeschichte unterscheiden Deleuze-Guattari

»drei Hauptformen: I. die imperialen archaischen Staaten ... (diese Staaten sind sich aufgrund einer formalen Unbeweglichkeit, die ihnen gemeinsam ist, sehr ähnlich); 2. die untereinander sehr verschiedenen Staaten (entwickelte Reiche, Stadtstaaten, Feudalsysteme, Monarchien), die eher mit Subjektivierung und Unterwerfung operieren ...; 3. die modernen Nationalstaaten, die die Decodierung noch weiter vorantreiben und so etwas wie Realisierungsmodelle ... einer allgemeinen Verbindung von Strömungen sind«.<sup>54</sup>

Auf der anderen Seite operiert diese Perspektive vor der Alternative Individuum-Gesellschaft, ihr geht es um die vor-individuellen Prozesse, in denen Individuen und Kollektive sich individuieren und instituieren.<sup>55</sup> Die Gefüge können die Ebene von Gesellschaften erreichen, zu deren Beschreibung dienen. Zugleich differenzieren die Gesellschaften mit ihnen die noch ungeformte anorganische Natur (*phylum*), indem sie diese in »verschiedene Phyla teilen und selektive Diskontinuitäten in die ideale Kontinuität der Materie-Bewegung einführen«. So wird etwa die Chemie des Kohlenstoffs

»durch ein bestimmtes Gefüge, das sie selektiert, organisiert oder erfindet, an die Oberfläche gebracht. ... Man kann in allen Fällen viele recht unterschiedliche Linien erkennen: die einen, die phylogenetischen, werden über lange Entfernung durch Gefüge aus verschiedenen Zeitaltern und Kulturen vermittelt (Vom Blasrohr zur Kanone? Von der Gebetsmühle zum Propeller? Vom Kessel zum Motor?); andere, die ontogenetischen, sind in einem Gefüge enthalten und verbinden verschiedene Elemente oder vermitteln ... ein Element mit einem anderen Gefüge unterschiedlicher Art, aber aus derselben Kultur oder demselben Zeitalter (zum Beispiel verbreitet sich das Hufeisen in landwirtschaftlichen Gefügen). ... Ein *élan vital?*«<sup>56</sup>

54 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 633.

55 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 299: »Tarde ist der Erfinder einer Mikro-Soziologie, der er ihre ganze Ausdehnung und Tragweite gab«, indem er nicht Akteure und Interaktionen betrachtet habe, sondern unterhalb ihrer die Begehren, die eine Gesellschaft durchziehen.

56 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 562.

Hier stoßen Deleuze und Guattari also in unverkennbar bergsonschem Vokabular auf Simondon und Leroi-Gourhan, die von der *Materialität* aus auf die Gesellschaftsbewegungen zugehen, auf die Annahme einer unvorhersehbaren, auf den Materien beruhenden technischen und damit auch sozialen Evolution. Leroi-Gourhan hatte für die Tendenz technischer Dinge von einem *bergsonischen élan* gesprochen; Simondon hatte sich für die Einschmiegung des Technikers in die Materie interessiert, wobei diese initiativ sei.

Deleuze und Guattari interessieren sich für den Metallurg in seinem Bezug zu Metall und Erde, sowie für die Stellung im *Dazwischen* zwischen anderen Gruppen und Gesellschaften. So, wie Magier oder Zau-berer eine »anomale Stellung« in der Gesellschaft haben, stets an den Rändern (am »Dorfrand oder *zwischen* zwei Dörfern«) hausen,<sup>57</sup> so sind die Metallurgen die Figuren namentlich zwischen Nomaden und Sesshaften. Hier schließen Deleuze und Guattari auch an Simondons Unterscheidung von freier Tätigkeit (»der eigentlich sozialen Beziehung) und Arbeit an. Und sie sehen den Metallurg insbesondere mit dem Herstellen von Waffen verbunden, insofern als denjenigen, der der nomadischen Kultur des Krieges eng verbunden ist (enger als der fixierten, sesshaften, das Gesellschaftsinnere befriedenden Art der Vergesellschaftung mit ihrer Monopolisierung der Waffengewalt). Die Metallverarbeitung ist eine »Strömung, die zwangsläufig mit dem Nomadentum zusammenfließt«.<sup>58</sup> Nomadische und territorial gebundene (feudale) Gesellschaften unterscheiden sich dann sowohl in ihrer Richtung (Projektion oder Introzeption), ihrem Vektor (Geschwindigkeit oder Schwere), ihrem Subjektivitäts-Modell (freie Tätigkeit oder Arbeit), ihren Ausdrucksmedien (Schmuckstücke oder abstrakte Zeichen) als auch in ihrer Stimmung (Affekt oder Gefühl). In diesen fünf Aspekten, die für D/G mit der Erfindung der Metallurgie einhergehen, erweist sich die Metallurgie als zentrale, als exzessionelle technische Aktivität in bestimmten Gesellschaften. Die nomadischen Gesellschaften (die diese Gesellschaftsanalyse interessieren, sofern sie den Kontrastfall zu ›uns‹ darstellen), weisen namentlich »kriegerische Innovationen« auf, von Waffen, Strategien und Technologien, wobei es nicht entscheidend ist, ob sie ein spezifisches Artefakt wirklich erfunden oder es entlehnt haben. In jedem Fall haben sie es transformiert, in ihre Subjektform integriert. Und es sind nicht ›die Nomaden‹ an sich, denen eine Erfindung zuzuschreiben ist, sondern es sind eben die Metallurgen, also Einzelne. Zwar werden diese stets, in jeder Gesellschaft kontrolliert (sei es der Staatsapparat oder der Nomadenstamm), technologisch und auch sozial sind sie – jedenfalls in den von D/G angesprochenen Gesellschaften – autonom. Sie haben eine »gesell-

<sup>57</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 335.

<sup>58</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 556.

schaftliche Klandestinität«.<sup>59</sup> Was hat diese Autonomie, diese Freiheit des Metallurgen (der sich ganz in die Beziehung zur Materie begibt, statt sich sozialen Normen zu beugen, so Simondon) für soziale Funktionen und Effekte?

An dieser Stelle führen Deleuze und Guattari das Konzept der *technologischen Abstammungslinie* oder des technologischen Kontinuums ein. Es wird durch mehrere »Variationslinien« definiert, es spielen hier neben den Aktivitäten der Akteure die Potentiale ganz verschiedener Materialien hinein: von Meteoriten und gediegenen Metallen, Erzen und Metallanteilen; natürlichen und künstlichen Legierungen; von Umgangsweisen mit dem Metall und dessen Qualitäten. Diesen materiellen Eigenschaften (Singularitäten) und ihren Bearbeitungsweisen korrelieren je »affektive Qualitäten« oder »Ausdrucksmerkmale«. All dies muss gleichermaßen ernst genommen werden. Es ist der Stahl, der eine bestimmte Umgangsweise erfordert. So setzt Gussstahl die Aktualisierung mehrerer Materialeigenschaften voraus (Schmelzen des Eisens bei hoher Temperatur, Entkohlung, usw.), denen affektive Qualitäten entsprechen (Dauerhaftigkeit, Schliff, »Schlieren und Muster«, die sich aus der »inneren Struktur des gegossenen Stahls« ergeben). Ein Komplex solcher Singularitäten, die durch »bestimmte Bearbeitungsarten weiterentwickelt werden können« und in »Ausdrucksmerkmalen konvergieren«, nennt Deleuze das *Phylum* oder die technologische Abstammungslinie. Jedes Phylum hat seine eigene affektive Qualität (die Affekte des Säbels unterscheiden sich von denen des Schwertes). Unter dem Begriff des Phylums kommt also erneut das Gefüge-Konzept ins Spiel, nämlich nun als gesellschaftlich *instituierte* Konvergenz von Materialität, Bearbeitung und symbolischer Dimension, als eine Konvergenz, welche »selektiert, organisiert und stratifiziert« ist, konsistent wird. In diesem Sinn, so fügt Deleuze hinzu, sei ein Gefüge immer eine »regelrechte Erfundung«.<sup>60</sup> Wie für Simondon und Leroi-Gourhan ist also auch für ihn das – Neues schaffende, produktive – Zusammenspiel von Materialität, Aktivität und Intention entscheidend. Nie ist der Akteur allein ausschlaggebend, und stets ist die Materie ernst zu nehmen. Diese Artefakt-, Materialitäts- und Affektivitäts-theoretische Konzeption des Sozialen ist nun wie erwähnt nicht allein ›mikrosoziologisch‹ angelegt. Sie stellt vielmehr von Beginn an gesellschaftsanalytische Fragen.

59 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 558f.

60 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 561.

*Mikro- und Makrosoziologie, exemplarisch:  
Nomadische vs. sesshafte Gesellschaften*

Deleuze und Guattari verfolgen mit den Gefüge-Beschreibungen Gesellschaftsanalysen. Die Gefüge unterscheiden sich zunächst in ihrer Beweglichkeit, ihrem Bezug zum Territorium. Dies ist nicht irgendein Merkmal der Gesellschaften; an ihm entscheidet sich, welche Art von Einteilungen eine Gesellschaft an ihren Einzelnen und den anderen, nichtmenschlichen Körpern vornimmt (›hart‹ oder ›geschmeidig‹), welche Identitätsdynamiken sie schafft, mit welchem Maß an Fixierungen sie arbeitet. Gesellschaften differieren namentlich darin, ob sie im Vergleich zu anderen »Territorialisierungen« respektive »Reterritorialisierungen« vollziehen, also Elemente auf ein Territorium beziehen und fixieren; oder ob sie eher »deterritorialisieren«, Elemente mobilisieren. In der territorial-staatlich organisierten Gesellschaft mit kapitalistischer Wirtschaftsweise wären dies die Geld- und Arbeiterströme im Gegensatz zum segmentierten Boden; in nomadischen Kollektiven ist buchstäblich alles in Bewegung.<sup>61</sup> Gesellschaftsanalytisch besteht die Differenz also weniger in der zwischen moderner und ›vormoderner‹, oder funktional differenzierter und segmentärer Gesellschaft. Die Gesellschaftstypisierungen fallen anders aus, und in bestimmter Hinsicht rückt sogar die kapitalistische der nomadischen Vergesellschaftung nahe: insofern nämlich beide Deterritorialisierungen vollziehen. Zugleich erscheinen nomadische und territori-alstaatlich organisierte Gesellschaften als tief divergent.

Entworfen wird zudem ein neues Modell sozialer Schichtungen. Es geht hier nicht um ›soziale Strukturen‹.<sup>62</sup> Stammes- oder Clangesellschaften entfalten sich durch Territorialitäten oder Codes (das Stammessystem der Territorien oder das Clansystem der totemistischen Abstammungs-linien), womit sie sich zugleich ihre Resonanz, ihr Zusammenfallen verhindern. Staatliche Gesellschaften haben die Codes der Totemgruppen übercodiert und die Territorialitäten der Stämme durch eine neue Territorialisierung ersetzt. Gleichwohl ist das »Zentralisierte« des Staates dem Segmentären der Stämme nicht einfach entgegengesetzt. Die Orga-

<sup>61</sup> Vgl. zu diesen Begriffen, die auch den Grund eines *Denkens* bezeichnen, auch Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, Kap. 4. Territorialisierung ist die Bewegung, welche die Erde zum Territorium macht; Deterritorialisierung die umgekehrte. Marx hatte 1848 das *terre-capital* (in Eigentum und Kapital verwandelter Boden) von der *terre-matière* unterschieden (in der im Original französischen Ausgabe von *Das Elend der Philosophie*). Vgl. zu Deleuze R. Seyfert, Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten, in: G. Gebhard/T. Heim/K.-S. Rehberg (Hg.), ›Realität der Klassengesellschaft – Klassengesellschaft als Realität?«, Münster 2007, 321–344.

<sup>62</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 290 und 295f.

nisationstypen differenzieren zwar; sie sind aber zugleich auch »ineinander verflochten«. Inwiefern? Insofern Stammes- und Clangesellschaften den territorialen »*Staat antizipieren und ihn zugleich abwehren*«.<sup>63</sup> Und insofern umgekehrt unsere Vergesellschaftungsweise, die Einteilung der Einzelnen auch nicht im territorialen Staat aufgeht. »Jede Gesellschaft, aber auch jedes Individuum wird von zwei Segmentaritäten gleichzeitig durchzogen«, von einer »harten« und von einer »geschmeidigen«, ohne welche die »harten Segmente nicht halten würden«. Die eine Einteilung ist »molar«, die andere »molekular«. Diese beiden Begriffe bezeichnen zwei Arten von Mannigfaltigkeit, die miteinander koexistieren, sich gegenseitig voraussetzen (wie sich Staat und gegenstaatliche Stammesgesellschaft gegenseitig voraussetzen), wobei der molare Bereich als derjenige »kollektiver oder individueller Vorstellungen« definiert wird, während der molekulare Bereich »*Überzeugungen und Begehren*« bezeichnet. Wichtig ist, dass mit diesen Begriffen die »Unterscheidung von Gesellschaftlichem und Individuellem jede Bedeutung verliert, da die Strömungen weder Individuen zugeordnet, noch von kollektiven Signifikanten übercodiert werden können«.<sup>64</sup>

In Bezug auf die zentrale gesellschaftsanalytische Frage, ob eine Gesellschaft ihre Einzelnen in Form des Staates oder Stammes organisiert (welche Subjekte sie also instituiert), taucht nun erneut Bergsons Konzept ›Aktualisierung des Virtuellen‹ auf. Das Virtuelle, in diesem Fall ›der Staat‹, wird durch eine Gesellschaft, die sich in Stämmen organisiert, an seiner Aktualisierung gehindert. Die deleuzianische Gesellschaftsanalyse setzt neben Bergsons Kritik negativer Begriffe also auch seinen genetischen Blick voraus. Sie führt zu einer spezifischen gesellschaftsvergleichenden Methode, wobei uns diese genau diejenige Methode zu sein scheint, welche die »strukturale Anthropologie« verwendet. Statt einlinige Evolutionismen, beziehungslose Dualitäten oder nicht minder evolutionäre Dialektiken zu denken, erfordert eine solche Gesellschaftsanalyse ein *Hin und Her*, stets bleiben die anscheinend einander so fremden oder sich ablösenden Gesellschaften aufeinander verwiesen. Sie müssen in ihrem latenten Bezug gedacht werden. Es handelt sich um zwei nicht von einander getrennt beobachtbare Gesellschaftsformen, da sie sich ständig gegenseitig (wenn auch kollektiv unbewusst) antworten, oder gemeinsam ein gleiches ›Virtuelles‹ aktualisieren. Was soll damit gesagt sein? Ebenso wie für den Strukturalismus, ist keine Gesellschaft vormodern. Keine ist archaisch, geht der unseren vorher, entwickelt sich noch. Vielmehr sind alle Gesellschaften »hochaktuell«.<sup>65</sup>

63 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 290. Herv. von mir.

64 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 299.

65 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 289.

Deleuze und Guattari nehmen hier einerseits ausdrücklich den gesellschaftstheoretischen Blick von Lévi-Strauss auf, namentlich dessen Unterscheidung ›kalter‹ und ›heißen‹ Gesellschaften. Die sogenannten ›geschichtslosen‹, und genauer, die kalten Gesellschaften stellen sich jenseits der Geschichte, und zwar nun nicht, »weil sie sich damit zufriedengeben, unveränderliche Modelle zu reproduzieren oder von einer starren Struktur beherrscht zu werden, sondern weil sie Gesellschaften des *Werdens* sind (Kriegergesellschaften, Geheimgesellschaften etc.)«.<sup>66</sup> Zum anderen wird Pierre Clastres' These der ›gegenstaatlichen‹ Gesellschaft aufgenommen. Gesellschaften, die keinen Staatsapparat haben, sind weder ›noch nicht‹ zum Staat vorgedrungen, noch handelt es sich um solche, denen der Staat ›fehlt‹. Vielmehr wenden sie permanent soziale Mechanismen an, um diesen abzuwehren. Die gegen-staatliche Gesellschaft *par excellence*, für die sich Deleuze und Guattari im Blick auf uns, *ex negativo*, vor allem interessieren, ist dabei erneut die nomadische. Zunächst sind nomadische Gesellschaften also deshalb interessant, weil sie die ›virtuelle‹ Überformung des Gesellschaftskörpers mit einer staatlichen Organisation permanent abwehren, insbesondere mittels der Institution der ›Kriegsmaschine‹, der jedes Gefüge (Kamel-Gefüge, architektonische Gefüge) dieser Kollektive dient. Ethnologen sprechen tatsächlich – namentlich für die Tuareg in Mali – auch aktuell von einer nomadischen ›Kultur des Krieges‹.<sup>67</sup> Deleuze und Guattari denken neben den Tuareg insbesondere auch an die Mongolen Dschingis Khans (übrigens: ›des Schmieds‹), die im 13. Jahrhundert fast ganz Asien beherrschten. Clastres (siehe unten) spricht hingegen für nicht-imperiale, sich nämlich gezielt zerstreuende nomadische Gesellschaften in Südamerika, Kollektive, die mittels ritueller Kriege den vereinheitlichenden Zentralstaat abwehren.<sup>68</sup> Die nomadische Gesellschaft ist also als gegen-staatliche Gesellschaftsform interessant.

Die Nomaden sind für Deleuze und Guattari aber auch deshalb interessant, weil man ihre soziale Positivität, ihre Erfindungskraft bisher nicht verstanden habe. Die Geschichtswissenschaften wie auch die soziologische Theorie haben die Nomaden statt dessen stets ›herabgewürdigt‹.<sup>69</sup> Dabei zeichnen sie sich durch eine ganze Reihe sozialer und artefak-

66 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 397f.

67 G. Klute, Kleinkrieg in der Wüste? Nomadische Kriegsführung und die ›Kultur des Krieges‹ bei den Tuareg, in: Th. Jäger (Hg.), *Die Komplexität der Kriege*, Wiesbaden 2010, 188–220, siehe v.a. 201–209 (›nomadische Kriegsführung‹ mit ihren Merkmalen der Geschwindigkeit, Flexibilität, und des singulären Gebrauchs von Kontakt- oder ›Schockwaffen‹ bei den Tuareg und dem damit verbundenen ›Kriegerethos‹) und 210ff. (zur Aktualität dieser ›Kultur des Krieges‹).

68 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 597–604.

69 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 543f.

tischer *Erfindungen* aus, eine spezifische Kollektiv- und Subjektform, spezielle Affekte und Geschwindigkeiten. Sieht man diese Positivitäten nicht, wird man nie verstehen, wie die Nomaden im Krieg haben siegen können (ihre »gute Metallverarbeitung«); man wird nie verstehen, warum die Nomaden »versuchten, Städte und Staaten zu zerstören«, wenn man nicht die »nomadische Organisation oder eine Kriegsmaschine« anerkennt. Kurz, man muss die Nomaden »nicht durch Unwissen, sondern durch ihre *positiven* Eigenschaften« bestimmen.<sup>70</sup> Zu diesen positiven Eigenschaften gehören grundlegend die spezifisch nomadischen Gefüge, die wir kurz bereits ansprachen: Das soziale Leben nomadischer Gesellschaften spielt sich hauptsächlich in zwei Gefügen ab, und zwar in zwei *Geschwindigkeitsgefügen*: im Gefüge Mensch-Reittier-Waffe und Mensch-Lasttier-Zelt. Andere Gefüge sind demgegenüber sekundär. So haben zwar auch Nomaden ihre Städte, aber nur in dienender Funktion. In den entscheidenden Gefügen hingegen ist alles für die Bewegung gemacht – eben bis in die Architektur hinein.<sup>71</sup> Häute, Wolle, Filz sind deren Materialien; sie bringen ihre spezifischen visuellen und akustischen Wahrnehmungen mit, ihre Leichtigkeit, ihre kleinen, handhabbaren Dimensionen. Die Zelte graben sich nicht in den Boden ein. Sie schaffen ebenso wie die nicht kartierten Wege, die weder fixiert noch von Infrastrukturen untermauert sind, den (ebenfalls bereits erwähnten) ›glatten‹ Raum im Gegensatz zum ›gekerbten Raum‹ der Sesshaften, den die gebauten Architekturen einbringen, mit ihren dazugehörigen Einteilungen des Bodens und den sozialen Unterteilungen. Der glatte Raum hingegen ist der

»Raum der kleinsten Abweichung: er hat auch keine Homogenität, außer zwischen unendlich dicht beieinanderliegenden Punkten, und die Verbindung zwischen ihnen vollzieht sich unabhängig von festgelegten Wegen. Es ist ein Raum des Kontakts, kleiner Kontaktvorgänge, der eher taktil oder manuell als visuell wie der gekerbte euklidische Raum ist. Der glatte Raum ist ein Feld ohne Leitungen und Kanäle«.<sup>72</sup>

Im »Gegensatz zu dem, was bei den Seßhaften vor sich geht«, sind hier die Bewegungen primär, nicht die Punkte, zwischen denen man sich bewegt. Zudem hat der Weg nicht dieselbe Funktion, er teilt keinen »geschlossenen Raum unter den Menschen« auf, er ist nicht dazu da, je-

<sup>70</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 244f.

<sup>71</sup> Vgl. H. Delitz, Gesellschaften der Städte und Gesellschaften der Zelte. Zur politischen Effektivität der Architektur, in: E. Seidl (Hg.), *Politische Raumtypen. Zur Wirkungsmacht öffentlicher Bau- und Stadtstrukturen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2009, 15–34, und ›Die zweite Haut des Nomaden‹. Deleuze und Guattari beziehen sich v.a. auf A. Milovanoff, La seconde peau du nomade, in: *Nouvelles littéraires* 2646 (1978), 18.

<sup>72</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 510.

dem »seinen Anteil zuzuweisen und die Verbindung zwischen den Teilen zu regulieren«; sondern er *verteilt* Menschen und Tiere »in einem offenen Raum, der nicht definiert und nicht kommunizierend ist«.<sup>73</sup> Ebenso grundlegend ist das zweite Geschwindigkeitsgefüge, das der Reittiere mit ihren Affekten (Ausdauer, Genügsamkeit, Schnelligkeit) und den Waffen, die ihrerseits bestimmte Affektionen und Aktivitäten mit sich bringen (auch ein spezielles Politisches, die ›Kultur des Krieges‹ und das kriegerische Ethos, worauf gleich zurückzukommen sein wird), sowie einen spezifischen Boden- und Raumbezug. Die nomadische Gesellschaft ist mit ihren beiden Geschwindigkeitsgefügen »deterritorialisiert *par excellence*«. In ihr erfolgt die »Reterritorialisierung nicht wie beim Migranten im Nachhinein«, auch beruht sie nicht »auf etwas anderem wie beim Seßhaften« (der territorialisierenden Eigentumsordnung, dem territorialisierenden Staatsapparat); hier wird die Beziehung zur Erde vielmehr durch die Deterritorialisierung »konstituiert«. »Die Erde hört auf, Erde zu sein, und wird tendenziell einfach Boden oder Träger«.<sup>74</sup>

Damit einher geht ein spezielles Organisationsprinzip. Nomadische Kollektive brechen mit den Filiationen, den territorial gebundenen »Abstammungslinien«; und sie teilen auch nicht die zentralisierende Organisation der Staats-Form mit ihrer Art der Bodenaufteilung.<sup>75</sup> Der nomadische Gesellschaftskörper ist vielmehr numerisch organisiert, es ist ein Gesellschaftstyp arithmetischer Vielfalt.<sup>76</sup> Solche numerischen, zahlenförmigen Innovationen weisen die Nomaden auch in anderen Gebieten der Organisation auf, etwa in der Administration, sie zeigen eine »›mobile‹ Territorialität« in einem Prinzip der Besteuerung, in welchem auch der Boden Zahlen untergeordnet ist. In der Analyse des Numerischen als Organisationsprinzip stoßen D/G erneut auf Bergson. Dieser entdeckte

»zwei sehr unterschiedliche Arten von Mannigfaltigkeit«, eine qualitative und verschmelzende, stetige; und eine numerische und homogene, unstetige Mannigfaltigkeit. ... Wir sind ... auf alle möglichen Arten von Unterschieden zwischen den beiden Typen von Mannigfaltigkeit gestoßen: metrische und nicht metrische; extensive und qualitative; zentrierte und azentrierte; baumartige und rhizomatische; zahlenförmige und flache; dimensionale und direktionale; der Masse und der Meute; der Größe und des Abstands; des Einschnitts und der Frequenz; eingekernte und glatte«.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 524.

<sup>74</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 522ff.

<sup>75</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 244.

<sup>76</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 535ff.

<sup>77</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 67of.

Neben der Anordnung der Einzelnen unterscheidet sich auch die Haltung der nomadischen Gesellschaft zur Geschichte, zur eigenen Veränderung von ›uns‹. Es gibt in der Vorstellung der Nomaden sehr wohl Ereignisse, die erinnert werden. Aber diese heften sich nicht an ein bestimmtes Datum auf einem einlinig vorgestellten Zeitstrahl, sie heften sich an verteilte Orte (heilige Bäume, Steine), mit denen sich zugleich das religiöse Wissen verbindet.<sup>78</sup> Die Nomaden entfalten darüber hinaus eine eigene Form des Wissens, die Nomadologie als Gegenteil der Geschichtsschreibung, als imaginatives, erfiederisches Wissen, das gesellschaftskonstitutiv ist: Es dient dem *Werden eines Volkes*.<sup>79</sup> An anderer Stelle spricht Deleuze auch davon, dass es zur Legendenbildung und damit zu der in ihr operierenden »Fabulierungsfunktion« (Bergson) gehöre, ein »Volk zu erfinden«.<sup>80</sup> In diesem Begriff ist die gesamte Gesellschaftstheorie eingefaltet, welche Bergsons *Die beiden Quellen* enthält: nämlich die positive, einrichtende, Neues schaffende Funktion der Fabulation, ebenso wie ihre abgrenzende, das Kollektiv schließende Tendenz. Auch weitere Formen des Wissens werden von Deleuze-Guattari als spezifisch nomadisch gekennzeichnet: Die Arbeitsteilung sei hier nicht geringer als diejenige, welche die staatliche ›Königswissenschaft‹ vornimmt. Sie ist vielmehr »anders«.

»Man kennt die Schwierigkeiten, die die Staaten schon immer mit den Zünften und Gilden hatten, mit den nomadischen oder wandernden Körperschaften der Maurer, Zimmerleute, Schmiede etc. Die Arbeitskraft festhalten und seßhaft machen, die Bewegungen des Arbeitsablaufes steuern, ihm bestimmte Kanäle und Leitungen zuweisen, Korporationen im Sinne von Organismen bilden – [all] dies ist immer eine der wesentlichen Angelegenheiten des Staates gewesen«.<sup>81</sup>

Mit all dem, ausgehend von den differenten Gefügen und ihren insituierten Affekten, ergibt die nomadische Gesellschaft das Bild einer ›Kriegsmaschine‹ – was nun ihr Politisches betrifft. Alle gesellschaftli-

78 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 526.

79 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 38.

80 G. Deleuze, Die Literatur und das Leben (1993), in: Ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt/M. 2000, 11–17, 14. Vgl. zur Bedeutung der Nomadologie als Ethno-Poetik – einer Literatur, die ein Volk schafft –, und Bergsons Fabulation Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 55f. Zum Volk-Werden durch Literatur und Philosophie vgl. Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, 126ff. »Die Schöpfung von Begriffen verweist in sich selbst auf eine zukünftige Form, sie verweist auf ... ein Volk, das es noch nicht gibt.« Deleuze/Guattari beziehen sich an dieser Stelle übrigens auf einen weiteren Bergsonianer, der in dieser Arbeit nicht angemessen zur Geltung kommt (sich auf soziologische Autoren konzentrierend), nämlich auf Ch. Pégy (Clio, Paris 1931, im Begriff des Internellen statt des Eternellen, Ewigen).

81 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 505f.

chen Elemente scheinen letztlich darauf hinauszulaufen: Der tiefe Bezug zur Erfindung von Waffen; die Deterritorialisierung; die numerische Anordnung anstelle einer namentlichen und lokalisierbaren Zurechnung; die ständige Bewegung, das Entwischen; der glatte, verschiebbare Raum; dieser spezielle Bodenbezug, der auch nicht durch Landwirtschaft vertieft wird, sondern für den die Erde nur die Oberfläche ist, auf der man sich bewegt. »*Die Kriegsmaschine ist eine Erfindung der Nomaden (da sie nicht zum Staatsapparat gehört und sich von der militärischen Institution unterscheidet). Die nomadische Kriegsmaschine hat drei Aspekte, einen räumlich-geographischen, einen arithmetischen ... und einen affektiven Aspekt.*«<sup>82</sup> Die Analyse läuft auf diese politischen Elemente des Sozialen zu, weil die nomadische Gesellschaft uns als diejenige sichtbar wird, die den Krieg benutzt, um sich gegen die staatliche Zentralisierung und Fixierung zu wehren. Sie ist das Gegenteil von ›uns‹. *Die nomadische Gesellschaft ist keine staatenlose Gesellschaft, auch wenn sie keinen Staat ›hat‹ – sie ist eine gegen-staatliche Gesellschaft.* Worauf es einer bergsonischen Gesellschaftsanalyse demnach immer ankommt, ist es, positive Aktivitäten zu beschreiben. Der scheinbare ›Mangel‹ einer Gesellschaftsform (am Staat, am Markt, an der Schrift oder Geschichte) ist in Realität stets ein positives, produktives Prinzip. Wegen des ›uns‹ entgegengesetzten Bodenbezugs; weil das soziale Leben auf die (räumliche, aber auch soziale) Bewegung zugeschnitten ist, wegen des spezifischen Politischen sind hier andere Individuationen zu beobachten, entstehen andere Arten instituierter Affekte – anderes, worin die Einzelnen ihren Ehrgeiz stecken und woher sie ihren Stolz beziehen. So besteht etwa der politische ›Drang‹ der Tuareg im Raub insbesondere von Reitkamele (rezzu); und Raubzüge wie Reitkamele entsprechen ihrer am höchsten bewerteten Tätigkeit: dem ›freien Umherschweifen‹. Umgekehrt besteht die Antwort des Staates auf die nomadische Gesellschaft darin, den

›Raum gegen alles einzukerben, was über ihn hinauszugehen droht. Der Staat hat sich die Kriegsmaschine nicht angeeignet, ohne ihr die Form der relativen Bewegung zu geben: so etwa mit dem Modell der *Festung* als einem Regulator der Bewegung, der genau das Hindernis war, auf das die Nomaden stießen, die Klippe, die Abwehrbewegung, durch die die wirbelnde, absolute Bewegung gebrochen wurde.«<sup>83</sup>

Ein letztes Moment dieser bergsonianischen, kontrastiven Gesellschaftsanalyse ist: *Nichts ist absolut.* Stets gibt es Beziehungen und Bewegungen zwischen den Gesellschaftstypen, Austauschprozesse und Wandlungen, zum Beispiel durch die vermittelnden Figuren im Dazwischen (Metallurgen, Schmiede, usw.). Es gibt ein ständiges Hin und Her von De- und Reterritorialisierungen, und noch der am strengsten erscheinende Ge-

82 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 521.

83 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 533.

gensatz (wie der des ›glatten‹ und ›gekerbten‹) führt bei genauerem Hinsehen »zu immer schwierigeren Komplikationen« – man kann nämlich auch in Wüsten »eingekerbt« leben, sowie »geglättet in Städten wohnen, ein Stadt-Nomade sein«.<sup>84</sup>

Die Analyse von nomadischer versus staatlicher Gesellschaft bezieht sich natürlich auch auf ›den Kapitalismus‹. Auf diesen ökonomischen Aspekt der eigenen staatlichen Gesellschaftsform läuft es selbstverständlich im zeitgenössischen Kontext hinaus. Die Unterscheidung staatlicher und nomadischer Gesellschaften läuft genauer gesagt darauf hinaus, unerwartete Gemeinsamkeiten des Nomaden mit dem ›Teilchenbeschleuniger‹ Kapitalismus aufzuzeigen – und zugleich beider Divergenz zum Staat zu betonen. Es läuft auf die Analyse der kapitalistischen Vereinnahmungen von (materiellen und sonstigen) Strömen hinaus, und auf die spezielle Art des Bodenbezuges, die das Privateigentum an Boden darstellt. Ohne weiter auf die Einzelheiten einzugehen: Wodurch sich auch diese Gesellschaft definiert, sind weniger als unveränderliche Blöcke vorgestellte Konflikte (Klassen) oder als ebenso unveränderliche Blöcke vorgestellte Differenzierungen (Schichten); die Soziologie habe generell »Unrecht«, wenn sie Gesellschaften nur durch deren »Widersprüche definiert«. Viel eher definiere sich eine Gesellschaft durch diejenigen Bewegungen, die den Segmentierungen entgehen.<sup>85</sup>

Brechen wir hier ab, um festzuhalten, dass die Gesellschaftstheorie von Deleuze (und Guattari) in Vielem bergsonianisch ist: noch in der singulären Aufmerksamkeit für die numerische Aufteilung von Individuen, die ganze Kapitel von *Tausend Plateaus* beherrscht. Andere Themen wurden hier dagegen nur *ex negativo* (eben die Kapitalismus-Analyse) oder gar nicht berücksichtigt. So fiel der Begriff des ›Rhizoms‹ bisher kaum, das Bild einer nicht-hierarchischen Verteilung von Entitäten statt des hierarchischen, zentralisierten Baumes. Auch blieben Begriff und Konzept des ›Ritornells‹ völlig unberücksichtigt, jener Begriff der (barocken) Musik, der für ein Zwischenstück steht, die Brücke, den Übergang, das Intermezzo, das sich zunehmend zum Hauptstück mache. Auf diesen Begriff kommen Deleuze und Guattari im wichtigen Konzept des ›Volk-Werdens‹ zu sprechen, womit es sich einmal mehr (als Übergang) bergsonianisch interpretieren lässt: als jener Moment, in dem sich die Öffnung der geschlossenen Gesellschaft vollzieht.<sup>86</sup> Auch die Auseinandersetzung von Deleuze und Guattari mit der Psychoanalyse interessier-

84 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 667f.

85 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 294ff.

86 Siehe zum Ritornell (auf Nietzsches konzentriert): H. Böhringer, Fehlendes Volk. Über den Begriff des Ritornells in *Tausend Plateaus* und *Was ist Philosophie?* von Gilles Deleuze und Félix Guattari, in: P. Gente/P. Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt/M. 2007, 148–167.

te uns kaum; der Schwerpunkt lag nicht auf dem *Anti-Ödipus*. Dabei finden sich selbst hier Hinweise auf Bergson. In der Kritik der Psychoanalyse, ihres ewig gleichen Modells der ödipalen Familie könne man auf eine »verschwiegene« »Umwälzung« zurückkommen, die Bergson in der »allgemeinen Konzeption der Beziehungen von Mikro- und Makrokosmos vorgenommen« habe. Statt nämlich Mikro- und Makrokosmos als einander identische Entsprechungen zu denken, habe er »diese beiden Ganzheiten geöffnet«. Ist das Leben ein Ganzes, so in dem Sinne, dass es stets im Begriff steht, in einer »nicht-geschlossene[n] zeitliche[n] Dimension fortzuschreiten«. Ähnliches wollen Deleuze und Guattari für die Beziehung zwischen Familie (Mikrokosmos) und Gesellschaft (Makrokosmos) zeigen.<sup>87</sup> Dies bliebe noch auszubuchstabieren. Erneut sei es betont: Bergson ist ein Autor neben anderen; seine Spur erlaubt, nur eine Schneise durch dieses Werk zu schlagen. Diese Spur folgt tatsächlich jenen Konzepten des Werdens, das Deleuze in Bergson findet – und mit ihm in Simondon, Leroi-Gourhan, Clastres und selbst in Lévi-Strauss, wie sich noch zeigen wird.

87 Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, 123f.