

Eine Einleitung: Immanenzphilosophie und Wissenschaft

Gilles Deleuze (1925-1995) war Philosoph und kein Wissenschaftler. Auch in dem gemeinsam mit dem Psychiater und Philosophen Félix Guattari (1930-1992) geschriebenen zweiten Band von *Schizophrenie und Gesellschaft*, der unter dem Titel *Tausend Plateaus* erschien, beziehen sich beide einerseits auf verschiedene Wissenschaften wie beispielsweise Metallurgie, Botanik, Biologie, Linguistik und Anthropologie, distanzieren sich aber andererseits zugleich in ihren eigenen Vorgehensweisen von der herkömmlichen Wissenschaftspraxis. Wie sie in der Einleitung bemerken, kennen sie »keine Wissenschaftlichkeit« (TP: 38) mehr und beanspruchen »keinesfalls den Rang einer Wissenschaft« (ebd.). Auch im letzten gemeinsamen Buch *Was ist Philosophie?* beschreiben Deleuze und Guattari Wissenschaft nur als Teil eines Gefüges der gleichwertigen, aber wesensverschiedenen Erkenntnisgattungen Wissenschaft, Philosophie und Kunst (WP: 259f.). Eine exklusive Selbstbezüglichkeit von Wissenschaft wird damit hinfällig. Aus ihrer Sicht ist zur Erfüllung der Aufgabe von Wissenschaft, zu Erkenntnissen zu verhelfen, der Bezug zu ihren Außenbereichen oder zur »Nicht-Wissenschaft« (ebd.: 260), die sie als Philosophie und Kunst bestimmen, die Bedingung.

Als Philosophen nehmen Deleuze und Guattari daher speziell eine Position im Außen oder an den Rändern von Wissenschaft ein, ohne die affine Beziehung gänzlich aufzulösen. Beide schlagen vor, sich zum Zweck der Weiterarbeit der jeweiligen Disziplinen vielmehr im Dazwischen oder an einer gemeinsamen Grenze der Erkenntnisgattungen der Wissenschaft, Philosophie und Kunst zu bewegen (ebd.). Die wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Implikationen dieser wissenschaftsphilosophischen Überlegungen Deleuzes und Guattaris sind entsprechend weitreichend, handelt es sich dabei doch aus der Perspektive der Wissenschaft um eine Bewegung entlang der dynamisch-verschiebbaren Grenzen ihrer selbst. Deleuze und Guattari laden uns so gesehen dazu ein, den rekursiven Selbstbezug von Wissenschaft zu reflektieren und zu erweitern.

Die übergeordnete Intention der nachfolgenden Untersuchung besteht folglich darin, diese produktive Zwischenzone von Wissenschaft, Philosophie und Kunst aufzusuchen, um bestehende Annahmen etablierter Wissenschaftspraxis zu hin-

terfragen und zu erweitern. Wie ich in dieser Arbeit versuchsweise zeigen möchte, können uns die wissenschaftstheoretischen Überlegungen von Deleuze wie auch von Deleuze/Guattari dabei helfen, die Verfahrensweisen wissenschaftlicher Praxis speziell im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften weiterzudenken und für neue Möglichkeiten zu öffnen. Sie halten uns dazu an, das bekannte und etablierte Terrain wissenschaftlichen Arbeitens zu reflektieren, um so auf Auswege und Veränderungen hinzuarbeiten.

Dabei ist speziell auch Deleuze' philosophisches Werk wesentlich durch das un- abgeschlossene Eröffnen und Auflösen von festgesetzten Grenzen in der Philosophie gekennzeichnet (Schérer/Nancy 2008). Seine philosophische Praxis lässt sich selbst als ein Prozess der produktiven Umkehrung, Umarbeitung und Akzentverschiebung zwischen Transzendenz- und Immanenzphilosophie verstehen, der mit der Erschließung der verdrängten Linie einer Philosophie der Immanenz verbunden ist (Rölli 2018, 2019).¹

Deleuze' Denken der Immanenz findet speziell in der Arbeit an einer Ontologie des Werdens seinen Ausdruck. Insofern neben dem Seienden immer auch der Prozess des Gewordenseins in den Blick kommt, bleiben dauerhafte Verfestigungen aus. In der Erweiterung von Sein (*est*) um das Werden (*et*) wird das Seiende als Organisation permanent in Auflösung begriffen (D: 64). Damit ergeben sich für bestehende Verfahrensweisen der Wissenschaft neue Fragen und andere Probleme: Wie lässt sich die Flüchtigkeit der Zusammenhänge selbst denken; oder wie lassen sich Prozesse als *Prozess* beschreiben? Mehr noch: Wie lassen sich das in Transformation Befindliche, die Differenz an sich oder Nichtidentität darstellen? Lässt sich derartige Asignifikanz wissenschaftlich bestimmen?

All diese Fragen gipfeln aus meiner Sicht in dem zutiefst philosophischen Anliegen, sich der *Lebendigkeit* des Lebens wissenschaftlich anzunähern. Deleuze' akzentverschiebende Re-Lektüre der Philosophiegeschichte rückt das grundlegende Anliegen der Philosophie, Leben zu beschreiben, erneut in den Vordergrund und mündet in das vitalistische oder lebensphilosophische Projekt, ein »nicht-organisches Leben« (TG II: 172) oder die *Lebendigkeit im Leben* zu denken. Für Wissenschaft ist dieser Anspruch, das Leben in seiner kontingenten Lebendigkeit zu erfassen,

1 Deleuze' philosophisches Werk verläuft dabei entlang den Rändern der Philosophie und hält Kontakt zur »Nicht-Philosophie« (WP: 260), das heißt zu Wissenschaft und Kunst (Balke/Rölli 2011; Schmidgen 2007). Auch in der Disziplin Philosophie bewegt er sich in einer Zwischenzone von Transzendenz- und Immanenzphilosophie, die als »Hypertext« (Alliez 1993: 21, zitiert nach Dittrich 2012: 32) der Philosophiegeschichte gelten kann. Mit seiner produktiven Aufarbeitung der Philosophiegeschichte in Form von Monografien über Philosophen wie Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716), Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), Nietzsche (1844-1900), Bergson (1859-1941) und Foucault (1926-1984) gehen so gesehen Eröffnungen bzw. »Fluchtlinien der Philosophie« (Balke/Vogl 1996) einher.

ein überdauerndes und schier unlösbares Problem; sie scheint an ihm notwendigerweise zu scheitern.² Das Problem wirkt aber bestenfalls produktiv, insofern eine Auseinandersetzung damit Übersetzungen der Lebenspraxis in Aussicht stellt, die vom Anliegen getragen sind, die Qualitäten des Lebens *weniger* zu überformen. Denn anders als Philosophie neigt die Wissenschaftspraxis durch die bevorzugte Betrachtung von Raum und Ausdehnung als Extensionen laut Deleuze eher dazu, die zugrunde liegenden Kräfte und Intensitäten als Intensionen zu verdrängen und damit den Ausdruck der *Lebendigkeit im Leben* zu überdecken oder zu überformen (ebd.: 171).

Speziell im Buch *Differenz und Wiederholung* zeigt Deleuze, dass die in der Wissenschaft prominent vertretene Erkenntnistheorie Kants aufgrund ihrer Fokussierung auf sinnliche Erfahrung mit Erkenntnisbeschränkungen verbunden ist. Lebendigkeit oder Intensitäten, die nur als »Unsinnliches« (DW: 299) existieren, erfasst sie nicht.³ Deleuze' Philosophie der Immanenz, deren Grundzüge in seinem letzten Text *Die Immanenz: ein Leben* zusammengefasst werden, bietet durch ihren anderen Zuschnitt der Erfahrbarkeit der Welt (TG II: 365-370) Auswege aus kantschen Erkenntnisbeschränkungen und geht mit weitreichenden wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Implikationen einher.

Speziell der für die wissenschaftliche Praxis zentrale Begriff der Erfahrung, der nach Kant ein Objekt der Erfahrung oder eine empirische Referenz und eine Vorstellung eines Subjekts voraussetzt, wird dabei von Deleuze von einem »transzendentalen Feld« (ebd.: 366) oder einer Ebene der Immanenz unterschieden. Deleuze denkt nicht mehr vom Begriff der Erfahrung aus, sondern rückt das Konzept eines transzendentalen Felds oder einer Immanenzebene in den Vordergrund. Diese verweist weder auf ein Objekt noch ist sie als empirische Vorstellung einem Subjekt zugehörig. Als »reiner a-subjektiver Bewusstseinsstrom« (ebd.: 365) steht das transzendente Feld für ein »unpersönliches prä-reflexives Bewusstsein« (ebd.) oder für eine »qualitative Dauer des ichlosen Bewusstseins« (ebd.). Das Transzendente, das im kantschen Sinne eine unmittelbare Gegebenheit einer sinnlichen Erfah-

2 Dies bezeugt beispielsweise auch die von Husserl (2012) beschriebene »Krisis der europäischen Wissenschaften«. In seinem entsprechend betitelten Text kritisiert er den Objektivitätsanspruch des modernen wissenschaftlichen und philosophischen Denkens und schlägt stattdessen die »Lebenswelt«, also die noch vortheoretische, vor jeder Wissenschaft zugängliche Welt, als Ausgangspunkt von Wissenschaft und Philosophie vor.

3 Extensionen und Intensionen existieren gleichwertig nebeneinander, wobei aber gemäß Deleuze die Tendenz besteht, dass die fixierende sinnlich-extensive Erfahrung Intensitäten zum Verschwinden bringt: »Die Intensität, die Differenz in der Intensität ist es, die die eigentliche Grenze der Sinnlichkeit bildet. Daher besitzt sie den paradoxen Charakter dieser Grenze: Sie ist das Unsinnliche, das, was nicht empfunden werden kann, weil es stets von einer Qualität verdeckt wird, die sie entfremdet und »entgegenwirkt« [*contrarie*], weil sie in einer Ausdehnung [Extension; Anm. J. H.] verteilt ist, die sie verkehrt und tilgt.« (DW: 299)

rung meint, wird von Deleuze unter Abweichung oder paradox verwendet, insofern er es als eine unmittelbare Gegebenheit denkt, die auf der Immanenzebene nur als Werden, Fluss oder Strömung existiert und einem festgestellten Objekt sowie einem entsprechenden Subjekt entbehrt.⁴ Die Immanenz oder das transzendente Feld existiert ohne Objekt- oder auch Subjektbezug und damit ohne den Menschen als vorgängigen Zentralpunkt. Mit dieser Abkehr von dem kantischen Apriori einer fundamentalen Unterscheidung von Subjekt und Objekt wird die Weltbeziehung des Menschen anders und neu justiert. Wie im Verlauf der vorliegenden Untersuchung zu sehen sein wird, bedeutet diese Neuorientierung auch für die wissenschaftliche Praxis wesentliche Akzentverschiebungen. Es ergeben sich vor allem neue Problemstellungen, etwa die Frage, wie man sich als Forschersubjekt im Modus wissenschaftlichen Arbeitens den fluiden und sich entziehenden Objekten beschreibend annähern kann. Deleuze' Idee eines zutiefst beweglichen Weltbezugs tritt daher unweigerlich in Widerstreit zu Vorstellungen konventionellen wissenschaftlichen Arbeitens, bei denen es zumeist darum geht, empirische Referenzen zu fixieren, festzulegen und abzugrenzen.

Diesen anderen Zuschnitt eines nachkantischen Weltbezugs bezeichnet Deleuze auch als »transzendentalen Empirismus« (ebd.: 365), der einen wesensverschiedenen Gegensatz zur und eine Erweiterung der »Welt des Subjekts und des Objekts« (ebd.) darstellt. Der transzendente Empirismus erhält den Kontakt zur Immanenz und dem transzendentalen Feld, wodurch er sich wesentlich von Kants eher einfachem Empirismus unterscheidet, bei dem das Transzendente mit dem Transzendenten gleichgesetzt wird, also die sinnlich-positive Erfahrung des Subjekts mit dem Objekt zusammenfällt und damit Immanenz zum Transzendenten deformiert (ebd.: 366). Die Einführung einer vorgängigen Ebene der Immanenz, die sich jeder Transzendenz des Subjekts wie Objekts entzieht, ist daher mit einer Erweiterung des einfachen Empirismus um einen höheren oder transzendentalen Empirismus verbunden (DW: 186). Der transzendente Empirismus impliziert folglich eine erweiterte empirische Praxis, die über die sinnlich-wahrnehmbaren und empirisch-positiven Gegebenheiten hinausgeht, um die Dinge unmittelbar,

4 Da Deleuze das transzendente Feld als asubjektiven Bewusstseins- oder Bilderstrom versteht, dessen Kehrseite ein vorobjektiver Materiestrom ist, erfährt das Wort Immanenz eine Umkehrung (Sanders 2020: 23f.). Während Immanenz als Gegenbegriff zu Transzendenz für gewöhnlich das in den Dingen Enthaltene oder die ihnen innewohnenden Eigenschaften bezeichnet, ist die begriffliche Akzentverschiebung bei Deleuze entsprechend seiner Ontologie des Werdens damit verbunden, dass der bewegliche, lebendige und fließende Charakter der Dinge hervorgehoben wird. Auch Agamben (1998: 94; Herv. im Orig.) erkennt bei Deleuze »eine scharfsinnige etymologische Wendung, die den Ursprung des Wortes Immanenz von *manere* (bleiben, verharren) in *manare* (fließen, strömen) verlegt«. Der Immanenz wird so betrachtet ihre Lebendigkeit und Beweglichkeit zurückgegeben (ebd.).

das heißt in ihrem *Fluss* oder in der *Strömung* des transzendentalen Feldes zu erkennen.⁵

Deleuze' philosophisches Projekt des transzendentalen Empirismus lässt sich folglich als eine Verteidigung der Dignität der Immanenz gegenüber der Transzendenz verstehen, die auf der Ebene von Wissenschaft mit erkenntnistheoretischen Erweiterungen und anderen Erfordernissen im Umgang mit der empirischen Wirklichkeit verbunden ist. Zugleich verspricht der neue und erweiterte Bezug zur empirischen Wirklichkeit laut Deleuze auch die Bildung neuer Erkenntnisse in der Wissenschaft. Dieser neue Bezug von Wissenschaft zur Empirie geht jedoch nur dann über ein reines Wiedererkennen hinaus, wenn eine erweiterte oder höhere Empirie praktiziert wird, die uns die scheinbar bekannte sinnlich-erfahrbare Wirklichkeit verkennen oder neu erkennen lässt.⁶

Während im einfachen Empirismus die Empfindung oder sinnliche Erfahrung einen momentanen Einschnitt in den Strom des absoluten Bewusstseins darstellt, fokussiert der transzendente Empirismus Deleuze zufolge vielmehr auf den »Übergang von einer Empfindung zur anderen« (TG II: 365; Herv. J. H.). Anstelle einer momentanen Bestimmung von festgestellten Zuständen werden eher *dynamische Zwischenzonen* oder *gelebte Zustandsänderungen* in den Blick genommen, die im Sinne Spinozas (2012) eine Steigerung oder Minderung von Vermögen

5 Die paradoxe Begriffsschöpfung des »transzendentalen Empirismus« beschreibt dabei eine Überkreuzung der unvereinbaren Positionen des Empirismus und der Transzendentalphilosophie Kants (Rölli 2003: 1ff.). Sie kennzeichnet einen Bruch mit logischen Konventionen und einen Widersinn, wie er für das gesamte philosophische Werk von Deleuze typisch ist (ebd.). Kants Erkenntnistheorie zufolge können wir Dinge oder Sachverhalte bloß erkennen, wie sie uns erscheinen, wobei das »Ding an sich« (Objekt) und das den empirischen Erkenntnisprozess begleitende »Ich denke« (Subjekt) transzendent, also universalistische Setzungen a priori bleiben. Entsprechend der cartesischen Annahme *Ego cogito, ergo sum* (ich denke, also bin ich) wird das Bewusstsein zum Faktum, indem sich ein Subjekt gleichzeitig mit dem Objekt erzeugt (DW: 186). Wie Deleuze hingegen zeigt, ist das Transzendente, verstanden als Immanenz oder transzendentales Feld, nicht allein über eine empirisch-positive oder sinnliche Erfahrung zugänglich, sondern erfordert die Bezugnahme auf einen »höheren Empirismus« (ebd.), der es ermöglicht, das Dazwischen oder die Intensitäten des Werdens beweglich zu erfassen.

6 Eine Besonderheit von Deleuze' Philosophie des transzendentalen Empirismus ist dabei die neue Art der Hinwendung zur Empirie (Rölli 2003: 67-94). Deleuze betont wiederkehrend, dass es eine irritierende Begegnung mit der Welt ist, die zum Denken zwingt und über das reine Wiedererkennen hinausführt (DW: 182). Er charakterisiert diese empirische Begegnung mit der Welt und den Intensitäten des Lebens dabei als Irritation sinnlicher Erfahrungen oder als eine »Distorsion der Sinne« (ebd.: 300), die eine »Pädagogik« (ebd.) impliziert, die zum Denken herausfordert: »Es gibt etwas in der Welt, das zum Denken nötigt. Dieses Etwas ist Gegenstand einer fundamentalen *Begegnung*, und nicht einer Rekognition« (ebd.: 182, Herv. im Orig.).

zum Ausdruck bringen (SP: 65).⁷ Nimmt der einfache Empirismus vorrangig momentane Einschnitte vor, folgt der transzendente Empirismus hauptsächlich den Übergängen, dem Werden und dem Strom der reinen Immanenz. Deleuze' transzendentaler Empirismus steht daher für den Versuch, den Kontakt zum Leben bzw. zu den Kräften und Intensitäten des Lebens aufrechtzuerhalten, die sich eher indirekt und nur *im Übergang* und Dazwischen erschließen lassen, während sie über die direkten, momenthaften Einschnitte einfacher Empirie eher zum Verschwinden gebracht werden.

Die konventionelle Wissenschaftspraxis folgt so gesehen eher den kantischen Prämissen eines einfachen Empirismus, wodurch Intensitäten aufgrund des einseitigen Bezugs auf Extensionen Gefahr laufen, verloren zu gehen, während der transzendente Empirismus eine erweiterte Wissenschaftspraxis in Aussicht stellt, bei der Bezüge zu den Intensitäten und der Lebendigkeit des Lebens unter Umständen erhalten bleiben. Ob dies in der vorliegenden Untersuchung ansatzweise gelingt, ist ungewiss und wird zu diskutieren sein. Dessen ungeachtet eröffnen Deleuze' Überlegungen zum transzendentalen Empirismus ein Feld für erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen mit der grundlegenden Frage, wie die intensiven Qualitäten des Lebens in der wissenschaftlichen Darstellungspraxis näherungsweise erhalten bleiben können.

Entsprechend unterscheidet Deleuze in *Die Immanenz: ein Leben* zwei wesensverschiedene Bereiche des Lebens, zu denen der einfache Empirismus und der transzendente Empirismus Zugang haben. Steht *das Leben* als Aktuelles für den Bereich unserer sinnlichen Erfahrung und einfacher Empirie, handelt es sich bei der Immanenz von *ein Leben* um etwas rein Virtuelles, was nur in Bewegung und Übergang gedacht werden kann und sich folglich allein über einen erweiterten transzendentalen Empirismus erschließen lässt (TG II: 367).⁸ Fokussieren einfache

7 Im Sinne von Spinozas (2012: 117ff.) Ethik ist die Wesenheit eines existierenden Modus, beispielsweise eines Menschen oder eines Tieres, von seinem Vermögensgrad (lat. *conatus*) und seiner Fähigkeit, affiziert zu werden und zu affizieren (lat. *aptus*), bestimmt (SP: 131). Im Kontakt und in der Begegnung des Körpers mit anderen Körpern im Leben kann sich dieses Vermögen dabei im Zeitverlauf steigern oder vermindern. Ein Vermögen ist folglich nie festgestellt oder fixiert, sondern existiert *dynamisch* und *beweglich* als Bestreben oder Tendenz, sich selbst in der Existenz zu erhalten (ebd.). Somit findet es im un abgeschlossenen und tätigen Übergang von Vermögensminderung und Vermögenssteigerung seinen Ausdruck, also in Gestalt von Übergängen, gelebten Durchgängen oder Dauerzuständen, durch die wir zu einer »größeren oder kleineren Vollkommenheit übergehen« (ebd.: 65).

8 Intensitäten und die Lebendigkeit des Lebens erschließen sich jenseits des Aktuellen sinnlicher Erfahrung von *das Leben* auf einer vorgängigen und virtuellen Ebene der Immanenz, wie sie für *ein Leben* steht: »Ein Leben enthält nur Virtuelles. Es besteht aus Virtualitäten, Ereignissen, Singularitäten.« (TG II: 369) Den Übergang vom einfachen zum transzendentalen Empirismus markiert folglich der – aus Bergsons Lebensphilosophie entlehnte – Begriff des Virtuellen, der als Gegenbegriff zum Aktuellen fungiert (B: 122-142). Virtuelles und Aktuelles

Empirismen eher auf einzelne Momente oder auf Einschnitte in *das Leben*, kennt das »unbestimmte Leben« (ebd.: 368) von *ein Leben* nur Übergänge, also »Zwischen-Zeiten« (ebd.) und »Zwischen-Momente« (ebd.).⁹ Die Lebendigkeit und die Intensitäten von *ein Leben* erschließen sich daher nicht mehr allein wie im einfachen Empirismus über aktuelle Momente oder Aktualitäten von *das Leben*, sondern darüber hinaus nur in Zwischenzonen, Passagen und Übergängen, die lediglich im Denken, also in Bewegung und Vollzug, begrifflich konstruiert werden können. Der transzendente Empirismus steht so gesehen für die Erweiterung der Wissenschaft um das Virtuelle, das sich empirischer Feststellbarkeit entzieht und nur gedacht und begrifflich differenziert werden kann – wenngleich es von der sinnlich-positiven Anschauung des Aktuellen nicht unterscheidbar ist oder getrennt werden kann (Sanders 2020: 29f.).

Zur Beschreibung dieses Interferenzgeschehens, der Mischzustände und des Austauschs zwischen den wesensverschiedenen – aber untrennbar miteinander verbundenen – Bereichen des Aktuellen und des Virtualen, von *das Leben* und *ein*

stehen dabei nicht für einfache Gegensätze, sondern sind wesensverschiedene Bereiche, die im Austausch existieren. Wie Deleuze speziell in seinem Bergson-Kommentar zeigt, ist das Virtuelle nicht im kantschen Sinn mit sinnlicher Erfahrung, also einer gegenwärtigen Empfindung oder psychologischen Reaktion, gleichzusetzen, sondern besitzt eine »außerpsychologische Bedeutung« (ebd.: 74), weshalb er auch vom »Inaktiven« (ebd.) oder »Unbewussten« (ebd.) spricht. Der Begriff des Virtualen ist damit Ausdruck einer anderen Vorstellung von der Aktivität des Geistes und des Denkens. Anders als noch bei Kant handelt es sich um einen Bezug zum sinnlich-positiv Beobachtbaren, der weder als Deutung und Interpretation noch als Wiedererkennen und Identifikation funktioniert, sondern ein situatives Verstehen und Denken meint, das sich unter Umständen teilweise auch bestehender Vorurteile und bestehendem Wissen entledigen kann. Das Virtuelle folgt einer Metaphysik, die im Sinne Bergsons für eine Wissenschaft steht, »die sich aller Symbole zu entledigen sucht« (Bergson 2012: 184; Herv. im Orig.). Transzendentaler Empirismus bedeutet insofern eine Erweiterung des positiv Erfahrbaren um eine *Metaphysik des Virtualen*. Diese antiplatonische »neue Metaphysik der Empirie« (Baugh 2007: 34) widerstreitet aber klar Konzeptionen der Metaphysik, die auf universellen, generalisierten und transzenten Ideen aufbauen.

- 9 Das unbestimmte Leben von *ein Leben* kennzeichnet Deleuze mit dem unbestimmten Artikel *ein* (TG II: 367). Diese buchstäbliche Unbestimmbarkeit und Unvorhersehbarkeit des kontingenten Lebens ist Ausdruck eines »nicht-organischen Lebens« (ebd.: 172). Dieses erschließt sich – wie weiter unten gezeigt wird – nicht über retrospektiv und chronologisch vorgenommene Festlegungen und statische Einschnitte, sondern vorrangig über den dynamischen Nachvollzug der zyklisch-wiederkehrenden, unvorhersehbaren Ereignisse im Leben. Der transzendente Empirismus lässt sich daher als Versuch beschreiben, der sich im Aktuellen *des Lebens* andauernd vollziehenden Abweichung oder Bildung von Anomalien im Virtualen von *ein Leben* eine Einheit zu geben und sie aus dieser zu erklären. Als Grundeigenschaft des Lebens erscheint daher in der Philosophie Deleuze' wie auch der von Deleuze/Guattari die Hervorbringung abweichender und unvorhergesehener Bewegung, wobei Kontingenz das einzige Gesetz markiert (TP: 9).

Leben, bedienen sich Deleuze wie auch Deleuze/Guattari anderen bzw. einschließenden Logiken, die sie auch als doppelte Artikulation, disjunktive Synthese und reziproke Präsupposition bezeichnen (TP: 61f.; Sanders 2020: 14).¹⁰ Diese ermöglichen es im Besonderen, Mischzustände und produktive Zwischenbereiche zu beschreiben und somit das von der herkömmlichen Logik *ausgeschlossene Dritte* in den Blick zu bringen.¹¹ Speziell für wissenschaftliches Arbeiten eröffnen andere logische Grundoperationen, wie beispielsweise jene des *Sowohl-als-auch*, komplexe Beschreibungsformen, die aber – wie im Verlauf der Untersuchung zu sehen sein wird – mit dem Problem verbunden sind, dass entsprechend erweiterte sprachliche und darstellerische Praktiken erfunden werden müssen.

10 Das Aktuelle von *das Leben* und das Virtuelle von *ein Leben* unterhalten dabei, wie oben angeführt, ein Verhältnis wechselseitiger Voraussetzung oder reziproker Präsupposition. Dieses geht mit produktiver Koexistenz oder Koaleszenz einher: »Das transzendente Feld definiert sich durch eine Immanenzebene und die Immanenzebene durch das Leben.« (TG II: 367) So betrachtet wird die duale oder doppelte Gliederung bzw. doppelte Artikulation der wesensverschiedenen Pole des Aktuellen und Virtuellen von Interferenzen oder Austauschprozessen begleitet. Es handelt sich um disjunktive Synthesen, da das Virtuelle nicht in das Aktuelle einbricht, sondern es sich *aktualisiert* und sich während seiner Aktualisierung in etwas anderes verwandelt (B: 124). Positiv empirisch gesehen sind daher Aktuelles und Virtuelles *ununterscheidbar*. Die vorgängige Immanenzebene aktualisiert sich zwar in einem Subjekt und Objekt, die sie sich zuschreibt, bleibt aber insofern virtuell, als die sie bevölkernden Ereignisse Virtualitäten sind (TG II: 369). *Ein Leben* ist daher das Virtuelle jedes aktualisierten Lebens oder die virtuelle Komponente von *das Leben*. Die besagten Logiken der doppelten Artikulation, disjunktiven Synthese und reziproken Präsupposition helfen folglich dabei, Zwischenbereiche zu beschreiben, die in der herkömmlichen Wissenschaftslogik eher ausgeschlossen werden. Beim Konzept der doppelten Artikulation wird Artikulation im Wortsinne von Scharnier und Spalt gedacht, bezeichnet mithin zugleich eine Anbindungs- oder Gelenkstelle *und* eine Trennung oder Zäsur. Es handelt sich um gleichermaßen verbundene wie getrennte Stränge, in deren Überlagerungen Interferenzen und Neues entstehen. Diese Prozesse bezeichnet speziell der Begriff der disjunktiven Synthese, der die synthetische und produktive Beziehung wesensverschiedener und differenter Bereiche zum Ausdruck bringt. Auch die dualistische Logik einer reziproken Präsupposition beschreibt die wechselseitige Voraussetzung wesensverschiedener Bereiche (beispielsweise des Aktuellen und Virtuellen sowie von *ein Leben* und *das Leben*), wie sie für Deleuze' und Deleuze/Guattaris die binäre Logik des abstrakten dialektischen Denkens von Vielem und Einem zu überwinden versuchende Philosophie bestimmend ist (TP: 51).

11 Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (lat. *tertium non datur*) meint ein logisches Grundprinzip, das besagt, dass für eine beliebige Aussage nur die Aussage selbst oder ihr Gegenteil gelten kann. Eine dritte Möglichkeit, also dass es etwas *Mittleres* gibt, das weder die Aussage ist noch ihr Gegenteil, sondern irgendwo dazwischen liegt, kann es so gesehen nicht geben. Sowohl Deleuze' Bestreben in *Differenz und Wiederholung*, eine negationsfreie Differenz der Abweichung zu denken, als auch Deleuze'/Guattaris Denken in *Tausend Plateaus* ist – wie in der nachfolgenden Untersuchung zu sehen sein wird – hingegen wesentlich davon angetrieben, gerade das Dazwischen, die Mitte oder Interferenzprozesse zu beschreiben (TP: 41).

Aufgrund der empirisch-positiven Ununterscheidbarkeit und der untrennbaren *Vermischung* des Aktuellen (*das Leben*) und des Virtuellen (*ein Leben*) erschließt sich auch das Virtuelle des transzendentalen Empirismus nur über Aktuelles. Empirisch fassbar ist die Immanenz von *ein Leben* bzw. des Virtuellen daher nur durch ihre beweglichen Aktualisierungen in den Subjekten und Objekten, also in Gestalt von umstürzenden Ereignissen in *das Leben* (ebd.: 368). Dies erfordert eine von der Beobachtung des Aktuellen ausgehende virtuelle Konstruktion oder Verwirklichung des Lebens, die angesichts dessen, dass das Virtuelle sich der Feststellbarkeit entzieht, aber nicht als Verdopplung des Bestehenden zu denken ist (Nancy 2008: 86). Es geht also nicht um ein direktes Erschließen oder Identifizieren, sondern eher um eine bewegliche Schöpfung und Konstruktion im Denken, die von der situativ-erfahrungsbasierten Beobachtung des Aktuellen und den Expressionen von *ein Leben* in *das Leben* ausgeht.

Die Beweglichkeit des Virtuellen ermöglicht damit für die wissenschaftliche Praxis eine differenziertere oder verfeinerte Wahrnehmung und einen anderen Umgang mit den kontingenten Ereignissen des Lebens. Eine an der Philosophie des transzendentalen Empirismus geschulte Wissenschaft vermag es durch die Erweiterung des Aktuellen um die Beweglichkeit des Virtuellen folglich, vage Bezüge zu den Ereignissen und Intensitäten von *ein Leben* zu gewinnen. Deleuze' Immanenzphilosophie – speziell ihre erkenntnistheoretischen Implikationen – bietet so gesehen für die Geistes- und Sozialwissenschaften andere Erkenntnisgründe, die Erweiterungen denkbar machen, durch die es möglich wird, bisher eher ausgeschlossene Qualitäten des »nicht-organischen Lebens« (TG II: 172) stärker zur Darstellung zu bringen. Die Bedeutung der wissenschaftstheoretischen Impulse von Deleuze besteht aus meiner Sicht nicht zuletzt darin, die Beschreibung der Lebenspraxis und ihrer Qualitäten wieder als *Problem* erscheinen zu lassen, um so neben einer Problematisierung der etablierten Wissenschaftspraxis auch in Ansätzen auf Erweiterungen hinarbeiten zu können.

Eine derartig erweiterte Wissenschaftspraxis existiert auf nationaler wie internationaler Ebene bisher nur in Ansätzen. Trotz einer breiten nationalen Deleuze-Rezeption in verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen sind die wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Facetten bisher eher marginal ausgearbeitet.¹² Übergeordnetes Anliegen der nachfolgenden Untersuchung ist

12 Auch nachdem es im deutschsprachigen Raum einen regelrechten Deleuze-Boom gegeben hat (Balke/Röllli 2011; Röllli 2003; Balke/Vogel 1996), sind insbesondere die wissenschafts-, erkenntnistheoretischen und methodologischen Implikationen seiner Philosophie nach wie vor eher unterbelichtet. Speziell Sanders (2020: 104-112) hat hingegen auf die Konsistenz der wissenschaftstheoretischen und methodologischen Überlegungen von Deleuze wie auch Deleuze/Guattari hingewiesen. Auch Röllli (2003: 3) betont, dass Deleuze' transzendentaler Empirismus sozialwissenschaftliche Implikationen enthält und eine angemessene Analyseform des Menschen als einer im foucaultschen Sinne empirisch-transzendentalen Dublette

es daher, im Anschluss an die Immanenzphilosophie von Deleuze wie auch Deleuze/Guattari auf Erweiterungen in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Praxis hinzuarbeiten. Wie es die einführenden Überlegungen bereits verdeutlicht haben dürften, ist der Anspruch dabei insofern kein geringer, als die angestrebten Veränderungen auf erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Ebene im Rahmen dieser Untersuchung keinesfalls erschöpfend betrachtet werden können. Die Arbeit versteht sich so gesehen vielmehr als Impuls, neue Arbeits- und Forschungsfelder in den Geistes- und Sozialwissenschaften anzureißen oder auch bereits im Entstehen begriffene Entwicklungen zu verstärken. Die Untersuchung ist somit eher experimentell angelegt und besteht in dem ergebnisoffenen Versuch, quer zu unterschiedlichen Disziplinen die Gegenstände, Sachverhalte oder Dinge, denen sich die Wissenschaften annehmen, in ihrer Ereignishaftigkeit, Lebendigkeit und Intensität *immanent* zu beschreiben.

Wie bereits angeführt, bieten für diese Erkundung einer veränderten bzw. erweiterten Wissenschaftspraxis die wissenschaftsphilosophischen Überlegungen von Deleuze wie auch Deleuze/Guattari, die in fragmentierten Ansätzen vor allem in *Tausend Plateaus* und *Was ist Philosophie?* zu finden sind, wichtige Anregungen. Das anschließende und der Untersuchung vorgelagerte Kapitel expliziert daher diese Überlegungen, wodurch eine variable oder dynamische Methodik in den Blick kommt, die das allgemeine Vorgehen, den Weg oder Gang dieser Arbeit bestimmt.

Die bewegliche antimethodische Praxis, wie sie von Deleuze und Guattari speziell in *Tausend Plateaus* und *Was ist Philosophie?* in Ansätzen vorgeschlagen wird, steht dabei dafür, sich im Bereich der Wissenschaftspraxis weitestgehend von statischer Wertigkeit und transzendenter Regelhaftigkeit zu befreien. Dies kann als Versuch gelesen werden, der Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine zu entgehen, um die Dinge – ohne Anwendung externer oder statischer Regeln und Normen – in ihrer eigengesetzlichen, ihnen innewohnenden Singularität beschreiben zu können. Methodik steht in diesem Kontext weniger dafür, ein Ziel

darstellt. Auf internationaler Ebene sind es vor allem die Deleuze-affinen Wissenschaftsphilosophen Stengers (2008) und Latour (2010, 2008a), die die wissenschaftstheoretischen Implikationen der Philosophie von Deleuze in Ansätzen aus- und weitergearbeitet haben. Hervorzuheben sind ebenso die wissenschaftstheoretischen Überlegungen des Kulturtheoretikers Massumi (2002), der für Kulturanalysen eine um das Virtuelle erweiterte Empirie anregt, wie auch Delandas (2002) Vorschlag einer »Intensive Science«. Auch das Werk des Anthropologen Viveiros de Castro (2019) sei angeführt, der ausgehend von Deleuze/Guattari eine poststrukturelle Anthropologie entwirft, die auch für die Erforschung des Sozialen weitreichende Konsequenzen hat. Genauso belegt der im Kontext der angloamerikanischen Buchreihe *Deleuze Studies* veröffentlichte Band *Deleuze and Research Methodologies* das Anliegen, die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Implikationen der Philosophie Deleuze' weiterzuarbeiten (Coleman/Ringrose 2014).

zweckhaft oder intentional zu fokussieren und im Sinne eines »Weges dahin« zu erreichen; vielmehr geht es darum, dass im Zerstreuen und im Nachfolgen der kontingenten Ereignisse des Lebens ein »Weg erst gebildet« wird. Im experimentellen Nachvollzug von Abweichungen, Wirkungen und Affekten bilden sich Karten, die Einblicke in eher verdrängte Anteile der diesseitigen Welt eröffnen. Wie ich zeigen möchte, legen Deleuze und Guattari in Form einer umherziehenden, ambulanten oder minderen Wissenschaft daher einen konsistenten und strengen Entwurf einer erweiterten Wissenschaftspraxis vor, die im Sinne des transzendentalen Empirismus dabei hilft, Ereignisse und Intensitäten von *ein Leben* angemessener zur Darstellung zu bringen. Das vorgelagerte Kapitel bietet den Leserinnen und Lesern¹³ dementsprechend eine Hinführung zur Wissenschaftslogik minderer Wissenschaft als »Wissenschaft reiner Ereignisse« (Weber 1996: 198), kann aber auch in Richtung der Untersuchung übersprungen werden.

Eine an Deleuze' transzendentelem Empirismus geschulte mindere oder ambulante Wissenschaft wird in den nachfolgenden Teilen der Untersuchung versuchsweise in Bezug auf verschiedene Dinge und Materialien praktiziert (Teil 1-6). Erprobt wird insbesondere die Kenntlichmachung, feiner Zwischenstufen oder auch Qualitäten, die in konventionellen Darstellungs- oder Übersetzungsweisen der Wissenschaft eher verdrängt werden. Die übergeordneten »Dinge von Belang« (Latour 2007: 21) sind dabei die Lebenspraktiken der *Bildung*, des *Kinos* und der *Pflege*.¹⁴ Die vorgelagerte Intention der Untersuchung besteht folglich darin, ande-

13 Eine geschlechtergerechte Sprache wird in dieser Untersuchung in der Form praktiziert, dass die Geschlechter durch die Doppelnennung femininer und maskuliner Formen (mit/ohne Schrägstrich) entweder sichtbar gemacht oder die Geschlechtsbezüge durch entsprechende Formen neutralisiert werden. Beim gelegentlich zum Zweck der besseren Lesbarkeit und Verständlichkeit des Textes genutzten generischen Maskulinum meine ich selbstverständlich nicht nur Männer, sondern geschlechterübergreifend Personen aller Geschlechter. Es steht an solchen Stellen nicht nur für eine *einzelne* Person, sondern in verallgemeinerter Form für *alle* Personen, weshalb andere Geschlechter eingeschlossen sind. Jenseits einer vereinheitlichenden Regelanwendung wird in der Arbeit daher ein pluraler Ansatz einer geschlechtergerechteren Sprache erprobt, bei dem vor allem der jeweils spezifische Kontext verstärkt Berücksichtigung findet.

14 Im Essay *das Elend der Kritik* unterscheidet Latour (2007: 24f.) zwischen wissenschaftlichen Gegenständen und Dingen. Während wissenschaftliche *Gegenstände* die Herrschaft von Technologien zum Ausdruck bringen und Tatsachen zementieren, stehen *Dinge* für einen Vorrat von Verbindungen (ebd.: 25) und hochkomplexe, reiche und komplizierte Qualitäten (ebd.: 27). Dinge machen demzufolge auch komplexere wissenschaftliche Darstellungsweisen notwendig. Wissenschaftliche Objekte oder Gegenstände gilt es von daher wieder mit ihrer »Aura« (ebd.: 35) und ihrem »Assoziationsgewebe« (ebd.) zu verbinden. Latour (ebd.: 21) zufolge geht es mithin darum, die Gegenstände der Wissenschaft, die festgelegten Fakten oder Tatsachen entsprechen, wieder in Dinge umzuwandeln, die eine komplexe Wirklichkeit beschreiben, welche sich nicht auf festgelegte Tatsachen oder einen »Stand der Dinge« (ebd.; Herv. im Orig.) reduzieren lässt. Entsprechend dem Anliegen des transzendentalen Empiris-

re Übersetzungen und (Neu-)Beschreibungen von vermeintlich bekannten Lebenspraktiken (Bildung, Kino, Pflege) anzustellen, anstatt eher etablierte Wirklichkeitsverdichtungen in Form von bestehenden Theorien und Begriffen zu reproduzieren. Wie angeführt, soll es darum gehen, die Ereignishaftigkeit, die Lebendigkeit und die Intensitäten in der wissenschaftlichen Darstellungspraxis ansatzweise zu erhalten. Sei es die Untersuchung von diskursiven Prozessen oder Begriffsbildungen in unterschiedlichen wissenschaftlichen Diskursen (Teil 1), die Beschreibung des filmischen Prozesses oder des Bildungspotenzials von Kinofilmen (Teil 2), die Untersuchung von Bildungs- und Pflegeprozessen in Kinofilmen (Teil 3/4), die filmische Beschreibung von Filmbildungspotenzialen (Teil 5) oder die filmische Darstellung von diskursiven Bildungspotenzialen (Teil 6), gemeinsam ist den Teilen der Untersuchung das übergeordnete Anliegen, das Werden, die Lebendigkeit und die Intensitäten von *ein Leben* in der (minder)wissenschaftlichen Darstellung stärker zum Ausdruck zu bringen. Ob es gelingt, diesem Anspruch gerecht zu werden, oder ob die Prämissen wissenschaftlichen Arbeitens wie auch der Wunsch bzw. die Notwendigkeit des Anschlusses an bestehende Begriffs- und Theoriemodelle das besagte Anliegen konterkarieren, wird zu diskutieren sein. Herausgearbeitet wird, dass zur Verwirklichung dieses allgemeinen Interesses das Medium Film bzw. Bewegungsbilder in der Wissenschaft einen anderen Stellenwert einnehmen müssten, da ausgehend von ihrer irreduziblen Zeitlichkeit Darstellungsmöglichkeiten erweitert werden können und sich so das uns vormals Bekannte anders übersetzen lässt. Vorweggenommen sei allerdings bereits an dieser Stelle, dass das Medium Film keineswegs ein Allheilmittel für vielerlei wissenschaftliche Probleme darstellt; es bietet aber zumindest eine bewegte Materie, die komplexere Beschreibungen und Übersetzungen denkbar macht.

Den Abschluss der Arbeit bildet ein Resümee des hier gewagten Versuchs, die kontingente Lebenswirklichkeit in der Wissenschaft anders und komplexer zu übersetzen. Wenngleich auch Kompromisse, Begrenzungen und Probleme benannt werden, ist der Schluss dieser Untersuchung mit dem allgemeinen und weiterführenden Plädoyer verbunden, in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Praxis zukünftig *anders zu sehen* und *zu sprechen*. Bestenfalls lädt die nun folgende Untersuchung also dazu ein, bekannte und etablierte Wissenschaftspraktiken zu hinterfragen und zu erweitern.

mus handelt es sich dabei auch um eine Erneuerung der Empirie als einer »*unbeirrt realistische[n] Haltung*« (ebd.: 21; Herv. im Orig.) zur diesseitigen Welt, die laut Latour (ebd.: 22) auch eine Evolution der Kritik oder des kritischen Denkens darstellt. Demgemäß gilt das Interesse meiner Untersuchung nicht wissenschaftlichen Gegenständen im herkömmlichen Sinne, sondern »*Dingen von Belang*« (ebd.: 21; Herv. J. H.).